

BOTEN, ENGEL UND WIDERSACHER: ZU IHREN MOTIVKONSTELLATIONEN IN ALTISRAEL UND DEM ANTIKEN JUDENTUM

STEFAN BEYERLE

Abstract. Based on texts from the Hebrew Bible and their terminology as well as conceptual and philological considerations, the analysis describes different meanings and functions of intermediators and intermediate beings. The fundamental aim is to understand the transition from “messengers” to “angels” in terms of the expansion of their authority. In addition, the various terminologies and functions indicate the need to consider not only positive but also negative intermediators or “angels” (evil spirits, demons, Satan, etc.). In addition, overarching motif contexts are discussed by referring to “angelologies,” which are characterized by hierarchies, for example. The relationship to “Messianology” and “Monotheism” is also discussed, before questions of a religion-historical classification conclude this study.

Keywords: Engel, Angelologie, Dämonen, Wächter, Giganten, Qumran (Handschriften vom Toten Meer), Apokalyptik.

1. Bote und Engel: zu den Begriffen

Das deutsche Wort „Engel“ leitet sich vom griechischen Begriff ἄγγελος *ángelos* (lat. *angelus*) ab. Allerdings sind die Bezeichnungen für Engel oder engelgleiche Wesen in den Texten der Bibel und in Zeugnissen aus der Entstehungszeit der Bibel sehr viel zahlreicher. Geht man davon aus, dass die mit *Engeln* verknüpften Aktivitäten und Botschaften auf Wesen zwischen Himmel und Erde oder zwischen göttlichen und menschlichen Sphären verweisen, Engel also Zwischenwesen darstellen, dann bleibt terminologisch zu beachten, dass in den semitischen Sprachen, wie auch im Griechischen, zwischen menschlichen und engelhaften Wesen nicht unterschieden wird, wohingegen die lateinische Sprache in *nuntius* als menschlichen Boten und *angelus* als Engel und Zwischenwesen differenziert. Die semitischen Sprachen weisen himmlische wie irdische Botschafter mit unterschiedlichen Begriffen

aus: Sumerisch SUKKAL, Akkadisch *mār šipri* und *sukkallu[m]* / *šukkallu[m]*, Ugaritisch *l'k* (*ml'k[t]*), Syrisch *ml'k'*, Äthiopisch *mal[ə]’əkt, qəddusān*.¹

Die biblischen Originalsprachen, Hebräisch, Aramäisch und Griechisch, beschreiben mit ihren Begriffen Zwischenwesen, die dem Göttlichen nahestehen,² ohne in den monolatrischen oder monotheistischen Konzeptionen mit „Gott“ identisch zu werden. Das Neue Testament greift insbesondere auf eine sich erst im antiken Judentum ausbildende Engellehre mit hierarchischen Strukturen zurück. In nachexilischer Zeit, seit dem Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr., werden Engelgestalten mit Zuweisungen von konkreten Funktionen (etwa als „Deuteengel“ oder *angelus interpres*; vgl. Sach 1,7–6,8; Dan 7,16; Dan 8,15–17 u.ö.)³ ausgestattet und erhalten auch Eigennamen. Besonders prominent sind die Namen Gabriel und Michael. Daneben kennt bereits das Alte Testament die Vorstellung von Engeln, die bestimmten Völkern zugeordnet sind (sog. „Völkerengel“: vgl. Dtn 32,8: 4QDeut^j [4Q37]; LXX und Targum Pseudo-Jonathan z.St.; Dtn 4,19; Dan 10–12; v.a. Dan 10,13f., dann die „siebzig Hirten“ der Tierapokalypse [äthHen 85–90])⁴, wobei hier motiv- und religionsgeschichtlich eine Abwandlung altorientalisch-polytheistischer Traditionen vorliegen dürfte, wonach einzelne Gebiete oder ihre Ethnien bestimmten Gottheiten zugeordnet wurden (etwa in Ugarit [Syrien]: CAT / KTU 1.4.VI, 44–46 oder bei Philo von Byblos, Phönikische Geschichte, nach Euseb von Caesarea [Praeparatio evangelica I, 10, 31–38; vgl. auch Mi 4,5; Sir 17,17; Jub 15,30–32]).⁵ Ein Fragment aus den Handschriften vom Toten Meer bietet zu Dtn 32,8 die Lesart „[da legte er Gebiete von Völkern fest nach der Zahl] der Gottessöhne/Göttersöhne“ (hebr. בני אלוהים *bənē ’lôhîm*; vgl. Dtn 4,19; Gen 6,2.4). Es könnten auch schlicht „Götter“ oder „göttliche Wesen“ angesprochen sein, womit deutlich ist, dass bereits die Hebräische Bibel mit den Nomen El, Elohim oder den Elim engelhaftes Wesen bezeichnen konnte (vgl. Ps 82; Ps 29,1; Ps 89,7; vgl. auch Hos 2,1).

¹ Die Abkürzungen dieses Beitrags orientieren sich an Siegfried M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin/Boston ³2014. Die kurzen bibliographischen Angaben beziehen sich auf die Literaturliste am Ende dieses Beitrags und sind nach den Erscheinungsjahren ausgewiesen. – Zu den sumerischen und akkadischen Begriffen vgl. CAD M/I 260–265; CAD S 354–360; zum Ugaritischen vgl. AISTLEITNER/EIBFELDT 1974, 165f. und AHUVIA 2021, 4f.; zum Syrischen siehe SOKOLOFF 2009, 764a, und für das Äthiopische vgl. TROPPEL 2002, 296.300; s. dazu auch DAVIDSON 1992, 328–331.

² Vgl. SCHWINDT 2018, 26–37.

³ Vgl. RÖSEL 2016, 235; LUX 2002 / 2009, 297–301.

⁴ Vgl. dazu MACH 1992, 22–25.

⁵ Vgl. zu Text und Übersetzung von Philo von Byblos ATTRIDGE/ODEN 1981, 54–59, sowie *ebd.*, 91f.: Kommentar. Zu Jub 15 vgl. BLOCK, 2013, 17–33.

Darüber hinaus sind folgende Begriffe für engelhafte Wesen im Hebräischen und Aramäischen zu berücksichtigen, die ihre semantische Schnittstelle in der Mittlerschaft zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre besitzen.

1.1. Boten

Neben Priestern und Propheten dient innerhalb der prophetischen Literatur insbesondere in den jüngeren Texten der Bote, vor allem der „Bote JHWHs“ (hebr. יהוה מלאך *mal'akh JHWH*) oder „Bote Gottes“ (hebr. מלאך אלהים *mal'akh 'elohîm* oder מלאך האלהים *mal'akh hā 'elohîm*), als ein Mittler und Überbringer göttlicher Botschaften⁶ – auch als Prophet (vgl. Ez 30,9; Hag 1,13) oder Priester (vgl. Mal 2,6f.; s. auch Koh 5,3–5). Nur in dieser Mittler-Konstruktion findet sich der „Bote“ auch im Plural in den Verbindungen: מלאכי אלהים *mal'akhê 'elohîm* (Gen 28,12; Gen 32,2) oder מלאכי האלהים *mal'akhê hā 'elohîm* (2Chr 36,16). Letztlich kann der Begriff *mal'akh*, den die Septuaginta konsequent mit ἄγγελος *ángelos* übersetzt, sowohl einen göttlich-himmlichen als auch einen menschlich-irdischen „Boten“ bezeichnen.

Deutlich häufiger als der „Bote Gottes“ findet sich im AT der „Bote JHWHs“. Auch im aramäischen Danielbuch ist diese Vorstellung bezeugt. Der Bezug des jeweils rettenden Boten zum „Gott Schedrachs, Meschachs und Abed-Negos“, den drei Begleitern Daniels im Feuerofen (Dan 3,28) und zum Gott Daniels in der Löwengrube (Dan 6,23) wird durch Personalsuffixe hergestellt. In den aramäischen Handschriften vom Toten Meer begegnen „Boten“ in Visionen der Himmelsphäre (4QTestLevi^b ar [4Q213a] 1 ii 15–18; 4QWords of Michael ar [4Q529] Frgm. 1 1–4), im Kontext des endzeitlichen Gerichts (4QVisions of Amram^a ar [4Q543] Frgm. 3 1–6; 4QVisions of Amram^c ar [4Q545] 1 i 17) oder als „heilige Boten“ bzw. „Engel“ im Zusammenhang des eschatologischen Vierreiche-Schemas (4QFour Kingdoms^a ar [4Q552] 1 i 1; 4QFour Kingdoms^b ar [4Q553] Frgm. 1 1).

In den hebräischen Texten des AT, insbesondere im Pentateuch, ist die Botschaft des von Gott gesandten *mal'akh* in seiner bewahrenden und schützenden Funktion konkretisiert. Etwa im Kontext von Exodus und Eisodus zieht der Bote vor Israel her (vgl. Ex 14,19; Ex 23,20.23; Num 20,16; Ri 2,1–5). In der nicht-priesterschriftlichen Version der Berufung Moses (Ex 3,1–6; vgl. V.2) sieht Mose in der Gotteserscheinung im brennenden Dornbusch zunächst nicht Gott selbst, sondern den „Boten JHWHs“ inmitten des Feuers, was in der Vorwegnahme der

⁶ Vgl. GIESCHEN 1998, 57–69; GRÜNINGER 2018, 117f. Man vergleiche auch den „Namen“ des nach dem hebräischen Kanon letzten Prophetenbuches Maleachi von hebräisch מלאכי *mal'akhî* „mein Bote“ (Mal 1,1; vgl. auch Mal 3,1 und 4QVisions of Amram^c ar [54Q45] 1 i 9).

folgenden Theophanie (V. 4–6*) zur Korrektur in V.2a führte, die die unmittelbare Erscheinung *Gottes* zunächst meiden wollte.⁷ Auch die Erzählung von der Flucht Hagers in Gen 16 (V.7.9–11) und Gen 21 (V.17) deutet mit dem Gebrauch der *mal'ākh*-Terminologie eine Distanzierung von einer unmittelbaren Gottesbegegnung an. Während in Gen 21,8–21 Hagar in der Wüste ihren Sohn Ismael aussetzt, ein „Bote Gottes“ das Weinen des Kindes hört, dann jedoch *Gott* mit Hagar spricht und an Ismael eine Verheißung knüpft, flieht Hagar in Gen 16,1–16 selbst vor Sarai (V.8b), während der „Bote JHWHs“ Hagar findet und sie zur Rückkehr ermahnt und selbst die Verheißung spricht (V.11f.). Allerdings reagiert Hagar, indem sie nicht den „Boten“, sondern den „Namen JHWHs“ adressiert und im Gottesnamen אל ראי *'el rā'î* auf das – unmittelbare – „Schauen *Gottes*“ (V.13) anspielt.

Auch theologisch von Bedeutung ist der Gebrauch von *mal'ākh* in der Akedah-Erzählung (Gen 22). Zunächst ist es *Gott* selbst (V.1: *hā'lohîm*), der Abraham prüft, indem er von ihm das Opfer seines Sohnes Issak einfordert (V.1f.). Nachdem Abraham den Opferaltar errichtet hat, nimmt er das Messer, um seinen Sohn zu „schlachten“ (hebr. שחט *šḥṭ*; V.9f.). In V.11f. interveniert dann der „Bote JHWHs“ und hält Abraham vom Sohnesopfer ab. Schließlich ist es wiederum der „Bote JHWHs“ (V.15–18), der – gekennzeichnet als „JHWH-Rede“ (hebr. נאם יהוה *nā'um JHWH*; V.16a) – „vom Himmel her“ Abraham segnet. Auf diese Weise verdeutlicht die rettende Funktion des „Boten JHWHs“, dass die Bereitschaft zum Opfer über dem Opfervollzug steht und sich im „Boten JHWHs“ und in „Gott“ die „unergründliche Dialektik zwischen Nähe und Ferne Gottes“ kundtut.⁸

Die schon im antiken Judentum breite Rezeption und Fortschreibung⁹ der Akedah findet insbesondere in den Überlieferungen zum Jubiläenbuch eine angelologische Reinterpretation des nahen und fernen Gottes aus Gen 22. Neben Jub 17,15–18,19 greift die aus den Handschriften vom Toten Meer bekannte, dem Buch der Jubiläen nahestehende Fortschreibung Gen 22 auf.¹⁰ Beide Traditionen führen, allerdings unabhängig voneinander, die Figur des „(Engels oder Prinzen) Mastema“, des „Anfeinders“, ein, der dem „Satan“ eng verwandt ist. Die bereits in Gen 22 angedeutete Trennung von (fernem) *Gott* und (rettendem) *Boten*, im Gefolge JHWHs, gestalten Jub 17,16; 18,9–13 und 4QpsJub^a (4Q225) 2 i 8–14 und 2 ii 2–8 dahingehend um, dass *Gott* sich, ähnlich wie in Hi 1–2, durch Mastema¹¹ und den „Engel“, allerdings bereits in sicherem Wissen um die Treue Abrahams

⁷ So BERNER 2010, 68–76, vor allem 71f. mit 72 Anm. 74, mit Literatur.

⁸ So HARTENSTEIN 2006, 12.19.

⁹ Vgl. KUGEL 1998, 296–326.

¹⁰ Vgl. HAMIDOVIĆ 2007, vor allem 203–225.305–357.

¹¹ Vgl. dazu ausführlich HAMIDOVIĆ 2021.

(vgl. Jub 17,15), zur Prüfung hinreißen lässt, die der „Engel“ im Auftrag Gottes (vgl. Jub 18,9; 4QpsJub^a [4Q225] 2 ii 5–8) zum Guten wendet.¹² Damit werden „Nähe“ und „Ferne“ Gottes in der antik-jüdischen Rezeption der Jubiläen-Überlieferung dualistisch auf Engelgestalten hin re-interpretiert.

Schon im AT existiert mit ציר *šîr* ein Synonym zu *mal'ākh*, das allerdings nur sechsmal belegt ist (Jes 18,2; 57,9; Jer 49,14; Ob 1; Spr 13,17; 25,13). Zumeist sind hier menschliche „Boten“ oder „Botschaften“ angesprochen, wenn etwa in Spr 13,17 der frevlerische Bote (hebr. מלאך רשע *mal'ākh rāšā'*) Unheil, der wahrhaftige Bote (hebr. ציר אמונים *šîr^{ae} mûnîm*) jedoch Heilung bewirkt. Ähnlich identifiziert auch der Kommentar zum Nahumbuch aus den Handschriften vom Toten Meer *mal'ākh* und *šîr*: Zu Beginn von Kolumne 2 in 4QpNah (4Q169; vgl. 3–4 ii 1) interpretiert der Auslegungstext Nah 2,14 ein Gerichtswort gegen die neuassyrische Hauptstadt Ninive und seine „Boten“ (hebr. *mal'ākh*), die mit den „Botschaftern“ (hebr. *šîr*) der Völker identifiziert werden, auf die nicht mehr gehört werde, und fungiert als Unterschrift zum Kommentar von Nah 2 (u.a. von Nah 2,14; vgl. 4QpNah [4Q169] 3–4 i 9–12). Im 1. Jh. v. Chr. finden die Angaben aus dem Nahumbuch Anwendung auf Konflikte, etwa von Alexander Jannai mit den Pharisäern.¹³ Lediglich die eng verwandten Prophetentexte in Jer 49,14 und Ob 1 charakterisieren die mit *šîr* bezeichnete und an die Völker adressierte „Botschaft“ als in JHWH wurzelnd. Auch die aramäische Wurzel *šîr* im Genesis-Apokryphon aus Höhle 1 der Handschriften vom Toten Meer assoziiert göttliche Visionen. Innerhalb der Vorgeschichte zur Flut (1QapGen ar [1Q20] 6–9) werden in einem fragmentarischen Abschnitt Visionen Noahs angesprochen, die durch „Boten“ und als „Geheimnis“ (aram. in Determination: רזא *rāzā'*; vgl. auch Dan 2,18f.27–30.47; 4,6) vermittelt sind und die „Taten der Himmelssöhne“ betreffen (1QapGen ar 6,11–16).¹⁴

Neben *šîr* / *šîr* begegnen zwei weitere aramäische Begriffe für „Boten“: עיר *ʿjr*, ein Begriff, der auch in den Daniel-Novellen vorkommt (Dan 4,10.14.20), vor allem aber in den aramäischen Fragmenten des „Wächterbuches“ (äthHen 1–36) zu finden ist und in der Bezeichnung „Wächterbuch“ gar namensgebend wirkte.¹⁵

¹² Vgl. dazu auch DIMANT 2010 / 2014, 147; VANDERKAM 2018, 562–564.571–575.

¹³ Vgl. HORGAN 2002, 144; zum Text *ebd.*, 148–151.

¹⁴ In den Zeilen 13–15 heißt es (Text: MACHIELA / VANDERKAM 2018, 52–55): 13 ... für [wörtl. auf] mich, und der große Wächter (aram. ועירא רבא *w'ʿjr' rb'*), für mich durch einen Boten (aram. ציר *šîr*) und durch einen Botschafter (aram. משלהת *mšlht*) des großen Heiligen für mich 14 [...] er offen[bar]te, und er sprach in einer Vision mit mir. Und vor mir stand er feierlich und sprach: „Für dich, oh No[ah]“ 15 [und durch einen Bot]schafter (aram. משלהת *mšlht*) des großen Heiligen vernahm ich eine Stimme: „Sie sprechen zu dir, oh Noah!“ 16 [...] vor mir, und ich kannte alles Nachsinnen der Herzen der Erdensöhne [...].

¹⁵ Vgl. 4QEn^b ar [4Q202] iv 6: vgl. äthHen 10,9; 4QEn^c ar [4Q204] v 19: vgl. äthHen 12,4; 4QEn^c ar vi 8: vgl. äthHen 13,10; 4QEn^e ar 2 ii 5: vgl. äthHen 22,6; 4QEn^e ar 4 19: vgl. äthHen 33,3; zu den „Wächtern“ s.u. 1.2.

Außerdem wird der „Botschafter“ (משלחת *mšlḥt*), allerdings nur im Genesis-Apokryphon, zwei Mal erwähnt. In der antik-jüdischen Überlieferung werden somit mit den in 1QapGen erwähnten Begriffen Zwischenwesen bezeichnet, die im Text der Vorgeschichte Noahs, wie auch im „Wächterbuch“, geheime Botschaften offenbaren und schon in der Terminologie (vgl. „[Bot]schafter [aram. משלחת *mšlḥt*] des großen Heiligen“) eine Nähe zur himmlisch-göttlichen Sphäre zeigen. Wahrscheinlich sind auch die Entstehungszusammenhänge von Genesis-Apokryphon (3.–1. Jh. v. Chr.) und „Wächterbuch“ (3.–2. Jh. v. Chr.) vergleichbar.

Ebenfalls zur Bezeichnung einer „boten-“ bzw. „engelhaften“ Gestalt dient der hebräische Begriff בשר *bšr* bzw. das von der Verbalwurzel abgeleitete Nomen בשרה *bəšorāh*, wobei „Bote“ und „Botschaft“, ähnlich wie schon bei *šir*, konvergieren. Als Person ist der מבושר *məvaššer* bzw. die מבושרת *məvaššæræt*, also die Partizipien *Pi‘el* im Maskulin oder Feminin, angesprochen. Grundsätzlich wird eher die positive, frohe Botschaft bzw. ihr Übermittler adressiert, was auch die Übersetzung der Septuaginta mit εὐαγγελίζω *euangelizō* dokumentiert (vgl. Jes 40,9; Jes 52,7; Ps 68,12 [= 67,12LXX]). Eine eindeutige Konnotation als engelhafte „Zwischenwesen“ fehlt in den Belegen des AT. Etwa in Deuterocesaja (Jes 40–55) markiert *məvaššer* im Kontext des zu Ende gehenden babylonischen Exils die Freudenbotschaft der machtvollen Rückkehr JHWHs und des damit verbundenen Heils (Jes 40,9: zweimal; Jes 41,27; Jes 52,7), kann gar mit Zion oder Jerusalem identifiziert bzw. personifiziert verstanden werden (Jes 40,9).

Hingegen zeigt der Befund von *bšr* in den hebräischen und aramäischen Handschriften vom Toten Meer,¹⁶ dass der „personifizierte“ Gebrauch der Verbalwurzel, nominalisiert als „Bote“, engelhafte Züge trägt. Dies wird direkt deutlich, wenn man die Verarbeitung von Jes 52,7 (*məvaššer*: zweimal) und Jes 61,1f. (*bšr*) im Melchisedek-Kommentar (11QMelch [11Q13]) beachtet. Die hebräische Handschrift aus Höhle 11 vom Toten Meer bietet in einem vorrabbinischen, thematischen „Midrasch“ auf der Basis unterschiedlicher Schriftzitate und – vielleicht – in Anknüpfung an Gen 14 und Ps 110 ein dualistisch-endzeitliches Heilsszenario. Die Rolle des Protagonisten könnte messianische Funktionen antizipiert haben.¹⁷ Eine engelhafte Beschreibung Melchisedeks, die dann auch den *məvaššer* aus Jes 52,7 einschließt, ist jedenfalls naheliegend.¹⁸ Somit: In 11QMelch 2,15–18 dient das Zitat aus Jes 52,7 mit dem Verweis auf den Freudenboten, als „Gesalbter des Geistes“, zur endzeitlichen Befreiung aus dem „Los Belials“ (vgl. Z. 13). Prophetische und engelhaft-endzeitliche Züge verschmelzen an dieser Stelle.

¹⁶ Vgl. COLLINS 1997, 229–238.

¹⁷ Vgl. COLLINS 2010, 133f.

¹⁸ Vgl. BATES 2009, 399–403; ELGVIN 2022, 252–255; anders ZIMMERMANN 1998, 410–412.

Im Kontext dezidiert messianischer Vorstellungen (s.u. 2.4.) begegnet das Verb *bšr* in der sogenannten "Messianischen Apokalypse" (vgl. 4Q521 2 ii+4,12). Insgesamt bietet 4Q521 2 ii+4,1–14 einen vorrabbinischen „Midrasch“ zu Ps 146; 1Sam 2 und Dan 7.¹⁹ Zwar ist es nach Z. 11f. Gott selbst, als der Herr (*'dnj*), der Wunder vollbringt, heilt, die Toten belebt und den Demütigen die Freudenbotschaft bringt, doch werden in Z. 1f. als Protagonisten auch der oder die Gesalbte(n) – singularische und pluralische Auffassung sind bei *mšjḥ* möglich – neben den „Heiligen“ (hebr. קדושים *qdwšjm*; vgl. aram. Dan 4,10.14.20; Dan 7,18.21f.25.27) genannt, die im Zusammenhang der Übermittlung einer Freudenbotschaft denkbar wären. Zudem sind, unter Aufnahme von Jes 61,1, von der Freudenbotschaft explizit die ענוים *"nāwim*, die Demütigen, betroffen. Besonders signifikant ist der Bezug jener Demütigen zur Freudenbotschaft in einem der Loblieder (*Hodayot*) aus Höhle 1 (1QH^a 23,14–16).²⁰ Der in diesem Gebet angesprochene Gott wird aufgrund seiner, etwa in seiner Schöpfung bezeugten, Kraft und Macht gelobt. So stehen sich Schöpfermacht und kreatürliche Niedrigkeit gegenüber. Indem Gott den *məvaššer* erstehen lässt, wird den „Demütigen“ schon jetzt realisiertes (eschatologisches) Heil in der Gemeinschaft zuteil. Darauf verweisen in Z. 16 die „Freude der Ewigkeit“ und in Z. 30, leider in einem fragmentarischen Umfeld, die Gemeinschaft von „Göttern“ (hebr. אלים *'ljm*) und „Himmelssöhnen“ (hebr. בני שמים *bnj šmjm*). Auch in diesem Text wird der „(Freuden-)Botschafter“ also im Kontext zeit- und raum-überschreitender Erwartungen bzw. Vorstellungen gebraucht.

Trotz der zuletzt am Genesis-Apokryphon, der Melchisedek-Rolle und den *Hodayot* erläuterten Tendenzen einer antik-jüdischen Entwicklung hin zu eschatologisch konnotierten „Boten“-Vorstellungen bei den Begriffen *šīr* und *bšr* bzw. *məvaššer* bleiben angelogische (Re-)Interpretationen beim Gebrauch von *mal'ākh* doch eindeutiger und auch zahlreicher. So begegnet letzterer Begriff breit gestreut in den Handschriften vom Toten Meer, wo er fast ausnahmslos himmlische Gestalten, also Engel, bezeichnet. Dabei sind vor allem poetische und liturgische Texte aus den Handschriften vom Toten Meer betroffen (s.u. 2.2.). Ein abschließendes Beispiel aus der himmlischen Engelliturgie der Sabbatopferlieder mag dies verdeutlichen (4QShirShabb^f [4Q405] Frgm. 17 3–6).²¹

¹⁹ Vgl. ELGVIN 2022, 200–202.

²⁰ Zum Text vgl. STEGEMANN 2009, 276: 14 ... zu öffnen die Qu[ell]e deiner Wahrheit dem Gebildeten / Erschaffenen, den du mit deiner Kraft gestärkt hast, 15 um auf[zurich]ten entsprechend deiner Wahrheit den (Freuden-)Boten (*məvaššer*) und [um zu erzähl]en von deiner Güte, gute Botschaft Demütigen zu bringen entsprechend der Großzahl deiner Gnadenweise 16 [und zu sätti]gen von der Quelle des Wissens alle, die geschlagenen Geistes sind und wehklagen um / nach Freude der Ewigkeit (hebr. לשמחת עולם *lšmḥt 'wlm*).

²¹ Zum Text vgl. NEWSOM / CHARLESWORTH 1999, 88.

3 ... Geister des Wissens und der Einsicht, Wahrheit [...], 4 Reinheit, Boten der Herrlichkeit (hebr. מלאכי כבוד *ml'khj kvwd*) [...], 5 [Wun]der (?), Boten der Schönheit (hebr. מלאכי תפארת *ml'khj tph'rt*) und Geister von [...], 6 in den innersten Räumen der Heiligkeit [...].

Die dreizehn Sabbatopferlieder, wahrscheinlich zwischen 150 und 100 v. Chr. abgefasst, beschreiben eine Engelliturgie für die Sabbate im ersten Jahresviertel eines Solarjahres (s.u. 1.4.), wobei der zitierte Abschnitt für das zehnte Lied in der Rekonstruktion veranschlagt wird, in dem das himmlische Heiligtum beschrieben ist. Die, neben vielen anderen Bezeichnungen, als „himmlische Priester“²² fungierenden „Boten“ sind in diesem Text Teil des *himmlischen* Heiligtums und werden in ihren Spezifizierungen („Herrlichkeit“, „Schönheit“) mit Attributen versehen, die in der Hebräischen Bibel in Verbindung mit dem „Boten“ nicht belegt sind.²³ Schon terminologisch deutet das Textbeispiel also Besonderheiten der Engelvorstellungen in den Handschriften vom Toten Meer an, die im folgenden Abschnitt (s.u. 2.2.) genauer darzulegen sind.

1.2. Giganten und Wächter

Die mit „Wächter“ oder „Giganten“ bezeichneten Engelwesen begegnen vor allem in der antik-jüdischen Literatur der Apokalyptik. Ausgangspunkt zur Erörterung ist Gen 6,1–4. Der Texteintrag zwischen den „Zeugungen Adams“ (Gen 5,1–32) und der Fluterzählungen (Gen 6,5–9,17) bedient in gedrängter Form ein mythisches Bild, wonach aus der sexuellen Verbindung von Göttersöhnen und Menschentöchtern Riesen bzw. Giganten (hebr. נפילים *naphîlîm*; LXX: γίγαντες *gígantes*) und Helden bzw. Giganten (hebr. גבורים *giborîm*; LXX: γίγαντες *gígantes*) sowie „Menschen von Namen“ (hebr. אנשי השם *'anšê haššem*) hervorgehen (Gen 6,4) – ob bei letzteren in der Tat eine dritte Gruppe angesprochen ist oder die *naphîlîm* und *giborîm* nicht vielmehr positiv charakterisiert werden sollen,²⁴ ist umstritten. Qua Geburt stehen jene Gruppen jedenfalls zwischen irdischer und göttlicher Sphäre, wenngleich ihre Existenz als irdisch angenommen wird (vgl. auch Bar 3,26–28; Sir 16,7; Weish 14,6) und sie daher auch nicht unsterblich sind, insofern ihre Lebenszeit „auf Erden“ auf 120 Jahre begrenzt wird (vgl. Gen 6,3b.4a).²⁵ Schon die griechische Übersetzung der beiden erstgenannten Termini mit „Giganten“ deutet darauf hin, dass eine semantische Unterscheidung zwischen

²² Vgl. dazu WASSEN 2007, 505–508.

²³ Vgl. auch NEWSOM / CHARLESWORTH 1999, 3f.6f.176f.

²⁴ So GOFF 2015, 82f.; vgl. Num 16,2; 2Sam 14,7.

²⁵ Vgl. zur Interpretation GERTZ 2021, 204–219.

den *nəphīlīm* und den *gīborīm* kaum möglich erscheint. Erstere werden sowohl im Sinne von „Fehlgeburten“ (Ps 58,9; hebr. נפיל אשת *nephel 'ešæt*) als auch als „gefallene und gebundene Wächter“ verstanden (CD 2,18f.; hebr. נפיל *nphl* mit עיר *'jr*). Hinzu kommt, dass schon die Hebräische Bibel weitere hebräische Begriffe für „Giganten“, „Titanen“ und „Riesen“ kennt: etwa die „Rephaim“ oder „Anakim“. Alle Bezeichnungen können in der Septuaginta mit γίγας *gígas* übersetzt werden: Im Bericht der Kundschafter (Num 13,26–33) ist die Rede von den „Nachkommen Anaks“ (V.22.28; hebr. ילידי הענק *jəlídē ha 'nāq*) als Vorbewohner des erkundeten Landes, da „Milch und Honig fließen“ (V.27). In V.33 heißen diese, in einer rätselhaft überfüllten Terminologie, die „Nephilim, die Kinder Anaks (hebr. בני ענק *bənē 'nāq*), von den Nephilim (abstammend)“, was die Septuaginta zusammenfassend mit „Giganten“ übersetzt. In der mit der Kundschafter-Erzählung in Numeri literarisch eng verzahnten Verarbeitung der Motive in Dtn 1f.²⁶ werden die pluralisch verwendeten *bənē 'nāqīm* (Dtn 1,28) in der Septuaginta als „Giganten-Kinder“ verstanden. Auch die „Rephaim“ werden in Gen 14 (V.5; vgl. auch 1QapGen ar 21,28) mit „Giganten“ wiedergegeben (vgl. auch Jos 12,4). Aus ihnen sei der König Og von Baschan übriggeblieben (vgl. Dtn 3,11; Jos 12,4; 13,12).

Grundsätzlich zeigt sich in zahlreichen Belegen der Hebräischen Bibel, dass mit den so benannten „Riesen“ die in nichts auf einer historischen Realität fußende, „mythische“ Vorbevölkerung Israels bezeichnet wird, deren Belege in ihrer literarhistorischen Provenienz auf späte Texteschübe hinweisen.²⁷ Angesichts einer auf den Texten der Hebräischen Bibel basierenden Unmöglichkeit, die „Nephilim“, „Giborim“, „Anakim“ und „Rephaim“ näher zu identifizieren, sollte man auch bei religionsgeschichtlichen Vergleichen mit Blick auf die Bezeichnung „Giganten“ insgesamt Zurückhaltung walten lassen.

Allerdings ändert sich die Befundlage mit den zahlreichen und unterschiedlichen Formen der Rezeption des „Giganten“-Motivs in den antik-jüdischen Texten, die später nicht Teil des „biblischen“ Kanons wurden. Insgesamt herrscht ein Verständnis jener „Riesen“ als „Engel“, im Sinne ihres himmlischen Status, vor. Fast zeitgleich im 2. Jh. v. Chr. identifiziert das Jubiläenbuch (29,9) die „Rephaim“ mit Giganten und der hellenistisch-jüdische Historiker Pseudo-Eupolemos die Erbauer des Turms zu Babel (Gen 11,1–9) ebenfalls mit den *gígantes*, zu denen in der dreizehnten Generation auch Abraham zählte (vgl. Ps-Eup Frgm. 1.2–3)²⁸. Darüber hinaus ergeben sich aus Jub 7,22; äthHen 7,2 und 86,4 wenigstens drei unterschiedliche Klassen von „Giganten“, was auf die in Gen 6,4 angedeutete Unterscheidung in

²⁶ Vgl. SEEBASS 2003, 94f.

²⁷ Vgl. dazu PERLITT 1990 / 1994, und SEEBASS 2003, 107f.

²⁸ Text nach Euseb, *Praeparatio evangelica* IX, 26,1; vgl. HOLLADAY 1983, 170f.; STUCKENBRUCK 1997, 33.

nəphîlîm, *giborîm* und *'anšê haššem* „Menschen von Namen“ zurückgehen könnte (s.o.).²⁹

Neben dem „Buch der Wächter“ (äthHen 1–36; s.u.) greift vor allem das „Gigantenbuch“ auf die Thematik der „Riesen“ in Gen 6,1–4 zurück. Beide Texte, „Wächter-“ und „Gigantenbuch“, stehen in enger Verbindung zueinander, ohne dass sie ein und derselben Textüberlieferung zugehörten. Außerdem zeigt die Nähe des „Gigantenbuches“ zu Dan 7, dass seine Entstehung zwischen dem 3. Jh. v. Chr. („Wächterbuch“) und 164 v. Chr. (Danielbuch) anzusetzen ist. Die maximal zehn aramäischen Handschriften des „Gigantenbuches“ aus den Höhlen vom Toten Meer schildern in ein oder zwei Traumsequenzen (je nach Rekonstruktion der Fragmente), wie die durch Vereinigung der „Wächter“ mit den irdischen Frauen³⁰ geborenen und namentlich genannten „Giganten“, wie 'Ohjah, Hahjah, Mahawaj, Gilgamesch oder Hobabisch,³¹ ihres eigenen Gerichtes gewahr werden, das Henoch übermittelt.³² Teilweise bestehen erhebliche Übereinstimmungen mit einer sehr viel später zu datierenden manichäischen „Giganten“-Überlieferung (8. / 9. Jh. n. Chr.), die, vor allem in iranischen Sprachen und Dialekten abgefasst, im Gebiet der Stadt Turfan (heute China) aufgefunden wurde.³³

Eine exaktere Vorstellung von der „Giganten“-Überlieferung liefert die Erwähnung der aus Gen 6,4 bekannten „Riesen“, aramäisch *gbrjn* und *nphljn*, die in 4QEnGiants^{b-d} ar (4Q530–532) vorkommen. Interessant ist in 4QEnGiants^b ar (4Q530) die Reaktion der „Giganten“ auf eine zweite Traumoffenbarung, in der das endzeitliche Gericht in teilweise wörtlicher Entsprechung zu Dan 7,9f. (vgl. 4QEnGiants^b ar 2 ii 16–20) geschildert wird,³⁴ wenn es heißt (4QEnGiants^b ar 2 ii 20–22):³⁵

20 Und darauf] fürchteten sich alle Riesen (aram. *gbrj'*) 21 [und Giganten (aram. *wnphljj'*) und] sie riefen Mahawaj. Und er kam zur Ver[sammlu]ng [seiner Brüder], den Riesen, und sie schickten ihn zu Henoch, 22 [dem Schreiber der Interpretati]on[...]

Der Textausschnitt sieht in einem der „Giganten“, Mahawaj, den Boten eines Auftrags zur Traumdeutung an Henoch. Da der Traum eine Gerichtsepiphanie beschreibt,

²⁹ So GÖFF 2015, 94.

³⁰ Vgl. Gen 6,1–4; 4QEnGiants^a ar [4Q203] Frgm. 7b i+ii 2–4: STUCKENBRUCK 2016, 131; 4QEnGiants^c ar [4Q531] Frgm. 5 1–3.

³¹ Vgl. STUCKENBRUCK 2003, 321–334.

³² Vgl. STUCKENBRUCK 1997, 1–42; XERAVITS / PORZIG 2015, 57–59.

³³ Vgl. dazu REEVES 1992, 9–50.

³⁴ Zum inhaltlichen Aufriss vgl. STUCKENBRUCK 2016, 136.

³⁵ Text nach STUCKENBRUCK 1997, 124.

sind die „Giganten“ Teil dieses Geschehens. Daneben ist auch Henoch involviert, dem im „Buch der Wächter“ (äthHen 1–36) eine zentrale Rolle zukommt. Allerdings fehlt die Henoch-Gestalt in den mutmaßlich ältesten Bestandteilen der „Wächter“-Überlieferung (äthHen 6–11). Auch dort begegnen „Giganten“ als Kinder der „Wächter“, wie im „Gigantenbuch“, in einem radikal negativen Licht.³⁶ Sowohl die Macht über die Menschen, die mediatorische Funktion als auch mythische Zeitkonzepte (Goff 2021), auch im Kontext epiphaner Ereignisse, weisen die „Giganten“ in den älteren Überlieferungen als engelhaftes Wesen aus.

In ähnlicher Weise werden die „Wächter“ in der antik-jüdischen Literatur thematisiert. Allerdings begegnen sie, im Unterschied zu den „Giganten“, auch in positivem Licht. Etwa in Dan 4, der Traumerzählung Nebukadnezars II. (ca. 640–562 v. Chr.), sind die „Wächter“ (aram. עִרְיָן *’irîn*) in epiphanen Ereignissen (Dan 4,10.20) in die Gerichtsmetaphorik des Traumbildes, das Abschlagen des Baums bis auf den Wurzelstumpf, eingebunden (V.10.14.20). Die Erzählung aus Dan 4 gehört in den Traditionskontext weiterer Überlieferungen, die mit dem letzten neubabylonischen Herrscher Nabonid (ca. 609–539 v. Chr.) verbunden sind: Haran-Inschriften, 4QPrNab ar (4Q242).³⁷ Zudem können die Motive aus Dan 4 mit jenen in der „Giganten“-Überlieferung (hier: 4QEnGiants^b ar [4Q530]) verglichen werden, die ja ihrerseits schon durch die Eigennamen Gilgamesch und Hobabisch (= Huwawa) in das Zweistromland verweisen,³⁸ womit in Dan 4 und dem „Gigantenbuch“ eine gemeinsame, Mesopotamien-kritische Haltung aus hellenistischer Zeit deutlich werden dürfte.³⁹

Die positive Funktionalisierung der „Wächter“ in Dan 4 greift nicht auf die Motive der Engelen aus Gen 6,1–4 zurück. Dies unterscheidet die Charakterisierung der *’irîn* vom negativen, nahezu dämonischen⁴⁰ Bild ihrer Beschreibung aus dem „Wächterbuch“ (äthHen 1–36: v.a. Kap. 6–11). Die Vergehen der Wächter werden bereits in äthHen 6–11 unterschiedlich begründet und verweisen auf illegitime Offenbarungshandlungen durch die „Engel“ bzw. „Wächter“ als ihrem gemeinsamen Nenner, womit, nicht zuletzt unter Verweis auf die Folgen der Vergehen – wie Gewalt –, eine Ätiologie des „Bösen“ in der Welt vorgelegt wird.⁴¹ Es sind

³⁶ Vgl. etwa äthHen 7,3–5; Übersetzung nach UHLIG 1984, 520 (vgl. auch GOFF 2016b, 117–119): „3 Diese [i.e.: die Giganten; SB] verzehrten den ganzen Ertrag der Menschen, bis die Menschen sie nicht mehr zu ernähren vermochten. 4 Da wandten sich die Riesen gegen sie, um die Menschen zu fressen. 5 Und sie begannen, sich an den Vögeln und den Tieren und den Reptilien (= was kriecht) und den Fischen zu versündigen, und sie fraßen untereinander ihr (eigenes?) Fleisch und tranken das Blut davon.“

³⁷ Vgl. dazu ausführlich KOCH 1993 / 1995; HENZE 1999.

³⁸ Vgl. STUCKENBRUCK 2003, 325–332.

³⁹ Vgl. ANGEL 2016.

⁴⁰ Vgl. zur dämonischen Deutung etwa: FRÖHLICH 2016.

⁴¹ Vgl. dazu BEYERLE 2007, 210–218.

wenigstens zwei Motive, die durch jene Illegitimität charakterisiert sind: die an Gen 6,1–4 unmittelbar anknüpfende Herabkunft der Wächter und Himmelssöhne – in 4QEn^b ar (4Q202) 1 ii 3 wird der Text entsprechend ergänzt: עיריָא בני שמיא *'jry' bnj šmj'* –, um mit den irdischen Frauen Nachkommen zu zeugen, verknüpft mit Schemihaza (äthHen 6,1–3), und die Wissensvermittlung mit Blick auf Kriegsgerät, Schmuck, Schminke und Astrologie, insbesondere mit Aza'el verbunden (äthHen 8,1–4). Sowohl die Frage nach den zeitgeschichtlichen Anspielungen und ihrem kultur-religiösen Umfeld als auch die Abgrenzung samt der literarhistorischen Einordnung jener Motive ist umstritten. Die unmittelbare Verbindung zu Gen 6,1–4, die Liste der Engelnamen und der Verweis auf die „Engel-Fürsten“ (vgl. äthHen 6,7f.) liefern eine erste Orientierung. In diesen Motivzusammenhang gehören auch Michael als „großer (Engel-)Fürst“ (הַשֵּׁר הַגְּדוֹל *hasśar haggādōl*) in Dan 12,1 oder „Prinz Mastema“ in der hebräischen Überlieferung zum Jubiläenbuch: שֵׁר הַמְּשִׁטְמָה *śr hmmśṭmh* (vgl. 4Q225 2 i 9; 2 ii 7 13–14bis; 11Q11 ii 4). Weiterhin spricht dann auch der betonte Verweis auf die „Engelehen“ am Ende der Nachinterpretation (äthHen 15,1–16,1; vgl. aber auch 13,1f.; 16,3) für ein höheres Alter des Schemihaza-Motivs. In der älteren „Wächter-Überlieferung“ des äthiopischen Henochbuches, die wohl noch in das späte 3. Jh. v. Chr. datiert, sind die Wächter- und Giganten-Vorstellungen eng miteinander verzahnt. Sie konturieren engelhafte Gestalten, die insbesondere das Kommen des Bösen in die Welt tragen und erläutern sollen und stellen damit eine „Gigantologie“ der „Anthropologie“ gegenüber.⁴²

1.3. Widersacher, Dämonen und böse Geister

Bereits in der Hebräischen Bibel begegnen zahlreiche Vorstellungen von und Begriffe für böse Geister und Dämonen. Dabei werden die bösen Geister unter anderem mit Hilfe des als gerichtliche Strafe verstandenen Absterbens irdisch-körperlicher Anteile bei Zwischenwesen wie „Wächtern“ und „Giganten“ vorgestellt (vgl. etwa Jub 5,8f.; äthHen 15,8f.). Zumeist werden auch Widersacher, Dämonen und böse Geister personifiziert konkret beschrieben und sind sowohl dem himmlischen wie irdischen Bereich zugeordnet. Die gerade dargestellte „Gigantologie“ ist eng mit den Ansätzen einer „Dämonologie“ verquickt.⁴³ So können etwa die „Wächter“ in der späteren Teilkomposition der „Gleichnisreden“ (äthHen 37–71) als „Diener Satans“ (äthHen 54,6) adressiert werden.

Die Figur des Satan (hebr. שָׂטָן *śātān*) kommt in der Hebräischen Bibel⁴⁴ im Sinne des „Anklägers“ und „Widersachers“ vor, ähnlich wie später Mastema im

⁴² Vgl. WRIGHT 2013, vor allem 141–168.

⁴³ Vgl. STUCKENBRUCK 2003, 335f.; GOFF 2016, 48–54.

⁴⁴ Vgl. FORSYTH 1987, 107–123; DÖRFEL 1998, 257–262.

Jubiläenbuch. In der Erzählung von Bileam und der Eselin (Num 22–24) sendet Balak zunächst Menschen als Boten (hebr. *mal'ākh*) zu Bileam (Num 22,5), und im weiteren Verlauf der Erzählung greift dann der „Bote JHWHs“ (hebr. *mal'ākh JHWH*) in das Geschehen ein (V.22–27.31f.34f). Erst auf die Reaktion seiner Eselin und nachdem JHWH Bileam die Augen geöffnet hat, nimmt er den „Boten JHWHs“ wahr, der sich als „Widersacher“ oder „Hinderer“ (hebr. *šāṭān*) zu erkennen gibt (V.32; vgl. V.22). Da der engelhafte Bote und der *šāṭān* identisch sind, zumal zum Wohle „Israels“, wird im „Widersacher“ wohl eine himmlische und Gott-nahe Gestalt eingeführt, die allerdings nicht, wie im Hiob-Prolog oder in einer der Sacharja-Visionen, als Gegenüber zu Gott konzipiert ist. Die als *šāṭān* bezeichnete Figur ist in Num 22 dezidiert als Zwischenwesen aufgefasst, weil sie als „Bote JHWHs“ gegenüber dem Moabiter-König Balak eine „Widersacher-“ oder „Hinderer-“Rolle einnimmt und so zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre Botschaften übermittelt.

Demgegenüber bleibt „Satan“ im Hiob-Prolog der göttlich-himmlischen Sphäre (Hi 1,6; 2,1: „Gottessöhne“) zugeordnet und tritt, scheinbar, Gott gegenüber – auch wenn der „Satan“ sich auf die Frage Gottes nach seiner (aktuellen) Herkunft als „Umherwandelnder auf Erden“ (Hi 1,7b; 2,2b) identifiziert. Zudem ist „Satan“ nicht personifiziert, sondern als „himmlisches Wesen, das Jhwhs Wort und Werk kritisch hinterfragt und kritisch spiegelt, als eine dichterisch personifizierte Selbstreflexion und Funktion Jhwhs“⁴⁵ zu verstehen. Es wechseln sich Himmels- (Hi 1,6–12; 2,1–6) mit irdischen (Hi 1,13–19.20–22; 2,7.8–10) Szenerien in Hi 1–2 ab. Die Funktionalisierung des Satan in den Himmelszenen von Hi 2–3 zeigt Parallelen zur Nachinterpretation der Akedah-Erzählung aus Gen 22 in der Jubiläen-Überlieferung (Jub 17,16; 18,9–13 u. 4QpsJub^a [4Q225] 2 i 8–14) und der Rolle des „Anfeinders“ (Mastema: s.o. 1.1.).

Auch in Sach 3,1–5(7) verrät der Artikel in *haššāṭān*, dass kein Eigename vorliegt (anders wohl in 1Chr 21,1, wobei die Determination kein hinreichendes Argument *gegen* den Gebrauch als Eigename darstellt). In der vierten der insgesamt acht Visionen Sacharjas (Sach 1–6), die allerdings literarisch nachgetragen wurde, treten der „Bote JHWHs“, der Hohepriester Jeschua und der „Ankläger“ (*haššāṭān*) zusammen (Sach 3,1f.; vgl. Ps 109,6b).⁴⁶ Ähnlich wie im Hiob-Prolog ist der „Ankläger“ in Sach 3 Teil einer Himmelszene. Im Unterschied zu Hiob erscheint Jeschua allerdings als Akteur des visionären Himmelsgeschehens, wenn der „Ankläger ihn anklagt“ (Sach 3,1b, hebr. לשטן ... להשטן *wəhaššāṭān ... lašīṭnō*). Nachdem JHWH selbst den „Ankläger“ in seine Schranken gewiesen hat (V.2), folgt eine Reinigungsszene, die den Hohepriester Jeschua entsündigt (V.3–5).

Die weibliche Fassung eines Dämons, Lilit, die in rabbinischen Texten stark ausgeschmückt, insbesondere als Verführerin, begegnet, hat keinen bzw. lediglich

⁴⁵ So WITTE 2021, 90. Zum Aufbau vgl. ebd., 78f., zum „Anfeinder“: ebd., 81f.

⁴⁶ Vgl. RUDNIG-ZELT 2016, 8.

einen geringen Anhalt an ihren antik-jüdischen Namensnennungen in Jes 34,14 und 4QSongs of the Sage / Maškil (4QShir^a [4Q510] 1 4–6; par. 4QShir^b [4Q511] 10 1–3) und deren Kontexten: Edom-Spruch bzw. Dämonen-Liste.⁴⁷ Ihr Ursprung dürfte in der weiblichen Fassung eines Wind-Dämons (akkad. *lilitu*) liegen, der schon sumerisch, später akkadisch, in Mesopotamien bezeugt ist.⁴⁸

Konkreteres Wissen zur antik-jüdischen Epoche besitzt man bei einem weiteren, namentlich bekannten Dämon: Aschmodai. Der wohl aus dem Persischen *aēšma-daēva* abzuleitende Name steht für den „Zornesdämon“ und kann auch mit hebräisch מַשְׁמַד *šmd* „ausrotten“ in Verbindung gebracht und dann als „Schadensdämon“ verstanden werden. Im Tobitbuch dient er der magischen Unterminierung eines Endogamie-Gebotes bei der Verheiratung von Sara mit Tobit (vgl. Tob 3,8.17), indem er, als „Schadens-“ und „Incubus-Dämon“ die Tora-gemäße Verheiratung Saras zu verhindern sucht.⁴⁹ Die Tobit-Überlieferung stützt sich im Wesentlichen auf griechische und aramäische (4QpapTob^a ar [4Q196]; 4QTob^{b-d} ar [4Q197–199]) Quellen sowie einen hebräischen Text (4QTob^c [4Q200]), letzterer aus den Handschriften vom Toten Meer. Der Name Aschmodai kommt nur in den griechischen Handschriften vor, während die semitischen Textformen aus den Höhlen vom Toten Meer nur noch dort bezeugt sind, wo von einem „Dämon“ (Sing., aram. מַשְׁמַד *šd*) und einem „bösen Geist“ die Rede ist, der bzw. die auf Geheiß des Engels Rafael durch ein Rauchopfer von Fischherz und -leber auszutreiben sind (Tob 6,8.15f.18: vgl. 4QTob^b ar [4Q197] 4 i 13 und 4 ii 9).

In dem bereits erwähnten „Lied des Weisen“ (4QShir^a [510] 1 4–5) wird auch Lilit zusammen mit den Dämonen (hebr. מַשְׁמַדִּים *šd'jm*) unter den lebensfeindlichen Kräften aufgezählt. Zusammen mit den Tobit-Belegen kann gefolgert werden, dass die namentlich genannten, negativen Zwischenwesen unter die „Dämonen“ (griech. δαιμόνια *daimónia* [LXX, nur in Jes 65,11: δαίμων *daimōn*)⁵⁰ zu subsumieren sind (vgl. auch Dtn 32,17; Ps 106,37). Schließlich könnte die neben dem hebräischen Begriff der *šedim* gebräuchliche Bezeichnung רוּחַ *rūaḥ* für „Dämonen“, insbesondere im Sinne der „bösen Geister“ (hebr. רוּחַ רָשָׁע *rwh rš'*; vgl. 1QS [1Q28] 5,26; 4QShir^b [4Q511] 1 6), darauf hindeuten, dass die „Dämonen“ insgesamt nicht-körperlich und damit auch nicht als Engel, sondern rein körperlose Geister, aufgefasst wurden.⁵¹ In diesen Kontext gehören auch die Nephilim, die „(unsterblichen) bösen Geister“ der „Giganten“, in der Nachinterpretation des Wächter-Mythos (äthHen 15,1–16,1; vgl.

⁴⁷ Vgl. dazu GOFF 2016a, 71–75.

⁴⁸ So HUTTER 2007, 29.

⁴⁹ So EGO 2021, 27.

⁵⁰ Vgl. dann auch Sib 3,330–332 und vor allem das Testament Salomos. Zur griech. Terminologie vgl. ANGELINI 2021, 51–78.184–224.

⁵¹ Vgl. ALEXANDER 1999, aber auch STEUDEL 2007.

Jub 7,25–27), die sich von den (sterblichen) Körpern gelöst haben, um Chaos und Gewalt bis zum „großen Endgericht“ zu bringen.⁵² Zudem ist das Jubiläenbuch zu beachten, dessen hebräische Fragmente allerdings für die „Dämonen“-Passagen nicht erhalten sind. Möglicherweise zeigen jedoch Textvergleiche, sowohl mit Übersetzungen des Jubiläenbuches als auch mit dem Wächterbuch, dass das „Dämonen“-Konzept im Jubiläenbuch eher „Geister“ (hebr. רוחות *rwḥwt*; äth. *manfas / manāfast*) im Blick hatte.⁵³

In den außerkanonischen, antik-jüdischen Texten verhilft dann der Einfluss eines dualistischen Weltbildes einer weiteren Ausgestaltung negativ wirkender Engelmächte zum Durchbruch. Neben dem bereits erwähnten Mastema ist zunächst Belial bzw. Beliar zu beachten. Zwar ist das Wort auch in der Hebräischen Bibel belegt, beschreibt dort allerdings im Gebrauch eines Abstraktums, quasi „adjektivisch“, negativ charakterisierte Menschen.⁵⁴ In den Handschriften vom Toten Meer begegnet Belial, neben Beelzebub, Melchirescha, Satan oder Abaddon, vor allem in den gruppenspezifischen Texten. In Kompositionen wie der „Kriegsrolle“ (1QM [1Q22] 1,5.13 u.ö.) oder der „Zwei-Geister-Lehre“ (1QS [1Q28] 3,20–24, als „Finsternis-Bote“ [3,20–21; hebr. מלאך חושך *ml'kh ḥwškh*) fungiert Belial als Personifizierung des „Bösen“,⁵⁵ wobei die dualistische Weltansicht der „Zwei-Geister-Lehre“ in ihrer Zugehörigkeit zu den gruppenspezifischen Texten durchaus umstritten ist.⁵⁶ Dennoch wird man festhalten dürfen, dass Belial in den Handschriften vom Toten Meer in zwei Grundbedeutungen begegnet: als Appellativum für den bösen Erz-Dämon und zugleich als qualitative Beschreibung des mit Belial verbundenen bösen Prinzips und seiner Anhänger.⁵⁷

In besonderer Dichte begegnen Begriffe für Dämonen und Belial in der Komposition apokrypher Psalmen aus Höhle 11 am Toten Meer.⁵⁸ Nach der Rekonstruktion der – vielleicht – vier Psalmen und den textlichen Überschneidungen des letzten Psalms mit Ps 91 (MT) gehören die Dämonen in den Kontext von Krankheit. In 11QPsAp^a (11Q11) Kol. v, Z. 5–8 heißt es:⁵⁹

⁵² Vgl. dazu ALEXANDER 1999, 337–341.

⁵³ Vgl. Jub 10,1–3.5, und dazu PATMORE 2023.

⁵⁴ Vgl. etwa Nabal in 1Sam 25,3; vgl. auch Spr 16,27–30; Sir 11,31–34. Siehe dazu DIMANT 2010 / 2014, 137f.

⁵⁵ Vgl. dazu ALEXANDER 1999, 341–344; STEUDEL 2007, 195f.

⁵⁶ Zum Dualismus in der „Zwei-Geister-Lehre“ vgl. auch BEYERLE 2014.

⁵⁷ Vgl. DIMANT 2010 / 2014, 139.

⁵⁸ Vgl. 11QPsAp^a [11Q11] ii 1 3–5: „Geister, Dämonen, Prinz Mastema und Belial, der über die Tiefen der Dunkelheit herrscht“; dann auch Kol. v, Z. 5 u. 12: Belial, Satan.

⁵⁹ Text nach SANDERS 2017, 226, mit leicht abweichender Zählung.

5 [...] es kommt zu dir Beli[al, und du wirst] zu ihm sagen 6 „Wer (bist) du? []Mensch und von der Nachkommenschaft der Heil[i]ge[n] (hebr. ם[וישי] הקד h-*qd[wsj]m*)?“ Dein(e) Erscheinung / Angesicht (ist) ein(e) Erscheinung / Angesicht 7 der Leere / Nichtigkeit / Trug und deine Hörner (sind) Hörner eines Tra[u]ms. Dunkelheit (bist) du und kein Licht, 8 [Falsch]heit und keine Gerechtigkeitstat[.]Fürst der Heerschar [...].

Obwohl „Belial“ im späteren Text des Psalms als Bezeichnung der „Söhne Belials“ noch einmal genannt wird (vgl. 11QPsAp^a [11] Kol. vi, Z. 3), sehen einige Rekonstruktionen alternative Möglichkeiten vor.⁶⁰ Jedenfalls handelt es sich bei diesem Textausschnitt wie bei der gesamten Komposition um eine exorzistische Sprachhandlung.⁶¹ Belial, m. E. in Z. 5 eindeutig zu lesen, wird die Progenität aus den Heiligen (hebr. h-*qd[wsj]m*), also der Versammlung der Engel (s.u. 1.4.), abgesprochen, womit Belial seiner Macht entkleidet erscheint. Mit den Hörnern (Z. 7) werden Machtinsignien genannt, die in der Ikonographie insbesondere Göttern zukommen. Sie sind ebenso träumerisch, also dem visionären Schein entnommen, wie die Erscheinung Belials insgesamt trügerisch, nichtig bleibt. Eingebettet ist diese Depotenzierung in den Dualismus von Licht und Finsternis bzw. Falschheit und Gerechtigkeit.

Unter den zahlreichen Mischwesen, die bereits den Alten Orient bevölkern, sind zumindest dämonische Konnotationen auch im AT in einigen Fällen naheliegend. Die Liste möglicher Dämonen ist schon in der Hebräischen Bibel lang, wobei nicht in jedem Fall deutlich wird, inwiefern bei den hebräischen Termini wirklich personalisierte Verständnisse naheliegen: neben Krankheitsdämonen wie Pest (hebr. דבר *dævær*)⁶², Seuche (hebr. קטב *qætäv*)⁶³ auch depotenzierte Götter der Umwelt wie Reschef⁶⁴, dann (Ziegen-)Bocks- oder Feldgeister (hebr. שַׁעֲרִים *šə'irîm*: Lev 17,7; Jes 13,21; 34,11; 2Chr 11,15), Wüstendämonen wie die צִיִּים *šijjîm*⁶⁵ oder אֵיִם *'ijjîm*⁶⁶. Eine besondere Rolle hat im Kontext der Exoduserzählung der „Verderber“ inne (hebr. מַשְׁחִית *mašhîit*), der das Unheil in der Passanacht bringt und durch einen apotropäischen Ritus, dem Besprengen der Türschwellen mit Blut, abgewehrt wird (Ex 12,23; vgl. V.13). Insgesamt geht die Forschung mehrheitlich davon aus, dass insbesondere die altorientalischen, polytheistischen Konzepte der „Dämonologie“ durch Depotenzierungen und

⁶⁰ Wie etwa etwa PAJUNEN 2015, 145f.

⁶¹ Vgl. BOHAK 2008, 108–111.

⁶² Vgl. nur Am 4,10; Hab 3,5; Ps 78,50.

⁶³ Vgl. Dtn 32,24; Jes 28,2; Hos 13,14; Ps 91,6.

⁶⁴ Vgl. Dtn 32,24; Hab 3,5; Ps 76,4; 78,48; Hi 5,7; Hhld 8,6.

⁶⁵ Vgl. Jes 13,21; 23,13; 34,14; Jer 50,39; Ps 72,9; 74,14.

⁶⁶ Vgl. Jes 13,22; 34,14; Jer 50,39.

Reinterpretationen der genannten Begriffe, Motive und Vorstellungen in der Hebräischen Bibel quasi „monotheistisch“ eingebunden wurden. Bisweilen wird ihr dämonologischer Charakter allerdings auch völlig in Abrede gestellt.⁶⁷

Sind die negativ konnotierten Zwischenwesen wie Widersacher oder Dämonen hinsichtlich ihrer Zu- und Anordnungen meist Produkte der modernen Forschung, findet man in den Quellen des antiken Judentums auch zahlreiche Begriffe und Motive, die Engelkollektive bezeichnen.

1.4. Heilige und Heerscharen: Engelkollektive

Im Mittelpunkt kollektiver Engelvorstellungen stehen das Nomen צבא *šāḇā'* bzw. das substantivierte Adjektiv קדוֹשׁ *qādōš*, auch wenn das antike Judentum weitere Kollektivbezeichnungen für Engel bereithält.⁶⁸ Bereits früh wurden auch für den alttestamentlichen Befund die Handschriften vom Toten Meer vergleichend herangezogen: etwa zur Begründung einer Interpretation der „Heiligen des Höchsten“ (Dan 7,18.22.25.27) als Himmelswesen.⁶⁹ Während die Pluralbildung von *qādōš* Menschen und Himmelswesen bzw. Engel bezeichnen kann, wird der Plural von *šāḇā'* häufig zur Gottesbezeichnung genutzt.⁷⁰ Das Nomen צבא *šāḇā'*, das im gesamten Pentateuch und in den Büchern Josua und Richter fehlt, kann je nach Ableitung unterschiedlich übersetzt werden. Wenn die Herkunft aus dem Altägyptischen *ḏb3.tj* „Thronender“ korrekt ist, dann verbinden sich mit dem Begriff Konnotationen von Macht, Stärke und Herrschaft. Aus den Textzusammenhängen, etwa in Ps 89,7–9 und Jes 45,12f., wird deutlich, dass יהוה צבאות *JHWH šəḇā'ōt* auch im Kontext himmlischer Heerscharen zu verorten ist, das Nomen צבא *šāḇā'* also im himmlischen Bereich die Gestirne bezeichnen kann. Entsprechend verweist

⁶⁷ Vgl. zur Forschung BLAIR 2009, 2–13 u. 213–217.

⁶⁸ Allein in den Handschriften vom Toten Meer begegnen etwa noch: „Götter“ / „Göttliche“ (hebr. אלהים *lwhjm*; 4QShirShabb^a [4Q400] 1 i 5: s.u.; 11QMelch [11Q13] ii 10 [vgl. Ps 82,1]), „Himmelssöhne“ (hebr. בני שמים *bnj šmj*; 1QS [1Q28] 4,22; 1,8.23; 1QH^a 11,22f.; 23,29f.; 4QInstruction^b [4Q416] Frgm. 1, Z. 12), „Oberste“ (hebr. ראשית *r'šym*; 4QShirShabb^d [4Q403] 1 i 31f.), „Diener“ (hebr. משרתים *mšrtjm*; 1QSB [1Q28b] 4,25; 1QH^a 25,26–31; 4QBer^b [4Q287] Frgm. 2, Z. 12f.), „Fürsten“ (hebr. נשיאים *nšj'jm*; 4QShirShabb^d [403] 1 i 10) oder „Prinz“ / „Vorsteher“ (hebr. שרים *šrjm*; 1QM 4,1–4; 4QShirShabb^a [4Q400] 1 i 12). Darüber hinaus konzipiert auch das Jubiläenbuch schon im Kontext der Schöpfung eine ausgefeilte Angelologie, in der die Engelwesen einer Hierarchie (s.u. 2.1.) einverleibt werden (Jub 1–2; vgl. VANDERKAM 2018, 47–49; vgl. zu den „Angesichts-Engeln“ äthHen 40,2f. u. DÖRFEL 1998, 224–227). Auch die „Heiligen“ werden als Engelwesen im Himmel verortet (vgl. auch äthHen 47,2). Schließlich werden in den Apokryphen und Pseudepigraphen auch die „(himmlischen) Heerscharen“ im Plural adressiert (vgl. nur 4Makk 4,11; äthHen 18,14; 47,3; 82,8; syrBar 39,7).

⁶⁹ Vgl. NOTH 1955 / 1960; vgl. dazu KOCH 1995, 141–155.

⁷⁰ Etwa als יהוה צבאות *JHWH šəḇā'ōt*, dann als אלהים צבאות *lohim šəḇā'ōt* (Ps 80,8.15), als אדני צבאות *donāj JHWH šəḇā'ōt* (Jer 49,5) und als יהוה אלהי [ה] צבאות *JHWH lohē [ha-]šəḇā'ōt*; auch יהוה אלהים צבאות *JHWH lohim šəḇā'ōt* (Ps 59,6), und dazu BERGES / SPANS 2012.

jenes Nomen auch in den himmlischen Bereich, die engelhafte Sphäre, insbesondere in den Handschriften vom Toten Meer. Terminologisch kann *šāvā'* mit *mal'ākḥ* „Bote“ (1QM 12,1), *rūaḥ* „Geist“ (1QM 12,9), *'elīm* „Götter“ (4Q503 Frgm. 65 2), *giborîm* „Giganten, Helden“ (1QH^a 8,15–16), sogar mit *da'at* „Erkenntnis“ (1QH^a 21,9), dann – naheliegend – mit *šāmajim* „Himmel“ (1QH^a 11,36), *'ad / 'ôlām* „Ewigkeit“ (1QH^a 19,16; 1QH^a 7 i 15) und eben auch mit dem Plural des substantivierten Adjektivs *qādôš* „heilig“ (1QH^a 11,23) gebraucht werden.

Darüber hinaus verbindet sich mit den „Heerscharen“ eine die gesamte antik-jüdische Literatur betreffende Vorstellung von „himmlischen Kriegseln“, die zumal in eine endzeitliche Auseinandersetzung involviert sind.⁷¹ In der Kriegerrolle werden die kämpfenden Heerscharen der Engel eng auf die irdischen Kämpfer bezogen. In 1QM 12 werden zunächst die „zahlreichen Heiligen im Himmel“ als Heerschar von Boten, als Engel (Z. 1, hebr. וַעֲבָדוֹת מִלְאֲכִים *wt ml'khjm*), angesprochen, die, auch als „ihre Tausendschaften“ (Z. 4, hebr. לְאַלְפֵיהֶם *l'lpḥjm*), mit Macht in den Kampf ziehen. Z. 8–9 betont dann, dass im endzeitlichen Kampf himmlische und irdische Geschwader gemeinsam agieren.⁷²

Insgesamt verknüpft 1QM nicht nur Himmels- und irdische Sphären (vgl. auch 1QM 7,6), sondern liest sich auch wie ein begriffliches Kompendium wichtiger Engelvorstellungen. Die zahlreichen Bezeichnungen für Engel in der Kriegerrolle zeigen eine dualistische Gegenüberstellung zu den „Finsternis-Söhnen“ und dem „Los Belials“, wobei insbesondere die „Heiligen“ stets für die *guten* Engel stehen.⁷³

Neben den kriegerischen (s.u. 2.3.) tragen Engelkollektive im antiken Judentum häufig auch priesterliche Assoziationen.⁷⁴ Insbesondere in der sogenannten Sabbatopferliturgie aus den Handschriften vom Toten Meer sind Verknüpfungen der Engel mit Priester- und Tempel-Motiven evident (vgl. schon Mal 2,5–7; äthHen 14). Manuskripte der Sabbatopferliturgie wurden in den Höhlen 4, 11 und in Masada gefunden. Die Abschriften datieren zwischen dem ersten Drittel des 2. Jh.s v. Chr. und der ersten Hälfte des 1. Jh.s n. Chr. Die Tatsache, dass ein Teil der Abschriften der Sabbatopferlieder in Masada (1. Jh. n. Chr.) gefunden wurde, lässt in der aktuellen Forschung Zweifel an der gruppenspezifischen Herkunft des Zyklus

⁷¹ Vgl. 1QH^a 18,36–37; 25,13; zur Herkunft der Vorstellung vgl. OLYAN 1993, 31–69.

⁷² Text nach DUHAIME 1995, 120: 8 [...] Ja, heilig (ist) der Herr, und (als) gerühmter König (ist er) mit uns, zusammen mit den Heiligen (hebr. קְדוּשִׁים *qdwšjm*) *gbw*[] Heerschar an Engeln (hebr. מִלְאֲכִים *wt ml'khjm*) unter unseren Gemusterten. 9 Der Kri[eg]sheld (ist) in unserer Gemeinschaft und die Heerschar seiner Geister mit unseren Fußsoldaten und unseren Reitern[].

⁷³ Vgl. dazu MICHALAK 2012, 149–181.

⁷⁴ S.o. 1.1.; zur neueren Forschung vgl. FREY / JOST 2017, 8–19.

aufkommen. Dagegen ist unstrittig, dass die dreizehn, teilweise stark rekonstruierten Lieder in der liturgischen Abfolge eines Jahresquartals im Sonnenjahr den himmlischen Kult, vielleicht gar orientiert an einer priesterlichen Tempelliturgie, abbilden. Im Fokus dürften das siebte und die beiden letzten Lieder stehen, die eine priesterliche Angelologie abbilden, die im himmlischen Heiligtum verortet wird. Inwieweit dabei die Beter der Liturgie selbst in den engelhaften Zustand versetzt werden, sich damit Parallelen zur spätantiken jüdischen Mystik (Hekhalot-Literatur) ergeben, muss angesichts der fragmentarischen Befunde offenbleiben.⁷⁵

Ein Textbeispiel mag die Auffassung von kollektiver Engelhermeneutik in den Sabbatopferliedern verdeutlichen. Es stammt aus dem ersten Lied 4QShirShabb^a (4Q400) 1 i 5–10 (vgl. 4QShirShabb^b [4Q401] Frgm. 15 1–4):⁷⁶

5 [...]Götterwesen. Er hat auf- / eingeschrieben seine Satzungen hinsichtlich aller Taten des Geistes und Rechtsbestimmungen von [6]Wissen, ein Volk von Einsichten, verherrlicht von Gott. *vacat* hinsichtlich jener, die sich Kenntnis annähern [7]Ewigkeiten, und aus der Quelle der Heiligkeit der heiligen Heiligtümer [8von Heiligkeit] Priest[er] (hebr. כוהני *kwhnj*) [des] Inneren, die dienen dem König der heiligen [9Heiligkeit], seiner Herrlichkeit. Und Satzung um Satzung bestärken sie für sieben [10]Er setzte sie für sich ein als die Heili[gsten der Heiligen] im Heiligen der Heiligen.

Der Textausschnitt beschreibt die Einsetzung der Priesterengel durch Gott. Sie werden als „Priester des Inneren“ (Z. 8) und als „Heiligste der Heiligen“ (Z. 10) adressiert. Die eine Steigerung anzeigenden Genitivverbindungen des hebräischen Wortes שדק *qwdš* „Heiligkeit“ treffen als Bezeichnung sowohl auf das Engelkollektiv als auch auf den Ort ihres „Dienstes“ (Z. 8), das „Heilige der Heiligen“ (Z. 10), nämlich das himmlische Heiligtum, zu. Insgesamt zeigen die Sabbatopferlieder also eine enge Bezogenheit von engelhafter und irdischer Gemeinschaft in einem im weiteren Sinne liturgischen *Setting*.⁷⁷

Zwar wird man hinsichtlich einer Identifizierung von himmlischer Engelwelt und irdischer Gemeinschaft in den Sabbatopferliedern, schon wegen der kommunikativen Struktur einiger Passagen als Antiphon bzw. „Dialog“⁷⁸, zurückhaltend sein müssen, doch finden sich in der antik-jüdischen Überlieferung, insbesondere in den Texten vom Toten Meer, durchaus Hinweise auf eine engelhafte Daseinsweise auch irdischer Gemeinschaften.⁷⁹ In der Komposition der bisweilen liturgisch, bisweilen

⁷⁵ Vgl. die Diskussion bei FLETCHER-LOUIS 2017, dann: JOST 2019, 179–181; STÖKL BEN EZRA 2016, 362.370–375; optimistischer DIMANT 1996 / 2014, 467–471; vgl. auch die Positionen in der Forschung bei JOST 2019, 165–168.

⁷⁶ Text: NEWSOM / CHARLESWORTH 1999, 16.36.138.

⁷⁷ Vgl. OSTEN-SACKEN 2023, 332–345.

⁷⁸ So MIZRAHI 2017, 131–139.

⁷⁹ Vgl. dazu COLLINS 2000, 22–26.

eschatologisch verstandenen Segenssprüche (1QSb [1Q28b]), die nach Ausweis der Schreiberhand in den Kontext von Gemeinschafts- und Gemeinderegel gehören, werden die irdische und die Engelgemeinschaft miteinander engstens verflochten. In den Segenssprüchen für die „Söhne Zadoks“ (1QSb 3,22–5,19) begegnet ein *locus classicus* für diese Vorstellung. In 1QSb 4,24–26 wird in einem „Du“ ein „Engel des Angesichts“ (Z. 25, hebr. כמלאך פנים *kml'kh pnjm*; vgl. Jub 1,29 u.ö.) angesprochen, der sich in der „heiligen Wohnung“ zu Ehren des Gottes der Heerscharen aufhält. Schließlich geht es um das Werfen des Loses, was zur Aufnahme in oder den Ausschluss aus der Gemeinschaft bzw. „Einung“ dient (vgl. 1QS 5,3; 9,7), und zwar unter den „Engeln des Angesichts“, die mit dem „Rat der Einung“ (Z. 26, hebr. ועצת יחד *ʿst jhd*) in Parallele genannt werden (vgl. 1QH^a 14,16).⁸⁰

Zuletzt ist noch ein weiterer Beleg aus den Handschriften vom Toten Meer zu beachten, der in signifikanter Weise das Nomen צבא *šāḇā'* und das substantivierte Adjektiv קדוש *qādōš* verbindet. Es handelt sich hierbei um den allerdings in seinem Verständnis hoch umstrittenen „*Self-Glorification Hymn*“ oder Selbstverherrlichungshymnus (vgl. 4Q427 Frgm. 7 1+9; 4Q431 Frgm. 1; 4Q471b Frgm. 1–3), der gerne im Kontext der Loblieder bzw. *Hodayot* interpretiert wird, zumal der Text explizite Bezüge zu 1QH^a 25,34–27,3 ausweist. Darüber hinaus nimmt man neben den an den *Hodayot* orientierten Fragmenten eine weitere „Rezension“ des Hymnus an, die Bezüge zur Kriegsrolle herstellt (vgl. 4Q491c Frgm. 1–2).⁸¹ Im Text erhebt sich ein „Ich“ in die himmlische Welt, gar über die Engel. In Unvergleichlichkeitsaussagen („Wer ist wie ich unter den Göttlichen [hebr. *'elīm* = Engel]?“: 4Q427 7 i 8; 4Q471b 1–3, Z. 5), die an entsprechende rhetorische Fragen der Hebräischen Bibel erinnern (vgl. Ex 15,11; Jes 44,7; Mi 7,18), setzt sich das betende „Ich“ mit Gott gleich und erhält nahezu messianische Bedeutung.⁸² Entsprechend vielfältig sind dann auch die Vorschläge zur Identifizierung jenes „Ichs“, vom Erzengel Michael, über den „Lehrer der Gerechtigkeit“ bis hin zu messianischen Vorläufern Jesu Christi. In 4Q427 7 i 10; 4Q471b 1–3, Z. 7 bezeichnet sich das „Ich“ als „Freund des Königs“ und als „Begleiter der Heiligen“ (hebr. רע לקדושים *r' lqdšjm*). Schließlich werden in imperativer Aufforderung (4Q427 7 i 13–15) „Freunde“ bzw. „Geliebte“ (hebr. ידידים *jdjdjm*) ermahnt, dem „König der Ehre“ in der „Gemeinschaft Gottes“ (hebr. בעדת אל *b'dt 'l*) im „Zelt der Rettung“ und, ähnlich wie schon in den Sabbatopferliedern, in der „heiligen Wohnung“, also dem Heiligtum (hebr. במעון קודש *bm'wn qwdš*), lobzusingen, gemeinsam in der „ewigen Heerschare“ (hebr. בצבא עולם *bšv' 'wlm*).

⁸⁰ Vgl. dazu JOST 2019, 127–129.

⁸¹ Vgl. WALSH 2019, 262–273.

⁸² Vgl. SCHÄFER 2017, 40–44.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass insbesondere in den Handschriften vom Toten Meer Engelkollektive, mehrheitlich in Orientierung an den Begriffen צבא *šāḇā'* und קדוֹש *qādōš*, unter drei Hauptaspekten begegnen: in endzeitlich-kriegerischen Auseinandersetzungen, als priesterliche Figuren, etwa im „himmlischen“ Heiligtum, und immer wieder zur mystisch anmutenden Durchbrechung der Trennung von Himmel und Erde.

1.5. Kerubim, Serafim und Ofanim

Die in diesem Abschnitt zu behandelnden Zwischenwesen gehören zu den Hybriden oder Mischwesen – aus tierischen und menschlichen Bestandteilen –, die bereits in der Umwelt Altisraels (s.u. 3.) textlich und ikonographisch belegt sind. Während die Kerubim sowohl in ihrer Funktion als Gottesthron im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels (1Kön 6,23–29) als auch in der Gottesbezeichnung „Kerubenthroner“ (hebr. יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים *jošev hakkərûvîm*)⁸³ eine besondere Nähe zu JHWH auszeichnet, sind die in der Hebräischen Bibel deutlich weniger häufig bezeugten Serafim noch viel stärker durch die Ambivalenz ihrer Macht, als Beschützer, aber auch als (giftige) Bedrohung und Dämonen (s.o. 1.3.), charakterisiert.⁸⁴ Dieser Befund spiegelt sich auch in den Etymologien für Keruben und Serafim wider: Während erstere wohl von Akkadisch *kārību* bzw. *kārībtu*, „einer, der bittet / betet“, einem Präsens Partizip von *karābu*, oder von *kurību*, „Schutzmacht“, herzuleiten sind,⁸⁵ spielen die Serafim mit dem Verweis auf Hebräisch שָׂרָפָה *šāraph* auf die aus der altägyptischen Mythologie bekannte Uräus-Kobra an.

Sowohl die Keruben als auch die Serafim eint in der Textüberlieferung und Ikonographie ihre Ausstattung mit Flügeln. Etwas anders gestaltet sich die Form der Ofanim. Ursprünglich handelt es sich dabei um Räder, die in den Ezechiel-Visionen bei den Keruben stehen (Ez 10,9; vgl. V.16.19.22) und je über vier „Augen“ verfügen (Ez 10,12). In der antik-jüdischen Literatur werden die Ofanim, neben den Keruben und Serafim, als engelhafte Wesen verstanden. Die zwischen 70 und 100 n. Chr. entstandene, nur noch in einer slawischen Übersetzung erhaltene Apokalypse Abrahams nimmt Motive aus Ez 1 und Kap. 10 auf, wenn Abraham in einer Vision neben den vier Lebewesen „Räder mit vielen Augen“ (ApkAbr 18,3.12) und „Keruben“ (V.12) zusammen mit einem Thron sieht, der von „Feuer“ umgeben ist (V.13).

Im etwa zeitgleichen sHn wird Henoch in 20,1 (Langtext) in den siebten Himmel entrückt, wo er „Keruben, Serafim und die viel-äugigen Throne“ sieht. In einer weiteren Passage, einer Rede Henochs, heißt es, dass der Himmelfahrer aus

⁸³ Vgl. Ps 80,2; 99,1, dann 1Sam 4,4; 2Sam 6,2 par. 1Chr 13,6; 2Kön 19,15 par. Jes 37,16.

⁸⁴ Vgl. Num 21,4–9; Dtn 8,15; Jes 6,1–4; 14,29; 30,6: dazu HARTENSTEIN 2007.

⁸⁵ Vgl. die Diskussion in WOOD 2008, 3.141–155.

einem Felsen ein großes Feuer abschnitt, aus dem er die „Körperlosen“, wohl eine Sammelbezeichnung für Engel, aussonderte. Dazu gehören auch die „Keruben, Serafim und Ofanim“ (slHen 29,3: Kurztext).

Schließlich sind die „Bilderreden“ in äthHen 37–71 zu beachten, die wohl noch in das 1. Jh. v. Chr. datieren: In äthHen 61 (V.10) und Kap. 71 (V.7) wird die Trias von Keruben, Serafim und Ofanim im Kontext des göttlichen Throns thematisiert. In äthHen 61,10–12 sind es unter anderem jene Engelgestalten, die als „Wächter“ den Thron bewachen und Gott lobpreisen. Auch in äthHen 71, wonach Henoch selbst zum „Menschensohn“ entrückt wird, dienen die Keruben, Serafim und Ofanim als Bewachung einer Feuererscheinung, die für den göttlichen Thron steht.⁸⁶

Ebenso finden sich in den Handschriften vom Toten Meer, wenn auch nur einzelne Belege für eine Interpretation als Engelwesen,⁸⁷ allerdings mit einer Ausnahme: Die Serafim sind in den „nicht-biblischen“ Handschriften vom Toten Meer ohne Bezeugung. Das Nomen begegnet zwar fünf Mal, jedoch ausschließlich im Singular und im Sinne einer giftigen Schlangenart. In 4QBer^a (4Q286) 1 ii 2, einem Segenstext, stehen in einem Gottes (?) Glanz und Macht überbordend lobpreisenden Zusammenhang die „Keruben, Ofanim und ihr ganzer Rat“. In zwei Belegen aus den Sabbatopferliedern bezeugen die (heiligen) Keruben und (aufscheinenden) Ofanim ihre Gottesnähe, wenn sie als Teil des innersten Heiligtums und im Kontext der Thronwagen-Vorstellung genannt werden.⁸⁸

Die behandelten Begriffe für Boten und Engel spiegeln bereits gewisse Tendenzen einer Angelologie wider, die im folgenden Abschnitt knapp skizziert wird. Schon nach der an den Begriffen orientierten Darlegung sind drei strukturelle Beobachtungen möglich. Zum einen zeigt sich, dass eine Entwicklung hin zu engelhaften Verstehensweisen, frühestens beginnend mit der Perserzeit (5. / 4. Jh. v. Chr.) und deutlicher sichtbar in der hellenistisch-römischen Epoche (3. Jh. v. Chr. bis 2. Jh. n. Chr.), in zahlreichen Termini festzustellen ist. Dabei ergeben sich regelrecht Verschiebungen und Veränderungen in der Begriffssemantik. Zum zweiten ist deutlich, dass eine Unterscheidung in „gute“ und „böse Engelgestalten“, oder in Engel und gefallene Engel, zum Verstehen einer Angelologie grundlegend ist. Schließlich gehört zum Wortfeld Engel die Vorstellung einer gewissen Durchlässigkeit irdischer und himmlischer Sphären, die in den kollektiven Engelkonzepten nahezu zu einer „Angelisierung“ der Frommen und Gottesfürchtigen führt.

⁸⁶ Vgl. DÖRFEL 1998, 227–230 u. insg. SCHWINDT 2018, 37–54.101–125.

⁸⁷ Vgl. STUCKENBRUCK 1995, 57–59.150–166.

⁸⁸ Vgl. 4QShirShabb^d (4Q403) 1 ii 15; 4QShirShabb^f (4Q405) 20 ii–22 3 par. 11QShirShabb (11Q17) 7,5.

2. Angelologien

Unter dem Begriff Angelologie kann man eine strukturierte Funktionalisierung, Hierarchisierung und Dynamisierung, letzteres vor allem im Kontext einer Durchlässigkeit von himmlischer und irdischer Sphäre, im Kontext der Zwischenwesen, ob positiv oder negativ konnotiert, verstehen. Die Engelhierarchien sind zwar eng mit den Eigennamen der Engel verbunden (vgl. etwa Michael in Dan 12,1), die sich auch auf die Funktionen der Zwischenwesen (vgl. nur Rafael im Tobitbuch) beziehen lassen.⁸⁹ Allerdings können Hierarchien auch ohne Eigennamen gebildet werden, wie es die Handschriften vom Toten Meer zeigen, in denen sich eine vielgestaltige Angelologie widerspiegelt. Eine besondere Funktion übernimmt die Angelologie im Zusammenhang der makkabäischen Konflikte (v.a. in 2Makk). Schließlich sind flankierende theologische Themen zu beachten: Messianismus und Monotheismus. Nicht zuletzt ergeben sich Veränderungen in jenen Textüberlieferungen, die in unterschiedlichen Sprachen vorliegen. Etwa im Danielbuch zeigen sich im griechischen Text andere angelologische Konzepte als in den semitischen, hebräischen und aramäischen, Referenztexten des Buches.⁹⁰

2.1. Engelhierarchien

Engelhierarchien sind, nicht nur – aber insbesondere, mit den Namen von Engeln verknüpft, die in einigen Fällen auch etwas über die Funktionen der Wesen verraten. In der Hebräischen Bibel sind solche Engelnamen äußerst spärlich bezeugt. So begegnen lediglich Gabriel (Dan 8,16; Dan 9,21) und Michael (Dan 10,13.21; Dan 12,1), und zwar ausschließlich in den apokalyptischen Visionen von Dan 7–12. Im Tobitbuch findet sich noch prominent der Engel Rafael.

Sicherlich älter als die biblische Überlieferung zu den Engelnamen ist die Liste der sieben Erzengel in äthHen 20,1–8, die zugleich die letzte kosmische Reise Henochs nach Osten (äthHen 20–33) eröffnet. Allerdings werden am Ende von äthHen 20,8 nur nach der griechischen Überlieferung (Codex Panopolitanus) die zuvor namentlich gelisteten sieben Engel als „Erzengel“ bezeichnet (ἀρχαγγέλων ὀνόματα ἑπτὰ *archangélōn onómata heptá* „die Namen der sieben Erzengel“), da in den äthiopischen Handschriften die zusammenfassende Charakterisierung fehlt. Offenbar bilden die ersten sechs Namen und Funktionen der Engel in äthHen 20,2–8a Uriel, Rafael, Reuel, Michael, Sariel, Gabriel (Remiel)⁹¹ ihre Aufgaben bei der anschließenden kosmischen Reise des Henoch ab. Zur Siebenzahl wären noch äthHen 81,5; 87,2; Tob 12,15; TestLev 8,2 zu beachten (vgl. auch Offb 1,4.20). Diesem Konzept, das wohl noch aus dem Ende des 3. Jh.s v. Chr. datiert, steht die

⁸⁹ Vgl. auch GIESCHEN 1998, 124–151.

⁹⁰ Vgl. RÖSEL 2016, 235–243.

⁹¹ Vgl. DÖRFEL 1998, 212–214.

etwas früher zu datierende Idee der vier Erzengel (äthHen 9,1) Michael, Sariel, Rafael und Gabriel gegenüber (äthHen 9–10),⁹² die im Kontext der Vergehen der Wächter intervenieren und wohl auf die vier Lebewesen aus Ez 1–2 zurückgehen.⁹³ Während die sieben Erzengel unter Bezug auf die Orte der kosmischen Reise Henochs vor allem leitende und beschützende Funktion haben und in den Kontext einer Thronszene gehören, ähnlich wie Rafael im Tobitbuch⁹⁴, ist die Viererkonstellation in fürbittender Funktion, zum Wohle der Menschen, vorgestellt und bietet so ein Gegenüber zu den „gefallenen“ Engeln bzw. den „Wächtern“ (vgl. äthHen 9,1–11; s.o. 1.3.).

Der schon in äthHen 9–10 und 20 prominent begegnende Michael (vgl. Dan 12,1) spielt auch in anderen apokalyptischen Traditionen eine hervorgehobene Rolle. Jeweils um die Mitte des 2. Jh.s v. Chr. begegnet er – verschlüsselt – im Traumbuch (äthHen 83–90) und im Danielbuch. Im endzeitlichen Gericht erscheinen in einer Thron-Theophanie die „ersten sieben weißen Männer“, unter denen der „erste Stern“, nämlich Michael, das Gericht über die gefallenen Engel vollzieht (äthHen 90,21f.).⁹⁵ Im Danielbuch begegnet Michael im Kontext des eschatologischen Völkerkampfes (Dan 10,13.21) und schließlich in der letzten Vision, die den „Einsichtigen“ ein sternengleiches, ewiges Dasein verheißt (Dan 12,1.3). Das erzählerische *Setting* thematisiert also jeweils das endzeitliche Gericht. Auch slHen 22,6–9 erwähnt Michael als Engel, der Henoch installiert und im Kontext seiner Himmelsreisen erhöht.

Eine besondere Rolle spielt Michael in der griechischen Baruch-Apokalypse. Es handelt sich um einen Text, der in griechischer und kirchenslawischer Sprache vorliegt und nach der Zerstörung des Zweiten Tempels (70 n. Chr.) datiert. Michael wird in grBar 11,4.6–8; 13,3 (vgl. 12,4: fehlt in der slawischen Version) mit seiner Bezeichnung ἀρχιστράτηγος *archistrátegos* unter den Engelwesen herausgehoben. Der Titel ist auffällig, weil Michael im Kontext von grBar keine militärische Funktion innehat. Deshalb wird vielfach vermutet, dass sich mit der Bezeichnung *archistrátegos* eine christliche Interpolation verbindet,⁹⁶ allerdings wird man die Funktion der Anleitung Baruchs auf seiner Reise durch fünf Himmel einbeziehen müssen. Auch als „Erzengel“ (griech. ἀρχάγγελος *archángelos*) steht Michael über der Engelgemeinschaft (vgl. Mss. zu grBar 11,8; 12,4; vgl. 10,1 und Jub 10,7; VitAd 37,4–6; 43,1–4; Jud 9; 1QM 17,6–8). In grBar 11,1–9 fungiert er als

⁹² Vgl. auch 1QM 9,15–16; Offb 4,6–8; äthHen 71,8f.13: Michael, Rafael, Gabriel, Phanuel.

⁹³ Vgl. NICKELSBURG 2001, 207–210.293–296.

⁹⁴ Vgl. auch die rabbin. Quellen, etwa PesR § 44: nach ULMER 1999, 984–1013.

⁹⁵ Vgl. dazu DÖRFEL 1998, 215–218.

⁹⁶ So BÖTTRICH 1992, 115f.; anders zuletzt die Interpretation in der Kommentierung von KULIK 2010, 331f.

Überbringer von (menschlichen) Gebeten und (göttlichen) Reaktionen im fünften Himmel sowie, dann auch im Folgenden, als „Hüter der himmlischen Tore“ und „Hoherpriester“.⁹⁷ Ausschließlich in der slawischen Version in 4,7 bemühen sich Michael, Gabriel, Uriel und Rafael, die 200.000 andere Engel befehligen, neben Satanael, den Garten Eden zu pflanzen. Zwar werden Dämonen nicht explizit genannt, doch erscheint Sammael-Satanael als gefallener Engel, der im Garten den Baum der Erkenntnis pflanzt (grBar 4,8), wie man insgesamt an einigen Stellen die „Wächter“-Episode (äthHen 6–11) im Hintergrund mithören kann.

2.2. Angelologie in den Handschriften vom Toten Meer

Andeutungen einer Engelhierarchie findet man auch in den Handschriften vom Toten Meer. Neben den die kriegerische Funktion der Engel betonenden Überlieferungen (1QM) sind es darüber hinaus die priesterlichen Kontexte (Sabbatopferlieder), welche in den unterschiedlichen Gruppenbezeichnungen hierarchische Strukturen anzeigen (s.o. 1.4.). Allerdings bleiben diese Strukturen aufgrund des fragmentarischen Zustands der Handschriften teilweise unklar, zumindest jedoch unsicher. Außerdem bilden die Hierarchien keine klaren und unterscheidbaren Engelklassen ab, etwa im Sinne von „Erzengel – Engel – Boten – Dämonen“. Solcherart unterschiedene Engelwelten bleiben den späteren christlichen und jüdischen Darstellungen, etwa seit dem Mittelalter, vorbehalten.

Neben Michael, Sariel und Rafael kommt in der Kriegerolle (1QM) auch Gabriel vor (1QM 9,15–16). Sie alle unterstützen die „Söhne des Lichts“ beim Kampf gegen Belial und seine Kriegselengel (1QM 1,14–15) und werden unter die „heiligen Engel“ gerechnet (1QM 7,6; 10,11; vgl. 12,1.4.8). Unter diesen wird die besondere Macht und Autorität des Engels Michael hervorgehoben (1QM 17,6). Der von Gott eingesetzte „Fürst des Lichts“ (1QM 13,10) dürfte mit Michael identifiziert werden, der dann in der Hierarchie eine besondere Position zugewiesen bekommt.⁹⁸

Noch etwas komplexer stellt sich die Befundlage in den Sabbatopferliedern dar, was zum einen an der geradezu inflationären Terminologie für Engel und Zwischenwesen und zum anderen am nicht selten höchst fragmentarischen Zustand der Texte liegen dürfte. Die Bezeichnungen für Engel in den Liedern sind zu zahlreich, um sie hier alle aufzuführen.⁹⁹ Einige Begriffe sind jedoch auffällig, weil sie nur in den Sabbatopferliedern zur Bezeichnung von Engeln bezeugt sind: die Kombinationen mit „Priester“ (hebr. כוהן *kwhn*; vgl. 4QShirShabb^a [4Q400] 1 i 20; 4QShirShabb^b [4Q401] 13 3 u.ö.), mit den „Oberen“ (hebr. ראשי *r’šym*; vgl. 4QShirShabb^d [4Q403] 1 i 34; 1 ii 11; 1 ii 20 u.ö.) oder mit den „Fürsten / Prinzen“

⁹⁷ Vgl. dazu grBar 12–16 und KULIK 2010, 52–54.332f.

⁹⁸ Vgl. die Diskussion bei GRÜNINGER 2018, 102–106.

⁹⁹ Vgl. dazu NEWSOM 1985, 23–29; DAVIDSON 1992, 338–342.

(hebr. נְשִׂיָּיִם *nšj'jm*; vgl. 4QShirShabb^a 1 ii 14; 4QShirShabb^b 23 1 u.ö.). Letztere Bezeichnung zeigt eine Hierarchisierung zwischen den „oberen“ oder „Haupt-Fürsten“ (hebr. נְשִׂיָּי רִישׁ *nšj'j rws*; 4QShirShabb^d 1 i 1, 10, 21 u.ö.) und den „Hilfsfürsten“ (wörtl. „zweite Fürsten“; hebr. u.a. נְשִׂיָּי מְשֻׁנָּה *nšj'j mšnh*; vgl. 4QShirShabb^a 1 ii 14; 4QShirShabb^f [4Q405] 13 2–7) an. Wichtig ist die priesterliche Funktion der Engel, die als Träger von „Wissen“ fungieren, was strukturell durchaus mit der Funktion des Aza'el im „Wächterbuch“ vergleichbar ist (vgl. äthHen 8,1–4; 9,6; s.o. 1.2.). Grundsätzlich zeigt sich, entsprechend der noch erkennbaren Gesamtkonzeption der Sabbatopferlieder, auch bei den priesterlichen Engeln eine Aufgliederung in eine Siebenerstruktur (vgl. 4QShirShabb^d 1 ii 11–27; 4QShirShabb^f 7 7). So dürften die Engelpriester in sieben Verbände unterteilt und in den sieben Räumen des Heiligsten Tempels anwesend sein. Entsprechend sind auch je sieben „obere“ oder „Haupt-“ und „Hilfsfürsten“ belegt.¹⁰⁰

Schaut man von hier aus auf die allgemeinen Engelkonzepte in den Handschriften vom Toten Meer, dann legen die Interpretationen gern die Differenzierung von gruppenspezifischen und nicht-gruppenspezifischen, also in Qumran nicht abgefassten, sondern nur abgeschriebenen Texten, zugrunde. Problematisch dabei ist bereits die schwierige Benennung von Kriterien für eine gruppenspezifische Provenienz der Fragmente. So werden etwa die Sabbatopferlieder mit Blick auf diese Frage unterschiedlich eingeordnet. Daher bleibt es hypothetisch, wenn die gruppenspezifischen Texte (CD, 1QS, 1QSB, 1QM oder *Hodayot*) im Vergleich mit den Engeldarstellungen aus dem äthiopischen Henochbuch als weniger moralisierend und stärker die Engelwelt in Trennung von der irdischen Welt beurteilt werden, mit Folgen für die Rolle von Engeln in dualistischen Konzepten und beim endzeitlichen Gericht.¹⁰¹

Wichtig ist auch die Beobachtung, dass die Engel in den Handschriften vom Toten Meer nicht geschlechtslos, sondern samt und sonders männlich vorgestellt werden, was etwa mit Jub 15,27f. in Einklang steht, wonach die Engel bereits beschnitten erschaffen wurden. Weiblich erscheinen lediglich dämonische Figuren wie in 4QWiles of the Wicked Woman (4Q560) oder Lilit in 4QSongs of the Sage / Maškil (4QShir^a [4Q510] 1 5).¹⁰²

Ein weiteres Merkmal der Angelologie in den Handschriften vom Toten Meer besteht in ihrem unmittelbaren Bezug zu dualistischem Denken, das vor allem in 1QS 3,13–4,26, der „Lehre von den zwei Geistern“, begegnet.¹⁰³ Auch dieser Text ist, was seinen gruppenspezifischen Charakter angeht, zumindest

¹⁰⁰ Vgl. dazu NEWSOM 1985, 31–36; JOST 2019, 169–181.

¹⁰¹ So DAVIDSON 1992, 288–323.

¹⁰² S.o. 1.3.; vgl. auch 4QExorcism ar [4Q560] 1 i 2–6 u. dazu WASSEN 2007, 502f.

¹⁰³ Vgl. dazu BEYERLE 2014.

umstritten. Zugleich verdeutlicht der Abschnitt, in welchen „Graubereichen“ sich die Verweise auf Engelhaftes in den Handschriften bewegen. So redet die „Lehre von den zwei Geistern“ zunächst nicht explizit von Engeln, sondern entwirft letztlich eine Anthropologie, bei der der Mensch als Gottes Geschöpf zur Beherrschung der Welt ausersehen und mit einem Geist der Wahrheit und der Falschheit ausgestattet wurde (1QS 13,17–19). Wenn es dann um die Herrschaftsbereiche des Dualismus von „Licht“ und „Finsternis“ geht, spricht 1QS 3,19–23 von einem „Licht-Fürsten“, später auch vom „Wahrheits-Boten“ (1QS 3,25), dem der „Dunkelheits-Bote“ gegenübergestellt wird. In 1QS 4 kommt die Rede dann wieder auf die Geister, wobei der Geist der Falschheit im endzeitlichen Gericht durch Gott ausgelöscht wird (1QS 4,20–21). Bereits an den unterschiedlichen Ebenen, auf denen die Dualismen zum Tragen kommen, wird deutlich, dass die „Zwei-Geister-Lehre“ zwischen anthropologisch-schöpfungsspezifischen, aus der israelitischen Literatur wesentlich zu erheben,¹⁰⁴ und kosmologischen Ansätzen changiert.¹⁰⁵

Zuletzt ist für die Engelkonzepte in den Handschriften vom Toten Meer noch festzuhalten, dass die primären Funktionen der Zwischen- oder Mittlerwesen zum einen im priesterlichen (vgl. v.a. die Sabbatopferlieder) und zum anderen im kriegerischen Bereich (vgl. v.a. die Kriegerrolle) anzusiedeln sind. Darin überschneiden sich sowohl gruppen- als auch nicht-gruppenspezifische Texte. Zugleich zeigt sich in der kriegerischen Funktion der Engel eine Gemeinsamkeit mit weiteren antik-jüdischen Überlieferungen, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Hebräischen Bibel.

2.3. Völker- und kriegerische Engel im Danielbuch und in den Makkabäerbüchern

Die Idee der Völkerengel kann auf altorientalische Vorstellungen verweisen und besitzt in Dtn 32,8f. (nach 4QDeut^j [4Q37] und LXX; vgl. auch Dtn 4,19; Sir 17,17: s.o. 1.) einen biblischen Haftpunkt. Zugrunde liegt die im Polytheismus verankerte Verknüpfung eines Landes, Landstrichs oder einer Kultur mit einer Gottheit. Im antiken Judentum begegnet diese Vorstellung, nunmehr durch Engel und nicht Götter repräsentiert, prominent im Danielbuch (Dan 10–12). Hier schaut Daniel in einer Vision am Ufer des Tigris eine Engelperscheinung (Angelophanie). In Dan 10,13f. sieht Daniel den „Fürsten (hebr. שַׂר *śar*) des Königums Persien“, dem der Engel Michael, ebenfalls ein „Fürst“, allerdings als „einer der Obersten“, gegenübergestellt wird. Auch der „Fürst“ Persiens repräsentiert also eine Engelsgestalt, einen „Völkerengel“ (vgl. auch äthHen 89,59f.; Jub 15,31f.)¹⁰⁶. Insgesamt führen

¹⁰⁴ Vgl. dazu BEYERLE 2018.

¹⁰⁵ Zur Taxonomie der Dualismen vgl. FREY 1997; zum Verhältnis von Anthropologie und Kosmologie vgl. SCHWARTZ 2020.

¹⁰⁶ Vgl. zu den Belegen NEWSOM 2014, 332f.

Engelgestalten (vgl. Dan 10,9f.15f.) in Dan 10–11 in der himmlischen Sphäre einen Krieg gegen die persischen und hellenistischen Feinde zugunsten Israels. Das Kriegsgeschehen wurde also, nicht zuletzt mit Hilfe der Platzierung von Engeln, transzendiert, wobei man fragen kann, ob das Völkerengel-Motiv samt der Verortung des Kriegsgeschehens im Himmel nicht nachträglich in Dan 10–12 eingearbeitet wurde.¹⁰⁷ Den Engeln in Dan 10–11 sind zwei Traditionskreise zugeordnet, nämlich die Repräsentanz eines Volkes bzw. einer Kultur und ihre Funktion, für ihr jeweiliges Volk kriegerisch einzustehen. Die Kombination dieser Traditionen im Danielbuch ist recht einmalig, auch wenn es in Altisrael wie im Alten Orient vereinzelt Vorformen des einen oder anderen Motivs gibt.

Wenigstens vier Kombattanten prägen das visionär-himmlische Kriegsgeschehen. Michael (Dan 10,13.21; vgl. Dan 12,1) und ein himmlisches Wesen mit menschlichem Aussehen (Dan 10,5f.; vgl. V.16), das vielleicht für Gabriel steht (vgl. Dan 8,15f.; Dan 9,21),¹⁰⁸ auf der Seite Israels. Sodann ihre Gegner, die engelhaften „Fürsten“ Persiens und Griechenlands (Dan 10,13.20). Michael fungiert auch in der älteren und der Daniel zeitgenössischen Apokalyptik als kriegerischer Engel. In äthHen 20,5 wird Michael als Heerführer angesprochen und als solcher wohl auch über die übrigen Engel gestellt (äthHen 24,6; vgl. auch 60,4). In der gegenüber dem Danielbuch wohl etwas später zu datierenden Kriegsrolle (1QM) wirkt unter anderem Michael konkret als Kriegsel (1QM 9,14–15; 17,6–8).¹⁰⁹ Dass diese Texte auch die Zuordnung zu „Israel“ implizieren, bedarf keiner Begründung. Allerdings wird man in äthHen und 1QM die Rolle Michaels nicht im Sinne eines Völkerengels verstehen dürfen. Sehr wohl verdeutlicht in allen Texten, in äthHen, Dan und der Kriegsrolle, die Beschreibung Michaels seine Funktion als *kriegerischer* Engel, der zumal mit unterschiedlichen himmlischen Gegnern (Wächtern, Giganten, himmlischen Fürsten und Belial) konfrontiert wird.¹¹⁰ Die Konflikte haben zudem die Gemeinsamkeit, dass sie ein endzeitliches Szenario abbilden.

Einen zweiten Überlieferungskontext, in dem das Motiv kriegerische Engel prominent begegnet, stellt das 2. Makkabäerbuch dar. Das ursprünglich in griechischer Sprache verfasste 2Makk behandelt die Geschichte der Religionskrise unter Antiochus IV. Epiphanes samt seiner unmittelbaren Vorgeschichte bis zum Sieg des Judas Makkabäus gegen Nikanor, deckt damit die Zeit zwischen 187 und 161 v. Chr. ab und stellt die Makkabäeraufstände gegenüber 1Makk im Sinne einer stark religiös geleiteten Handlungsabfolge (vgl. 2Makk 2,21) dar.

¹⁰⁷ So EDE 2021, 4–7.19–21; ähnlich SEGAL 2010, 411–413.

¹⁰⁸ So NEWSOM 2014, 330.334.

¹⁰⁹ S.o. 2.2; vgl. dazu GRÜNINGER 2018, 98–105.

¹¹⁰ S.o. 1.2. u. 1.3.; VON DER OSTEN-SACKEN 1969.

Zahlreiche Belege im 2Makk bieten Engel bzw. Engelepiphanien,¹¹¹ wobei ein konkretes Eingreifen von Engelgestalten in kriegerische Handlungen lediglich in 2Makk 10,29f.; 2Makk 11,8 beschrieben wird:¹¹² mit fünf himmlischen Gestalten auf Pferden und einem weiteren Reiter in weißen Kleidern. Es ist erst die zweite Epiphanie nach der Heliodor-Szene, in der vor allem hellenistische Motive verarbeitet werden.¹¹³ Nur in 2Makk 11,6 und 15,22f. kommt der Terminus „Engel“ (griech. ἄγγελος *ángelos*) explizit vor (vgl. auch 3Makk 6,18). In 2Makk 15,23 ist etwa davon die Rede, dass der „Herrscher des Himmels“ (griech. δυνάστης τῶν οὐρανῶν *dynástēs tōn ouranōn*) einen „guten Engel“ (griech. ἄγγελος ἀγαθός *ángelos agathós*; vgl. 2Makk 11,6) schicken möge, um zugunsten der Makkabäer Furcht und Zittern zu bewirken. Explizit greift dabei 2Makk 15,22 auf die Belagerung Jerusalems (701 v. Chr.) durch den Assyrer Sanherib in der Zeit des judäischen Königs Hiskia zurück, wonach der „Engel des Herrn“ (2Kön 19,35 LXX: griech. ἄγγελος κυρίου *ángelos kyriou*) 185.000 im Lager der Assyrer schlug. Demgegenüber ist im 2Makk zur Bezeichnung himmlischer Mächte sonst von „Reitern“ (griech. ἐπιβάτης *epibátēs*; 2Makk 3,25) oder „Jünglingen“ (griech. νεανίαί *neaníai*; vgl. 2Makk 3,26; vgl. 3,33; 10,35 u.ö.) die Rede, wobei die Identifizierung mit Engeln in ersterem Fall umstritten ist.

Allerdings sieht in 2Makk 5,2–4, nach den Querelen um das Hohepriesteramt (Jason, Menelaos: vgl. 2Makk 4) und dem Aufbruch Antiochus IV. nach Ägypten, die Stadt Jerusalem eine Himmelserscheinung über 40 Tage, die Reiter (griech. ἵππεῖς *hippeîs*) mit einem ganzen Waffenarsenal und Truppen von Pferden (griech. ἵλας ἵππων *ilas híppōn*) zeigt. Da die Szenerie in den Himmel verlegt ist, insofern die Reiter „durch die Lüfte“ (griech. διὰ τῶν ἀέρων *diá tōn aérōn*) streichen, werden also im weiteren Sinne himmlische Gestalten in den Pferden und Reitern angesprochen. Die Motivkonstellatation ruft wohl Vorstellungen aus dem astralen Bereich auf.¹¹⁴

2.4. Angelologie und Messianismus

Die frühchristliche Überlieferung verbindet in mannigfacher Weise Engel- und Messiasvorstellungen, die bereits in der Hebräischen Bibel angelegt sind. Die frühchristliche Messianologie arbeitet allerdings insbesondere mit „Hoheitstiteln“ wie Menschensohn, Messias / Christus oder Kyrios. Spätestens unter dieser Thematik gelangt man jedoch in ein Motivfeld, in dem sich Engel, Geister, Messiasse und

¹¹¹ Vgl. v.a. 2Makk 12,22; MICHALAK 2012, 192–210, und ausführlicher GRÜNINGER 2018, 164–257.

¹¹² Vgl. SCHWARTZ 2008, 31.

¹¹³ Vgl. 2Makk 3,24–26; vgl. 4Makk 4,1–12 und zu den Belegen DORAN 2012, 210f.217f.

¹¹⁴ Vgl. auch Num 24,17; Ri 5,20; Ps 103,20f.; 148,2; Dan 12,3; äthHen 103f.; 72–82 [„Astronomisches Buch“]; s.o. 1.4.

weitere Hypostasierungen, wie die Weisheit, im Sinne gottnaher bzw. himmlischer Wesen oder Mächte kaum noch voneinander trennen lassen.¹¹⁵ Hinzu kommt eine auf funktionaler Ebene deutliche Schnittmenge zwischen Engeln und Messiasen: So wirken beide im Kontext von Kriegs- und Rettungsgeschehnissen.¹¹⁶ Zudem sind späterhin „messianisch“ verstandene Figuren, wie etwa der „Menschensohn“ (so in den „Bilderreden“ äthHen 37–71 und im NT) in älteren Überlieferungen einmal als Engel oder engelartige Wesen aufgefasst worden (so in Dan 7,13f.)¹¹⁷. Eine ähnliche Problematik betrifft die Figur des Melchisedek in der antik-jüdischen Literatur. Dazu kommt die häufig den Messias adressierende Bezeichnung „Sohn Gottes“, die schon durch ihre Semantik und religionsgeschichtliche Einbettung („Söhne Els“, etwa in Ugarit) sowohl eine angelologische als auch messianische Lesart in dem „Son of God“-Text (4Q246) zulässt.¹¹⁸ Man wird also im Einzelfall davon ausgehen können, dass mit Blick auf die Figuren und ihre Funktionen Engel und Messiasse eine hohe Schnittmenge ausweisen. Dabei spielt es keine Rolle, ob die Engel positive oder, sehr im Unterschied zu den „messianischen“ Figuren, negative Konnotationen evozieren.

Die messianischen Konzepte der Zeit des Zweiten Tempels speisen sich aus unterschiedlichen Traditionen Altisraels: Insbesondere sind hier „davidische“ bzw. königlich-judäische Motivkonstellationen zu nennen, die sowohl die Tora (vgl. Gen 49,10; Num 24,17) als auch die Geschichtsliteratur (vgl. 2Sam 7,11–15), die Prophetie (vgl. Jes 9,1–6; 11,1–5; Mi 5,1–5; Sach 9,9f.) und insbesondere die Königspsalmen (vgl. Ps 2; 18; 89; 110) bereitstellten und damit prägend wirkten. Die Engelkonzepte und ihre Nähe zum Messianismus greifen hier nicht, sehr wohl jedoch in solchen Zusammenhängen, in denen nicht der königliche, sondern der priesterliche bzw. prophetische Messianismus zum Tragen kommt – ohne dass diese Akzente immer klar voneinander zu trennen wären. Im Menschensohn kann man gar eine königskritische Entwicklung hin zum Messias beobachten, die für das endzeitliche Heil eben keinen *David redivivus* erwartet (vgl. auch 4Esr; syrBar)¹¹⁹. Im Kontext solcher und ähnlicher Erwartungen sind es dann nicht selten Offenbarungsel, die jene Hoffnung vermitteln.

Schließlich ist noch auf eine Inschrift hinzuweisen, die vor einigen Jahren im Antikenhandel entdeckt wurde.¹²⁰ Eine – allerdings kritisierte und schon wegen des

¹¹⁵ Vgl. dazu auch SCHÄFER 2017.

¹¹⁶ Vgl. ELGVIN 2022, v.a. 181–227.

¹¹⁷ Vgl. BEYERLE 2005.

¹¹⁸ Vgl. COLLINS 2010, 181–185.

¹¹⁹ Vgl. dazu KOCH 1993 / 1996.

¹²⁰ Vgl. zum Text, einem Übersetzungsvorschlag und philologischen Anmerkungen BEYERLE 2011, 217–223.

fragmentarischen Textes kaum erweisbare – Lesart sieht im Text den Erzengel Gabriel zusammen mit dem leidenden Messias auftreten. Vor allem letzterer wäre signifikant, da bislang in der antik-jüdischen Literatur vom leidenden Messias ben Ephraim bzw. ben Josef nur in sehr späten Texten die Rede ist.

2.5. *Angelologie und Monotheismus*

Das Verhältnis von Engellehre und Monotheismus kann man „inklusive“ oder „exklusive“ beschreiben: Der Monotheismus ist dann die Voraussetzung einer ausgestalteten Angelologie und trägt dazu bei, dass aus den Göttern der Umwelt dem einen Gott untergebene Engel werden (inklusive)¹²¹. Oder aber man sieht im Aufkommen weiterer Himmelsmächte eine mehr oder weniger starke Anfechtung des Monotheismus (exklusive)¹²². Auch hier gilt natürlich, dass neben die guten Engel auch die Widersacher, wie Satan oder Belial, treten – inklusive wie exklusiv. In der Forschung wurden und werden beide Positionen vertreten, wobei in der neueren Zeit eher die exklusive Lesart vorherrscht, also die Frage diskutiert wird, ob und in welcher Weise die ab der Perserzeit stärker in den Fokus tretenden Zwischenwesen das Machtgefüge des einen Gottes berühren oder gar in Frage stellen.

Das Danielbuch der Hebräischen Bibel ist ein interessanter Beispielfall für das Verhältnis von Monotheismus und Angelologie. Insbesondere in den hymnischen Passagen von Dan 2 (V.47; vgl. auch V.20–23) wird Gott als politisch-religiöse Größe allein für die Einsetzung von Herrschern und die Ordnung der Zeiten verantwortlich gemacht. In den apokalyptischen Passagen, insbesondere in Dan 10–12, kommen verstärkt Engelwesen zum Einsatz, vor allem in Funktionen, die die Offenbarung und den kriegerischen Einsatz betreffen (s.o. 2.3.). Kommt noch die Gestalt des „Menschensohns“ (Dan 7,9f.13f.) hinzu, die unter anderem als Engel gedeutet wird (s.o. 2.4.). Schließlich wären die „Wächter“ und ihre Epiphanien in Dan 4 zu beachten (s.o. 1.1. u. 1.2.). Während die „Wächter“- und „Menschensohn“-Episoden ganz eigene Traditionen verarbeiten und dabei keinerlei Zweifel an einer Unterordnung zu Gott bzw. dem „Alten an Tagen“ lassen, übernehmen die Völkerengel in Dan 10–12 mehr Macht und handeln eigenständiger. Sie kennzeichnen eine apokalyptische Weltsicht, in der Zwischenwesen eine prominente Rolle spielen.¹²³

Wesentlich für eine klare Einhaltung monotheistischer Positionen wäre eine ebenso klare Hierarchisierung der Engelwelt, eine Klarheit, die allerdings weder im Fall eines „Monotheismus“ noch im Fall von Engelhierarchien (s.o. 2.1.) gegeben ist. Entsprechende Hierarchien der himmlischen Sphäre(n) finden sich erst in der

¹²¹ So etwa – vorsichtig – KOCH 1994 / 1996.

¹²² So etwa SCHÄFER 2017.

¹²³ Vgl. SEGAL 2010.

Kirchenväter-Zeit, unter philosophischen Einflüssen, etwa bei (Pseudo-)Dionysius Areopagita in seinem Werk über die himmlische Hierarchie (Anfang des 6. Jh.s).

Allerdings sind, zeitlich gesprochen, zwischen der jüdischen Antike und der christlichen Spätantike durchaus Fortentwicklungen der Angelologie bezeugt, die *nota bene* ein eigenes himmlisches Machtpotential der Wesen neben und „unter“ dem einen Gott entfalten. Etwa die „Zwei-Geister-Lehre“ in 1QS (1Q28) 3,14–4,26 (s.o. 1.3. u. 2.2.) bietet nicht nur einen ausgearbeiteten Dualismus von „Licht-Fürst“ bzw. „Wahrheitsbote“ auf der einen und „Dunkelheitsbote“ bzw. Belial, den Gestalten wird auch übernatürliche Macht zugesprochen, auch wenn sie letztlich dem einen Gott unterstellt bleiben.¹²⁴

Schließlich noch ein Wort zu den – teilweise – älteren Boten-Vorstellungen in der Hebräischen Bibel (s.o. 1.1.).¹²⁵ Das (vorläufig) kanonische Verständnis Gottes als dem einzigen Gott in der Hebräischen Bibel, das bereits in den „Tiefenschichten“ der Texte keineswegs monotheistisch daherkommt, lässt in manchen Überlieferungen klare Abgrenzungen zu den Machtsphären engelhafter Wesen erkennen. So erscheint Gott beim Auszug aus Ägypten dem Volk Israel als Wolkensäule bei Tag und als Feuersäule in der Nacht (hebr. עמוד [ה] ענן *‘ammūd [hæ] ‘ānān* und עמוד [ה] אש *‘ammūd [hā] ‘eš*; vgl. Ex 13,21f.; Num 14,14; Neh 9,12,19). Zwar kündigt Ex 14,14 (vgl. V.25b,27b) an, dass es JHWH selbst sein wird, der für Israel Krieg führt, doch tritt im folgenden Exodus-Geschehen neben die göttlichen Erscheinungen der Bote Gottes (hebr. מלאך האלהים *mal’akh hā^{ae}lohîm*; vgl. Ex 23,20–23),¹²⁶ der „vor dem Heerlager Israels herging“ (Ex 14,19), worauf die Wolkensäule zunächst zurücktritt, um sich zwischen die Heere Israels und Ägyptens zu stellen. Zuletzt schaut JHWH aus Feuer- und Wolkensäule auf das Ägypter-Heer, um es zu schrecken (Ex 14,24). Trotz unterschiedlicher Emanationen Gottes in diesem Geschehen („Bote“, „Säule“) bleibt letztlich doch Gott selbst der Handelnde (Ex 14,14.25b,27b).

Ähnliche Konstellationen begegnen an anderen Stellen, die etwa den JHWH-Krieg thematisieren (vgl. Ri 5,20) oder in denen die Herrlichkeit als „Verherrlichung“ Gottes (vgl. Jes 40,5; Jes 60,1f.) eine gewisse Verselbstständigung erlangt (hebr. כבוד *kābōd*). Ein weiteres Beispiel liefert die Gideon-Erzählung in Ri 6,11–24, in der drei unterschiedliche „Boten“-Konzeptionen ineinander gearbeitet sind:¹²⁷ Der Bote als Gast (V.11a,17a,18), als Überbringer einer guten Botschaft, mit JHWH als eigentlichem Entscheider (V.11b,12,14b–16), und als Gegner (V.13–14a,22b–23). Entsprechende Tendenzen einer „inkluisiven“ Konzeption göttlich-himmlischer Kräfte (vgl. Ps 91,11), in Orientierung am Monotheismus und natürlich Ergebnis redaktioneller

¹²⁴ Vgl. COLLINS 2000, 17.

¹²⁵ Vgl. GERSTENBERGER 2004, 140–144.

¹²⁶ Vgl. GEIGER 2020a.

¹²⁷ Vgl. GEIGER 2013.

Texterweiterungen, können in den jüdischen wie christlichen Traditionen auf eine lange Wirkungsgeschichte verweisen.

3. Religionsgeschichtliche Hintergründe

Die Frage nach dem Vorkommen von Engelphänomenen in der Umwelt Altisraels und des antiken Judentums hat zwei generelle Einsichten zu gewärtigen: Zum einen sind in polytheistischen Religionen die Anlässe zur Ausgestaltung des Phänomens nicht gleichermaßen dringlich wie in monotheistischen Religionen (s.o. 2.5.). Zum anderen zeigen die sich erst im antiken Judentum der hellenistisch-römischen Zeit entwickelnden, ausgeprägten Engelkonzepte, dass mögliche Einflussnahmen vor allem in den persischen und griechischen Quellen aufzusuchen sind. Dies gilt auch für Dämonen u.ä. und vor allem das dualistische Denken, das man gerne im persischen Zoroaster / Zarathustra-Glauben verankert sieht.

Dennoch lassen sich Spuren eines Engelphänomens schon in den älteren Texten des Zweistromlandes, Ägyptens und aus Nordsyrien (Ugarit) erkennen.¹²⁸ Sprachliche und etymologische Verweise ins Zweistromland sind etwa bei den möglichen Bedeutungen der Keruben und des Dämons Lilit erkennbar (s.o. 1.3. u. 1.5.). Später kehren die Engel in der jüdischen Tradition wieder zurück nach Babylonien, nämlich textlich auf den babylonischen Gebetsschalen der Spätantike.¹²⁹ In den älteren mesopotamischen Überlieferungen herrscht die Vorstellung von Dämonen als untergebenen Göttern vor (vgl. auch Ugarit: CAT / KTU 1.102), die sich auch in Konflikte mit den über ihnen angesiedelten Gottheiten begeben. Im Gegensatz zu den antik-jüdischen Engeln werden sie auch als geschlechtslos beschrieben (vgl. Jub 15,27f.; s.o. 2.2.). Schließlich ist die Gestalt der Dämonen hybrid, aus theriomorphen und anthropomorphen Bestandteilen zusammengesetzt.

Mit Zoroaster / Zarathustra setzte sich dann in der persischen Religion, schon in den älteren Bestandteilen des religiösen Hauptwerks, des *Avesta*, eine streng dualistische Weltansicht durch. Darin wird das Böse und Dämonische durch *Angra Mainyu* repräsentiert, dem als „heiliger“ und guter Geist *Spenta Mainyu* gegenübersteht. Später, wohl seit der Mitte des 1. Jtsds v. Chr., wird schließlich der gute Geist mit dem persischen Hochgott *Ahura Mazda* identifiziert.

¹²⁸ Vgl. GERSTENBERGER 2004, 150f.; HUTTER 2007.

¹²⁹ Vgl. AHUVIA 2021, 18–49.

STEFAN BEYERLE

In der persischen Religion kristallisieren sich sieben Hauptdämonen heraus, die den sieben „*Amescha Spentas*“ um *Ahura Mazda* entsprechen bzw. ihnen gegenüberstehen.¹³⁰

Stefan BEYERLE
Faculty of Theology
University of Greifswald
Greifswald, Germany

¹³⁰ Vgl. die Zusammenfassung bei HUTTER 2007, 23–28.

Bibliographie*1. Quellen und Hilfsmittel*

- AISTLEITNER, J. / EIBFELDT, O., 1974, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache* (BVSAWL 106/3), 4. Aufl., Berlin.
- ANDERSON G. A. / STONE, M. E. (Hgg.), 1994, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve* (EJIL 5), Atlanta, GA.
- ATTRIDGE, H. W. / ODEN, R. A. Jr., 1981, *Philo of Byblos: The Phoenician History. Introduction, Critical Text, Translation, Notes* (CBQMS 9), Washington, DC.
- BAILLET, M., 1982, *Qumrân Grotte 4. III (4Q482–4Q520)*, DJD 7, Oxford.
- BECKER, J., 1974, *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (JSHRZ III/1), Gütersloh.
- BERGER, K., 1981, *Das Buch der Jubiläen* (JSHRZ II/3), Gütersloh.
- BÖTTRICH, C., 1996, *Das slavische Henochbuch* (JSHRZ V/7), Gütersloh.
- CLARKE, E. G., 1998, *Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy. Translated, with Notes* (ArBib 5B), Colledgeville, MI.
- CUNCHILLOS, Jesús-Luis *et al.*, 2013, *Ugaritic Data Bank: The Texts* (Laboratorio de Hermeneumática), Madrid.
- DRAWNEL, H., 2019, *Qumran Cave 4. The Aramaic Books of Enoch: 4Q201, 4Q202, 4Q204, 4Q205, 4Q206, 4Q207, 4Q212*, Oxford.
- DUHAIME, J., 1995, “War Scroll (1QM; 1Q33; 4Q491–496 = 4QM1–6; 4Q497)”, in: J. H. CHARLESWORTH *et al.* (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, Bd. 2: *Damascus Document, War Scroll, and Related Documents* (PTSDSSP 2), Tübingen / Louisville, KY, 80–203.
- DULING, D. C., 1983, “Testament of Solomon (First to Third Century A.D.): A New Translation and Introduction”, in: J. H. CHARLESWORTH (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha*. Bd. 1: *Apocalyptic Literature and Testaments* (ABRL), New York *et al.*, 935–987.
- EGO, B., 1999, *Buch Tobit* (JSHRZ II/6), Gütersloh.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. / TIGCHELAAR, E. J. C., 1999, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 Bde., Leiden *et al.*
- GAUGER, J.-D., 1998, *Sibyllinische Weissagungen. Griechisch – Deutsch. Auf der Grundlage der Ausgabe von Alfons Kurfeß neu übers. und hg.* (Sammlung Tusculum), Düsseldorf / Zürich.
- HAGE, V., 1974, *Die griechische Baruch-Apokalypse* (JSHRZ V/1), Gütersloh, 15–44.
- HEIL, G., 1986, *Pseudo-Dionysios Areopagita. Über die himmlische Hierarchie / Über die kirchliche Hierarchie. Eingel., übers. und mit Anm. versehen* (BGrL 22), Stuttgart, 28–95.
- HOLLADAY, C. R., 1983, *Fragments from the Hellenistic Jewish Authors*. Bd. I: *Historians* (SBLTT 20), Chico, CA.
- HORGAN, M. P., 2002, “Nahum Peshet (4Q169 = 4QpNah)”, in: J. H. CHARLESWORTH *et al.* (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with*

- English Translations*, Bd. 6B: *Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents* (PTSDSSP 6B), Tübingen / Louisville, KY, 144–155.
- KLIJN, A. F. J., 1976, *Die syrische Baruch-Apokalyypse* (JSHRZ V/2), Gütersloh.
- KOCH, K. / RÖSEL, M., 2000, *Polyglottensynopse zum Buch Daniel*, Neukirchen-Vluyn.
- MACHIELA, D. A. (mit J. C. VANDERKAM), 2018, “Genesis Apocryphon (1Q20 = 1QapGen)”, in: J. H. CHARLESWORTH *et al.* (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, Bd. 8A: *Genesis Apocryphon and Related Documents* (PTSDSSP 8A), Tübingen / Louisville, KY, 1–147.
- METSO, S., 2019, *The Community Rule: A Critical Edition with Translation* (EJIL 51), Atlanta, GA.
- NEWSOM, C., 1985, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS 27), Atlanta, GA.
- NEWSOM, C. / CHARLESWORTH, J. H. (mit B. A. STRAWN and H. W. L. RIETZ), 1999, “Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice (4Q400–407, 11Q17, Mas1k)”, in: J. H. CHARLESWORTH *et al.* (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, Bd. 4B: *Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice* (PTSDSSP 4B), Tübingen / Louisville, KY, 1–189.
- PHILONENKO-SAYAR, B. / PHILONENKO, M., 1982, *Die Apokalypse Abrahams* (JSHRZ V/5), Gütersloh, 413–460.
- SANDERS, J. A., 1997, “A Liturgy for Healing the Stricken (11QP_sAp^a = 11Q11)”, in: J. H. CHARLESWORTH *et al.* (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, Bd. 4B: *Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice* (PTSDSSP 4A), Tübingen / Louisville, KY, 216–233.
- SCHULLER, E. / NEWSOM, C. A., 2012, *The Hodayot (Thanksgiving Psalms)*, (EJIL 36), Atlanta, GA.
- SOKOLOFF, M., 2009, *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann’s Lexicon Syriacum*, Winona Lake, IN / Picataway, NJ.
- STEGEMANN, H. (mit E. SCHULLER und C. NEWSOM), 2009, *1QHodayot^a, with Incorporation of 1QHodayot^b and 4QHodayot^{a-f}* (DJD 40), Oxford.
- STUCKENBRUCK, L. T., 1997, *The Book of Giants from Qumran: Texts, Translation, and Commentary* (TSAJ 63), Tübingen.
- TROPPEL, J., 2002, *Altäthiopisch. Grammatik des Ge‘ez mit Übungstexten und Glossar* (ELO 2), Münster.
- UHLIG, S., 1984, *Das äthiopische Henochbuch* (JSHRZ V/6), Gütersloh.
- ULMER, R. (Hg.), 1999, *Pesiqta Rabbati: A Synoptic Edition of Pesiqta Rabbati Based upon All Extant Manuscripts and the Editio Princeps*. Bd. II (SFSHJ 200), Atlanta, GA.
- WEEKS, S. *et al.* (Hgg.), 2004, *The Book of Tobit: Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions. With Synopsis, Concordances, and Annotated Texts in Aramaic, Greek, Hebrew, Latin, and Syriac* (FoSub 3), Berlin / New York.

2. Sekundärliteratur

- AHUVIA, M., 2021, *On My Right Michael, On My Left Gabriel: Angels in Ancient Jewish Culture*, Berkeley, CA.
- ALEXANDER, P. S., 1999, “The Demonology of the Dead Sea Scrolls”, in: P. W. FLINT/ J. C. VANDERKAM (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment*. Bd. 2, Leiden et al., 331–353.
- ANGEL, J. L., 2010, *Otherworldly and Eschatological Priesthood in the Dead Sea Scrolls* (StTDJ 86), Leiden / Boston.
- ANGEL, J. L., 2016, “The Humbling of the Arrogant and the ‘Wild Man’ and ‘Tree Stump’ Traditions in the *Book of Giants* and Daniel 4”, in: M. GOFF *et al.* (Hgg.), *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan: Contexts, Traditions, and Influences* (WUNT 360), Tübingen, 61–80.
- ANGELINI, A., 2021, *L’imaginaire du démoniaque dans la Septante: Une analyse comparée de la notion de « démon » dans la Septante et dans la Bible hébraïque* (JSJ.S 197), Leiden / Boston.
- BATES, M. W., 2009, “Beyond *Stichwort*: A Narrative Approach to Isa 52,7 in Romans 10,15 and 11Q Melchizedek (11Q13)”, *RB* 116, 387–414.
- BERGES, U. / SPANS, A., 2012, „Jhwh Zebaot in Prophetie und Psalmen: Theologiegeschichtliche Überlegungen zur (Nicht-)Verwendung eines Gottesnamens“, in: I. MÜLLNER *et al.* (Hgg.), *Gottes Name(n): Zum Gedenken an Erich Zenger* (HBS 71), Freiburg i.Br. *et al.*, 169–193.
- BERNER, C., 2010, *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungserzählung Israels* (FAT 73), Tübingen.
- BEYERLE, S., 2005, “‘One like a Son of Man’: Innuendoes of a Heavenly Individual”, in: G. BOCCACCINI (Hg.), *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*, Grand Rapids, MI / Cambridge, 54–58.
- BEYERLE, S., 2007, “Angelic Revelation in Jewish Apocalyptic Literature”, in: F. V. REITERER *et al.* (Hgg.), *Angels: The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception* (DCLY 2007), Berlin / New York, 205–223.
- BEYERLE, S., 2011, „Qumran und die Apokalyptik“, in: DERS. / J. FREY (Hgg.), *Qumran aktuell. Texte und Themen der Schriften vom Toten Meer* (BThSt 120), Neukirchen-Vluyn, 159–223.
- BEYERLE, S., 2014, “Monotheism, Angelology, and Dualism in Ancient Jewish Apocalyptic Writings”, in: N. MACDONALD / K. BROWN (Hgg.), *Monotheism in Late Prophetic and Early Apocalyptic Literature: Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism*. Bd. III (FAT II/72), Tübingen, 219–246.
- BEYERLE, S., 2018, „Dualismen und der Schöpfergott im antiken Judentum“, in: J. FREY *et al.* (Hgg.), *Dualismus, Dämonologie und diabolische Figuren. Religionshistorische Beobachtungen und theologische Reflexionen* (WUNT II/484), Tübingen, 63–123.
- BLAIR, J. M., 2009, *De-Demonising the Old Testament: An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible* (FAT II/37), Tübingen.

- BLOCK, D. I., 2013, *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Theology*. Second Edition, Eugene, OR.
- BÖTTRICH, C., 1992, *Weltweisheit – Menschheitsethik – Urkult: Studien zum slavischen Henochbuch* (WUNT II/50), Tübingen.
- BOHAK, G., 2008, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge *et al.*
- COLLINS, J. J., 1997, “A Herald of Good Tidings: Isaiah 61:1–3 and Its Actualization in the Dead Sea Scrolls”, in: C. A. EVANS / Sh. TALMON (Hgg.), *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of J. A. Sanders* (BiInS 28), Leiden *et al.*, 225–240.
- COLLINS, J. J., 2000, “Powers in Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls”, in: DERS. / R. A. KUGLER (Hgg.), *Religion in the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids, MI / Cambridge, 9–28.
- COLLINS, J. J., 2010, *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*. Second Edition, Grand Rapids, MI / Cambridge.
- DAVIDSON, M. J., 1992, *Angels at Qumran: A Comparative Study of 1 Enoch 1–36, 72–108 and Sectarian Writings from Qumran* (JSPEs 11), Sheffield.
- DIMANT, D., 1996 / 2014, “Men as Angels: The Self-Image of the Qumran Community”, in: DIES., *History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls: Collected Studies* (FAT 90), Tübingen, 465–472.
- DIMANT, D., 2010 / 2014, “Between Qumran Sectarian and Qumran Nonsectarian Texts: The Case of Belial and Mastema”, in: DIES., *History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls: Collected Studies* (FAT 90), Tübingen, 135–151.
- DÖRFEL, D., 1998, *Engel in der apokalyptischen Literatur und ihre theologische Relevanz am Beispiel von Ezechiel, Sacharja, Daniel und Erstem Henoch* (Theologische Studien), Aachen.
- DORAN, R., 2012, *2 Maccabees: A Critical Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN.
- EDE, F., 2021, „Der Gott des Himmels und seine Mittler: Überlegungen zur Funktion der Völkerengel in Dan 10–12“, *ZThK* 118, 3–22.
- EGO, B., 2008, „Die dem Menschen zugewandte Seite Gottes: Vorstellungen zu Engeln in der hebräischen Bibel und im frühen Judentum“, *WUB* 50/4, 11–17.
- EGO, B., 2021, *Tobit* (IEKAT), Stuttgart.
- ELGVIN, T., 2022, *Warriors, King, Servant, Savior: Messianism in the Hebrew Bible and Early Jewish Texts*, Grand Rapids, MI.
- FLETCHER-LOUIS, C., 2017, “On Angels, Men and Priests (Ben Sira, the Qumran Sabbath Songs and the Yom Kippur Avodah)”, in: J. FREY / M. R. JOST (Hgg.), *Gottesdienst und Engel im antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT II/446), Tübingen, 141–166.
- FORSYTH, N., 1987, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton, NJ.
- FOSSUM, J. E., 1985, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36), Tübingen.

- FREY, J., 1997, "Different Patterns of Dualism in the Qumran Library", in: M. J. BERNSTEIN *et al.* (Hgg.), *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization of Qumran Studies*, Cambridge 1995, (FS J. M. Baumgarten; StTDJ 25), Leiden, 275–336.
- FREY, J. / JOST, M. R., 2017, „Gottesdienst und Engel: Eine thematische und forschungsgeschichtliche Einleitung“, in: DIES. (Hgg.), *Gottesdienst und Engel im antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT II/446), Tübingen, 1–21.
- FREY-ANTHES, H., 2007, *Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger: Vorstellungen von „Dämonen“ im alten Israel* (OBO 227), Göttingen / Fribourg.
- FRÖHLICH, I., 2016, "Giants and Demons", in: M. GOFF *et al.* (Hgg.), *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan: Contexts, Traditions, and Influences* (WUNT 360), Tübingen, 97–114.
- GEIGER, M., 2013, „Fremde unter Lichtgestalten: Engelvorstellungen aus alttestamentlicher Perspektive“, *PTh* 102, 486–506.
- GEIGER, M., 2020a, „Der Bote des Exodus: Ex 23,20–23^{MT+LXX} als zweifacher Schlüsseltext der Angelologie“, in: E. BONS *et al.* (Hgg.), *Die Septuaginta – Themen, Manuskripte, Wirkungen: 7. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.–22. Juli 2018* (WUNT 444), Tübingen, 328–349.
- GEIGER, M., 2020b, „Diesseitig bin ich gar nicht fassbar ...‘ (Paul Klee): Engel als Verkörperung des Bilderverbots“, in: DIES. *et al.* (Hgg.), *Lieblingsbilder ... und das Bilderverbot?*, Stuttgart, 59–88.
- GERSTENBERGER, E. S., 2004, „Boten, Engel, Hypostasen: Die Kommunikation Gottes mit den Menschen“, in: M. WITTE (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog* (FS O. Kaiser; BZAW 345/1), Berlin / New York, 139–154.
- GERTZ, J. C. 2021, *Das erste Buch Mose. Genesis. Die Urgeschichte: Gen 1–11* (ATD 1), 2. Aufl., Göttingen.
- GIESCHEN, C. A., 1998, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (AGJU 42), Leiden *et al.*
- GOFF, M., 2015, "Warriors, Cannibals and Teachers of Evil: The Sons of the Angels in Genesis 6, the Book of the Watchers and the Book of Jubilees", *SEÅ* 80, 79–97.
- GOFF, M., 2016, "Enoch Literature and the Persistence of Evil: Giants and Demons, Satan and Azazel", in: J. DOCHHORN *et al.* (Hgg.), *Das Böse, der Teufel und Dämonen – Evil, the Devil, and Demons* (WUNT II/412), Tübingen, 43–57.
- GOFF, M., 2016a, "A Seductive Demoness at Qumran? Lilith, Female Demons and 4Q184", in: J. DOCHHORN *et al.* (Hgg.), *Das Böse, der Teufel und Dämonen – Evil, the Devil, and Demons* (WUNT II/412), Tübingen, 59–76.
- GOFF, M., 2016b, "The Sons of the Watchers in the *Book of Watchers* and the Qumran *Book of Giants*: Contexts and Prospects", in: DERS. *et al.* (Hgg.), *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan: Contexts, Traditions, and Influences* (WUNT 360), Tübingen, 115–127.

- GOFF, M., 2021, “Deep Time, the Monstrous, and the *Book of the Watchers* in the Hellenistic Age”, in: S. BEYERLE / DERS. (Hgg.), *Notions of Time in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2020 / 2021), Berlin / New York, 429–452.
- GRÜNINGER, A.-C., 2018, *Die Engel und der Krieg. Ein angelologisches Motiv bei Daniel und im 2. Makkabäerbuch und seine traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen* (ABG 60), Leipzig.
- HAMIDOVIĆ, D., 2007, *Les traditions du Jubilé à Qumrân* (Orientis Sémitiques), Paris.
- HAMIDOVIĆ, D., 2021, «L'utilité divine du démon. Mastéma, le „démon de main“ de YHWH dans le livre des Jubilés», in: DERS., *Dans l'antichambre. Pour un dialogue entre la pensée juive et la connaissance renouvelée du Judaïsme ancien*, Paris, 201–213.
- HARTENSTEIN, F., 2006, „Die Verborgeneheit des rettenden Gottes. Exegetische und theologische Bemerkungen zu Genesis 22“, in: J. A. STEIGER / U. HEINEN (Hgg.), *Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit* (AKG 101), Berlin / New York, 1–22.
- HARTENSTEIN, F., 2007, “Cherubim and Seraphim in the Bible and in the Light of Ancient Near Eastern Sources”, in: F. V. REITERER *et al.* (Hgg.), *Angels: The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception* (DCLY 2007), Berlin / New York, 155–188.
- HENZE, M., 1999, *The Madness of King Nebuchadnezzar: The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4* (JSJ.S 61), Leiden *et al.*
- HIRTH, V., 1975, *Gottes Boten im Alten Testament. Die alttestamentliche Mal'ak-Vorstellung unter besonderer Berücksichtigung des Mal'ak-JHWH-Problems* (ThA 32), Berlin.
- HUTTER, M., 2007, “Demons and Benevolent Spirits in the Ancient Near East: A Phenomenological Overview”, in: F. V. REITERER *et al.* (Hgg.), *Angels: The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception* (DCLY 2007), Berlin / New York, 21–34.
- JOST, M. R., 2019, *Engelgemeinschaft im irdischen Gottesdienst: Studien zu den Texten aus Qumran und dem Neuen Testament* (WUNT II/505), Tübingen.
- KOCH, K., 1993 / 1995, „Gottes Herrschaft über das Reich des Menschen. Dan 4 im Licht neuer Funde“, in: DERS., *Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch. Gesammelte Aufsätze 2*, hg. v. M. RÖSEL, Neukirchen-Vluyn, 83–124.
- KOCH, K., 1993 / 1996, „Messias und Menschensohn. Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalyptik“, in: DERS., *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze 3*, hg. v. U. GLESSMER und M. KRAUSE, Neukirchen-Vluyn, 235–266.
- KOCH, K., 1994 / 1996, „Monotheismus und Angelologie“, in: DERS., *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze 3*, hg. v. U. GLESSMER und M. KRAUSE, Neukirchen-Vluyn, 219–234.
- KOCH, K., 1995, „Das Reich der Heiligen und des Menschensohns. Ein Kapitel politischer Theologie“, in: DERS., *Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien*

- zum *Danielbuch*. *Gesammelte Aufsätze* 2, hg. v. M. RÖSEL, Neukirchen-Vluyn, 140–172.
- KUGEL, J. L., 1998, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge, MA / London.
- KULIK, A., 2010, *3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch* (CEJL), Berlin / New York.
- LOSEKAM, C., 2010, *Die Sünde der Engel. Die Engelfalltradition in frühjüdischen und gnostischen Texten* (TANZ 41), Tübingen.
- LUX, R., 2002 / 2009, „Der Deuteengel und der Prophet. Biblisch-hermeneutische Aspekte der Angelologie“, in: DERS., *Prophetie und Zweiter Tempel. Studien zu Haggai und Sacharja* (FAT 65), Tübingen, 293–301.
- MACH, M., 1992, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit* (TSAJ 34), Tübingen.
- MICHALAK, A. R., 2012, *Angels as Warriors in Late Second Temple Jewish Literature* (WUNT II/330), Tübingen.
- MIZRAHI, N., 2017, „Earthly Liturgy and Celestial Music: The Poetics of the *Cycle of Praises of the Sixth Sabbath Song*“, in: J. FREY / M. R. JOST (Hgg.), *Gottesdienst und Engel im antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT II/446), Tübingen, 119–139.
- NEWSOM, C. A. (mit B. W. BREED), 2014, *Daniel: A Commentary* (OTL), Louisville, KY.
- NICKELSBURG, G. W. E., 2001, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia), Minneapolis, MN.
- NOTH, M., 1955 / 1960, „Die Heiligen des Höchsten“, in: DERS., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. Zweite, um einen Anhang erweiterte Auflage (TB 6), 274–290.
- OLYAN, S. M., 1993, *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Meaning of Angels in Ancient Judaism* (TSAJ 36), Tübingen.
- OSTEN-SACKEN, P. von der, 1969, *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran* (SUNT 6), Göttingen.
- OSTEN-SACKEN, P. von der, 2023, *Christlicher Baum und jüdische Wurzel. Zusammenhänge, Analogien und Konturen jüdischen und christlichen Gottesdienstes* (PThGG 41), Tübingen.
- PAGELS, E., 1998, *Satans Ursprung* (Suhrkamp Taschenbuch 2868), Frankfurt a.M.
- PAJUNEN, M., 2015, „How to Expel a Demon: Form- and Tradition-Critical Assessment of the Ritual of Exorcism in 11Qapocryphal Psalms“, in: DERS. / H. TERVANOTKO (Hgg.), *Crossing Imaginary Boundaries: The Dead Sea Scrolls in the Context of Second Temple Judaism* (PFES 108), Helsinki, 128–161.
- PATMORE, H. M., 2023, „Demonology and Terminology in Jubilees: Spirits or Demons?“, *JSJ* 54, 173–186.
- PERLITT, L., 1990 / 1994, „Riesen im Alten Testament. Ein literarisches Motiv im Wirkungsfeld des Deuteronomismus“, in: DERS., *Deuteronomium-Studien* (FAT 8), Tübingen, 205–246.

- QUINE, C., 2020, *Casting Down the Host of Heaven: The Rhetoric of Ritual Failure in the Polemic against the Host of Heaven* (OTS 78), Leiden / Boston.
- REED, A. Y., 2020, *Demons, Angels, and Writing in Ancient Judaism*, Cambridge et al.
- REEVES, J. C., 1992, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony: Studies in the Book of Giants Traditions* (MHUC 14), Cincinnati, OH.
- RÖSEL, M., 2016, „Die himmlische Welt der Septuaginta. Angelologische Akzentuierungen am Beispiel des Danielbuches“, in: S. KREUZER et al. (Hgg.), *Die Septuaginta – Orte und Intentionen: Fünfte internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 24.–27. Juli 2014*, Tübingen, 232–243.
- RÖTTGER, H., 1978, *Mal'ak Jahwe – Bote von Gott. Die Vorstellung von Gottes Boten im hebräischen Alten Testament* (RSTh 13), Frankfurt a.M. et al.
- RUDNIG-ZELT, S., 2016, „Der Teufel und der alttestamentliche Monotheismus“, in: J. DOCHHORN et al. (Hgg.), *Das Böse, der Teufel und Dämonen – Evil, the Devil, and Demons* (WUNT II/412), Tübingen, 1–20.
- SCHÄFER, P., 1975, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* (JS 8), Berlin / New York.
- SCHÄFER, P., 2017, *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, München.
- SCHWARTZ, D., *2 Maccabees* (CEJL), Berlin / New York 2008.
- SCHWARTZ, E., 2020, „The Exegetical Character of 1QS 3,13–4,26“, *DSD* 27, 31–65.
- SCHWINDT, R., 2018, *Der Gesang der Engel. Theologie und Kulturgeschichte des himmlischen Gottesdienstes*, Freiburg i.Br. et al.
- SEEBASS, H., 2003, *Numeri*. 2. Teilband: *Numeri 10,11–22,1* (BKAT IV/2), Neukirchen-Vluyn.
- SEGAL, M., 2010, „Monotheism and Angelology in Daniel“, in: R. G. KRATZ / H. SPIECKERMANN (Hgg.), *One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives* (BZAW 405), Berlin / New York, 405–420.
- STEUDEL, A., 2007, „Der Teufel in den Texten aus Qumran“, in: J. FREY / M. BECKER (Hgg.), *Apokalyptik und Qumran* (Einblicke 10), Paderborn, 191–200.
- STÖKL BEN EZRA, D., 2016, *Qumran. Die Texte vom Toten Meer und das antike Judentum* (Jüdische Studien 3 / UTB 4681), Tübingen.
- STUCKENBRUCK, L. T., 1995, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John* (WUNT II/70), Tübingen.
- STUCKENBRUCK, L. T., 2003, „Giant Mythology and Demonology: From the Ancient Near East to the Dead Sea Scrolls“, in: A. LANGE et al. (Hgg.), *Die Dämonen – Demons: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of Their Environment*, Tübingen, 318–338.
- STUCKENBRUCK, L. T., 2014, *The Myth of Rebellious Angels: Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts* (WUNT 335), Tübingen.
- STUCKENBRUCK, L. T., 2016, „The Book of Giants among the Dead Sea Scrolls: Considerations of Method and a New Proposal on the Reconstruction of 4Q530“, in: M. GOFF et al. (Hgg.), *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan: Contexts, Traditions, and Influences* (WUNT 360), Tübingen, 129–141.

- TUSCHLING, R. M. M., 2007, *Angels and Orthodoxy: A Study in Their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian* (STAC 40), Tübingen.
- VANDERKAM, J. C., 2018, *Jubilees 1: A Commentary on the Book of Jubilees Chapters 1–21* (Hermeneia), Minneapolis, MN.
- WALSH, M. L., 2019, *Angels Associated with Israel in the Dead Sea Scrolls: Angelology and Sectarian Identity at Qumran* (WUNT II/509), Tübingen.
- WASSEN, C., 2007, “Angels in the Dead Sea Scrolls”, in: F. V. REITERER *et al.* (Hgg.), *Angels: The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception* (DCLY 2007), Berlin / New York, 499–523.
- WESTERMANN, C., 1993, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, 6. Aufl., Stuttgart.
- WITTE, M., 2021, *Das Buch Hiob* (ATD 13), Göttingen.
- WOOD, A., 2008, *Of Wings and Wheels: A Synthetic Study of the Biblical Cherubim* (BZAW 385), Berlin / New York.
- WRIGHT, A. T., 2013, *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6:1–4 in Early Jewish Literature*, 2. Aufl. (WUNT II/198), Tübingen.
- XERAVITS, G. G. / PORZIG, P., 2015, *Einführung in die Qumranliteratur. Die Handschriften vom Toten Meer*, Berlin / Boston.
- ZIMMERMANN, J., 1998, *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, Priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT II/104), Tübingen.