

„Ezechiel sah eine Vision und beschrieb die Gestalten am Thronwagen“ (Sir 49,8)

Zur Rezeption der Thronwagenvision Ezechiels in
spätalttestamentlicher und zwischentestamentarischer Zeit

Franz Sedlmeier

1 Hinführung

„Ezechiel sah eine Vision und beschrieb die Gestalten am Thronwagen“. Kurz und prägnant greift Jesus Sirach gegen Ende seiner Geschichtsschau von Sir 44–50 die Vision Ezechiels aus Ez 1 und 10 auf. Der Jubilar, den dieser kleine Beitrag ehren will, hat einen Großteil seiner Lebens- und Schaffenskraft dem schriftgelehrten Weisen gewidmet. Jesus Sirach spricht ausdrücklich von „Gestalten am Thronwagen“ (Einheitsübersetzung; hebräisch: זְנִי מֵרֶכְבָּה; LXX: ἐπὶ ἄρματος χειρῶν), fasst also die Vorgaben aus Ez 1 und 10 unter einem Ausdruck zusammen, den Ezechiel noch nicht kennt, dem aber in der Rezeption der Ezechielvision besondere Bedeutung zukommen wird, dem der מֵרֶכְבָּה.

Im Folgenden sollen zunächst die einschlägigen Gebertexte aus Ezechiel (Kap. 1–3; 10 und 40–43) in den Blick genommen werden, um dann deren Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte nachzugehen. Dabei gilt das Augenmerk neben dem bereits erwähnten Ausschnitt aus Jesus Sirach auch der LXX, den Targumim und in der speziellen außerbiblischen Merkaba-Literatur dem ersten Buch Henoch (äthHen),¹ Qumran und abschließend der rabbinischen Rezeption.

2 Die Visionen Ezechiels: Ez 1–3; 10; 40–43

Die Visionen Ezechiels in Ez 1–3; 10 und 40–43 stellen ein hochkomplexes literarisches Gebilde dar, in dem mit Sicherheit mehrere Bearbeiter ihre Spuren hinterlassen haben. Das gilt bereits innerhalb Ez 1–3, dann aber auch im Verhältnis von Ez 10 zu Ez 1 mit einer präzisierenden und aktualisierenden Interpretation in Kap. 10. Der enigmatische Text Ez 1 hat also nicht erst in der

¹ Auf weitere Apokalypsen wie VitAd und ApkAbr kann hier nicht eingegangen werden.

späteren Rezeption, sondern bereits im Rahmen der Genese des Ezechielbuches zu kommentierenden und aktualisierenden Fortschreibungen angeregt.

Der folgende Durchgang durch den Ezechieltext hebt insbesondere jene Aspekte hervor, die in der Rezeptionsgeschichte bedeutsam werden sollen.

2.1 Anmerkungen zu Ez 1–3: die Berufungsvision

2.1.1 Zu V. 1–3a

Das Ezechielbuch beginnt mit einem Paukenschlag, einem Ereignis, das die ungewöhnliche Bucheröffnung mit dem Narrativ **וַיְהִי** bereits intoniert: **נִפְתָּחוּ** **הַשָּׁמַיִם** **וָאֲרָאָה מְרִאֲוֹת אֱלֹהִים**. Und eben dieses Ereignis – dass die Himmel sich öffnen und der Prophet göttliche Gesichte schaut – geschieht in der Golah, am Fluss Kebar (**וַאֲנִי בַחֹדֶף-הַגּוֹלָה עַל-נְהַר-כְּבָר**), im Land der Chaldäer: **בְּאֶרֶץ כַּשְׁדִּים**. Die Dissoziierung des Zusammenhangs von göttlicher Gegenwart und Tempel als irdischer Wohnstatt der Gottheit, die sich hier zeigt, wird später in Ez 8–11 breit entfaltet mit dem Auszug der göttlichen **כְּבוֹד** aus dem Tempel. Nicht länger der Tempel, sondern der Ort des Sehers, mitten in der Welt der Diaspora, wird zum Einfallstor der Manifestation der Gottheit.²

2.1.2 Zu V. 3b–28

Trotz seiner komplexen Struktur, die Ausdruck einer Wachstumsgeschichte ist, zeigt der Visionsbericht von V. 3b–28a eine innere Ordnung. Der Großteil der Vision *V. 3b–25* konzentriert sich auf die Beschreibung der Erscheinung unterhalb des Thrones, erst die abschließenden V. 26–28 tasten sich an den göttlichen Thron bzw. an den Thronenden heran. Bei seiner Beschreibung des visionären Ereignisses verknüpft der Verfasser zwei Motivbündel, die alternieren: die Theophanie im „Gewittersturm mit Lichtglanz“ (V. 3b–4.13f.) und die Theophanie durch den „göttlichen Thron“ (V. 5–12.15–21.22–25).³ Dabei öffnet sich das eine Motiv für das jeweils andere und entlässt dieses aus sich. So trägt die

² Während in Jes 6 und vermutlich auch in Am 9,1–4 das irdische und das himmlische Heiligtum einander in der Weise entsprechen, dass der Tempel zum privilegierten Ort der Kommunikation mit der Gottheit wird, ist dieser Zusammenhang in Ez 1 und 10 aufgelöst. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die ungewöhnliche Aussage von Ez 11,16: „So spricht Gott, der Herr: Auch wenn ich sie weit weg unter die Völker geführt und in alle Länder zerstreut habe, so bin ich doch in den Ländern, wohin sie gekommen sind, beinahe zum Heiligtum für sie geworden (**וְאֶהְיֶה לָהֶם לְמִקְדָּשׁ זָעֵט**).“

³ Es wäre zu prüfen, ob nicht die Lichtmetapher eine eigene Rolle im Rahmen des theophanen Geschehens spielt. Vgl. dazu die Überlegungen von Tobias HÄNER, *Bleibendes Nachwirken des Exils. Untersuchungen zur kanonischen Endgestalt des Ezechielbuches* (HBS 78), Freiburg i. Br. 2014, der zwischen den Motivsträngen „Throntheophanie“ (52–56), „Gewittersturm-Motivik“ (56–63) und „Lichtglanz-Motivik“ (64–70) unterscheidet.

Gewittersturmtheophanie V. 3b–4 die Vision der vier Lebewesen in sich, der *אֲרָבַע חַיּוֹת* in V. 5–12, aus deren Mitte in V. 13f. erneut der Gewittersturm mit Feuer und Blitzen hervorgeht. Dieser entlässt seinerseits aus sich erneut das Throngefährt, das nun detaillierter beschrieben wird. Zugleich gleitet der Blick von unten nach oben, hin zum göttlichen Thron als Zielpunkt der Schau, sodass eine doppelte Bewegung entsteht: aus der Ferne in die Nähe und von unten nach oben. Diese Art der Beschreibung erweckt den Eindruck, dass nicht Ezechiel sich auf den göttlichen Thron hin bewegt, sondern dass dieser sich dem Seher in seiner Lebenswelt nähert, wobei der Gegenstand der Schau gleichsam heranzoomt wird und sich immer deutlicher zu erkennen gibt.⁴

Erst im letzten Abschnitt V. 26–28 bei der Beschreibung des göttlichen Thrones finden Gewittersturm- und Thronwagen-Theophanie zusammen, wobei die Lichtglanz-Motivik dominiert. Dieser Aufbau zeigt somit an, dass V. 26–28 mit der Beschreibung des göttlichen Thrones und des Thronenden den Ziel- und Höhepunkt der gesamten Vision angeben.

Nun sind einige Elemente, die das Erscheinen des thronenden Gottes im Gewittersturm begleiten, von besonderer Bedeutung für unsere Fragestellung.

V. 3b–4.13f.: Die Schau Ezechiels – *וַאֲרָא* – beginnt mit dem von Norden her kommenden Gewittersturm, wobei die Elemente „Sturm“, „Wolke“, „Feuer“ das Nahen Gottes, sei es zur Rettung, sei es zum Gericht, begleiten. Die seltsame Formulierung in V. 4: *וּמִתּוֹכָהּ כְּעֵין הַחֲשֵׁמֶל מִחוּץ הָאֵשׁ* („und aus ihrer Mitte etwas wie Glanzerz aus der Mitte des Feuers“) erscheint wieder in V. 27: *וַאֲרָא כְּעֵין חֲשֵׁמֶל* („und ich sah etwas wie Glanzerz“). Die beiden Motive des „Sehens“ (*וַאֲרָא*) und des „Glanzerzes“ (*חֲשֵׁמֶל*) sind besonders akzentuiert und werden in der späteren rabbinischen Exegese aufgegriffen.

Die Gewittersturmtheophanie wird in V. 13f. fortgeführt, wobei die Motive des „Feuers“ (dreimal in den beiden Versen) und der „Blitze“ vor allem auf die Gottesbegegnung am Sinai anspielen. Wahrscheinlich verweist das Feuer mit den „glühenden Kohlen“ bereits auf das anstehende Gericht über Jerusalem (Ez 10,2.6f.).

⁴ Diese Bewegungsrichtung ist insofern von Bedeutung, als sie sich in der späteren Rezeption der Ezechielvision ändern wird. Das Herankommen der göttlichen Erscheinung mutiert in eine Himmelsreise des Sehers auf der Suche nach dem göttlichen Thron. Karl Erich GRÖZINGER, *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*. 1. Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles, Frankfurt a. M. 2004, 35, unterscheidet in seiner Typisierung zwischen (a) „Visitationsmystik“, bei der die Gottheit den Seher heimsucht, (b) „unitive[r] Weltflucht-mystik“, die oft mit den „Himmelsreisen“ verbunden ist, und (3) „sakral-theurgische[r] Überbrückungsmystik“, wo beide ihren Platz beibehalten und der Abstand sakramental-theurgisch überbrückt wird.

V. 5–12.15–21.22–25: Aus dem Gewittersturm V. 3b–4 bildet sich „eine Gestalt gleich vier lebenden Wesen“ (דמוית ארבע חיות) heraus (V. 5–12). Diese erscheinen menschengestaltig (דמוית אדם להנה) mit jeweils vier Flügeln und vier Gesichtern – ein Menschen-, ein Löwen-, ein Stier- und ein Adlergesicht. Sie besitzen einerseits Menschenhände, andererseits Stierfüße. Für die Beschreibung der *Chajjot* greift Ezechiel auf aus der Umwelt bekannte Vorstellungen von throntragenden Wesen und Himmelsträgern zurück und verbindet diese Vorstellungen auf seine Weise miteinander. Dabei wird die vom Tempel losgelöste, vom Himmel her kommende göttliche Erscheinung durch die betonte Vierzahl (vier Flügel, vier mal vier Gesichter, vier Räder) in ihrem universalen Herrschaftsanspruch gezeigt.⁵

Nun hat diese eigenartige Beschreibung der *Chajjot* bereits innerhalb des Ezechielbuches eine interpretierende Relecture erfahren. Um die Beweglichkeit des göttlichen Thrones zu unterstreichen, konzentrieren sich V. 15–21 auf die Räder der vier Wesen (V. 15: וַאֲרָא הַחַיּוֹת וְהָנָה אוֹפֵן אַחֶד בְּאַרְצָן אֶצֶל הַחַיּוֹת).⁶ Die Nägel, mit denen die Räder rundum beschlagen sind, werden vom Seher als Augen wahrgenommen, ein Hinweis auf die Allgegenwart der göttlichen Macht. Wie zuvor schon bei den Lebewesen (V. 12) erscheint auch bei den Rädern (V. 21) die רוח als bewegende Kraft: כִּי רוּחַ הַחַיָּה בָּאוּפְנֵיָם. In dieser Relecture erhalten somit die *Ofannim* besondere Bedeutung für die Bewegung der gesamten Erscheinung.

In einer späteren aktualisierenden Nachexegese in Ez 10,8–18 werden die Lebewesen mit den *Kerubim* des Jerusalemer Tempels identifiziert, wie 10,15 ausdrücklich festhält: וַיִּרְמֹו הַכְּרוּבִים הִיא הַחַיָּה אֲשֶׁר רָאִיתִי בְּנִהְרֵי-כַבָּר.⁷ Allerdings sind die Keruben, die an anderer Stelle in den alttestamentlichen Texten beschrieben werden, deutlich verschieden von den *Chajjot* in Ez 1.⁸

⁵ Auf diesen Aspekt der Mächtigkeit des Thronenden aufgrund der *Chajjot* wird später der Midrasch Rabba zu Ex 15,1 ausdrücklich Bezug nehmen: „Das stolzeste von allen lebenden Geschöpfen ist der Mensch; von den Vögeln – der Adler, von den wilden Tieren – der Löwe. Sie alle haben Königliches empfangen und Größe wurde ihnen gewährt. Und sie alle stehen unter dem Thronwagen des Heiligen“ (Shemot 23,13; zitiert nach Franz SEDLMEIER, Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24 [NSK.AT 21/1], Stuttgart 2002, 83).

⁶ Ez 1,15 (revidierte Zürcher Bibel): „Und ich sah die Wesen, und sieh: Da war je ein Rad auf der Erde neben den Wesen, an ihren vier Vorderseiten.“

⁷ Ez 10,15 (revidierte Zürcher Bibel): „Und die Kerubim erhoben sich. Das war das Wesen, das ich am Fluss Kebar gesehen hatte.“

⁸ Vgl. 1 Sam 4,4; 2 Sam 22,11; Ex 25,18–22; 37,7–9; Num 7,89; 1 Kön 6,23–28; 8,6f. Dazu David J. HALPERIN, The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision (TSAJ 16), Tübingen 1988, 43: „But the *hayyot* are so unlike the cherubim that I cannot imagine that anyone who knows, on whatever subconscious level, that the two are identical, would describe them with all the idiosyncrasies of Ezekiel 1. Given that so much of chapter 10 was written to interpret chapter 1, it seems to me more likely that the *hayyot* = cherubim

Diese Inkohärenz wird in der Rezeption dazu führen, dass die Identifizierung der Chajjot mit den Keruben als Wächter der Lade und als Bewohner des Allerheiligsten zum Teil weiterwirkt, nach Halperin in der Merkaba-Exegese vor allem außerhalb der rabbinischen Literatur. Daneben existiert jedoch eine weitere Überlieferung, in der die Identifizierung nicht übernommen wird, sondern die Chajjot und die Kerubim als unterschiedliche Größen, später als unterschiedliche Engelklassen nebeneinander bestehen.⁹

Aber auch der Abschnitt Ez 1,15–21 mit der Beschreibung der Räder wird in Ez 10 aufgegriffen und neu interpretiert. Dabei erhalten die Räder aus Kap. 1 zunehmend ein Eigengewicht, vielleicht sind sie bereits „personifiziert“:

Although its author assumes and supports the equation of the *hayyot* with the cherubim, made throughout chapter 10, his real interest is the *'ofannim*. He turns this „wheels“ from machines into angels, almost literally fleshing them out. In verse 11, he equips them with heads; in verse 12, with flesh, arms and wings.¹⁰

In Ez 10,13 werden die *Ofannim* als *galgal* bezeichnet: לְאוֹפַנִּים לָהֶם קוֹרָא הַגִּלְגָּל בְּאָזְנֵי הַגִּלְגָּל בְּאָזְנֵי הַגִּלְגָּל.¹¹ Der sich anschließende V. 14 beschreibt unter Rückgriff auf Ez 1,10 die vier Gesichter, wobei das Stiergesicht aus 1,10 (וּפְנֵי שֹׂרֵר מִדְּשֵׁמֶאֱוִיל) durch ein Kerubengesicht (פְּנֵי הָאֲחֹר פְּנֵי הַכְּרוּב) ersetzt ist. Hinzu kommt noch ein Weiteres: Da der gesamte Zusammenhang von den אוֹפַנִּים spricht, beziehen sich die Gesichter nicht auf die Chajjot (so die Einheitsübersetzung, die hier הַיְיֹוֹת als logisches Subjekt einfügt), sondern auf die אוֹפַנִּים (so richtig die revidierte Zürcher Bibel). Damit werden die אוֹפַנִּים gleichsam mit den כְּרוּבִים parallelisiert, die ihrerseits mit den הַיְיֹוֹת von Ez 1 identifiziert worden sind.¹²

Zurück zu Kap. 1: Wie schon erwähnt, führt die Himmelsträgertheophanie in V. 22–25 hin zur רִקְיעַ, zur „Himmelsplatte“, auf welcher der göttliche Thron steht. Dabei werden die ausgebreiteten Flügel der die Himmelsplatte tragenden Wesen, die einander berühren, ebenso erwähnt (V. 23) wie – als akustisches Element – das Geräusch der Flügel (V. 24), das dem Rauschen „vieler Wasser“ (בְּקוֹל מַיִם רַבִּים), ja der Stimme des Allmächtigen (בְּקוֹל-שְׂדֵי), dem Lärm einer Volksmenge (קוֹל הַמִּלְדָּה) wie dem eines Heerlagers (בְּקוֹל מַחֲנֵה) zu gleichen scheint. Das Motiv des Geräusches als akustisches Element in der

equation was made by someone who was baffled by the *hayyot* and needed a context in which he could make sense of them. He found this context in the Jerusalem Temple.“

⁹ HALPERIN, *Faces* (Anm. 8) 43: „Most Jewish interpreters take their identity as cherubim seriously enough that it is not until the *Hekhalot* literature that we find *hayyot* and cherubim mentioned side by side, as distinct classes of angels.“

¹⁰ HALPERIN, *Faces* (Anm. 8) 45.

¹¹ Ez 10,13 (revidierte Zürcher Bibel): „Die Räder, sie wurden vor meinen Ohren Galgal genannt.“

¹² Nach HALPERIN, *Faces* (Anm. 8) 46, stellt V. 14, der in LXX* fehlt, eine spätere Ergänzung dar, deren Ziel es sei, die אוֹפַנִּים als „a second order of angels“ darzustellen.

Vision wird in der späteren Rezeption nicht zuletzt deshalb aufgegriffen, weil die Semantik von קול nicht eindeutig ist.

V. 26–28a: Den Höhe- und Zielpunkt bilden V. 26–28a, wo Gewitter- und Throntheophanie zusammenfinden, unter besonderer Dominanz der Lichtmotivik. Die Beschreibung des göttlichen Thrones evoziert durch Anspielungen auf Ex 24,9–11 die Sinaitheophanie. Ezechiel schaut den Thronenden: דמות כמראה אדם („die Gestalt von einem, der wie das Aussehen eines Menschen hatte“). Und doch werden nur Konturen und Umrisse geboten, die Gestalt Gottes selbst bleibt verborgen. Sie ist umgeben von lichtvollem Glanz: von der Hüfte nach oben כעין חשמל כמראה־אש („etwas wie Weißgold, wie das Aussehen von Feuer“), von der Hüfte nach unten כמראה־אש ונגה לו סביב („wie die Erscheinung von Feuer, und Glanz rings um ihn“). Die Verweise auf die „Himmelsfeste“ (רָקִיעַ, V. 26; vgl. Gen 1,6–8) und auf den „Bogen, der im Wolkendunkel erscheint am Regentag“ (הַקֶּשֶׁת אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּעָנַן בַּיּוֹם הַגֹּשֶׁם) (V. 28; vgl. Gen 9,1–17) unterstreichen noch einmal – unter Rekurs auf schöpfungstheologische Aussagen – den universalen Herrschaftsanspruch des Thronenden, dessen Geheimnis der Seher in V. 28 in die behutsame Formulierung kleidet: הוּא מְרֵאָה דְמוּת כְּבוֹד־יְהוָה („dies war die Erscheinung der Gestalt der Herrlichkeit JHWHs“). Es ist diese Begegnung, die Ezechiel zu Boden wirft: וְאֶרְאָה וְאֶפְלַע עַל־פְּנָי, wobei von einem Erschrecken oder von Ängsten des Propheten nicht die Rede ist, im Unterschied zur späteren Tradition etwa beim äthiopischen Henoch.

2.1.3 Berufung (Ez 1,28b–3,15) und Ende der Vision (Ez 3,12–15)

Unmittelbar auf die Vision mit dem durchgängigen Motiv des „Sehens“ folgt die Audition (Stichwort שָׁמַע „hören“), in der die Berufung Ezechiels zum Gerichtspropheten berichtet wird. Die Vision ist somit nicht Selbstzweck, sie führt zur Berufung und Sendung und ist letztlich auf die Adressaten der Verkündigung Ezechiels zu beziehen, auf das Haus Israel, bei Ezechiel despektierlich als בַּיִת מְרֵר „Haus der Widerspenstigkeit“, disqualifiziert (etwa 2,6).

Das Ende der Berufung fällt zusammen mit dem Abschluss der Vision Ez 3,12–15. Wie die רִוּחַ den Propheten befähigt hatte, die Botschaft JHWHs aufzunehmen,¹³ so reißt die gleiche רִוּחַ den Propheten aus dem visionären Erleben heraus. Nur noch hinter sich hört Ezechiel קוֹל רַעַשׁ גָּדוֹל „ein Geräusch, ein gewaltiges Dröhnen“ (3,12). Nun wird der sich anschließende hebräische

¹³ Es heißt in Ez 2,1f.: „Er sagte zu mir: Stehe auf deinen Füßen (עָמַד עַל־רַגְלֶיךָ), Menschensohn; ich will mit dir reden. Als er das zu mir sagte, kam Geist in mich (וַתָּבֵא בִי רוּחַ) und er ließ mich auf meinen Füßen stehen (וַתַּעֲמֵדֵנִי עַל־רַגְלֵי). Und ich hörte den, der mit mir redete.“

Text in 3,12b in der Regel dahingehend korrigiert, dass das eröffnende בְּרוּךְ durch בְּרוֹם ersetzt wird.¹⁴ Nach dieser Korrektur hört Ezechiel das laute Geräusch בְּרוֹם , „beim Sich-Erheben der Herrlichkeit JHWHs von seinem Ort“. Diese vermutlich ursprüngliche Lesart wurde wohl schon sehr früh durch den jetzt vorliegenden MT $\text{בְּבוֹד־יְהוָה מִמְּקוֹמוֹ}$ ersetzt. Auch die LXX kennt diese Wiedergabe bereits: $\text{Εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ}$. Damit aber mutiert, in Verbindung mit der Umdeutung der Räder in Ez 10, der Lobpreis von 3,12 zum Lobpreis der חַיִּוֹת und der אֲוִפְנִים , wie V. 13 dann im Anschluss an Halperin verstanden werden kann. Zugleich entsteht ein Brückenschlag zwischen der Vision Ezechiels mit ihrem abschließenden Lobpreis durch die חַיִּוֹת und die אֲוִפְנִים einerseits und dem Lobpreis in Jes 6,3 andererseits. Dazu kommentiert Halperin:

Ezekiel's „great quaking“ corresponds to the shaking of the bases of the thresholds in Isaiah. Isaiah ties this shaking to a great cry of praise uttered by the Lord's winged attendants [...]. Ezekiel now has a corresponding doxology, nearly meaningless and therefore profoundly evocative: „Blessed be the glory of the Lord from his place [...]“. And, just as Isaiah suggests that the attendant beings cry out their formula antiphonally, so the altered text of Ezekiel: the „voice of the *'ofannim*“ answers the „wings of the *hayyot*.“ The wings of the *hayyot* thus give the impression of being their organs of song – a remarkable idea that we will meet again and again – and the *'ofannim*, „wheels,“ no longer appear as the mechanical objects we might have imagined, but as active supernatural beings who correspond to the *hayyot*.¹⁵

Dieser relativ ausführliche Durchgang durch den Ezechieltext erlaubt es, den Zugriff späterer Bearbeiter und Rezipienten auf die Vision des Propheten leichter nachzuvollziehen.¹⁶

3 Übersetzungen und innerbiblische Rezeption von Ez 1–3; 10; 40–43

3.1 *Septuaginta und Targumim*

Leider sind die ersten elf Kapitel des Ezechielbuches in Papyrus 967 nicht erhalten, sodass dieser wichtige Textzeuge fehlt. Die LXX von Ez 3,12–15 greift die hymnische Note des MT von 3,12 ($\text{בְּבוֹד־יְהוָה מִמְּקוֹמוֹ}$) auf und über-

¹⁴ Vgl. dazu Walther ZIMMERLI, Ezechiel 1–24 (BKAT 13/1), Neukirchen-Vluyn 1979, 12.82; Daniel I. BLOCK, The Book of Ezekiel. Chapters 1–24 (NICOT), Grand Rapids 1997, 132–138; Karl-Friedrich POHLMANN, Der Prophet Hiesekiel/Ezechiel. Kapitel 1–19 (ATD 22/1), Göttingen 1996, 46; anders Moshe GREENBERG, Ezechiel. 1. Teilband: Kapitel 1–20 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2001, 78.99.

¹⁵ HALPERIN, *Faces* (Anm. 8) 45.

¹⁶ Auf den ebenfalls relevanten Text Ez 40–43 wird später eingegangen.

nimmt sie: *Eὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ*. Der Targum verstärkt diese Tendenz, indem er das „große Geräusch“ (קל זיע סני) erläutert: *ברוך יקרא דיין* („und die sagten“): *וְאָמְרֵין* („derer, die lobten“)¹⁷ *דְּמַשְׁבְּחֵין* („gepriesen sei die Ehre Adonajs“) *מֵאֵתֵר בֵּית שְׁכִינְתָּיהָ* („vom Ort des Hauses seiner Schekina aus“). Die Tendenz, Teile des Thronwagens zu personifizieren und das Gotteslob hymnisch zu mehren, könnte auch, so der Vorschlag von Halperin, hinter der LXX-Wiedergabe von V. 13 stehen: „Und ich vernahm – καὶ εἶδον – das Geräusch / den Klang der Flügel der Lebewesen (*φωνὴν περὺγων τῶν ζώων*), die gegeneinander *flatterten* (*περυσσομένων ἑτέρα πρὸς τὴν ἑτέραν*).“ Bereits der masoretische Text hatte in Ez 3,13 die *וְהָיָה* und die *אֲרַפְנֵיהֶם* als korrespondierende Größen einander zugeordnet. In diesem Sinne fährt die LXX fort: καὶ φωνὴ τῶν τροχῶν („und das Geräusch / der Klang der Räder“) *ἐχόμενῃ αὐτῶν* („nah bei ihnen / ihnen gegenüber“). Die seltsame Wiedergabe von MT *מְשִׁיקוֹת אִשָּׁה אֶל-אֶחָתָהּ* („die sich gegenseitig berühren“) mit *περυσσομένων ἑτέρα πρὸς τὴν ἑτέραν* („gegeneinander flatternd“) wird uns noch beschäftigen, weil das Verb *περύσσομαι* („Flügel schwingen“) noch in Ez 1,23 und in manchen Handschriften zudem in 1,24 auftaucht.

Auch in der Beschreibung der Rückkehr des Propheten (3,14) weicht die LXX deutlich vom MT ab. Statt *מֵר בְּחַמַּת רוּחִי* („und ich ging erbittert, in der Zornglut meines Geistes“) formuliert die LXX: καὶ ἐπορεύθην ἐν ὀρμῇ τοῦ πνεύματός μου („und ich ging dahin im *Drang / Eifer* meines Geistes“).

Ein mögliches hymnisches Verständnis ist wohl auch in 1,23f. LXX gegeben, wo wie eben erwähnt das Verb *περύσσομαι* („Flügel schwingen“) auftaucht. Während der MT die Flügel unterhalb der Himmelsfeste gerade ausgespannt sein lässt, einer zum andern hin – *וְתַחַת הָרָקִיעַ כְּנַפֵּיהֶם יִשְׂרוּת אִשָּׁה אֶל-אֶחָתָהּ* –, ergänzt die LXX: *περυσσομένων ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ* („und sie flatterten ein jeder gegeneinander“). Nach einigen Handschriften¹⁸ wird auch in V. 24 statt *בְּלִבְתָּם* / ἐν τῷ πορεύεσθαι erneut *περύσσομαι* bezeugt. Also statt: „Und ich hörte das Rauschen ihrer Flügel, wenn sie gingen / sich bewegten, wie das Rauschen vieler Wasser“ würde der Text lauten: „Und ich hörte das Rauschen / den Klang ihrer Flügel, wenn sie *gegeneinander flatterten*, wie das Rauschen vieler Wasser.“ „The use of ‚fluttering‘ in all three passages only makes sense“ – so Halperin – „if we assume that, in the dialect of Greek used by the LXX translator, the word could indicate the creation of a musical sound.“¹⁹

Der Targum führt diese Tendenz in V. 24 fort:

¹⁷ Zur Form *דְּמַשְׁבְּחֵין*: Relativpronomen + Partizip Pa'el, mask. Plural von der Wurzel *שבח*.

¹⁸ So HALPERIN, *Faces* (Anm. 8) 59: „The other is Ezek 1:24, where fourteen manuscripts read *pteryssesthai*, ‚fluttered‘, in place of *poreuesthai*, ‚went‘.“

¹⁹ HALPERIN, *Faces* (Anm. 8) 59.

Und ich hörte das Rauschen ihrer Flügel wie das Rauschen vieler Wasser, wie eine Stimme vor dem Herrn, wenn sie gingen. Das Rauschen ihrer Rede, als sie den ewigen Gott priesen und segneten, den Herrn der Ewigkeit, war wie das Rauschen des Heeres der erhabenen Engel. Wenn sie standen, brachten sie ihre Flügel zum Schweigen.

Das Rauschen vieler Wasser ist nach T nicht länger auf die Stimme Gottes bezogen, sondern charakterisiert die Stimmen derer, die Gott lobpreisen.

Ähnlich wie in 1,24 wird in Ez 43,1–3 MT der zum Tempel zurückkehrende כְּבוֹד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל mit dem „Rauschen der vielen Wasser“ (כְּקוֹל מַיִם רַבִּים) verglichen. Während der MT in 1,23f. sehr ausladend ergänzte: כְּקוֹל-שְׁדֵי בְלִכְתָּם („wie die Stimme des Allmächtigen, wenn sie gingen“), קוֹל הַמְּלָאָה כְּקוֹל מַחֲנֶה („das Geräusch eines Lärmens gleich dem Geräusch eines Lagers“), bringt er bei der Rückkehr des כְּבוֹד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל in 43,2 lediglich den einen Vergleich: כְּקוֹל מַיִם רַבִּים, wohl in Anspielung auf die Chaostkampfmetaphorik. Die LXX hingegen fügt auffällige Erweiterungen hinzu, die wiederum liturgisch-hymnisch geprägt sein dürften. Statt der מַיִם רַבִּים inszeniert die LXX das Herannahen eines Heeres, vielleicht Bezug nehmend auf das göttliche Heerlager (מַחֲנֶה אֱלֹהִים; παρεμβολήν θεού) in Gen 32,3. Ungewöhnlich und erklärungsbedürftig ist die Aussage καὶ φωνὴ τῆς παρεμβολῆς ὡς φωνὴ διπλασιαζόντων πολλῶν („und [es war] die Stimme / der Lärm des Heeres wie die Stimme / der Lärm vieler, die [ihn] vervielfachen/verdoppeln“). Über den seltenen Ausdruck διπλασιάζω („verdoppeln“) wird viel gerätselt. Zunächst ließe sich daran denken, dass aufgrund der Menge der Lärm im Lager verdoppelt wird.²⁰ Nimmt man die in der LXX wirksame hymnische Tradition ernst, dann könnte die Verdoppelung, ähnlich wie in Ez 3,12–15, wieder auf den Lobpreis abheben. Nicht das Erscheinen Gottes, sondern die lobpreisende Antwort der ihn begleitenden Heerscharen wird beschrieben.

²⁰ David J. HALPERIN, *Merkabah Midrash in the Septuagint*, in: JBL 101 (1982) 351–363: 358, hat die Aussage von Ez 43,2 mit Ps 68,18 verbunden. Dort heißt es: רָכַב אֱלֹהִים רַבְתִּים אֶלְפֵי שָׁנָאן אֲדֹנָי בָּם סִינֵי בַקְדָּשׁ. Nach Halperin habe der Übersetzer von Ez 43,2 das seltene διπλασιάζω („verdoppeln“) mit dem ungeklärten שָׁנָאן verknüpft und dieses von שָׁנָה („wiederholen“) hergeleitet. Da der zweite Halbvers den Sinai als Ausgangspunkt des göttlichen Heeres sehe, sei die Merkaba-Vorstellung mit dem Sinai verknüpft worden, eine Verknüpfung, die sich bereits bei Hieronymus findet. Dazu kommentiert HALPERIN, *Faces* (Anm. 8) 59f.: „The translator’s allusion to Psalm 68:18, which Jerome seems instinctively to have grasped, establishes a link between Ezekiel’s *merkabah* and the chariots that came from Sinai. We have already seen that the later synagogue practice of reading about both Sinai and the *merkabah* on Shabu’ot attests a belief that the two are connected. Now we find a trace of this belief in pre-Christian Alexandria. The Sinai event has entered the hymnic tradition of *merkabah* exegesis, as part of the context in which Ezekiel’s vision must be understood.“

Der Targum setzt diese Tendenz fort, wenn er formuliert: וְקָל מְבַרְכֵי שְׁמִיָּהּ („und die Stimme derer, die seinen Namen priesen“) (״,war wie die Stimme großer Wasser“).²¹

Für unsere Fragestellung ist auch Ez 43,3 beachten. Wieder weicht die LXX signifikant vom MT ab. Der Rückbezug auf das einstige Gericht in MT לְשַׁחַת אֶת-הָעִיר („um die Stadt zu vernichten“) wird in der LXX, vermutlich von der Wurzel מִשַׁח abgeleitet, wiedergegeben mit τοῦ χρῖσαι τὴν πόλιν („um die Stadt zu salben“).

Wie der MT vergleicht auch die LXX die Erscheinung von 43,1–3 mit der vom Fluss Kebar, fügt aber, neu und abweichend vom MT, hinzu: καὶ ἡ ὄρασις τοῦ ἄρματος, οὗ εἶδον („und die Erscheinung des Streitwagens / Thronwagens, den ich sah“). Das griechische Wort ἄρμα gibt ein hebräisches מַרְכָּבָה wieder, das in biblischen Texten meist „Streitwagen“ bedeutet, so etwa in Ex 14,25; 1 Kön 10,29; 2 Chr 1,17. Doch setzt dieser Ausdruck nicht nur „die militärische Metaphorik“²² von V. 2 fort. Aufgrund der zahlreichen hymnischen Einspielungen und der ausdrücklichen Verknüpfung mit Ez 10 und 1–3 ist der Inhalt von ἄρμα durch das so kreierte Bezugssystem neu zu bestimmen.

3.2 Zu 1 Chr 28 und zu Sir 49,8f.²³

3.2.1 1 Chr 28,18

Die meisten biblischen Belege von מַרְכָּבָה haben die Bedeutung „Streitwagen“, doch ist für eine inhaltliche Näherbestimmung des Ausdrucks der jeweilige Kontext zu berücksichtigen. So erwähnen die beiden Belege Jes 66,15 und Hab 3,8 den göttlichen Streit- und Thronwagen im Zusammenhang von Gerichtstheophanien, die von Feuer und Sturm begleitet sind.²⁴ In 1 Kön 7,33 und in 1 Chr 28,18 findet die מַרְכָּבָה im Zusammenhang des Heiligtumbaues Erwähnung.²⁵ Dabei setzt die Formulierung in 1 Chr 28,18 die Kenntnis von Ez 1 und 10 voraus. Damit liegt in 1 Chr 28,18 in den Anweisungen Davids für den Tempelbau an seinen Sohn Salomo erstmals die Bezeichnung מַרְכָּבָה

²¹ Der Targum ist auch hier bemüht, Anthropomorphismen zu vermeiden. Er spricht nicht vom „Kommen“ (MT: בָּא) des Kabod, sondern von dessen „sich Offenbaren“ (T: אֶתְגַּלֵּי).

²² Michael KONKEL, Jezeziel/Ezechiel/Hesekiel. Erläuterungen zu Kap. 40–48, in: Martin Karrer / Wolfgang Kraus (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. 2. Psalmen bis Daniel, Stuttgart 2011, 2968–2992: 2978.

²³ Auf Dan 7 wird an dieser Stelle nicht eingegangen.

²⁴ Die Tatsache, dass Gott als Richter herrscherlich kommt, bedeutet, dass der Wagen sowohl als Thron- wie auch als Streitwagen zu verstehen sein wird.

²⁵ 1 Kön 7,33 spricht vom „Werk der Räder“ (וּמַעֲשֵׂה הָאֹפְנִים), die „wie das Werk eines Wagenrads“ (כְּמַעֲשֵׂה אֹפֶן הַמָּרְכָבָה) gemacht waren. Es geht hier nicht einfach um einen „Streitwagen“, sondern in Verbindung mit dem Ehernen Meer um Symbole der göttlichen Macht gegenüber den Kräften des Chaos.

für das in Ez 1 und 10 geschauten Phänomen vor. Der Kontext macht deutlich, dass es nicht um einen einfachen Streitwagen geht. Es ist zu bedenken, dass in 1 Chr 28,11–19²⁶ David seinem Sohn einen genauen Plan über die Ausstattung des Heiligtums übergibt. In vergleichbarer Weise, wie einst Mose am Sinai ein Modell des Heiligtums gezeigt bekam (Ex 25,9.40; 26,30; 27,8), übergibt David die Skizze / den Plan (תְּבִנִית) dessen, was er selbst einer göttlichen Eingebung verdankt. Die prächtige Ausgestaltung, die der Chronist in der Beschreibung des Tempels vor Augen stellt, dürfte auf das Sinaiheiligtum Bezug nehmen, das Mose nach Ex 25–31 geschaut hat und das unter seiner Anleitung (Ex 36–40) gemäß dem zuvor geschauten Plan gebaut wird. Die wichtigen Elemente aus Ex 25,18–20 (die Kapporet, die aus Gold getriebenen Keruben, die Lade) tauchen auch in 1 Chr 28,11–19 auf: Sie werden nun, unter Rückgriff auf Ez 1 und 10, mit dem Kerubengefährten verbunden und als מְרַכְבָּה bezeichnet. Wie der gesamte Plan (תְּבִנִית, V. 11 und 19) aus der Hand JHWHs kommt (V. 19: הַכֹּל בְּכַתֵּב מִיַּד יְהוָה עָלַי הַשְּׂכִיל),²⁷ so auch der תְּבִנִית הַמְּרַכְבָּה in 1 Chr 28,18. Wie für den Räucheraltar (לְמִזְבֵּחַ הַקְּטֹרֶת) wird das Goldgewicht auch „für den Aufbau / das Modell des Wagens“ (וְלִתְבִנִית הַמְּרַכְבָּה) festgelegt. Und wie schon in Ex 25 soll der „Thronwagen“ mit den vergoldeten Keruben und deren ausgebreiteten Flügeln verbunden sein, die die Lade des Bundes bedecken und beschützen: הַכְּרֻבִים זָהָב לְפָרְשִׁים וְסֹכְכִים עַל-אֲרוֹן בְּרִית-יְהוָה.²⁸

Zur Zeit des chronistischen Verfassers bzw. Bearbeiters²⁹ ist der göttliche Thronwagen mit der Bezeichnung מְרַכְבָּה wohl als bekannt vorzusetzen. Die aus Ex 25 kommende Vorstellung von in Gold getriebenen Keruben wird so mit der Vorstellung vom göttlichen Thronwagen verbunden. Dies verstärkt den Bezug zum Buch Exodus, der bereits in Ez 1 und 10 gegeben war, nicht nur hinsichtlich einzelner Motive, sondern auch in der Gesamtaussage: Die Beweglichkeit Gottes und seine Unabhängigkeit vom Tempel ist auch in Ex 24,18–20 vorausgesetzt.³⁰

²⁶ Der ganze Abschnitt 1 Chr 28,11–18 bildet im hebräischen Original einen einzigen Satz.

²⁷ 1 Chr 28,18f.: „(18) Er verordnete geläutertes Gold für den Räucheraltar, mit Angabe des Gewichtes, und Gold für den Aufbau des *Thronwagens*, die *Kerubim*, die ihre Flügel ausbreiteten und die Bundeslade des Herrn bedeckten. (19) All das legte er dar *in einer Schrift* aus der Hand des Herrn, die über ihm ruhte, und erörterte alle Arbeiten, die der Plan vorsah.“

²⁸ Auf die Wiedergabe in der LXX wäre eigens einzugehen. Dies soll zu einem späteren Zeitpunkt geschehen.

²⁹ Die Frage, ob und inwieweit die *tabnūt*-Vorstellung in 1 Chr 28,11.18f. ein späterer Zusatz ist (vgl. Rudolf MOSIS, Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes [FThSt 92], Freiburg i. Br. 1973, 135 Anm. 33), braucht hier nicht erörtert zu werden.

³⁰ Vgl. Christoph DOHMEN, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2004, 252: „Geht man davon aus, dass die Lade ‚unter‘ der ‚Kapporet‘ mit ihren ‚Kerubim‘ deren Tragbarkeit ermöglicht, dann erschließt sich der Sinn der Kombination von Lade und ‚Kapporet‘: Insofern die Lade das ‚Zeugnis‘ der Offenbarung Gottes beinhaltet und so dieses ‚Zeugnis‘ über den

3.2.2 *Sir 49,8f.*

Jesus Sirach spricht in 49,8 so selbstverständlich und kommentarlos von der מרכבה, dass der Ausdruck seinen Adressaten bekannt gewesen sein muss. Offensichtlich war in den weisheitlichen Kreisen, mit denen er kommunizierte, die Schau Ezechiels aus Ez 1; 10 und 43 mit dem geprägten Ausdruck Merkaba bereits fest verknüpft und in Gebrauch.

Der kurze Abschnitt über Ezechiel findet sich gegen Ende des sogenannten „Lobes der Väter“ Sir 44–49. Dabei ist auffallend, dass dieses Väterlob als erste Gestalt Henoch einführt (Sir 44,16), der zugleich eine der letzten Gestalten dieser Komposition ist (49,14).³¹ Für Ben Sira kommt offensichtlich der (außer-biblichen) Henochtradition, die sich ihrerseits aus den Visionen Ezechiels speist, besondere Bedeutung zu. Der letzte Abschnitt im Lobpreis der Väter konzentriert sich auf die exilische und nachexilische Zeit. In Zusammenhang mit dem Untergang der Stadt Jerusalem erwähnt Sirach zunächst Jeremia (49,7), um dann in einem eigenen Abschnitt auf Ezechiel, Ijob und die Zwölf Propheten einzugehen (49,8–10),³² die hier als Einheit gesehen sind.³³

Der Text Sir 49,8–10:

V. 8	ויגד זני מרכבה	יחזקאל ראה מראה
V. 9	המכלכל כל ד[רכי צ]דק	ונם הזכיר את איוב נ[ב]יא
V. 10	תהי עצמתם פר[חות תח]תם וישעוהו ב... ..	ונם שנים עשר הנביאים אשר החלימו את יעקב

Offenbarungsort hinweg getragen werden kann, wird der ‚markierte‘ Ort der Gottesbegegnung durch seine Verbindung mit der Lade ‚beweglich‘. Das bedeutet, dass die Ortsbindung aufgehoben wird: Die Gottesbegegnung wird an die ‚Träger‘ der Lade, d. h. die Empfänger der Offenbarung, also Israel, gebunden.“

³¹ Ausführlicher dazu Johannes MARBÖCK, Henoch – Adam – der Thronwagen. Zur frühjüdischen pseudepigraphischen Tradition bei Ben Sira, in: BZ 25 (1981) 103–111 (= DERS., Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hg. v. Irmtraud Fischer [HBS 6], Freiburg i. Br. 1995, 133–143).

³² Zur Abgrenzung von Sir 49,8–10 vgl. Ralph HILDESHEIM, Bis daß ein Prophet aufstand wie Feuer. Untersuchungen zum Prophetenverständnis des Ben Sira in Sir 48,1–49,16 (TThSt 58), Trier 1996, 206–221.

³³ Kanongeschichtlich ist interessant, dass Ben Sira die drei großen Propheten Jesaja, Jeremia und Ezechiel kennt und an Ezechiel die Zwölf Propheten als ein Werk anfügt. Damit verlässt er den historischen Durchgang, insofern die einzelnen Prophetengestalten des Dodekapropheten unterschiedlichen historischen Epochen angehören. Literarhistorisch ist seine Reihung jedoch stimmig, da das Dodekapropheten in der exilisch-nachexilischen Zeit seine Gestalt findet.

Ezechiel ist nach Auffassung Sirachs unter den Propheten besonders ausgewiesen aufgrund seiner Vision. Der Ausdruck מַרְאֵה (V. 8a) wird in den Ezechielvisionen mehrfach verwendet, u. a. in 1,1 und 8,4. Während der Prophet in Ez 1,1 in erster Person sein eigenes Erleben bezeugt (וַיִּרְאֶה מַרְאֵה אֱלֹהִים), wird hier in dritter Person über ihn berichtet.³⁴ Die LXX fügt die δόξα ergänzend hinzu: Ἰεζεκιηλ ὃς εἶδεν ὄρασις δόξης. In der Fortführung in V. 8b erwähnt Ben Sira ganz selbstverständlich den Thronwagen: וַיִּגְדַּל זֵנִי מִרְכָּבָה. Das Verb נָגַד taucht in Sirach mehrfach auf. Es kann sich auf das Bekanntmachen von bislang Unbekanntem und Verborgenen beziehen, etwa in Sir 14,12 und 16,22.³⁵ Innerhalb des Väterlobs bringt das Verb zum Ausdruck, dass ein Prophet die Zukunft zu deuten versteht, so in 46,20³⁶ und 48,25.³⁷ Die Beschreibung und Erklärung des Thronwagens wird somit als zukunftsrelevante Aussage qualifiziert. Die Wortfügung זֵנִי מִרְכָּבָה nimmt auf die Gotteserscheinung von Ez 1,15–21 und 10,9–17 Bezug. זָן kann sich entweder auf verschiedene Ansichten des Wagens beziehen³⁸ oder – so interpretierend die Einheitsübersetzung – auf Gestalten.³⁹

Der eher beiläufige Hinweis auf den Thronwagen unter Verwendung des Begriffs מִרְכָּבָה spricht für einen Bezug Ben Siras sowohl zu 1 Chr 28,18, wo der Thronwagen bereits mit der Bundeslade zusammengehört, als auch zu Ezechiel.⁴⁰ Dabei sieht der schriftgelehrte Weise Ezechiel in einer deutlich anderen

³⁴ Die veränderte Kommunikationsrichtung zeigt sich auch in 4Q385 Frgm. 4 aus Pseudo-Ezechiel, das folgendermaßen einsetzt: [„die Vision, welche geschaut hat Ezech[iel --]“].

³⁵ Sir 14,12: „Denk daran, dass der Tod nicht säumt und die Frist bis zur Unterwelt dir unbekannt ist.“ – Sir 16,22: „Das gerechte Tun, wer macht es bekannt? Und was darf ich hoffen, wenn ich das Gebot halte?“

³⁶ Nach Sir 46,20 kündigt die Erscheinung des Samuel das nahende Unheil für Saul an.

³⁷ Sir 48,25 bezieht sich auf die Ankündigung der Zukunft durch Jesaja: „Für fernste Zeit verkündete er das Kommende und das Verborgene, bevor es geschah.“

³⁸ So Gershom SCHOLEM, Art. Merkabah Mysticism, in: EJ 11 (1971) 1386f.: 1386.

³⁹ Dass Sirach im folgenden V. 9 auf Ijob eingeht, erklärt sich von Ez 14,14.20 her, wo Ijob neben Noach und Daniel als exemplarisch Gerechter der Urzeit vorgestellt ist. Vom Satzbau her ist Ezechiel Subjekt in V. 9. Es ist somit Ezechiel, der Ijob „in Erinnerung brachte“ (הִזְכִּיר), und zwar, wie der fragmentierte V. 9b zeigt, weil Ijob „alle Wege der Gerechtigkeit einhielt“ (Übersetzung nach HILDESHEIM, Prophetenverständnis [Anm. 32] 206). Dabei dürfte neben Ez 14,14.20 auch Ijob 1,1 im Blick sein. Dass Ijob als Prophet qualifiziert ist (אֵיִבּ נִבִּיָא), wird darin seinen Grund haben, „dass der Nicht-Israelit Ijob als Prophet der Heiden angesehen wurde und das Buch Ijob unter die Prophetenbücher gerechnet wurde. [...] Ijob wird hinter Ezechiel plaziert, weil er im Buch Ezechiel erwähnt wird und somit für Sirach eine logische Verknüpfung zwischen ihm und Ezechiel besteht. [...] Dadurch ergibt sich eine Platzierung zwischen Jesaja, Jeremia und Ezechiel einerseits und den ‚Zwölf Propheten‘ andererseits“ (HILDESHEIM, Prophetenverständnis [Anm. 32] 213).

⁴⁰ Inwieweit 1 Chr auf Ezechiels Visionen Bezug nimmt, wäre zu untersuchen. Lässt sich 1 Chr 28,18 nicht ausschließlich von Ex 25 her verstehen?

Rolle, als dieser sie im Ezechielbuch selbst einnimmt. Ezechiel wird in Sir 49,8 zum Deuter und Vermittler der „Gestalten“ bzw. der „Ansichten“ des Thronwagens.⁴¹ Dies dürfte ein Indiz dafür sein, dass der Sirazide mit einem „apokalyptisch geprägte[n] Milieu“⁴² in Verbindung stand, das im Judentum seiner Zeit im Entstehen war und zu einer apokalyptisch-spekulativen Weisheitstheologie weiterentfaltet wurde. Dass Ben Sira in 49,9 nicht auf Daniel aus Ez 14,14.20 zurückgreift, der nach der Tradition der LXX die großen Propheten abschließt, sondern auf Ijob, dessen Verhalten gemäß der Gerechtigkeit hervorgehoben wird, dürfte seinen Grund darin haben, dass Sirach den „apokalyptischen Tendenzen keinen breiteren Raum in seinem Werk zubilligen“⁴³ wollte. Eine Bezugnahme auf Daniel hätte einen klaren apokalyptischen Akzent gesetzt,⁴⁴ eine Bezugnahme auf Ijob indes, der als Prophet qualifiziert ist und als solcher „alle Wege der Gerechtigkeit einhielt“ – so die Textrekonstruktion von V. 9b (הַמַּכְלִיכִים כָּל דַּרְכֵי צֶדֶק)⁴⁵ – weist in eine andere Richtung: auf das für die Prophetie wie die Weisheit wichtige Thema des Tuns der Gerechtigkeit, das sich an JHWHs Weisung orientiert. Gerade der toragemäße Lebenswandel ist das Herzensanliegen des Siraziden und ist apokalyptischen Visionen vorzuziehen. Diese implizite und zurückhaltende Kritik, die sich in der Bezugnahme auf Ijob statt Daniel sowie im nüchternen Verweis auf Ezechiels Thronwagen zeigt, verrät jedoch zugleich, dass Sirach in Auseinandersetzung mit den apokalyptisch-weisheitlichen Strömungen seiner Zeit steht, die er nicht ignorieren kann und will, die er aber in ihrem Stellenwert einschränkt. Auf diese Strömungen ist nun in Auswahl einzugehen.

4 Zur außerbiblischen und vorrabbinischen Rezeption

4.1 Die Himmelsreise Henochs nach 1 Hen 14–16

Etwa zeitgleich mit dem Buch Jesus Sirach entsteht im ausgehenden 3. oder im beginnenden 2. Jh. v. Chr. das „Buch der Wächter“ des äthiopischen Henoch-

⁴¹ Es wäre zu fragen, ob die Aussage Dohmens zu Ex 25,18–20 über den Offenbarungsträger nicht bereits bei Ezechiel aktualisiert und zugleich transformiert ist. Die Transformation bestünde in der Konzentration auf den Propheten als Offenbarungsempfänger. Im Kundtun seiner Schau öffnet sich seine Erfahrung für seine Adressaten.

⁴² HILDESHEIM, *Prophetenverständnis* (Anm. 32) 217, Bezug nehmend auf MARBÖCK, *Thronwagen* (Anm. 31) 110.

⁴³ HILDESHEIM, *Prophetenverständnis* (Anm. 32) 218.

⁴⁴ Das gilt unabhängig davon, welche konkrete Gestalt die Danieltradition zur Zeit Sirachs besaß.

⁴⁵ Ausführlicher dazu HILDESHEIM, *Prophetenverständnis* (Anm. 32) 206. Das Partizip *Pilpēl* הַמַּכְלִיכִים von כָּל in Verbindung mit דָּרֶךְ bedeutet „die Wege einhaltend“.

buchs (1 Hen 1–36), das aus fünf eigenständigen Stücken besteht.⁴⁶ Auf die Einleitung 1 Hen 1–5 (1) und (2) die Geschichte vom Fall der Engel in 1 Hen 6–11, den wohl ältesten Teil des Erzählzusammenhanges, der auf Gen 6,1–4 Bezug nimmt, folgt der für uns entscheidende Abschnitt (3) 1 Hen 12–16: die Erzählung von der Himmelsreise des Henoch. Zahlreiche Anspielungen zeigen, dass die Thronwagenvision Ez 1–3 und 10 sowie die zweite Tempelvision Ez 40–43 als Gebertexte im Hintergrund standen.⁴⁷ Dennoch sind die Unterschiede unübersehbar: Während Ezechiel auf Erden bleibt und die göttliche Erscheinung ihm entgegenkommt, wird Henoch in eine Bewegung hinauf in die Himmel, vor den Thron der Gottheit hineingenommen.⁴⁸ Um den Sinn und die Aussageabsicht dieser Himmelsreise zu verstehen, ist der Erzählzusammenhang zu beachten, der Fall der Wächterengel (1 Hen 6–11).⁴⁹ Eine doppelte Grenzüberschreitung – (1) die Verbindung der himmlischen Wächterengel mit den schönen Menschen-Frauen, aus der die Riesen der Vorzeit hervorgehen und aufgrund welcher Gewalttat das Leben infiziert, und (2) die Preisgabe von geheimnisvollem Wissen, das die Menschen überfordert, weil sie zum rechten Umgang damit nicht fähig sind – führt dazu, dass das Chaos die Schöpfung gleichsam

⁴⁶ Sicherlich ist 1 Hen kein in sich einheitliches Werk. Die fünf eigenständigen Stücke 1–5; 6–11; 12–16; 17–19 und 20–36 stellen einen redaktionell hergestellten Erzählzusammenhang dar, wobei 1 Hen 6–11 wohl den ältesten Textbestand bildet.

⁴⁷ Zum Folgenden vgl. Beate EGO, Reduktion, Amplifikation, Interpretation, Neukontextualisierung. Intertextuelle Aspekte der Rezeption der Ezechielschen Thronwagenvision im antiken Judentum, in: Dieter Sängler (Hg.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung* (BThSt 76), Neukirchen-Vluyn 2004, 31–60: 48–54; DIES., *Henochs Reise vor den Thron Gottes* (1 Hen 14,8–16,4). Zur Funktion des Motivs der Himmelsreise im „Wächterbuch“ (1 Hen 1–36), in: Jörg Frey / Michael Becker (Hg.), *Apokalyptik und Qumran* (Einblicke 10), Paderborn 2007, 105–121; Peter SCHÄFER, *Die Ursprünge der jüdischen Mystik. Aus dem Amerikanischen von Claus-Jürgen Thornton*, Berlin 2011, 83–102.

⁴⁸ Nach GRÖZINGER, *Jüdisches Denken* (Anm. 4) 35, ist zu unterscheiden zwischen „Visitationsmystik“ (Ezechiel) und „unitive[r] Weltfluchtmystik mit Himmelsreise“ (Wächterbuch), wobei zu fragen ist, ob die Himmelsreise damit in ihrer Aussageintention getroffen ist.

⁴⁹ In 1 Hen 6–11, einer Erzählung, die auf Gen 6,1–4 Bezug nimmt, findet Henoch keine Erwähnung. Dies entspricht durchaus der biblischen Erzähllogik. Nach Gen 5,21–24 wird Henoch als siebtes Glied der Adamsgenealogie, die von Adam bis Noach reicht, mit 365 Jahren als Gerechter, der seinen Weg mit Gott geht, zu Gott entrückt. Erst danach erzählt die Bibel von den Göttersöhnen, die sich mit den Menschentöchtern verbinden, eine Grenzüberschreitung, die in der Bibel zur Geburt der Riesen der Vorzeit und zur Begrenzung der menschlichen Lebenszeit führt. Darauf folgt die Flutzerzählung, die der anwachsenden Bosheit der Menschen ein Ende bereitet, zugleich aber mit der Rettung des gerechten Noach als des Sintfluthelden einen neuen Anfang ermöglicht. Insofern ist es stimmig, dass der bereits entrückte Henoch in 1 Hen 6–11 keine Erwähnung findet. Die Verknüpfung der Himmelsreise des Henoch mit dem Fall der Wächterengel ist für die Aussageabsicht von 1 Hen 12–16 im Blick zu behalten. Vgl. dazu auch EGO, *Henochs Reise* (Anm. 47) 106.

überflutet. Um diesem Anwachsen der Zerstörung Einhalt zu gebieten, ergeht das göttliche Strafgericht über die Wächter. Als Bote dieses Gerichts kommt Henoch eine besondere Aufgabe zu.

Henoch, der nach seiner Entrückung (vgl. Gen 5,21–24) bei den Wächtern und Heiligen weilt, wird von den himmlischen Wächtern als „Schreiber der Gerechtigkeit“ (12,4)⁵⁰ beauftragt, den gefallenen Engeln das von Gott her bereits beschlossene Gericht kundzutun (12,4–6). Nachdem Henoch diesen Auftrag erfüllt hat, bitten ihn die gefallenen Engel, für sie fürbittend bei Gott einzutreten (13,4). Henoch verfasst eine Bittschrift und trägt diese vor, bis ihn der Schlaf übermannt (13,7). Er empfängt eine Traumvision, die den Ausgang seines Bittgesuchs zeigt: die Bestätigung des unabänderlichen göttlichen Strafgerichts über die Engel (13,8–10). Der erste Teil von Kap. 14 (V. 1–7) wiederholt noch einmal feierlich den feststehenden Ratschluss Gottes, wonach die gefallenen Engel ihren Stand im Himmel für immer verloren haben.⁵¹ Damit hat Henoch seinen Auftrag an sich erfüllt. Das Ergebnis des Bittgesuchs für die Wächter ist bekannt.⁵² Gerade hier setzt die Vision ein, die Henochs Aufstieg in die himmlische Welt beschreibt.

Die Himmelsreise Henochs in 14,8–23 ist unverkennbar von den Visionen Ezechiels geprägt.⁵³ Dazu nun einige Hinweise. Während in Ez 1 sich die Himmel öffnen und die Elemente der Sturm- und Throntheophanie auf die sich nahende göttliche Erscheinung verweisen, wird Henoch in umgekehrter Richtung hinweggenommen:⁵⁴

(8) Und die Vision erschien mir folgendermaßen: Siehe, Wolken riefen mich in der Vision, und Nebel rief mich, und die Bahn der Sterne und die Blitze drängten mich zur Eile und tri-

⁵⁰ Mehrfach wird Henoch so bezeichnet: als „Schreiber“ (12,3; 92,1), als „Schreiber der Gerechtigkeit“ (12,4: γραμματεὺς τῆς δικαιοσύνης), als „Schreiber der Wahrheit“ (15,1: γραμματεὺς τῆς ἀληθείας).

⁵¹ Die feierliche Eröffnung von 1 Hen 14,1 unterstreicht die Gültigkeit des göttlichen Ratschlusses: „Das (ist das) Buch der Worte der Wahrheit und des Tadels der Wächter, die von Ewigkeit sind, wie (es) der Heilige und Große befohlen hat in jener Vision.“ (Übersetzung nach Siegbert UHLIG, *Das äthiopische Henochbuch* [JSHRZ 5/6], Gütersloh 1984, 536f.)

⁵² George W. E. NICKELSBURG, *1 Enoch. 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch*, Chapters 1–36; 81–108 (Hermeneia), Philadelphia 2001, gliedert in seiner Kommentierung von 1 Hen 14,1–16 den Text in drei Abschnitte: (1) 14,1–7 (der wieder in zwei Teile zerfällt: V. 1–4a: eine prosaische Einführung; V. 4b–7: ein poetisch gestaltetes Orakel), (2) 14,8–23 mit Henochs Himmelsreise und Vision und (3) 1 Hen 14,24–16,4 als göttliches Orakel, das in Form einer Gottesrede das göttliche Gerichtsurteil ausführlich und definitiv formuliert.

⁵³ Neben Ezechiel finden sich deutliche Bezüge zum Buch Daniel, insbesondere zu Dan 7. Da das Buch Daniel später als 1 Hen zu datieren ist, ist entweder 1 Hen der Gebertext für Dan oder 1 Hen und Dan schöpfen aus einer gemeinsamen Quelle.

⁵⁴ Im Folgenden beziehe ich mich auf die Übersetzungen von UHLIG, *Henochbuch* (Anm. 51) 538–541, und SCHÄFER, *Ursprünge* (Anm. 47) 83–102.

ben mich, und die Winde in der Vision gaben mir Flügel und bewegten mich und hoben mich empor in den Himmel.

Die Elemente „Wolken“, „Blitze“, „Nebel“ (griechisch: *ομίχλη*; hebräisch: *עֲרַפָּל*, kann „dichte Wolke“ bedeuten) greifen auf die „große Wolke mit flackerndem Feuer“ (Ez 1,4) oder ähnliche Theophanieschilderungen aus Ex 19,16 oder Ex 20,21 zurück.⁵⁵ Im Unterschied zu den Vorgaben aus Ezechiel und Exodus kommen diese Phänomene nicht von oben her auf den Visionär zu, während er auf der Erde bleibt; stattdessen wird er im Wächterbuch von den Elementen angezogen und zu seiner Himmelsreise angetrieben. Die *כַּוְכָב*, die als beflügelnde Kraft wirkt, ist auch in Ez 8,3 als Vehikel der Bewegung tätig.

Sicherlich ist auch in Ez 8–11 und 40–48 von einer visionären Reise die Rede, die Ezechiel allerdings nicht durch die Himmel bewegt, sondern ihn nach Jerusalem bringt, wo er den entweihten (Ez 8–11) und den idealen zukünftigen Tempel (40–48) sieht.⁵⁶

Der nächste Abschnitt – V. 9–14 – führt Henoch zunächst an eine Mauer, die seltsamerweise aus Hagelsteinen erbaut und mit Feuerzungen umgeben ist. Innerhalb des ummauerten Bereichs finden sich ein Haus, das leer ist, sowie – wie der Text später fortfährt – ein weiteres, zweites Haus. Offensichtlich ist hier, ähnlich wie in Ez 40–42, ein Tempelareal umschrieben.

(9) Und ich ging hinein, bis ich nahe an einer Mauer war, die aus Hagelsteinen erbaut war, und Feuerzungen umgaben sie, und sie begann, mir Furcht einzujagen. (10) Und ich trat hinein in die Feuerzunge[/-n] und näherte mich einem großen Haus, das aus Hagelsteinen [/Schnee] erbaut war, und die Wand jenes Hauses (war) wie eine Mosaikfläche aus Hagelsteinen, und sein Boden (war von) Hagel [/Schnee], (11) seine Decke wie die Bahn der Sterne [/Feuerbälle] und (wie) Blitze, und dazwischen (waren) feurige Kerubim, und sein Himmel (war von) Wasser, (12) und flammendes Feuer umgab die Wand, und seine Tür flammte von Feuer. (13) Und ich trat ein in jenes Haus, und es war heiß wie Feuer und kalt wie Schnee, und keine Lebensfreude war darin. Furcht bedeckte mich, und Zittern ergriff mich. (14) Und ich war erschüttert und zitterte, und ich fiel nieder auf mein Angesicht ...

⁵⁵ Ex 19,16: Donner, Blitze und Wolken; Ex 20,21: dunkles Gewölk; Ez 1,4: Sturmwind, eine große Wolke von Lichtglanz umgeben.

⁵⁶ Vgl. dagegen Paul JOYCE, Ezechiel 40–42: The Earliest „Heavenly Ascent“ Narrative?, in: Henk Jan de Jonge / Johannes Tromp (Hg.), *The Book of Ezekiel and Its Influence*, Aldershot 2007, 17–41, der, Bezug nehmend auf Tuell, in Ez 40–42 das himmlische Heiligtum sieht, das Ezechiel schaut. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Position von Joyce ist an dieser Stelle nicht möglich. Mit Bernhard HEININGER, *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie* (HBS 9), Freiburg i. Br. 1996, 54, wird man dem entgegenhalten können: „Wie die Zielangabe [i. e. Jerusalem in Ez 8,3, F.S.] unmißverständlich zu erkennen gibt, liegt für Ezechiel ein Himmelsaufstieg nach Art der späteren apokalyptischen Literatur noch außerhalb des Blickfeldes“.

Es fällt auf, dass Henoch eine aktive Rolle einnimmt: „ich ging hinein“ – „ich trat hinein“ – „ich näherte mich“ – „ich trat ein (in jenes Haus)“ – „ich war erschüttert“ – „ich fiel nieder“ – „ich sah in der Vision“. Das Nebeneinander von Schnee/Hagelsteinen und Feuer kennzeichnet die Mauer wie das erste Haus, das als בית das Tempelgebäude innerhalb der Mauer bezeichnet. Hagelsteine/Schnee könnten an Ez 1,22 erinnern, wo das Gewölbe über den Lebewesen als אֵשׁ הַקֶּרֶב הַנִּזְרָח („furchterregendes Eis“) beschrieben ist. Auch die Keruben (V. 11) dürften von Ez 10 und 1 beeinflusst sein. Das Gebäude selbst, das von seiner Gestaltung her auf den Kosmos verweist (vgl. Sterne und Wasser an der Decke), löst beim Visionär Furcht und Schrecken aus, sodass er niederfällt. Die Proskynese kennt auch Ezechiel (1,28a; 3,23; 43,3; 44,4), allerdings ist diese bei ihm nicht ein solcher Ausdruck des Schreckens wie bei Henoch.

Im Fortgang der visionären Himmelswanderung führt der Weg vom ersten Haus, in dem Henoch sich befindet, in ein zweites, größeres. Dort wird ein Thron ansichtig – und über dem Thron die thronende Gottheit. Insofern zeigt sich eine ähnliche steigerrnde Linienführung wie bei Ezechiel, wo die Schau des Thronenden den Höhepunkt darstellt. Zunächst jedoch führt der Weg in ein zweites Haus:

... und ich sah in der Vision: (15) Und siehe, (da war) ein anderes Haus, größer als jenes, und die Tür war völlig offen vor mir, und es war aus Feuerzungen erbaut. (16) Und in allem war es so außergewöhnlich an Herrlichkeit, Pracht und Größe, dass ich nicht in der Lage bin, euch seine Herrlichkeit und seine Größe zu beschreiben. (17) Und sein Boden (war) von Feuer, und oberhalb von ihm (waren) Blitze und die Laufbahn der Sterne, und seine Decke flammendes Feuer. (18) Und ich blickte hin und sah darin einen hohen Thron, und sein Aussehen (war) wie Reif, und sein Umkreis (war) wie die Sonne, die leuchtet, und (wie) die Stimme der Kerubim. (19) Und unterhalb des Thrones kamen Ströme flammenden Feuers hervor, und man vermochte ihn nicht anzusehen.

Die Mauer, von der die Rede war, und die beiden Häuser, von denen sich das größere offensichtlich im kleineren befindet,⁵⁷ spielen auf die Struktur des Jerusalemer Tempels an, wobei das größere Haus sowohl auf das höher gelegene Allerheiligste als auch auf dessen größere Bedeutung verweisen dürfte. Da das zweite Haus, das der Seher nicht betritt, vollständig aus Feuer besteht (nicht aus Feuer und Eis), wird auch hier noch einmal eine qualitative Steigerung angezeigt.

Dieses bedeutendere zweite Haus, das „so außergewöhnlich an Herrlichkeit, Pracht und Größe“ ist, dass Henoch es nicht zu beschreiben vermag, gibt den

⁵⁷ So der Hinweis von SCHÄFER, Ursprünge (Anm. 47) 90: „Als er in dem Haus steht, das er betreten hat, erblickt Henoch ein zweites, sogar noch größeres Haus; da er das erste Haus noch nicht verlassen hat, muss sich das zweite im ersten befinden.“ Dies ist wohl ein Hinweis auf das Allerheiligste.

Blick frei auf den göttlichen Thron, der – wie in Ez 1,26–28 – Zielpunkt der Vision ist. Einzelne Stichworte verweisen wieder auf Ez 1 als Gebertext:

- (1) Der „hohe Thron“ (14,18) evoziert – im Unterschied zum zweiten Haus, das ganz aus Feuer besteht – mit seinem Aussehen wie „Eiskristall“ (καὶ τὸ εἶδος αὐτοῦ ὡσεὶ κρυστάλλινον) Ez 1,22; dort war die feste Platte über den Häuptern einem „schreckenerregenden Kristall“ (כְּעֵין תְּקֵרָה הַגְּדֹלָה) ähnlich. In der LXX heißt es: ὡς ὄρασις κρυστάλλου.⁵⁸
- (2) Auch nach 1 Hen 14,18 hat der Thron Räder, die allerdings mit der Sonne verglichen werden (καὶ τροχὸς ὡς ἡλίου λάμποντος) und anders als in Ez 1,16f. nicht beweglich sind. Der Thron, den Henoch schaut, hat seinen festen Platz im Allerheiligsten. Außerdem sind die Räder in Ezechiel mit dem Glanz des Chrysolith verglichen: מְרִאָה הָאֵלֹפִיִּים וּמַעֲשֵׂיהֶם כְּעֵין תְּרִשִׁין; καὶ τὸ εἶδος τῶν τροχῶν ὡς εἶδος θαρσις.
- (3) Der Hinweis auf die Kerubim greift Ezechiel auf, der die Kerubim nach 10,1–22 mit den „Lebewesen“ von Ez 1 identifiziert hatte.⁵⁹
- (4) Dass unterhalb des Thrones „Ströme flammenden Feuers“ hervorkommen, findet sich in Ezechiel bei der Beschreibung des Thrones nicht,⁶⁰ doch könnten die Aussagen aus Ez 1,13 wirksam sein, wonach der Zwischenraum zwischen den Lebewesen von Feuer erfüllt ist.

Die Bezüge zu Ez 1 und 10 sind deutlich gegeben, doch werden die einzelnen Motive innerhalb der Gesamtdarstellung von 1 Hen 14 unterschiedlich eingesetzt.

Am Höhepunkt der Vision wendet sich Henoch dem Thronenden zu, doch kaum kommt dieser in den Blick, gleitet der Blick auch schon wieder ab und konzentriert sich auf sein Gewand:

(20) Und die große Herrlichkeit saß darauf, und ihr Gewand war strahlender als die Sonne und weißer als aller Schnee. (21) Und keiner von den Engeln konnte eintreten, noch sein Angesicht den Erhabenen und Herrlichen sehen, und keiner, der zum Fleisch gehört, vermag ihn zu sehen. (22) Flammendes Feuer (war) rings um ihn, und großes Feuer stand vor ihm, und niemand von denen, die um ihn waren, nahte sich ihm; zehntausendmal zehntausend (waren) vor ihm, aber er brauchte keinen Rat. (23) Und die Heiligen der Heiligen, die in seiner Nähe waren, entfernten sich nicht bei Nacht und verließen ihn nicht.

⁵⁸ SCHÄFER, Ursprünge (Anm. 47) 91, betont den Bezug zum ersten Haus, der durch das Feuer-Eis-Motiv hergestellt wird, sieht aber keine Beziehung zu Ezechiel, da nach Ez 1,26 der Thron einem Saphir gleiche.

⁵⁹ Schwierig ist die Aussage καὶ ὄρος χειροῦν, nach UHLIG, Henochbuch (Anm. 51) 540, „Stimme der Kerubim“, nach NICKELSBURG, 1 Enoch 1 (Anm. 52) 258, „Wächter“ (ὄρτοι).

⁶⁰ So zu Recht SCHÄFER, Ursprünge (Anm. 47) 92. Er weist darauf hin, dass hier Bezüge zu Dan 7,9f. bestehen.

Die „große Herrlichkeit“ (V. 20), die Henoch auf dem Thron schaut, dürfte Ez 1,28 aufgreifen (הוּא מְרֹאָה דְּמוֹת כְּבוֹד־יְיְהוָה), das flammende Feuer, das den Thronenden umgibt (V. 22), wohl Ez 1,27. Die Unfassbarkeit Gottes artikuliert sich sowohl in mehrfacher Negation als auch positiv durch die unüberschaubare Zahl der Engel. Das Unfassbare der Gottheit kommt ferner darin zum Ausdruck, dass der Blick des Sehers sofort auf das Gewand des Thronenden gelenkt wird. Dessen Beschreibung „strahlender als die Sonne und weißer als aller Schnee“ verweist auf die Vision von Dan 7.⁶¹ Da das Buch Daniel deutlich später als 1 Hen zu datieren ist, ist entweder eine Abhängigkeit Daniels von 1 Hen anzunehmen oder es sind, wahrscheinlicher, Traditionsstoffe vorauszusetzen, aus denen beide, 1 Hen und Dan, schöpfen.⁶² Nach Martha Himmelfarb⁶³ greift der Verfasser von 1 Hen mit der weißen Farbe des göttlichen Gewandes auf Lev 16,4 zurück, wonach der Hohepriester beim Betreten des Allerheiligsten einen reinen Leinenornat trägt.⁶⁴ Da die Architektur des himmlischen Palastes den Tempel von Jerusalem nachahmt, wird mit der Bekleidung des Thronenden das zum Tempel gehörige Priestertum in Erinnerung gebracht. Mit anderen Worten, der Thronende mit seinem Ornat hat die priesterliche Autorität ganz an sich gezogen.⁶⁵ Vermutlich kommt darin etwas von der argumentativen Frontstellung der Erzählung zum Tragen, die sich kritisch mit dem Tempel von Jerusalem und den dort amtierenden Priestern auseinandersetzt.⁶⁶ Wie bei Ezechiel der Tempel aufgrund seiner Entweihung (Ez 8–11) als Ort der „Gottespräsenz“ untauglich geworden ist und deshalb göttliche Gegenwart nicht mehr vermitteln kann, so zeigt sich in 1 Hen eine deutliche Kritik am Jerusalemer Heiligtum und an der dort amtierenden Priesterschaft, die für die Vermittlung göttlicher Gegenwart nur mehr begrenzt geeignet sind. Das himmlische Heiligtum mit

⁶¹ Dan 7,9: „Ich sah immer noch hin; da wurden Throne aufgestellt, und ein Hochbetagter nahm Platz. Sein Gewand war weiß wie Schnee (לְבוּשָׁה כְּחֹלֵן הַיָּרֹק), sein Haar wie reine Wolle.“

⁶² Zu strukturellen und inhaltlichen Entsprechungen vgl. NICKELSBURG, 1 Enoch 1 (Anm. 52) 254–256, der Jes 6; Ez 1f.40–44; 1 Hen 14–16 und Dan 7 synoptisch darstellt.

⁶³ Martha HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York 1993, 16f.

⁶⁴ Lev 16,4: „Ein geweihtes Leinengewand soll er anhaben (כְּתֹנֶת־בֵּרֶד קִדְשׁ יְלֵבָשׁ), leinene Beinkleider tragen, sich mit einem Leinengürtel gürten und um den Kopf einen Leinenturban binden. Das sind heilige Gewänder; deshalb soll er seinen ganzen Körper in Wasser baden und sie erst dann anlegen.“

⁶⁵ HIMMELFARB, *Ascent* (Anm. 63) 16f., hat darauf hingewiesen, dass nicht Henoch weißgewandet ist und somit ein Gegenbild zum Hohenpriester darstellt, sondern die hohepriesterliche Würde und Autorität sich in Gott bündelt. Im Anschluss an sie auch SCHÄFER, *Ursprünge* (Anm. 47) 94.

⁶⁶ So pointiert SCHÄFER, *Ursprünge* (Anm. 47) 101f.; etwas verhaltener HIMMELFARB, *Ascent* (Anm. 63) 22.

dem göttlichen Thronenden, in dessen Sphäre allein das wahre Priestertum zu finden ist, ist deshalb ein „Andersort“, den Henoch erfährt und von dem her seine Sendung ausgeht.

Es ist auffällig, dass die Engel trotz massiver Präsenz in ihrer Funktion recht farblos bleiben.⁶⁷ Dabei würden gerade der Kontext des Heiligtums und der auf dem Thron Sitzende mit seinem weißen Gewand nahelegen, eine himmlische Liturgie zu inszenieren, mit den Engeln in der Rolle derer, die traditionell das Gotteslob vollziehen. Eigentümlicherweise ist davon gerade nicht die Rede.⁶⁸ Mehr noch, es wird ausdrücklich festgehalten: „aber er brauchte keinen Rat“. Nun gehören die Engel nach Jes 6 und 1 Kön 22,19–23 in den göttlichen Thronrat. Wenn ihnen diese Funktion in 1 Hen 14,22 abgesprochen wird, dann könnte diese rätselhafte Aussage drei Gründe haben:

- (1) Sie dient dazu, die Souveränität der Gottheit einmal mehr hervorzuheben.
- (2) Sie könnte ein Reflex des größeren Erzählzusammenhanges sein, in den die Himmelsreise Henochs eingebunden ist: das göttliche Strafgericht, das an die gefallenen Engel ergeht. Angesichts von Grenzüberschreitungen durch Wesen aus dem himmlischen Bereich wird die Rede vom göttlichen Thronrat noch einmal problematisiert, die Distanz Gottes zu den Engeln betont und darin ein Vorbehalt gegen Wächterengel formuliert.
- (3) Die Rede vom Thronrat ist mit göttlichen Aufträgen und Sendungen verknüpft. Die Sendung ergeht in der vorliegenden Erzählung jedoch nicht an die Engel, sondern an Henoch, der sowohl von den nicht gefallenen wie von den gefallenen Engeln um einen Vermittlerdienst bzw. um einen Fürbittendienst gebeten wurde. Damit rückt das Profil Henochs als Held der Erzählung noch mehr in den Mittelpunkt. In der Tat richtet sich das göttliche Wort an Henoch, in Verbindung mit einem Auftrag, der ihm erteilt wird:

(24) Und ich hatte bis dahin einen Schleier auf meinem Angesicht, während ich zitterte; und der Herr rief mich mit seinem Mund und sprach zu mir: „Komm hierher, Henoch, und zu meinem heiligen Wort!“ (25) Es kam zu mir einer der heiligen Engel, und er weckte mich auf und brachte mich bis zu der Tür, ich aber senkte mein Angesicht.

Henoch wird aus seiner Proskynese, Ausdruck des Überwältigt-Seins vom Thronenden, aber auch seines Schreckens und seiner Furcht, herausgeholt durch den Ruf, der an ihn ergeht. Während bislang, ähnlich wie in Ez 1,3b–28a, die für die Vision typischen Verben des „Sehens“ dominierten, ändert sich mit der

⁶⁷ Vgl. dazu SCHÄFER, Ursprünge (Anm. 47) 95f. Er spricht etwas despektierlich von einer „bloßen Staffage“.

⁶⁸ Vgl. SCHÄFER, Ursprünge (Anm. 47) 95: „Die himmlische Liturgie wird mit keinem Wort erwähnt, obwohl man das in diesem Zusammenhang erwarten könnte, und auch ein konkreter Auftrag an die Engel wird nicht genannt.“

beginnenden Audition das Vokabular: „der Herr rief“, „mit seinem Mund“, „er sprach zu mir“, „mein heiliges Wort“.

Die Abfolge Vision – Audition in 1 Hen 14–16 entspricht der in Ez 1–3. Mit dem Ergehen des göttlichen Wortes ist eine Sendung verbunden, bei Ezechiel wie bei Henoch. Während Ezechiel durch das Wirken der $\Pi\Pi$ aufgerichtet und zu einem Stehenden gemacht wurde, geschieht dies in 1 Hen durch einen von Gott beauftragten Engel. An der Tür zum Eingang des Allerheiligsten, das er nicht betritt, vernimmt Henoch den göttlichen Urteilsspruch über die Wächter, den er zu überbringen hat. Waren in 1 Hen 6–11 die Engel als Boten beauftragt, so ergeht in 1 Hen 12–16 der Sendungsauftrag an Henoch, der zu Beginn des göttlichen Gerichtsorakels ein weiteres Mal ausdrücklich „Schreiber der Gerechtigkeit“ genannt wird.

Die Verknüpfung von Vision und Audition mit Auftragserteilung zeigt, dass es bei Ezechiel wie bei 1 Hen nicht primär um das persönliche Erleben des Visionärs geht. Die Vision steht bei beiden im Dienste der Sendung. Der Erzählzusammenhang bei Ezechiel macht deutlich: Die im Exil erscheinende Gottheit (Ez 1–3) ist die gleiche, die den Tempel von Jerusalem aufgrund der in ihm verübten Gräueltaten (Ez 8–11) verlässt, sodass der Tempel von Jerusalem gott-los, für die im Exil lebende Golah die Gottheit jedoch „ein wenig zum Heiligtum wird“ (Ez 11,16). Erst ein künftiger, eschatologischer Tempel, den der Prophet in Ez 40–48 schaut, wird neu zum Ort der göttlichen Gegenwart, wie Ez 43 ausdrücklich formuliert.

Die große Bedeutung, die im Ezechielbuch dem Heiligtum zukommt, hat den Verfasser von 1 Hen inspiriert. Allerdings spricht er vom himmlischen Heiligtum, das einen „Andersort“ zum real existierenden zweiten Tempel von Jerusalem mit seinem florierenden Tempelkult um 200 v. Chr. darstellt. Ich vermute, dass damit eine deutliche Kritik am Jerusalemer Heiligtum, den dort amtierenden Priestern und dem Tempelkult verbunden ist. In diesem Sinne versteht Peter Schäfer 1 Hen:

Das Buch der Wächter muss somit als Fortführung und Aktualisierung von Ezechiels Kritik am gegenwärtigen Tempel unter veränderten historischen Bedingungen gelesen werden: Es legt den wahren, vollkommenen Tempel nicht (wie Ezechiel) in die eschatologische Zukunft, sondern vielmehr in den Himmel, wo er aufgesucht, angeschaut und mit dem unzulänglichen irdischen Heiligtum verglichen werden kann.⁶⁹

Das Versagen der Wächterengel besteht darin, dass sie ihren Bereich des Lebens durch Grenzüberschreitung verlassen, sich auf diese Weise – so das göttliche Gerichtswort – für immer von ihrer Wurzel abgeschnitten und unsägliches Unheil über die Menschen gebracht haben. Offensichtlich stellen Grenzüberschreitungen im Konflikt mit dem zeitgenössischen Hellenismus und die Fol-

⁶⁹ SCHÄFER, Ursprünge (Anm. 47) 101.

gen, die sich daraus ergeben, für den Autor von 1 Hen zentrale Probleme dar. Dabei könnte in der Gewalttätigkeit der von den Engeln abstammenden Riesen wie in der lebensmindernden Anwendung neuer kultureller Errungenschaften eine Auseinandersetzung mit dem hellenischen Herrscherkult und mit hellenischer Kultur stattfinden. Eine besondere Last liegt sicher auf dem Versagen der Priesterschaft am Jerusalemer Tempel, die durch ihr Verhalten den zweiten Tempel entweiht, sodass er nicht länger Ort der Gottesgegenwart sein kann. „Der himmlische Tempel, den Henoch sehen darf, ist zum Ersatz für den irdischen geworden.“⁷⁰

4.2 Ezechielische Einflüsse in Qumran

4.2.1 Das Dokument 4Q385 Frgm. 4 aus Pseudo-Ezechiel⁷¹

Nur ein paar Hinweise seien zur auffälligen Rezeption von Ez 1 in 4Q385 4 gemacht. Ich greife hier auf die Ergebnisse der Studien von Beate Ego zurück. Frgm. 4 gibt Ez 1,1–28 wieder, wobei der Schluss und Höhepunkt des Kapitels Ez 1,26–28 im Textfragment fehlt. Es ist auffällig, wie sehr sich der Interpret von 4Q385 an Aufbau, Struktur und die zentralen Ausdrücke und Begriffe seines Gebertextes hält: die Glanz- und Lichtphänomene, die vier Tiere, deren Füße, Gesichter und Flügel, das Feuer und den Kristall und schließlich den Hinweis auf die Stimme (קול), die vermutlich von oberhalb des Firmaments erschallt (מעל לרקיע).⁷²

Mit der Übernahme des Grundgerüsts der Textvorlage aus Ez 1 geschieht zugleich deren Bearbeitung:

- (1) durch Reduktionen: Wiederholungen und redundante Aussagen aus dem Prätext werden gekürzt. Mit dieser Reduktion geht allerdings die strukturelle Leistung der Wiederholungen verloren.
- (2) Der Gedankengang von Ez 1 wird in der Weise geordnet, dass sachlich zusammengehörende Aussagen zusammengestellt werden. Diese systematisierende Bearbeitung macht den Text übersichtlicher, aber auch statischer.
- (3) Komplizierte oder schwer nachvollziehbare Sachverhalte werden verständlich gemacht, etwa die rätselhafte Aussage aus Ez 1,7: וְרַגְלֵיהֶם רִגְלֵי יֶשֶׁרָה („und ihre Beine – ein gerades Bein“). Z. 7 verdeutlicht die Aussage: [וְשְׁתֵי רַגְלָיָהּ („und [seine (?)] zwei Fuß[e --]“).

Mit dieser Art der Bearbeitung kommt es jedoch für das Gesamtprofil des Textes zu wichtigen Veränderungen:

⁷⁰ SCHÄFER, Ursprünge (Anm. 47) 102.

⁷¹ Ausführlicher dazu EGO, Reduktion (Anm. 47) 33–39.

⁷² Frgm. 4 endet mit dem Hinweis auf das „furchtbare Eis“ und die Stimme.

- (1) Aus dem Erlebnisbericht in erster Person (Ez 1) wird mit dem Übergang in die dritte Person ein Bericht (Z. 5): [„הַמְרֵאָה אֲשֶׁר רָאָה יְחֻזְקִי[אל]“ („die Vision, welche geschaut hat Ezech[iel] –“)]. Diese Versachlichung war schon in Sir 49,8 festzustellen.
- (2) Die Reduktion des Textes und die Neuordnung von Aussagen nach sachlichen Gesichtspunkten machen den Text zwar verständlicher, nehmen ihm aber seine Dynamik. In Frgm. 4 wird aus der bewegten Vision Ezechiels ein statisches Bild, das die Elemente des Bildes geordnet festhält.
- (3) Die Vision in Z. 6 ist mit dem Ausdruck מַרְכָּבָה verknüpft: נְגַה מַרְכָּבָה („Thronwagenglanz und vier Tiere“). Sicherlich war der Begriff מַרְכָּבָה zur Zeit des Verfassers um ca. 50 v. Chr. schon üblich. Dieser konnte auf Sir 49,8 und auf 1 Chr 28,18 zurückgreifen.
- (4) Dass auch weitere biblische Texte bei der Relecture mit im Spiel waren, zeigt die Deutung von Z. 10 unter Rückgriff auf 2 Chr 3,12.⁷³ Unter Verwendung des Verbs דָּבַק werden die Keruben aus dem Salomonischen Tempel eingespielt.
- (5) Noch ein abschließender Hinweis zu den אֹפְנִים in Z. 11. Ez 1,8f. hatte die Beziehung der Flügel so beschrieben, dass die vier Flügel einander berührten, unter Verwendung der Wurzel חָבַר („und ihre Flügel bei allen vierten – sie berührten ein jeder seinen nächsten“). Diese Beziehung zwischen den Flügeln überträgt der Verfasser auf die Räder. Dabei mag die Anschauung aus Ez 1,16 und 10,10 inspirierend gewesen sein, wonach die Räder „eines im anderen“ sind.⁷⁴ In diesem Sinne deutet der Verfasser das Ineinander-Sein der Räder in Z. 11: אֹפֶן חֹבֵר אֶל אֹפֶן („ein Rad war mit dem anderen verbunden“). Diese Aussage gewinnt an Bedeutung, wenn man berücksichtigt, dass die אֹפְנִים sich zunehmend verselbständigen und im Rahmen des göttlichen Lobes ihre eigenständige Bedeutung erlangen.

4.2.2 Die Sabbatopferlieder und ihre ausmalende Deutung der Thronwagenvision

Die 13 Sabbatlieder aus Qumran, die im 2. Jh. v. Chr. entstanden sein dürften, stammen wohl nicht aus Qumran, waren aber dort – wie die zahlreichen

⁷³ 2 Chr 3,12: „Der Flügel des zweiten Kerubs war fünf Ellen lang und *berührte* die Wand des Hauses (בְּמִיַּע לְקִיר הַבַּיִת), und auch der andere Flügel war fünf Ellen lang und *stieß an* den Flügel des ersten Kerubs (וַיִּדְבְּקֵה הָאֶחָד לְכַנְף הַכְּרוּב הָאֶחָד).“

⁷⁴ Ez 1,16: „Die Räder sahen aus, als seien sie aus Chrysolith gemacht. Alle vier Räder hatten die gleiche Gestalt. Sie waren so gemacht, dass es aussah, als laufe ein Rad mitten im andern (כְּאִשֶׁר יְהִיָּה הָאֹפֶן בְּתוֹךְ הָאֹפֶן).“ – Ez 10,10: „Alle vier sahen gleich aus (וַיִּמְרְאוּהֶם דְּמוּת אֶחָד לְאַרְבַּעֵתָם), und es schien so, als laufe ein Rad mitten im andern (כְּאִשֶׁר יְהִיָּה הָאֹפֶן בְּתוֹךְ הָאֹפֶן).“

Fragmente belegen – in Gebrauch und prägten das Selbstverständnis der Gemeinde. Auch hier ist der Einfluss der Visionen Ezechiels deutlich zu bemerken, wobei Ezechiels Thronwagenvision in einer ausmalenden Deutung weiter ausgeschmückt, in neue Begründungszusammenhänge eingefügt und auf eine neue Aussageabsicht hingeordnet wird. Besondere Bedeutung kommt in diesen Liedern den himmlischen Wesen zu, die unterschiedlich benannt werden, etwa Engel, Elim, Elohim, Priester, Heilige, Geister, Diener, Häupter usw. Das Augenmerk gilt nicht Gott selbst, sondern den himmlischen Wesen und ihrer Funktion.

Für die Rezeption der Ezechielvision sind insbesondere Lied VII, der Schluss von Lied XI und die beiden Lieder XII und XIII am Ende der Sammlung von Bedeutung.⁷⁵

Lied VII

Bereits in der biblischen Nachexegese innerhalb von Ez 1–3 wurde das Geräusch der Lebewesen und ihrer Flügel als Lobpreis interpretiert (Ez 3,12f.), wobei die „Räder“ eine zunehmend eigenständige Bedeutung in diesem Lobpreis erhielten.⁷⁶ Diese Tendenz des biblischen Textes wird im siebten Sabbatopferlied fortgeführt.

Das Lied beginnt wie üblich mit der Aufforderung an die Engel, Gott zu lobpreisen, wobei der Lobpreis der Engel auf den himmlischen Tempel und seine Bauelemente übergeht. Insbesondere der zweite Teil des Liedes ist von der Sprache Ezechiels geprägt. Wieder wird der göttliche כבוד ausdrücklich erwähnt, neu ist allerdings, dass das Tun der Engel der Funktion der חיות in Ezechiel sehr nahe kommt.

4Q403 *Frgm. 1 Kol. II* spricht in Z. 12 von einer „Stimme der Segenspreisung“ und nimmt damit ausdrücklich auf Ez 3,12f. Bezug. In den Lobpreis der Engel wird auch die Architektur mit einbezogen. Der göttliche Thronwagen partizipiert an diesem Lobpreis, wobei die Ofannim neben den Kerubim personifiziert als eigene Engelgattung eingeführt sind. Der Lobpreis des himmlischen Thronwagens in Z. 15f. bildet das Ende und zugleich den Höhepunkt des siebten Liedes.⁷⁷

⁷⁵ Im Folgenden werden nur Lied VII, XI und XII in der gebotenen Kürze behandelt.

⁷⁶ Vgl. dazu die Deutung von HALPERIN, *Faces* (Anm. 8) 44f.

⁷⁷ Übersetzung nach Anna Maria SCHWEMER, Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatlíedern aus Qumran, in: Martin Hengel / Anna Maria Schwemer (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55), Tübingen 1991, 45–118: 102.

(15) Und sie loben gemeinsam, die Thronwagen seines Debirs,	והללו יחד מרכבות דבירו
und sie segnen/preisen wunderbar, ihre Kerubim und Ofannim	וברכו פלא כרוביהם ואופניהם [...]
[...] die Häupter des Tempelurbildes Gottes, und sie loben ihn in seinem heiligen Debir.	[...] ראשי תבנית אלוהים והללוהו בדביר קודש[ן]

Lied XI (Ende) und Lied XII

Das *elfte Lied*, das den Dienst der Engelpriester im inneren himmlischen Heiligtum beschreibt, endet wiederum mit einem Hinweis auf den göttlichen Thron. Dabei wird eigens festgehalten, dass die Engel nicht sitzen, sondern als dienende Wesen vor dem Thron der Königsherrschaft stehen:

Sie sitzen nicht [...] Thronwagen seiner Herrlichkeit [...]	לוא ישבו [...] מרכבות כבודו [...]
Kerubim der Heiligkeit, Ofannim des Lichts ...	כרובי קודש אופני אור

Das *zwölfte Lied* lehnt sich im ersten Teil eng an Ez 1 und 10 an und beschreibt den Dienst der Engelwesen im himmlischen Heiligtum. Dabei werden aus den throntragenden Wesen (Chajjot und Kerubim) mit den dazugehörigen Elementen (Ofannim) bei Ez in Lied XII die Gott lobpreisenden Kerubim und Ofannim.

4Q405 Frgm. 20–22 Z. 7–9⁷⁸

- (7) Und [sie] erheben ihn [] der Herrlichkeit
in der Wohn[ung des Gottes] ([במשכ[ן]]) der Erkenntnis.
Es fallen nieder vor ihm die Cherubim,
und sie segnen ([ב[ר]כו) beim Erheben ([בהרום]).
Eine Stimme göttlichen Schweigens [wird gehört] (קול דממת אלוהים)
(8) und ein Brausen des Jubels ([והמון רנה) beim Erheben ihrer Flügel (ברום כנפיהם),
eine Stimme göttlichen [Schwei]gens (קול [דממ]ת אלוהים).
Das Urbild des Thronwagens segnen sie (תבנית כסא מרכבה מברכים),
(das) oberhalb des Himmelsgewölbes der Cherubim (ist) (ממעל לרקיע הכרובים).
(9) [Und den Glan]z des Himmelsgewölbes des Lichtes (be)jubeln sie
([ויהו]ד רקיע האור ירנני),
(der) unterhalb des Sitzes seiner Herrlichkeit ist ([ומחתת מושב כבודו]).

Schon der kurze Auszug Z. 7–9 macht deutlich: Der zugrunde liegende Ezechieltext Ez 1–3 und 10 wird erläutert, wobei zahlreiche Schlüsselbegriffe übernommen sind. Unterschiedliche Elemente aus Ezechiel verbinden sich zu einer neuen Aussage: Der Lärm, der beim Sich-Erheben (ברום) des Thronwagens

⁷⁸ Übersetzung nach SCHWEMER, Gott als König (Anm. 77) 108.

entsteht (Ez 3,12f.), bereits im masoretischen Text als Lobpreis (ברוך) gedeutet, verbindet sich mit dem Geräusch der Flügel der חיות aus Ez 1,24, das dem Rauschen großer Wasser gleicht, und wird in Z. 7–9 zu einem großen Lobpreis der Kerubim komponiert, zu einer himmlischen Liturgie.

Z. 9–14⁷⁹

(9) Und wenn die Räder sich vorwärtsbewegen (ובלכת האופנים),
kehren die Heiligkeitsengel zurück,
kommen heraus zwischen

(10) den [R]ädern seiner Herrlichkeit ([ג]לגלי כבודו)
wie der Anblick von Feuer (כמראי אש),
die Geister des Allerheiligsten (רוחות קודש קדשים).
Ringsum (סביב) ist der Anblick von Feuerströmen (מראי שבולי אש)
wie *hashmal* (בדמות חשמל) und sind Gebilde

(11) [aus Strahleng]lanz ([ג]לגל),
durchflochten mit Herrlichkeit
von wunderbaren Farben, polierter reiner Glanz.

Geister der lebendigen [G]ötter,
ständig hin und her gehend (מתהלכים)
mit der Herrlichkeit der Wagen

(12) [des] Wunders.
Und da ist ein Schall von Preisungsstille (ויקול דממת ברך)
im Gedröhn ihres Ganges (בהמון לכתם)
und des Lobs von Heiligkeit an der Kehre ihrer Wege.

Wenn sie sich erheben, erheben sie sich auf wunderbare Weise,
und wenn sie sich niederlassen,

(13) [stehen sie] ruhig.
Der Schall frohlockenden Jubels verstummt,
und Still[e] von Gottespreisung (ודמנת] ברך אלודים)
(breitet sich aus) in allen Lagern der Götter;
[und] der Schall von Lobpreisung[en ...]

(14) [...] hervor zwischen all [ihren] Abteilungen auf der Seite [? ...].
Es jubeln all ihre Aufgebötenen,
ei[n j]eder einzelne auf [seinem] Posten.

Der entscheidende Unterschied gegenüber der Vision Ezechiels liegt nach Peter Schäfer in Folgendem:

Diese Engelgeister werden in einer Art und Weise beschrieben, die in Ez 1,27 dem Menschengestaltigen vorbehalten ist, der auf dem Thron sitzt, das heißt Gott selbst. Während Ezechiel „eine Gestalt wie der Anblick eines Menschen“ (Gott) schaut, der von seinen Hüften aufwärts wie *hashmal*, umgeben von Feuer, aussieht und von seinen Hüften abwärts wie Feuer, umgeben von einem hellen Schein (*nogah*), weist Lied XII genau diese Begriffe – der Anblick von Feuer wie *hashmal* und ein Gebilde aus Strahlenglanz (*ma'aseh nogah*) – den Engelgeistern

⁷⁹ Übersetzung nach SCHÄFER, Ursprünge (Anm. 47) 195.

zu. Jetzt sind es die Engel, die als wunderbare, feurige Substanz erscheinen [...], nicht mehr Gott. Mit anderen Worten, was Ezechiel als Schau Gottes widerfuhr, wird in Lied XII auf die Engel übertragen.⁸⁰

Es steht somit nicht die Gottesschau, sondern der himmlische Gottesdienst der Engel im Vordergrund, an dem die Gemeinde partizipiert. Dieser Gottesdienst findet in Lied XIII seinen Abschluss im Opfer, das der Hohepriesterengel darbringt. Warum fordert die Gemeinde die Engel so unermüdlich zum Vollzug des Lobpreises und zur Darbringung des himmlischen Opfers auf?

Mehr noch als in 1 Hen 14–16 dürfte auch in den Sabbatliedern die Überzeugung vorherrschen, dass der irdische, am Jerusalemer Heiligtum vollzogene Kult korrumpiert ist.

Während die Mitglieder der Gemeinde bis zu einem gewissen Grad am Lobpreis der Engel mitwirken können, indem sie die Lieder in ihrem Gottesdienst rezitieren, können sie am Sühnopfer nicht mehr beteiligt sein. Das Opfer auf Erden ist korrumpiert worden, und nur die Engel im Himmel können dieses für die Existenz und das Wohlergehen der irdischen Gemeinde so zentrale Ritual noch durchführen (bis die Gemeinde mit den Engeln vereint wird). In diesem Sinne hat das Opfer im Himmel dasjenige auf Erden *ersetzt*, da keine Hoffnung auf eine Wiederherstellung des vorschriftsmäßigen Opferbetriebs im Jerusalemer Tempel mehr besteht. Oder anders gesagt: Was das Opfer betrifft, sind die Engel im Himmel an die Stelle der Menschen auf Erden getreten; von einer Gemeinschaft zwischen Engeln und Menschen bleibt in den Liedern nicht viel übrig: daher die Dringlichkeit und Ernsthaftigkeit, mit der die Qumrangemeinschaft die Engel auffordert, ihre Pflicht zu tun.⁸¹

Damit ergeben sich in der Wahrnehmung der Gemeinde von Qumran drei qualitativ unterschiedliche gottesdienstliche Beziehungsräume:

- (1) Der Gottesdienst am Tempel von Jerusalem und die dort amtierende Priesterschaft sind korrupt und haben ihre Funktion für eine Mediation des Göttlichen verloren.
- (2) Der himmlische Gottesdienst, der von den Engeln vollzogen wird, bedeutet die Fülle göttlicher Gegenwart, die den Menschen jedoch entzogen bleibt.
- (3) Die Gemeinde von Qumran rührt an das Heilige, sobald sie am himmlischen Gottesdienst partizipiert. Sie ist zwar keine Alternative zum verderbten Tempel, doch ist sie Anwältin einer ausstehenden Zukunft, in der sich das Göttliche in seiner ganzen Fülle vermitteln wird.

⁸⁰ SCHÄFER, Ursprünge (Anm. 47) 196.

⁸¹ SCHÄFER, Ursprünge (Anm. 47) 206.

5 Anmerkungen zu Ezechiels Visionen in der rabbinischen Literatur

Die Vorbehalte der Rabbinen gegen Himmelsreisen in den Aufstiegsapokalypsen, gegen eine Teilnahme an der himmlischen Liturgie der Engel, wie sie in der Qumrangemeinde vertreten wird,⁸² gegen das Philo'sche Bestreben, den Körper zu verlassen, damit die Seele frei werde für die Vereinigung mit ihrem göttlichen Ursprung, gründen alle in der festen Überzeugung: Das Lesen der Tora, der Nebi'im und der Ketubim und die Auslegung dieser Schriften bilden den Raum und das Medium, in dem die Gegenwart Gottes erfahrbar wird. Ort der göttlichen Mediation sind die Schriften Israels. Allerdings gibt es auch im Tanak zahlreiche Texte, die sich nur schwer erschließen, die für Spekulationen offen sind und von den Rabbinen deshalb als problematisch eingestuft werden. Dazu gehören neben Gen 1 (מעשה בראשית) auch Ez 1 und 10, die מעשה מרכבה.

Die Diskussion um das Verständnis der Thronwagenvision wirft sehr früh die Frage nach deren Verhältnis zum Sinaigeschehen auf. Die Visionen Ezechiels legen diesen Rückbezug zur Sinaitheophanie nahe. Da der Sinai Ort der Offenbarung wie Ort des Götzendienstes ist, wird er in dieser Ambivalenz mit den Ezechielvisionen ins Gespräch gebracht, wobei nicht selten Stichwortassoziationen leitend sind. Die Wortfügung רכב אלהים („Wagen Gottes“) aus Ps 68,18, die die Rabbinen mit dem Thronwagen von Ez 1 verbinden, liefert zugleich den Konnex mit dem Sinai, der in Ps 68,18 ausdrücklich genannt ist:

רֶכֶב אֱלֹהִים רַבְתִּים אֶלְפֵי שְׁנָאן אֲדָנִי בָּם סִינֵי בְּקֶדֶשׁ

Die Wagen Gottes, vielmal tausend und abertausend,
der Herr ist unter ihnen, der vom Sinai ist im Heiligtum. (Revidierte Zürcher Bibel)

Aufgrund dieses Bezuges ergibt sich nach Beate Ego:

Der göttliche Thronwagen kam zum Sinai und war bei der Offenbarung der Tora gegenwärtig. Durch Stichwortassoziation erfolgt somit eine Neukontextualisierung des Motivs des Thronwagens, durch das die Bedeutung der göttlichen Toragabe ganz besonders deutlich unterstrichen wird.⁸³

Die מרכבה hebt damit das Gewicht der Tora hervor und ist mit ihr positiv konnotiert.

Zu den mischgestaltigen חיות gehört nach Ez 1,7 auch רֶגֶל עֵגֶל („der Fuß eines Kalbs“), eine Formulierung, die die Rabbinen mit Ex 32,1–6, der Erzählung vom Goldenen Kalb, verbinden. Die Tatsache, dass in Ez 10,14 das Stier-

⁸² Da nach Auffassung der Rabbinen „die Menschen in Wirklichkeit den Engeln überlegen sind“ (SCHÄFER, Ursprünge [Anm. 47] 246), erübrigt sich das Bemühen um eine liturgische Gemeinschaft mit den Engeln.

⁸³ EGO, Reduktion (Anm. 47) 57.

gesicht von 1,10 durch ein Kerubengesicht ersetzt wird, erscheint den Rabbinen als eine Korrektur, die bereits durch Ezechiel selbst geschehen sei. Zudem bringen sie die *חַיִּיט* aus Ez 1 und 10 mit ihren vier Flügeln mit den Serafen von Jes 6,3 und ihren sechs Flügeln in Verbindung und deuten das zusätzliche Flügelpaar in Jes 6 dahingehend, dass zwei dieser Flügel die Füße bedeckten, um die Kalbsfüße unsichtbar zu machen. Mit dieser Verbindung gelingt es zum einen, die widersprüchliche Aussage der beiden Stellen Ez 1 und Jes 6 zu harmonisieren. Zugleich haftet mit dem Bezug zu Ex 32,1–6 die am Sinai verortete Ambivalenz von Gottesbegegnung und Götzendienst fortan an der *מִרְכָבָה* und wird mit ihr weiter transportiert.⁸⁴

Die Diskussion der Rabbinen zeigt zwar deutliche Vorbehalte gegenüber einer ekstatischen Merkaba-Erfahrung, zugleich aber auch eine Offenheit für und eine intensive Auseinandersetzung mit der Merkaba-Exegese. Während die *Mischna* eine strenge und ablehnende Haltung gegenüber der öffentlichen Lesung und Auslegung von Ez 1 und 10 als Haftara einnimmt, weil sie hier Gottes Privatsphäre tangiert sieht, vertritt die *Tosefta* eine offenere Position. Sie spricht davon, dass „viele“ versucht hätten, die Merkaba *auszulegen* (nicht zu sehen).⁸⁵ Nach Peter Schäfer sei die *Tosefta*

ein eindeutiger Beweis dafür, dass die Rabbinen zumindest in einer bestimmten Phase der Geschichte des rabbinischen Judentums keinerlei Einwände dagegen hatten, ihr Publikum mit der Auslegung von Ez 1 zu konfrontieren.⁸⁶

Die Frage des öffentlichen Vortrags von Ez 1 und seiner öffentlichen Auslegung wird somit kontrovers diskutiert. Mit der restriktiven Handhabung in der *Mischna* verschiebt sich der Schwerpunkt „vom öffentlichen Bereich

⁸⁴ Nach HALPERIN, *Faces* (Anm. 8) 163.449f., liegt in diesem Bezug von Ez 1,7 zu Ex 32,1–6 mit ein Grund, weswegen Ez 1 in der Synagoge nicht mehr öffentlich gelesen werden durfte.

⁸⁵ Vgl. SCHÄFER, *Ursprünge* (Anm. 47) 249; David J. HALPERIN, *The Merkabah in Rabbinic Literature* (AOS 62), New Haven 1980, 173; DERS., *Faces* (Anm. 8) 12.

⁸⁶ SCHÄFER, *Ursprünge* (Anm. 47) 250. Ob es eine Entwicklung im Umgang mit der Merkaba gegeben hat, wird unterschiedlich beantwortet. Halperin nimmt eine solche an, Schäfer ist eher skeptisch: „Halperin, der die drei Fassungen sorgfältig untersucht hat, [...] schlägt eine Entwicklung vor von einer älteren Version, die in der Beraita des Babylonischen Talmuds enthalten ist (keine Erwähnung der Merkava, folglich keinerlei Zweifel an der Eignung von Ezechiel 1 für die öffentliche Lesung) über ein Zwischenstadium in der *Tosefta* (die Eignung ist strittig und muss ausdrücklich bestätigt werden) bis zur Endstufe in der *Mischna* (kategorisches Verbot der öffentlichen Lesung von Ezechiel 1). Mir ist bei einer solchen Art von Interpretation, die den rabbinischen Quellen einen linearen historischen Weg von A über B nach C auferlegt, [...] eher unbehaglich, und ich begnüge mich mit der Beobachtung, dass die öffentliche Lesung und Auslegung von Ezechiel 1 ein umstrittenes Gebiet war, auf dem die Rabbinen in offenem Widerspruch zueinander standen.“ (SCHÄFER, *Ursprünge* [Anm. 47] 251f.)

der Synagoge auf eine mehr private Lehrer-Schüler-Situation⁸⁷, wobei auch hier die Auslegung von Gen 1 und Ez 1 restriktiv gehandhabt wird. Um einer „ungeordnete[n], ungezügelt[e] Interpretation von Genesis 1 und Ezechiel 1“ zu wehren und einen übergreifigen Umgang mit dem göttlichen Geheimnis zu unterbinden,

errichteten sie einen weiteren Zaun um die Tora – nicht den sprichwörtlichen halakhischen, sondern einen theologischen, der ihren Schülern klarmachte: bis hierhin und nicht weiter, wenigstens für die meisten von euch!⁸⁸

Der grundlegende Unterschied der Rabbinen zu ihren Vorgängern, den Verfassern der Aufstiegsapokalypsen, besteht wohl darin:

die Rabbinen suchen ihren Gott durch Exegese, nicht mittels einer Himmelsreise. Sie machen sich nicht auf den Weg, um Gott zu schauen, sondern begnügen sich mit der Faszination, ihn in seiner Tora zu entdecken.⁸⁹

Damit formulieren die Rabbinen eine tragfähige Alternative zu den Aufstiegsapokalypsen und ihre eigene „Vision“ eines Lebens aus und in der Gottesnähe:

Der zum Rabbi gewordene Seher empfängt seine Offenbarung durch die richtige Bibelauslegung und entdeckt seinen Gott in der Tora.⁹⁰

Die Tora selbst – die schriftliche wie die mündliche – und ihre je neue Interpretation werden so zum qualifizierten Ort der Gottesgegenwart für die Rabbinen.

⁸⁷ SCHÄFER, Ursprünge (Anm. 47) 291.

⁸⁸ SCHÄFER, Ursprünge (Anm. 47) 258.

⁸⁹ SCHÄFER, Ursprünge (Anm. 47) 295.

⁹⁰ SCHÄFER, Ursprünge (Anm. 47) 475.