

Der Kanon und der Kult*

Das Aufkommen der Schriftreligion im antiken Israel und die sukzessive Sublimierung des Tempelkultes

Konrad Schmid (Zürich)

Auch wenn die Unterscheidung von Kult- und Schriftreligionen (bzw. Buchreligionen)¹ etwas aus der Mode geraten ist, da ihr der Geruch anhaftet, implizite Wertungen wie die Vorordnung von Literalität vor Oralität und theologische Evolutionsmodelle namentlich protestantischer Provenienz in die religionsgeschichtliche Deskription einzutragen², so bleibt doch für die Mutter³ aller »westlichen« Schriftreligionen, das Judentum, hinreichend deutlich, dass das Judentum selbst erst nach und nach von vorrangig »ritueller« zu vorrangig »textueller Kohärenz«⁴ gefunden hat, selbst wenn diese Aspekte immer in gewisser Weise interdependent bleiben. Dass dieser Vorgang als in sich differenzierter Prozess zu beschreiben ist, steht ebenfalls nicht zur Debatte. Deshalb kann man fragen: Wie sind im Rahmen des Aufkommens der Schriftreligion⁵ im antiken Israel kultische Funktionen auf die Schrift übergegangen?

Die nachfolgenden Überlegungen gliedern sich in vier Abschnitte: Zunächst ist eine grundsätzliche Feststellung zur Unterscheidung der biblischen und historischen Perspektive des Alten Testaments bezüglich seines Stellenwerts als Heiliger Schrift vonnöten, die eine historisch differenzierte Wahrnehmung von »Heiliger Schrift« nahelegt (1. Die biblische und historische Sicht auf die Heilige Schrift des Alten Testaments). Daran anschließen werden sich zwei ausgewählte, aber nicht ganz beliebige historische Querschnitte. Der eine bezieht sich auf die Spätzeit und betrifft die Funktion des Kanons in Bezug auf den Kult nach dem Verlust des Tem-

* Der vorliegende Beitrag ist eine bearbeitete, deutsche Fassung meines in JBL 2012 erschienenen Artikels »The Canon and the Cult«. Ich danke der SBL für die Publikationserlaubnis.

1 Vgl. etwa die klassischen Beiträge von MORENZ, Entstehung = DERS., Religion; HERMANN, Kultreligion.

2 Vgl. die Überlegungen bei RÜPKE, Schriften; BENDLIN, Schriften; s. auch HOLZEM, Christentum.

3 Vgl. COLPE, Sakralisierung; BREMMER, Books, 333–336.

4 Vgl. ASSMANN, Texte, 146.

5 Vgl. dazu CRÜSEMANN, Vaterland; STECK, Kanon; ASSMANN, Stufen; VAN OORSCHOT, Testament; insgesamt SCHMID, Literaturgeschichte. Allgemein s. auch BURKERT, Rolle.

pels 70 n. Chr. im Zuge der römischen Besetzung Jerusalems (2. Die nachkultische Lebensordnung des alttestamentlichen Kanons nach der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr.). Der andere Querschnitt stellt diese Frage entsprechend für die erste Tempelzerstörung 587 v. Chr. durch die babylonische Besatzungsmacht (3. Transformationen der vorexilischen Tempeltheologie nach der Zerstörung Jerusalems 587 v. Chr.). Eine kurze Auswertung wird den Abschluss bilden (4. Der Kanon und der Kult: Kultische Ersatzfunktionen von Schrift und Kanon).

I. DIE BIBLISCHE UND HISTORISCHE SICHT AUF DIE HEILIGE SCHRIFT DES ALTEN TESTAMENTS

Wie bei nahezu allen Topoi der alttestamentlichen Wissenschaft, so ist auch bei der Heiligen Schrift zwischen der *biblischen* und der *historischen* Sicht der Dinge zu unterscheiden. Dass es diesen Unterschied gibt, hat seinen Grund darin, dass das Alte Testament nicht historisch-*kritisch*, sondern *resultativ*-historisch denkt, geschichtliche Prozesse also in aller Regel mit ihren gegenwärtigen Auswirkungen geradewegs zusammensieht. Gemäß der Bibel war *ganz* Israel in Ägypten, *ganz* Israel hat den Exodus erlebt, aber nicht deshalb, weil dies tatsächlich so gewesen *ist*, sondern weil der Exodus für ganz Israel als Stiftungsereignis *gilt*. Das Vergangenheitsinteresse ist im Alten Testament funktional mythisch strukturiert, indem seine Erzählungen im Wesentlichen dazu dienen, Wesensfragen als Ursprungsfragen abzuhandeln. Weshalb etwas so ist, wie es ist, wird damit beantwortet, dass erzählt wird, wie es dazu gekommen ist, dass etwas so ist, wie es ist. Und je wichtiger etwas ist, desto weiter vorne wird dessen Entstehung in der biblischen Geschichte Israels verankert.

Das gilt auch für die Selbstpräsentation des Alten Testaments als Heiliger Schrift. In der Bibel ist die Heilige Schrift zwar nicht präexistent oder eine Schöpfungsgegebenheit, aber sie taucht gleichwohl schon vergleichsweise früh im Handlungsfaden des Alten Testaments auf. Sie entsteht sukzessive vom Buch Exodus an. Das Alte Testament weiß so immerhin, dass Israel *nicht von Anfang an* eine Schriftreligion gehabt hat. Das Gesetz wurde erst unter Mose gegeben und aufgeschrieben, die Erzväter der Genesis kannten noch kein Gesetz. Das nachalttestamentliche Jubiläenbuch aus dem 2. Jh. v. Chr. versucht, dieses Manko zu beheben, indem es den Erzvätern das Gesetz über himmlische Tafeln bekannt gibt, so dass sie danach leben können.⁶ Aber die Bibel selbst vertritt die Auffassung: Das Gesetz gibt es erst seit Mose. Allerdings wurde das mosaische Gesetz nach alttestamentlicher Darstellung alsbald vergessen und kam

6 Vgl. SEGAL, Book; zur Forschungsgeschichte VANDERKAM, Scholarship.

erst unter der Regentschaft Josias bei Bauarbeiten im Tempel wieder zum Vorschein (2 Kön 22f.). Durch die Juda und Jerusalem widerfahrene Katastrophe geriet es wiederum in Vergessenheit und wurde erst unter Esra in Juda wieder eingeführt. Man könnte es auch kurz so sagen: Mose gab Israel die jüdische Schriftreligion, die sich aber erst unter Esra durchsetzte.⁷

Soweit in knappster Form die alttestamentliche Sicht. Davon unterscheiden sich die historischen Rekonstruktionen der alttestamentlichen Wissenschaft erheblich. Sie zeigen, dass sich die Religion des antiken Israel erst nach und nach zu einer Schriftreligion entwickelte. Die Funktion von Texten während der altisraelitischen Religionsgeschichte war sehr unterschiedlich. Idealtypisch lässt sich zwischen a) religiösen Texten, b) normativen Texten, c) Heiliger Schrift und d) einem regelrechten Kanon unterscheiden. Diese unterschiedlichen Funktionen von Texten scheinen sich zwar zum einen sukzessive in einer Folge zu entwickeln, sie existieren aber durchaus auch gleichzeitig nebeneinander.

Unter einem *religiösen Text* ist ein Text zu verstehen, der regulärer Bestandteil des Kults ist und ganz in diesen eingestellt ist. Ein Beispiel im Alten Testament findet sich etwa in Ps 24,7-10⁸:

Erhebt, ihr Tore, eure Häupter,
erhebt euch, ihr uralten Pforten,
dass einziehe der König der Herrlichkeit.
Wer ist der König der Herrlichkeit?
Jhwh, der Starke und Held,
Jhwh, der Held im Kampf.
Erhebt, ihr Tore, eure Häupter,
erhebt euch, ihr uralten Pforten,
dass einziehe der König der Herrlichkeit.
Wer ist der König der Herrlichkeit?
Jhwh Zebaot,
er ist der König der Herrlichkeit.

Dieser Psalm lässt noch deutlich seine Verwurzelung im Kult erkennen. Offenbar beschreibt er eine Prozession – den Einzug Gottes in sein Heiligtum –, die von einem kultischen Wechselgesang begleitet wird. Psalm 24 hat seine ursprüngliche Funktion innerhalb der Kultreligion und ordnet sich dieser ein – im Grunde genommen einem Kultgerät vergleichbar.

Ein *normativer Text* dagegen nimmt gegenüber dem Kult bereits eine kritische und bestimmende Funktion ein. Hier dürften die ersten entscheidenden Anfänge der Transformation zur Schriftreligion hin zu sehen

7 Vgl. dazu GERTZ, Mose.

8 Vgl. zur Literarkritik in Ps 24 HOSSFELD/ZENGER, Psalmen; zur Variante von V. 7 in der LXX CRAIGIE, Psalms, 210.

sein. Ein alttestamentliches Beispiel für einen normativen Text wäre etwa das Deuteronomium in der Rezeption der Buchfindungslegende in 2 Kön 22f. Bei Bauarbeiten im Tempel wird, so die Erzählung, ein Buch gefunden, das der Hohepriester Hilkia via den Schreiber Schaphan an den König Josia übermitteln lässt:

Da sprach der Hohepriester Hilkia zu dem Schreiber Schaphan: Ich habe das Buch der Weisung im Haus *Jhwbs* gefunden. Und Hilkia übergab Schaphan das Buch, und der las es. Und der Schreiber Schaphan kam zum König, erstattete ihm Bericht und sprach: ... Der Priester Hilkia hat mir ein Buch gegeben. Und Schaphan las es dem König vor. Als der König die Worte des Buchs der Weisung hörte, zerriss er seine Kleider. Und der König befahl dem Priester Hilkia, Achikam, dem Sohne Schaphans, Achbor, dem Sohne Michajas, dem Schreiber Schaphan und Asaja, dem Diener des Königs: Geht, befragt *Jhw* für mich und für das Volk und für ganz Juda über die Worte dieses Buchs, das gefunden worden ist; denn groß ist der Zorn *Jhwbs*, der über uns entbrannt ist, weil unsere Väter nicht auf die Worte dieses Buchs gehört haben und nicht nach alledem gehandelt haben, was für uns geschrieben steht (2 Kön 22,8–13).

Es ist an dieser Stelle nebensächlich, ob diese Erzählung einen historischen Hintergrund hat⁹ oder nicht.¹⁰ Entscheidend ist, dass sie dem gefundenen Buch – in der Perspektive der Erzählung ein Rückverweis auf das Deuteronomium – einen normativen Stellenwert zubilligt. Entsprechend dem erzählerischen Ablauf von 2 Kön 22f. löst dieses Buch die Kultreform Josias aus und bestimmt sie inhaltlich. Die Auffindungslegende zeigt an, dass dieses Buch für sich einen besonderen Ursprung reklamiert.¹¹ Sein Alter, seine Autorschaft und seine Herkunft werden damit verschleiert – natürlich ganz im Interesse, es zu sakralisieren, damit es über die nötige Autorität verfügt, sich über den Kult zu erheben.

Das mit dem aufgefundenen Buch gemeinte Deuteronomium gehört in seinem literarischen Kern wahrscheinlich in das ausgehende 7. Jh. v. Chr., auch wenn dies neuerdings wieder kontrovers diskutiert wird.¹² Die Buchauffindungslegende von 2 Kön 22f., die natürlich mit der mosaischen Herkunft des Buches rechnet, ist in historischer Perspektive kaum etwas anderes als die Legitimierung eines zeitgenössischen Textes als autoritativer Urkunde. Allerdings kann man im 7. Jh. v. Chr. noch keineswegs

9 Vgl. SPIECKERMANN, Juda; UEHLINGER, Kultreform; DEVER, Silence; ARNETH, Reform. Zu den genannten Personen vgl. COGAN/TADMOR, Kings, 282.

10 Vgl. LEVIN, Joschija; NIEHR, Reform; HANDY, Probability.

11 Vgl. dazu weiter SPEYER, Bücherfunde.

12 Dezidiert für eine Ansetzung im ausgehenden 7. Jh. v. Chr. votiert OTTO, Deuteronomium; DERS., Pentateuch; für den exilischen Ursprung optieren CLEMENTS, Law (Ältere ebd., 7, Anm. 4); KRATZ, Komposition, 137; PAKKALA, Date (s. zu ihm wiederum kritisch MACDONALD, Issues).

von einer Schriftreligion im antiken Israel sprechen, sondern erst von Ansätzen dazu. Das Deuteronomium ist eine Urkunde, die den Kult nicht *ersetzen*, sondern *reformieren*, nämlich monopolisieren und zentralisieren will. Sein doppeltes Hauptgebot sagt: Nur *Jhwh*, der Gott Israels, darf verehrt werden, und er darf nur am Zentralheiligtum in Jerusalem verehrt werden. Man hat dieses Programm gern auf die gängige Formel »Kultus-einheit und Kultusreinheit« gebracht. Das Deuteronomium als autoritativer Text taucht im antiken Israel also zunächst nicht als *Ersatz*, sondern als *Regulativ* des Kultes in Erscheinung. Immerhin aber wird hier erstmals eine Institution, nämlich der zentralisierte Kult, textlich autorisiert und es werden nicht wie zuvor Texte durch Institutionen autorisiert.¹³ Gleichwohl: Israel bleibt im Wesentlichen eine Kultreligion und mutiert noch keineswegs zur Schriftreligion.

Das gilt weitgehend auch für die gesamte Zeit des Zweiten Tempels (also von 515 v. Chr. bis 70 n. Chr.), die zwar zu Recht als die Zeit der wesentlichen Formation der biblischen Bücher gilt, aber gleichzeitig auch die wichtigste Epoche innerhalb der Geschichte Israels für den Opferkult darstellt: Die täglichen Opferhandlungen standen ganz im Zentrum der religiösen Vollzüge. Welche Funktion den damals vorliegenden, sich literarisch aber immer noch weiter entwickelnden Schriften des Alten Testaments zukam, ist nur schwer zu sagen. Zieht man diejenigen literatursoziologischen Rahmenbedingungen in Betracht, die mit einiger Wahrscheinlichkeit rekonstruiert werden können, so muss man wahrscheinlich urteilen, dass die alttestamentlichen Schriften hauptsächlich von denjenigen gelesen wurden, die sie auch geschrieben haben, und vermutlich bis in die hellenistische Zeit hinein in kaum mehr als einem Exemplar umliefern.¹⁴ Illustrieren lässt sich das etwa an Dtn 17,18: Es heißt dort, dass der König sich *את משנה התורה הזאת* aufschreiben soll, was viele Bibelübersetzungen mit »eine Abschrift dieses Gesetzes« wiedergeben. Das ist aber nachweislich unzutreffend, denn *את משנה התורה הזאת* ist eindeutig determiniert und heißt nicht »eine«, sondern »die Abschrift dieses Gesetzes«. Sachlich bedeutet das: Die Vorstellung ist also nicht die, dass sich der König eine Kopie neben anderen, die es auch noch gibt, herstellen soll, sondern dass er sich »das Zweitexemplar« der Tora machen soll. Noch in den Makkabäer-Büchern (2 Makk 2,13-15; vgl. Neh 8,1f.) findet man deutliche Indizien dafür, dass die biblischen Bücher noch kaum Verbreitung in Privatbesitz gefunden haben. Die alttestamentlichen Schriften dienten also wahrscheinlich in biblischer Zeit zur Selbstvergewisserung jenes professionellen Milieus am Jerusalemer Tempel, das im Wesentlichen für die

13 Vgl. CARR, Canonization, 30 (mit Anm. 24).

14 Vgl. dazu LOHFINK, Bewegung = DERS., Studien; SCHMID, Buchgestalten; etwas anders KNAUF, Milieus.

Produktion und Pflege der alttestamentlichen Literatur verantwortlich war. Von der Übersichtlichkeit dieses Milieus auf seine sachliche Homogenität zu schließen, wäre aber völlig abwegig. Dagegen steht die innere Diversität der Bibel, die sich auf weite Strecken hin diesem Milieu verdankt.

Das Konzept einer *Heiligen Schrift* findet sich im Alten Testament nur an einigen vergleichsweise wenigen, späten Stellen.¹⁵ Dass etwa der Tora selbst eine Form kultischer Verehrung zukommen kann und soll, zeigt sich deutlich in Neh 8,5–8, einem Text, der aufgrund seiner Darstellung, die eine Nähe zum Synagogengottesdienst¹⁶ zeigt, kaum früher als in das 3. oder 2. Jh. v. Chr. zu datieren sein dürfte:

Und Esra öffnete das Buch vor den Augen des ganzen Volkes; er stand nämlich höher als alles Volk. Und als er es öffnete, erhob sich das ganze Volk. Und Esra pries *Jhwh*, den großen Gott. Und alles Volk antwortete mit erhobenen Händen: Amen! Amen! Und sie verneigten sich, und mit dem Angesicht zur Erde warfen sie sich nieder vor *Jhwh*. ... Und sie lasen vor aus dem Buch, aus der Weisung Gottes, wobei Abschnitt für Abschnitt erklärt wurde, und sie leiteten zum Verstehen an, und man verstand, was vorgelesen wurde.

Erst mit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer 70 n. Chr. fand der tägliche Opferkult sein ebenso abruptes wie gewaltsames Ende, und erst nach 70 n. Chr. kann man davon sprechen, dass sich das Judentum, nunmehr von der pharisäisch-rabbinischen¹⁷ Richtung elementar geprägt, zu einer Schriftreligion transformiert hat. Dieser Prozess war vorbereitet durch ganz unterschiedliche Elemente, wie etwa durch die Makkabäerkrise, das Aufkommen der Synagoge¹⁸, die Stilisierung des Psalters zu einem literarischen Heiligtum¹⁹ und anderes mehr, doch erst nach 70 n. Chr. tritt das Schriftstudium konzeptionell vollends an die Stelle des Tempelkults²⁰: Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel.

Erst von dieser Zeit an sollte man von einem alttestamentlichen *Kanon* sprechen, wie dies auch entsprechend John Barton mit seiner Unterscheidung von »scripture« und »canon« vorgeschlagen hat.²¹ Vor 70 n. Chr. gab es ein Ensemble autoritativer Schriften, das unter der Sammelbe-

15 Zur antiken Begrifflichkeit in Anwendung auf die Bücher des späteren Alten Testaments s. BREMMER, Books, 340f.

16 Vgl. GUNNEWEG, Nehemia, 112; VAN DER KOOIJ, Scriptures, 62f.

17 Zum Problem der differenziert zu beurteilenden Frage der Kontinuität von Pharisäern und Rabbinen vgl. STEMBERGER, Qumran.

18 Vgl. GRABBE, Synagogues; FLESHER, Synagogues; KIEWELER, Entstehung; OLSSON/ZETTERHOLM, Synagogue; RUNESSON, Synagogue.

19 Vgl. ZENGER, Psalter als Buch; DERS., Ort; JANOWSKI, Tempel.

20 Vgl. SCHREINER, Tora. Die Zäsur 70 n. Chr. hat TALMON, Crystallization, 14, anschaulich als »great divide« bezeichnet.

zeichnung »Das Gesetz und die Propheten« oder »Mose und die Propheten« (jeweils mit Variationen) lief²², aber noch keinen Kanon im Sinne einer abgeschlossenen Liste verbindlicher Schriften, die in ihrem textlichen Bestand gesichert und in drei Teile Tora, Neviim, Ketuvim (also Gesetz, Propheten, Schriften) geordnet gewesen wäre. Die ersten Zeugnisse für einen »Kanon« als textlich fest umgrenzten und geordneten Bestand autoritativer Schriften finden sich erst bei Josephus²³, Philo²⁴ und im 4. Esra.²⁵ Für das Vorhandensein einer dreifach gestuften Struktur des alttestamentlichen Kanons entsprechend der Standardtheorie von Ryle²⁶, Buhl²⁷ u.a. lassen sich vor 70 n. Chr. keine überzeugenden Belege beibringen.²⁸ Zuvor war nicht *Exklusivität*, sondern *Eminenz* das entscheidende Charakteristikum, das die Autorität der betreffenden Schriften kennzeichnete.²⁹ Überdies zeigen noch die Bibelhandschriften aus Qumran eine deutliche Fluidität der Textüberlieferung im 1. Jh. v. Chr. – von einer Fixierung des Buchstabens kann noch keine Rede sein.³⁰ Selbst im Bereich des Pentateuchs muss man zudem aus inneren Gründen damit rechnen, dass noch in der Makkabäerzeit leichte Retuschen am Text möglich waren.³¹

Das Aufkommen der Schriftreligion ist also – historisch gesehen – ein *Prozess*, der das literarische Werden der alttestamentlichen Schriften insgesamt begleitet und der erst nach deren literarischem Abschluss sich

-
- 21 BARTON, Oracles, 57; ULRICH, Non-Attestation; s. bereits BEECHER, Canon. Vergleichbar, aber etwas technischer hat SHEPPARD, Canon, 64–67, vorgeschlagen, von »canon 1« und »canon 2« zu sprechen, vgl. dazu McDONALD, Canon, 55–58; CHAPMAN, Law, 283–285, schlägt eine vergleichbare Unterscheidung vor, datiert aber erheblich früher (6. Jh. v. Chr.). Vgl. auch COLLINS, Canon, er spricht von einem »core canon« (232) hinter dem vorfindlichen Kanon. Strukturelle Anforderungen an einen inhaltlich gefüllten Kanonsbegriff formuliert ULRICH, Process.
- 22 Vgl. etwa die zweiseitigen Formeln in 1QS 1,1f.; 8,15f.; CD 5,21–6,2; 4QDibHam (4Q504) Frg. 2, 3,11–13; Lk 16,16.29.31; 24,27; Apg 26,22; 28,23; Mt 24,15 und BARTON, Oracles, 44ff.
- 23 Vgl. das Material bei HÖFFKEN, Kanonbewusstsein.
- 24 Vgl. das Material bei AMIR, Authority.
- 25 Vgl. MACHOLZ, Entstehung; BECKER, Grenzziehungen.
- 26 RYLE, Canon.
- 27 BUHL, Kanon, 13f.
- 28 Vgl. o. Anm. 22 und u. Anm. 36.
- 29 Der bekannte Befund, dass ntl. Schriften wie Jud 14f. auch nachmals apokryphe Texte wie äthHen 1,9 zitieren können, zeigt auf, dass damals auf die Eminenz von Schriften und nicht auf die Exklusivität eines Kanons rekurriert wird.
- 30 Vgl. z.B. die Beiträge in ULRICH, Sea; HERBERT/TOV, Bible; sowie VANDERKAM, Questions; GARCÍA MARTÍNEZ, Rethinking.
- 31 So ist die Weltzeitordnung des Pentateuch, die im Wesentlichen an den Genealogien Gen 5 und 11 hängt, offenbar auf die makkabäische Wiederweihe des Tempels 164 v. Chr. ausgerichtet, die in das Jahr 4000 von der Schöpfung an gerechnet fällt; vgl. SCHMID, Erzväter, 20f.

vollends in der Ausbildung eines Kanons manifestiert. Dieses prozesshafte Aufkommen der Schriftreligion steht nun in einem gewissen – allerdings keineswegs restlos – komplementären Verhältnis zum ebenfalls prozesshaften Verschwinden traditioneller »kultreligiöser« Bestände, die jedenfalls teilweise nach und nach in die Schrift integriert und von ihr übernommen werden.³²

Beide Prozesse sind doppelt katalysiert durch die beiden Tempelzerstörungen 587 v. Chr. und 70 n. Chr.³³ Die erste verhalf der Schriftprophetie als deren historische Generalbewahrheitung zum Durchbruch, die zweite führte – ausgehend vom Psalter – zur Ausbildung von Ketuvim (der Schriften) als dem nachkultischen, hermeneutischen Komplement von Gesetz und Propheten.

Im Folgenden sollen – in historisch umgekehrter Reihenfolge – diese durch die beiden Tempelzerstörungen erkennbaren geistesgeschichtlichen Etappen besprochen werden.

2. DIE NACHKULTISCHE LEBENSORDNUNG DES ALTTESTAMENTLICHEN KANONS NACH DER ZERSTÖRUNG JERUSALEMS 70 N. CHR.

Wie sah der alttestamentliche Kanon nach der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. durch die Römer aus und wie sind die Spätphasen seiner Formation zu beschreiben? Lassen sich hier kultische Ersatzfunktionen des Kanons erkennen? Für diese Frage ist als Vergleich zunächst ein knapper Blick in die Situation *vor* 70 n. Chr. hilfreich.

Wie bereits angesprochen, scheinen noch in neutestamentlicher Zeit die autoritativen Schriften des Alten Testaments im Wesentlichen *zweiteilt* gewesen zu sein. Sie bestanden aus »Mose« bzw. dem »Gesetz« und den »Propheten«. Diese Gliederung ist von Bedeutung für die Hermeneutik der gesamten Schrift als solcher. Sie ist offenbar als prävalente Tora und deren geschichtliche Anwendung durch die Propheten verstanden. Die Propheten scheinen im Rahmen dieser Zweiteilung ein noch umfangreicheres Korpus als heute gebildet zu haben. Zu ihnen zählten nach Ausweis von 11QPs^a 27,11 in einem weiteren Sinn vermutlich auch die Psalmen, die David allesamt durch נבואה »Prophetie« zuteil wurden (vgl. auch 4 Makk 18,10–19)³⁴, vielleicht auch noch, wenn man Klaus Koch folgt,

32 Bearbeitungen dieser Fragestellung finden bei VAN DER TOORN, *Image*; SCHAPER, *Textualisierung*; s. auch BECKER/FREY, *Qumran*; SCHMID, *Traditionsliteratur*.

33 Vgl. HAHN, *Zerstörungen*.

34 Vgl. dazu auch 2 Makk 2,13, wo offenbar ein Ensemble von Vorderen und Hinteren Propheten sowie Pss in den Blick genommen ist (»Das gleiche war auch in den Schriften und Denkwürdigkeiten Nehemias erzählt, ferner wie er bei der Gründung

Daniel.³⁵ Diese Zweiteilung scheint jedenfalls den *mainstream* zu repräsentieren. Darüber hinaus wird man allerdings soziologisch nach Gruppen zu differenzieren haben.³⁶ Es gibt einzelne Referenzen wie in 4QMMT oder Lk 24,44, die neben Gesetz und Propheten die Psalmen eigens hervorheben. Doch diese Belege sind selten und sachlich nicht zwingend widersprechend, denn das »und« zwischen den Propheten und den Psalmen kann auch epexegetischen statt additiven Sinn haben.³⁷

Auch der oft angeführte Sirachprolog aus dem letzten Drittel des 2. vorchristlichen Jahrhunderts ist kein Gegenargument gegen die grundsätzliche Zweiteilung der Schrift noch um die Zeitenwende. Er nennt zwar neben Gesetz und Propheten noch weitere Schriften, doch die haben offenkundig noch keinen Oberbegriff, auch noch nicht in Form eines geprägten Begriffs von »Schriften«. Vor allem zeigt der Prolog, dass das Sirachbuch sich selber als eine dieser weiteren Schriften versteht, die also ohne weiteres durch die, die sich dazu »getrieben« fühlten, vermehrt werden konnten.³⁸ Vom Vorhandensein eines dritten Kanonteils im Sinne der späteren Ketuvim vor 70 n. Chr. kann aufgrund weiterer, entsprechender Zeugnisse aus Qumran und dem Neuen Testament noch keine Rede sein.³⁹

Was ist nun aber demgegenüber der sachliche Impetus des späteren dreiteiligen Kanons? Wieso entsteht überhaupt – offenbar erst nach 70 n. Chr. – ein dritter Kanonsteil Ketuvim (»Schriften«), noch dazu vermutlich unter Ausgliederung bestimmter Texte, wie etwa Psalmen oder Daniel aus den vormals weiter gefassten »Propheten«? Wie verändert sich mit der neuen Dreiteilung die Hermeneutik der Schrift?

Es gibt verschiedene Thesen zur Entstehung von Ketuvim. Die Standardtheorie besagt, dass Ketuvim das Sammelbecken weiterer autoritativer Literatur nach dem Abschluss von Neviim war. Eine zweite These sieht in der Entstehung von Ketuvim ein Instrument der Traditionssiche-

einer Bibliothek die Bücher über die Könige und Propheten und ebenso die Schriften Davids und die Briefe von Königen über Weihgeschenke sammelte«). S. zu 4QMMTc auch KRATZ, Mose.

35 Vgl. dazu v.a. KOCH, Daniel. Koch verweist auf Mt 24,15; Josephus, C. Ap.; 4QFlor 2,3. Siehe auch EGO, Daniel.

36 Vgl. v.a. CARR, Canonization.

37 Vgl. zur Diskussion KRATZ, Mose; PUËCH, Observations; mit einer neuen Ergänzung des Kontextes: »Et aussi] nous t'[avons écrit] que tu dois étudier (avec soin) le Livre de Moïse [et] les Livres des [P]rophètes et (le livre) de Davi[d, et que tu dois les garder tous,] de génération en génération.« (123).

38 Vgl. bereits BUHL, Kanon, 13f. Das Sirachbuch selber zählt in seinem Väterlob Sir 44-50 nur Gestalten aus Tora und Neviim auf (vgl. DE PURY, Qohéleth, 81f., Anm. 25).

39 Vgl. o. Anm. 22.

rung in der Makkabäerzeit (so etwa Roger Beckwith⁴⁰). Und eine dritte These bestimmt die Ketuvim als eine Anthologie exemplarischer jüdischer Literaturgattungen, die gegen den hellenistischen Kulturdruck aufgestellt worden ist (Albert de Pury⁴¹ und Bernhard Lang⁴²). Diese Thesen haben gemeinsam, dass sie zu wenig ernst nehmen, dass in Ketuvim *theologische* Schriften vereint sind.

Hier soll keine eigene, vierte Theorie entwickelt werden, zumal die genannten drei nicht einfach unzutreffend sind, sondern es soll der Aspekt des theologischen Sachanliegens von Ketuvim stärker betont werden. Dieses Sachanliegen ist – bei aller Divergenz im Einzelnen – darin zu sehen, dass sich die neu formierten Schriften zum Gesetz und den Propheten verhalten wie deren *lebensweltliche Alltagsumsetzung* und im Übrigen gerade dadurch auch ihre pharisäisch geprägte Abkunft verraten.⁴³

Psalmen, Sprüche, Hiob, Qohelet usw. zeigen – kanonisch gelesen –, wie sich der Fromme zu verhalten hat und wie er dadurch das Leben gewinnen kann, und zwar auch gegen alle Lebenswidrigkeiten, die etwa Hiob kennt und nennt. Insgesamt kann man die neue kanonische Logik der Abfolge von Gesetz, Propheten und Schriften als eine große »Enteschatologisierung« des zuvor vorliegenden Zusammenhangs von Gesetz und Propheten beschreiben, der die Anwendung der Tora in der Geschichte aufzeigte. Im Vordergrund steht nicht mehr der geschichtliche Weg Gottes mit seinem Volk, sondern der Einzelne und sein Wohl und Heil im täglichen Leben.⁴⁴

Dies lässt sich etwa an Ps 1 illustrieren⁴⁵, dem Eröffnungstext von Ketuvim (jedenfalls nach der Mehrzahl der bezeugten Anordnungen der Hebräischen Bibel), der sich für diese Position besonders zu eignen schien⁴⁶, und vor allem auch die Rezeptionsrichtung für die nachfolgenden Ketuvim bestimmt.

40 BECKWITH, Testament.

41 DE PURY, Sophokles; DERS., canon; vgl. auch o. Anm. 37.

42 LANG, Writings.

43 Das besondere Interesse der Pharisäer am Kanon ist auch durch außerbiblische Zeugnisse indiziert, vgl. HÖLSCHER, Kapitel, 5f. Vgl. auch STEINBERG, Ketuvim.

44 Eine gewisse Gegenbewegung dazu markiert erst die in manchen Handschriften (auch in der Biblia Hebraica Stuttgartensia [BHS] gegenüber dem zugrunde liegenden Codex B 19A) vorgenommene Schlussstellung der Chronik in Ketuvim, die mit dem Kyrosedikt 2 Chr 36,22f. und dem letzten Wort עליו («und er ziehe hinauf») die Hoffnung auf einen letztgültigen Exodus und Tempel implizieren.

45 Vgl. KRATZ, Tora; ZENGER, Psalter.

46 Eigens dafür hergestellt scheint Ps 1 nicht geworden zu sein. 4QFlor 3,14 kennt jedenfalls Ps 1 bereits (ebenso wie 3,18 Ps 2). Manche Handschriften zu Apg 13,33 zitieren auffälligerweise Ps 2,7 als Aussage des »ersten« Psalms. Vgl. MAIER, Psalm.

Wohl dem,
 der nicht dem Rat der Frevler folgt
 und nicht auf den Weg der Sünder tritt,
 noch sitzt im Kreis der Spötter,
 sondern seine Lust hat an der Weisung *Jhwbs*
 und sinnt über seiner Weisung Tag und Nacht.
 Der ist wie ein Baum,
 gepflanzt an Wasserbächen;
 er bringt seine Frucht zu seiner Zeit,
 und seine Blätter welken nicht.
 Alles, was er tut, gerät ihm wohl.
 Nicht so die Frevler;
 sie sind wie Spreu,
 die der Wind verweht.
 Darum werden die Frevler nicht bestehen im Gericht,
 noch die Sünder in der Gemeinde der Gerechten.
 Denn *Jhwb* kennt den Weg der Gerechten,
 der Weg der Frevler aber vergeht.

Der erste Psalm sagt: Wer sich an der Weisung (»Tora«) orientiert, dessen Leben wird gelingen. Die Tora heißt hier wohl nicht ohne Bedacht Tora *Jhwbs* (und nicht Tora Moses), damit wird der Sprachgebrauch der Chronik aufgegriffen. Klar ist mit dieser Aussage, dass sich Ps 1 der Tora subordiniert; sie ist die Größe, an der sich der Fromme zu orientieren hat. Neben diesem expliziten Oberflächenverweis gibt es aber auch implizite Verweise in Ps 1, die sich spezifisch kanontheologisch auswerten lassen: Ps 1 greift zunächst Jos 1,8 auf, wo Gott nach dem Tod Moses zu Josua spricht:

Dieses Buch der Weisung soll nicht von deinen Lippen weichen, und du sollst sinnieren über ihm Tag und Nacht, damit du alles hältst, was darin geschrieben steht; denn dann wird es dir auf deinen Wegen gelingen und dann wirst du Erfolg haben.

Ps 1 setzt mit diesem Rückbezug seine Leser, und zwar jeden Leser, zurück in die Position Josuas unmittelbar nach dem Tod Moses. Man kann sogar sagen: Ps 1 schraubt einerseits die Heilsgeschichte Israels zurück auf die Zeit vor der Landnahme, so dass für das Individuum wieder alle Chancen offen sind, und Ps 1 nimmt nun andererseits jeden Einzelnen in die Verantwortung: *Jedem* ist die Toraobservanz aufgetragen, an der das Junktim mit dem Wohlergehen hängt - nicht nur den Führern wie Josua oder den Königen.

Dass Ps 1 als Kopfstück von Ketuvim an den Anfang (Jos 1) und nicht an das Ende des Kanonteils Neviim anknüpft, bedeutet weiter, dass Ketuvim in der Sicht von Ps 1 eine eigene, neben- und nicht nachprophetische

Interpretation der Tora liefert. Wie Norbert Lohfink betont hat⁴⁷, ist die Logik des dreiteiligen Kanons eben nicht linear aufgebaut in dem Sinne, dass Tora, Neviim und Ketuvim sukzessive aneinander anschlössen. Gerade Texte wie Ps 1 zeigen, dass Ketuvim selber wiederum einen unmittelbaren Torabezug herstellen kann, nachgerade unter Auslassung von Neviim.

Stützen lässt sich dies durch eine zweite innerbiblische Aufnahme in Ps 1. Das Bild des Baumes an den Wasserbächen ist offenbar aus Jer 17,7f. genommen.⁴⁸

Gesegnet ist der Mann, der auf *Jhwh* vertraut und dessen Hoffnung *Jhwh* ist! Er wird sein wie ein Baum, der am Wasser gepflanzt ist, der nach dem Bach seine Wurzeln ausstreckt. Er hat nichts zu fürchten, wenn die Hitze kommt, seine Blätter bleiben grün; auch im Jahr der Dürre ist er nicht besorgt, er hört nicht auf, Frucht zu bringen.

Mit der Aufnahme von Jer 17,8 in Ps 1 wird die Gerichtsprophetie Jeremias für die Ketuvim grundsätzlich relativiert: Wer sich entsprechend Ps 1 verhält, braucht auch ein Gericht, wie Jeremia es angekündigt und durchlitten hat, nicht zu fürchten, denn es wird nicht stattfinden (oder genauer nach Ps 1: es wird nicht stattfinden für den Torafrommen, wohl aber für die Frevler).

Die Aufnahmen von Jos 1 und Jer 17 bedeuten nun aber nicht, dass damit die übergreifende Geschichtstheologie von Neviim *in jeder Hinsicht* außer Kraft gesetzt wäre. Vielmehr behauptet Ps 1, dass diese übergreifende Geschichtstheologie auf der Ebene des individuellen Verhaltens des Frommen keine determinierende Wirkung hat.

Das Bild des am Wasser gepflanzten Baumes evoziert weiter deutlich Tempeltheologie⁴⁹ (vgl. Ez 47,1-12; Ps 92,14-16; Sir 24) und gibt damit die sachlich nachkultische Situation von Ps 1 zu erkennen: Der lebensschaffende Gottesstrom des Tempelbergs ist nicht an den Tempel gebunden, sondern an das Torastudium.

Man könnte Ähnliches wie hier für Ps 1 Festgestelltes auch an der Weisheitsliteratur im Rahmen von Ketuvim zeigen,⁵⁰ wenn man sie im Kontext des gesamten Kanons liest. Wichtig ist jedenfalls, dass die kanonische Logik von Ketuvim nun schriftgemäßes Verhalten als antieschatologisches, nachkultisches *medium salutis* für den Alltag in Kraft setzt. Diese theologische Position lässt sich zwar schon vor 70 n. Chr. beobachten (Ps 1 selber etwa ist sicher vor 70 n. Chr. entstanden und wird in Qumran

47 LOHFINK, Tod.

48 Vgl. JANOWSKI, Freude, 24f.

49 Vgl. CREACH, Tree.

50 Vgl. dazu auch SANDERS, Canopies.

vorausgesetzt)⁵¹, doch mit dem gewaltsamen Abbruch des Tempelbetriebs durch die Römer wird sie erst dominant, während umgekehrt die apokalyptische Interpretation von Gesetz und Propheten vollends apokryph wird.

Im Lichte der Erfahrung, dass es den Kult nicht mehr gibt, gingen nun dessen soteriologische Implikate auf den Kanon über: Nicht mehr die Observanz des Kults schafft Heil, sondern die Observanz des Kanons, wozu der Kanon selbst mit den Ketuvim eine Anleitung für den Alltag enthält.⁵²

Wie präsentiert sich das Verhältnis von Kult und Schrift 600 Jahre früher, in der Zeit des Verlustes des ersten Tempels in Jerusalem? Lässt sich hier Vergleichbares beobachten?

3. TRANSFORMATIONEN DER VOREXILISCHEN TEMPELTHEOLOGIE NACH DER ZERSTÖRUNG JERUSALEMS 587 v. CHR.

Vor der Zerstörung des Ersten Tempels durch die Babylonier gab es in Israel weder Kanon noch Schrift, sondern allenfalls »religiöse Texte«, die im Kult Verwendung fanden, bevor gegen Ende der Königszeit »normative Texte« wie das Deuteronomium entstanden.

Ein Beispiel eines solchen »religiösen Kulttextes« ist - neben dem bereits genannten Ps 24 - etwa auch der bekannte Zionpsalm 48:

Sein heiliger Berg, schön ragend, ist die Wonne der Welt,
 der Berg Zion hoch im Norden ist die Stadt eines großen Königs.
 Gott ist in ihren Palästen, als Schutzburg hat er sich kundgetan.
 Denn siehe, Könige taten sich zusammen, zogen gemeinsam heran.
 Sie sahen es und erstarrten, flohen entsetzt davon.
 Zittern ergriff sie dort, Wehen wie eine Gebärende. ...
 Wie wir es gehört, so haben wir es gesehen in der Stadt des *Jhwh* Zebaot,
 in der Stadt unsres Gottes:
 Gott lässt sie bestehen auf ewig. ...
 Umkreist den Zion, umschreitet ihn, zählt seine Türme;
 bewundert sein Bollwerk, erkundet seine Paläste,
 damit ihr erzählen könnt einer künftigen Generation:
 Dies ist Gott, unser Gott immer und ewig;
 er wird uns leiten. (V.3-15*)

Dieser Psalm ist in konzeptioneller Hinsicht ein Exponent der Jerusalemer Kultradition⁵³, die so etwas wie die nationalreligiöse Orthodoxie der

51 Vgl. o. Anm. 46.

52 Einige der Ketuvim sind dabei besonders auch auf die Legitimation von bestimmten Kalenderfragen ausgerichtet, s. WATTS, *Legitimacy*; MORGAN, *Text*; SANDERS, *Torah*.

53 Vgl. zu ihr nach wie vor STECK, *Friedensvorstellungen*; sowie KEEL/ZENGER, *Gottesstadt*.

Königszeit darstellte. Der als König vorgestellte Gott *Jhwh* thront auf dem Zion und dank der göttlichen Präsenz dort sind Schutz und Sicherheit Jerusalems und Judas gewährleistet. Die kultische Rezitation des Psalms diene der rituellen Vergewisserung und Sicherung dieser Konzeption. Dadurch, dass man sich kultisch zu ihr bekannte, setzte man sie in Kraft und hielt sie in Geltung.

Mit der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels 587 v. Chr. geschah dann aber das, was nach dieser Position, die etwa in Ps 48 zum Ausdruck kommt, nicht nur nicht passieren durfte, sondern – schärfer noch – in überhaupt keiner Weise vorgesehen war.

Die Jerusalemer Kulttradition war gewissermaßen eine durch die geschichtlichen Erfahrungen falsifizierte Konzeption. Gleichwohl ist ihr Traditionsstrang nicht einfach abgebrochen. Sie fand später eine modifizierte Fortsetzung in der Priesterschrift, die das Heiligtum vom Zion an den mythischen Sinai verlagerte, es so in die »Urgeschichte« Israels einordnete⁵⁴ und damit jeglichen politischen Wirren entzog. Zuvor aber knüpften bestimmte prophetische Positionen direkt an die Jerusalemer Kulttradition an und verarbeiteten sie. Ein besonders deutliches Beispiel findet sich in Jer 6,22–26.

Ps 48,*3–15: Sein heiliger Berg, schön ragend, ist die Wonne der Welt, der Berg *Zion* hoch im *Norden* ist die Stadt eines großen Königs. Gott ist in ihren Palästen, als Schutzburg hat er sich kundgetan.

Denn siehe, Könige taten sich zusammen, zogen gemeinsam heran. Sie sahen es und erstarrten, flohen entsetzt davon. *Zittern* ergriff sie dort, *Wehen wie eine Gebärende*. ... Wie wir es gehört, so haben wir es gesehen in der Stadt des *Jhwh* Zebaoth,

in der Stadt unsres Gottes: Gott lässt sie bestehen auf ewig. ... Umkreist den *Zion*, umschreitet ihn, zählt seine Türme; bewundert sein Bollwerk, erkundet seine Paläste, damit ihr erzählen könnt einer künftigen Generation: Dies ist Gott, unser Gott immer und ewig; er wird uns leiten.

Jer 6,22–26: So spricht *Jhwh*: Siehe, ein Volk kommt aus dem Land des *Nordens*, und eine große Nation wird geweckt von den Enden der Erde. Bogen und Sichelschwert führen sie; hart ist es und ohne Erbarmen. Sie tönen wie das Meer, wenn es tost, und reiten auf Pferden, wie ein Kriegsmann gerüstet gegen dich, Tochter *Zion*. Wir haben die Kunde gehört – uns erschlafften die Hände; Angst hat uns *ergriffen*, *Wehen wie die Gebärende*. Geht nicht hinaus auf das Feld und geht nicht auf den Weg! Denn da ist das Schwert des Feindes – Grauen ringsum! Gürtel das Trauergewand um, Tochter meines Volkes, wälze dich im Staub! Traure wie um den einzigen Sohn, bitterste Trauer! Denn plötzlich wird der Verwüster über uns kommen.

54 Zum »urgeschichtlichen« Charakter der Priesterschrift vgl. LOHFINK, Priesterschrift = DERS., Studien; KNAUF, Exodus; DERS., Priesterschrift. Zur Entstehung der Vorstellung des »Berges Sinai« in der Priesterschrift s. SCHMID, Sinai.

In Jer 6,22-26 taucht eine Reihe von Motiven aus Ps 48 wieder auf, nun aber in prägnanter Umkehrung.⁵⁵ Nicht mehr die gegen den Zion anstürmenden Könige erschrecken in Furcht und Zittern, sondern umgekehrt ergeht es nun den Jerusalemern selbst so, wie es für die Feinde vorgesehen war. Zion ist nicht mehr als uneinnehmbarer Weltenberg vorgestellt, sondern als verletzbare, vergewaltigte Frau. In Jeremia und in Threni kommt das erste Mal im Alten Testament diese Vorstellung Jerusalems als Frau⁵⁶ auf – wohl als Reaktion auf die Zerstörung Jerusalems.

Es ist deutlich, dass Jer 6 kein kultischer Text ist, sondern einer, der den Verlust des Kultes reflektiert. Gerade darin aber spiegelt sich ein entscheidender Wandel im Verständnis von *Text an sich*: Anders als Ps 48 ist Jer 6 kein religiöser Text innerhalb eines kultreligiösen Systems, sondern Jer 6 legt einen Grundstein für den Weg zur Schrift, die ohne kultische Einbettung auskommen muss. Diese Schrift hat nun nicht mehr den Gestus einer Doxologie, sondern den der Klage. Gerade hieran lässt sich aber die fundamentale Transformation beobachten, die stattgefunden hat: Die Texte zelebrieren nicht mehr die *gloria Dei*, die auch ohne sie besteht, sondern sie vermitteln ihren Autoren und Lesern in ihrer katastrophalen Situation eine neue Orientierung auf einen nunmehr verborgenen Gott, der aber anrufbar bleibt. Und offenbar wird nun Gottes Präsenz ganz neu gedacht: Er ist da, *indem man ihn anruft* und so wird dieser Sprachgestus der Anrufung selber zum Ort der Erfahrbarkeit Gottes – ein Weg, der sich später in der Ausbildung des Psalters zum literarischen Heiligtum fortsetzen wird.

Deshalb lässt sich die These wagen, dass die Schriftprophetie, die ihren nachmaligen Status als Schrift ja ihrer nicht zuletzt im Ende des Kults beobachtbaren geschichtlichen Bewahrheitung zu verdanken hat, in bestimmten Teilen als Erbin der vorexilischen Kultreligion zu bestimmen ist.⁵⁷ Der Tod der vorexilischen Kultreligion hat die Schriftprophetie als tragendes Element der Religion Israels generiert. Das ist im Gegenzug dadurch belegbar, dass in Hag, Sach, aber auch in Esr 1-6 der Neubau des zweiten Tempels in der frühen Perserzeit unabdingbar durch prophetische Autorität legitimiert und sanktioniert sein muss: Erst durch die prophetische Unterstützung durch Haggai und Sacharja kommt das Tempel-

55 Vgl. SCHMID, Buchgestalten, 332f. Eine kritische Auseinandersetzung findet sich bei MÜLLER, Jahwe, 183f., der aber zugesteht: »Natürlich ist anzunehmen, dass der Verfasser der Klage Jer 6,22-26 den wichtigen und in seinem Kern alten Zionshymnus Ps 48 gekannt hat«, er schränkt nur ein – was ihm gern zugestanden sei –: »dass er auf den Psalm in seiner literarischen Endgestalt angespielt hat, lässt sich aber aus Jer 6 nicht entnehmen«.

56 Vgl. grundlegend FITZGERALD, Background; DERS., Titles; STECK, Zion = DERS., Gottesknecht; WISCHNOWSKY, Tochter; MAIER, Tochter; DIES., Daughter.

57 Vgl. dazu auch die Überlegungen bei KRATZ, Redaktion; DERS., Propheten.

bauprojekt zum Erfolg.⁵⁸ Die vorexilische Subkultur der mündlichen Prophetie wird in schriftlicher Form zur Grundlage der nachexilischen Religion des beginnenden antiken Judentums.

4. DER KANON UND DER KULT: KULTISCHE ERSATZFUNKTIONEN VON SCHRIFT UND KANON

Wie präsentiert sich im Rückblick die Frage der sukzessiven Sublimierung des Kults im Rahmen des Aufkommens der Schriftreligion?

Zunächst einmal ist aufgrund der Situation am Ende des Zweiten Tempels 70 n. Chr. festzuhalten, dass der Kanon zwar in gewisser Weise den Tempelkult abgelöst hat (mit den Rabbinen gesagt: »Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel«).⁵⁹ Zugleich hat sich nun neu ein kultischer Umgang mit dem Kanon selbst etabliert. Am eindrücklichsten belegbar ist das an der Art und Weise, wie man etwa im rabbinischen Judentum mit Torarollen umgeht – sie sind als solche zu sakralen Gegenständen aufgerückt. Schemenhaft lässt sich dieser Prozess bereits in Neh 8,5–8 beobachten. Kanon und Kult sind also keine funktionalen Wechselbegriffe, vielmehr kann der Kanon bestimmte Funktionen des Kults übernehmen und integrieren.

Natürlich war das kein einfacher Vorgang. Nur schon der Umstand, dass in den Vorgängen um 70 n. Chr. bis zuletzt dafür gesorgt wurde, dass die täglichen Opfer dargebracht werden können, zeigt, dass der Verlust des Tempelkults eine einschneidende Zäsur dargestellt haben muss. Auf der anderen Seite war die opferlose Existenz Israels durchaus vorbereitet. Man denke an die weisheitliche Kultkritik und den Synagogengottesdienst; schon die Sezession der Qumrangemeinde zeigte, dass »Gebete und vollkommener Wandel« (1QS 9,4f.) die Sühnefunktion der Opfer *realiter* ersetzen konnten.

In besonderer Weise ist darüber hinaus natürlich der Befund zu nennen, dass Israel bereits schon einmal seinen Tempel verloren hatte, 587 v. Chr. durch die Babylonier, und daher gewissermaßen also bereits auf nachkultische Existenz eingeübt war. Aufgrund einiger der Katastrophe zeitlich nahestehender Texte wie Jer 41,4f. kann man vielleicht den Eindruck haben, dass der Verlust des Tempels gar keine so einschneidenden Folgen gehabt hatte:

Und am zweiten Tag nach der Ermordung Gedaljas, als noch niemand etwas erfahren hatte, kamen Männer von Sichein, von Silo und Samaria, achtzig Mann mit abgeschnittenem Bart und zerrissenen Kleidern und

58 Vgl. KRÜGER, Esra.

59 Vgl. o. Anm. 20.

selbstgemachten Schnittwunden, und sie hatten Weihrauch und Opfergaben bei sich, um sie zum Haus *Jhwhs* zu bringen (Jer 41,4f.).

Zu diesem Zeitpunkt bestand der Tempel bereits seit einiger Zeit nicht mehr, und doch kann Jer 41,4f. davon reden, dass Nordisraeliten zum Haus *Jhwhs* kommen, um hier ihre Gaben abzuliefern. Offenbar konnte auch der zerstörte Tempelplatz noch kultische Funktionen erfüllen (wenn man nicht, wie E.A. Knauf⁶⁰, das »Haus *Jhwhs*« in Jer 41,4f. auf das Heiligtum in Bethel bezieht).

Doch können auch solche Stellen nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Zerstörung des ersten Tempels tiefgreifende theologische Folgen nach sich zog. Dies betrifft vor allem den Status des Zions mit dem Tempel als uneinnehmbarem Weltenberg, als Ort der heilvollen Präsenz *Jhwhs*. Die Metapher der Frau löst die Metapher der Berge ab, die Klage löst die Doxologie ab.

Die zuvor kultisch etablierte Beziehung zu Gott muss nun anders konzipiert werden. Sprachliche Vorgänge, zuvor als *legomena* neben den *deiknymena* und den *dromena* bereits selbstverständliche Bestandteile des Kults, avancieren nun zu einem grundlegenden Konstituens der Gottesbeziehung. Gerade die Klage hat ja eine vorexilische Geschichte im Kult: Sie war eingebettet in die Klagepsalmen, die ihrerseits ein Gegenstück in priesterlichen Heilszusagen hatten. Die Klage wird nun aus diesem kultischen Kontext herausgelöst, beginnt ein sprachliches Eigenleben und übernimmt als Einzelement funktionsäquivalente Aufgaben des Kults – die Etablierung der Nähe zu Gott in der bloßen Anrufung.

So ist die Herausbildung des Judentums als Schriftreligion ein über die beiden Tempelzerstörungen doppelt vermittelter Vorgang, der entsprechend antiker Traditionslogik nicht auf die Substitution der hergebrachten religiösen Elemente, sondern auf deren Transformation und sukzessive Sublimierung zielt.

Was ist daran interessant? Man kann an diesem Prozess die Geburt jener Religion studieren, die später zur Mutter⁶¹ von zwei weiteren Offenbarungs- und Schriftreligionen werden sollte. Es zeigt sich dabei, dass diese Mutter ebenso eine erfahrungsbezogene Geschichte hat, wie man dies für Kultreligionen durchgängig voraussetzen bereit ist. Der Unterschied ist nur, dass diese Erfahrungen fundamentale Transformationen in dieser Religion in Gang gesetzt haben, die die Welt so grundlegend verändert haben, dass man sich einen geschichtsmächtigeren Vorgang kaum vorstellen kann.

60 Vgl. KNAUF, Bethel, 324f.

61 Vgl. o. Anm. 3.

LITERATURVERZEICHNIS

- AMIR, Y.: Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo, in: MULDER, M.J. (Hg.): Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity, CRAI II/1, Assen 1988, 421-453.
- ARNETH, M.: Die antiassyrische Reform Josias von Juda. Überlegungen zur Komposition und Intention von 2Reg 23,4-15, ZAR 7, 2001, 189-216.
- ASSMANN, A.; ASSMANN, J. (Hg.): Kanon und Zensur (Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation 2), München 1987.
- ASSMANN, J.: Kulturelle Texte im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, in: DERS. (Hg.): Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München 2000, 124-147.
- Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und in seiner Umwelt, MTV 1, Münster 1999.
- BARTON, J.: Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel After the Exile, London 1986.
- BECKER, M.: Grenzziehungen des Kanons im frühen Judentum und die Neuschrift der Bibel nach 4. Buch Esra, in: DERS./FREY (Hg.), Qumran, 195-253.
- ; FREY, J. (Hg.): Qumran und der biblische Kanon, BThSt 92, Neukirchen-Vluyn 2009.
- BECKWITH, R.: The Old Testament Canon of the New Testament Church, London 1985.
- BEECHER, W.J.: The Alleged Triple Canon of the Old Testament, JBL 1896, 118-128.
- BENDLIN, A.A.: Wer braucht »heilige Schriften«? Die Textbezogenheit der Religionsgeschichte und das »Reden über die Götter« in der griechisch-römischen Antike, in: BULTMANN (Hg.), Heilige Schriften, 205-228.
- BREMMER, J.N.: From Holy Books to Holy Bible. An Itinerary from Ancient Greece to Modern Islam via Second Temple Judaism and Early Christianity, in: POPOVIĆ (Hg.), Authoritative Scriptures, 327-360.
- BUHL, F.: Kanon und Text des Alten Testaments, Leipzig 1891.
- BULTMANN, C. U.A. (Hg.): Heilige Schriften. Ursprung, Geltung und Gebrauch, Münster 2005.
- BURKERT, W.: Zur Rolle der Schriftlichkeit in Kulturen des Altertums, in: HOLZEM (Hg.), Normieren, 25-39.
- CARR, D.M.: Canonization in the Context of Community. An Outline of the Formation of the Tanakh and the Christian Bible, in: DERS.; WEIS, R.D. (Hg.): A Gift of God in Due Season. Essays on Scripture and Community in Honor of James A. Sanders, JSOT.S 225, Sheffield 1996, 22-64.
- CHAPMAN, S.B.: The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Canon Formation, FAT 27, Tübingen 2000.
- CLEMENTS, R.E.: The Deuteronomic Law of Centralisation and the Catastrophe of 587 B.C., in: BARTON, J.; REIMER, D.J. (Hg.): After the Exile. Essays in Honour of Rex Mason, Macon 1996, 5-25.

- COLLINS, J.J.: Before the Canon: Scriptures in Second Temple Judaism, in: MAYS, J.L.; PETERSEN, D.; RICHARDS, K.H. (Hg.): *Old Testament Interpretation: Past, Present and Future*, Nashville 1995, 225-244.
- COLPE, C.: Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons, in: ASSMANN/ASSMANN (Hg.) *Kanon und Zensur*, 80-92.
- COGAN, M.; TADMOR, H.: *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, ABD 11, Garden City 1988.
- CRAIGIE, P.C.: *Psalms 1-50*, WBC, Waco 1983.
- CREACH, J.F.D.: Like a Tree Planted by the Temple Stream. The Portrait of the Righteous in Psalm 1:3, CBQ 61, 1999, 34-46.
- CRÜSEMANN, F.: Das »portative« Vaterland, in: ASSMANN/ASSMANN (Hg.) *Kanon und Zensur*, 63-79.
- DEVER, W.G.: The Silence of the Text. An Archaeological Commentary on 2 Kings 23, in: COOGAN, M.D. U.A. (Hg.): *Scripture and Other Artifacts*. FS Philip J. King, Louisville 1994, 144-168.
- EGO, B.: Daniel und die Rabbinen, Jud. 51, 1995, 18-32.
- U.A. (Hg.): *Gemeinde ohne Tempel. Community Without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, WUNT 118, Tübingen 1999.
- FITZGERALD, A.: BTLWT and BT as Titles for Capital Cities, CBQ 37, 1975, 167-183.
- The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and False Worship as Adultery in the OT, CBQ 34, 1972, 403-416.
- FLESHER, P.V.: Palestinian Synagogues before 70 C.E. A Review of the Evidence, in: URMAN/FLESHER, *Ancient Synagogues*, 27-39.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F.: Rethinking the Bible Sixty Years of Dead Sea Scrolls Research and Beyond, in: POPOVIĆ (Hg.), *Authoritative Scriptures*, 19-36.
- GERTZ, J.C.: Mose und die Anfänge der jüdischen Religion, ZThK 99, 2002, 3-20.
- GRABBE, L.L.: Synagogues in Pre-70 Palestine. A Reassessment, in: URMAN/FLESHER, *Ancient Synagogues*, 17-26.
- GROSS, W. (Hg.): *Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«*, BBB 98, Weinheim 1995.
- GUNNEWEG, A.H.J.: *Nehemia*, KAT, Gütersloh 1987.
- HAHN, J. (Hg.): *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen - Wahrnehmung - Bewältigung*, WUNT 147, Tübingen 2002.
- HANDY, L.K.: Historical Probability and the Narrative of Josiah's Reform in 2 Kings, in: HOLLOWAY, S.W.; HANDY, L.K. (Hg.): *The Pitcher is Broken*. FS Gösta W. Ahlström, JSOT.S 190, Sheffield 1995, 252-275.
- HERBERT, E.D.; Tov, E. (Hg.): *The Bible as Book. The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries*, London 2002.
- HERMANN, S.: Kultreligion und Buchreligion. Kultische Funktionen in Israel und in Ägypten, in: MAASS, F. (Hg.): *Das ferne und das nahe Wort*, FS L. Rost, BZAW 105, Berlin 1967, 95-105.

- HÖFFKEN, P.: Zum Kanonbewusstsein des Josephus Flavius in *Contra Apionem* und in den *Antiquitates*, JSJ 32, 2001, 159-177.
- HÖLSCHER, G.: Kanonisch und apokryph. Ein Kapitel aus der Geschichte des alttestamentlichen Kanons, Leipzig 1905.
- HOLZEM, A. (Hg.): Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004.
- HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E.: Die Psalmen. Psalm 1-50, NEB, Würzburg 1993, 156-161.
- JANOWSKI, B.: Ein Tempel aus Worten: Zur theologischen Architektur des Psalters, in: ZENGER, E. (Hg.): *The Composition of the Book of Psalms*, BEThL 238, Leuven 2010, 279-306.
- Freude an der Tora. Psalm 1 als Tor zum Psalter, EvTh 67, 2007, 18-31.
- KEEL, O.; ZENGER, E. (Hg.): Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels, QD 191, Freiburg i.Br. u.a. 2002.
- KIEWELER, H.V.: Entstehung und Entwicklung der Synagoge, Wiener Jahrbuch für Theologie 2, 1998, 285-316.
- KNAUF, E.A.: Bethel. The Israelite Impact on Judean Language and Literature, in: LIPSCHITS, O. U.A. (Hg.): *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, IN 2006, 291-349.
- Les milieux producteurs de la Bible hébraïque, in: RÖMER (Hg.), *Introduction*, 49-60.
- Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14, in: KRATZ, R.G. U.A. (Hg.): *Schriftauslegung in der Schrift*. FS O.H. Steck, BZAW 300, Berlin, New York 2000, 73-84.
- Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten, in: RÖMER, T. (Hg.): *The Future of the Deuteronomistic History*, BEThL 147, Leuven 2000, 101-118.
- KOCH, K.: Ist Daniel auch unter den Profeten?, in: DERS.: *Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn*. Studien zum Danielbuch. Gesammelte Aufsätze, Band 2, Neukirchen-Vluyn 1995, 1-15.
- KRATZ, R.G.: Mose und die Propheten. Zur Interpretation von 4QMMT C, in: GARCÍA MARTÍNEZ, F. U.A. (Hg.): *From 4QMMT to Resurrection*, Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech, STDJ 61, Leiden, Boston 2006, 151-176.
- Die Propheten Israels, München 2003.
- Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, UTB 2157, Göttingen 2000.
- Die Redaktion der Prophetenbücher, in: DERS.; KRÜGER, T. (Hg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld*. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck, OBO 153, Freiburg i.Br., Göttingen 1997, 9-27.
- Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters, ZThK 93, 1996, 1-34.
- KRÜGER, T.: Esra 1-6. Struktur und Konzept, BN 41, 1988, 65-75.

- LANG, B.: The »Writings«. A Hellenistic Literary Canon in the Hebrew Bible, in: VAN DER KOOIJ, A.; VAN DER TOORN, K. (Hg.): Canonization and Decanonization, SHR 82, Leiden u.a. 1998, 41-65.
- LEVIN, C.: Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk, ZAW 96, 1984, 351-371.
- LOHFINK, N.: Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung, ThPh 71, 1996, 481-494.
- Gab es eine deuteronomistische Bewegung?, in: GROSS (Hg.), Jeremia, 313-382 = DERS.: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III, SBAB 20, Stuttgart 1995, 65-142.
- Die Priesterschrift und die Geschichte, in: EMERTON, J.A. (Hg.): Congress Volume Göttingen 1977, VT.S 29, Leiden u.a. 1978, 183-225 = DERS.: Studien zum Pentateuch, SBAB 4, Stuttgart 1988, 213-253.
- MACDONALD, N.: Issues in the Dating of Deuteronomy: A Response to Juha Pakkala, ZAW 122, 2010, 431-435.
- MACHOLZ, C.: Die Entstehung des hebräischen Bibelkanons nach 4Esra 14, in: BLUM, E. (Hg.): Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS Rolf Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 379-391.
- MAIER, C.: Tochter Zion im Jeremiabuch. Eine literarische Personifikation mit altorientalischem Hintergrund, in: FISCHER, I. U.A. (Hg.): Prophetie in Israel, ATM 11, Münster 2003, 157-167.
- Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space and the Sacred in Ancient Israel, Minneapolis 2008.
- MAIER, J.: Psalm 1 im Licht antiker jüdischer Zeugnisse, in: OEMING, M.; Graupner, A. (Hg.): Altes Testament und christliche Verkündigung. FS A.H.J. Gunneweg, Stuttgart 1987, 353-365.
- MCDONALD, L.: The Biblical Canon. Its Origin, Transmission, and Authority, Peabody 2007.
- MORENZ, S.: Entstehung und Wesen der Buchreligion, ThLZ 75, 1950, 710-716 = DERS.: Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze, Köln, Wien 1975, 383-394.
- MORGAN, D.: Between Text and Community: The Writings in Canonical Interpretation, Minneapolis 1990.
- MÜLLER, R.: Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen, BZAW 387, Berlin, New York 2008.
- NIEHR, H.: Die Reform des Joschija. Methodische, historische und religionsgeschichtliche Aspekte, in: GROSS (Hg.), Jeremia, 33-55.
- OLSSON, B.; ZETTERHOLM, M. (Hg.): The Ancient Synagogue from its Origins until 200 C.E. Papers Presented at an International Conference at Lund University, October 14-17, 2001, CB.NT 39, Stockholm 2003.
- OORSCHOT, J. VAN: Altes Testament, in: TWORUSCHKA, U. (Hg.): Heilige Schriften. Eine Einführung, Darmstadt 2000, 29-56.
- OTTO, E.: Das Deuteronomium im Pentateuch und im Hexateuch, FAT 30, Tübingen 2000.

- Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien, BZAW 284, Berlin, New York 1999.
- PAKKALA, J.: The Date of the Oldest Edition of Deuteronomy, ZAW 121, 2009, 388–401.
- POPOVIĆ, M. (Hg.): Authoritative Scriptures in Ancient Judaism, JSJ.S 141, Leiden u.a. 2010.
- PUËCH, E.: Quelques observations sur le ›canon‹ des ›écrits‹, in: POPOVIĆ (Hg.), Authoritative Scriptures, 117–141.
- PURY, A. DE: Le canon de l'Ancien Testament, in: RÖMER (Hg.), Introduction, 17–39.
- Zwischen Sophokles und Ijob. Die Schriften (Ketubim). Ein jüdischer Literatur-Kanon, Welt und Umwelt der Bibel 28, 2003, 25–27.
- Qohéleth et le canon des Ketubim, RThPh 131, 1999, 163–198.
- RÖMER, T. U.A. (Hg.): Introduction à l'Ancien Testament, MoBi 49, Genève 2004.
- RUNESSON, A.: The Ancient Synagogue From its Origins to 200 C.E. A Source Book, AJEC 72, Leiden u.a. 2008.
- RÜPKE, J.: Heilige Schriften und Buchreligionen. Überlegungen zu Begriffen und Methoden, in: BULTMANN (Hg.), Heilige Schriften, 191–204.
- RYLE, H.E.: The Canon of the Old Testament, London 1904.
- SANDERS, J.A.: Torah and Canon, Eugene 2005, 111–135.
- SANDERS, J.T.: When Sacred Canopies Collide. The Reception of the Torah of Moses in the Wisdom Literature of the Second-Temple Period, JSJ 23, 2001, 121–136.
- SCHAPER, J. (Hg.): Die Textualisierung der Religion im antiken Juda, FAT 62, Tübingen 2009.
- SCHMID, K.: Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament, FAT 77, Tübingen 2011.
- Der Sinai und die Priesterschrift, in: ACHENBACH, R.; ARNETH, M. (Hg.): »Gerechtigkeit und Recht zu üben« (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie, BZAR 13, Wiesbaden 2010, 114–127.
- Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008.
- Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches, WMANT 72, Neukirchen-Vluyn 1996.
- SCHREINER, S.: Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum, in: EGO (Hg.), Gemeinde ohne Tempel, 371–392.
- SEGAL, M.: The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology, and Theology, JSJ.S 117, Leiden u.a. 2007.
- SHEPPARD, G.T.: Canon, in: ELIADE, M. (Hg.): The Encyclopedia of Religion, 1987, 62–69.

- SPEYER, W.: Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike. Mit einem Ausblick auf Mittelalter und Neuzeit, *Hypomnemata* 24, Göttingen 1970.
- SPIECKERMANN, H.: Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, *FRLANT* 129, Göttingen 1982.
- STECK, O.H.: Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament, *ZThK* 86, 1989, 261-281 = ders.: Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterocesaja, *FAT* 4, Tübingen 1992, 126-145.
- Der Kanon des hebräischen Alten Testaments. Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive, in: ROHLS, J.; WENZ, G. (Hg.): Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre, FS Wolfhart Pannenberg, Göttingen 1988, 231-252 = PANNENBERG, W.; SCHNEIDER, T. (Hg.): Verbindliches Zeugnis I. Kanon - Schrift - Tradition, *DiKi* 7, Freiburg i.Br., Göttingen 1992, 11-33.
- Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. Psalmen, Jesaja, Deuterocesaja, *ThSt(B)* 111, Zürich 1972.
- STEINBERG, J.: Die Ketuvim - ihr Aufbau und ihre Botschaft, *BBB* 152, Hamburg 2006.
- STEMBERGER, G.: Qumran, die Pharisäer und das Rabbinat, in: KOLLMANN, B. U.A. (Hg.): Antikes Judentum und frühes Christentum. FS Hartmut Stegemann, *BZNW* 97, Berlin, New York 1998, 210-224.
- TALMON, S.: The Crystallization of the ›Canon of Hebrew Scriptures‹ in the Light of Biblical Scrolls from Qumran, in: HERBERT/Tov (Hg.), *Bible*, 5-20.
- UEHLINGER, C.: Gab es eine joschijanische Kultreform?, in: GROSS (Hg.), *Jeremia*, 57-89.
- ULRICH, E.: The Non-Attestation of a Tripartite Canon in 4QMMT, *CBQ* 65, 2003, 202-214.
- The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible, Grand Rapids, MI u.a. 1999.
- The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible, in: FISHBANE, M. U.A. (Hg.): Sha'arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon, Winona Lake, IN 1992, 269-276.
- URMAN, D.; FLESHER, P.V. (Hg.): Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery, *SPB* 47,1, Leiden u.a. 1995.
- VANDERKAM, J.C.: Recent Scholarship on the Book of Jubilees, *CBR* 6, 2008, 405-431.
- Questions of Canon Viewed through the Dead Sea Scrolls, in: McDONALD, L.; SANDERS, J.A. (Hg.): The Canon Debate, Peabody MA 2002, 91-109.
- VAN DER KOOIJ, A.: Authoritative Scriptures and Scribal Culture, in: POPOVIĆ (Hg.), *Authoritative Scriptures*, 55-71.
- VAN DER TOORN, K. (Hg.): The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East, *CBET* 21, Leuven 1997.
- WATTS, J.W.: Ritual Legitimacy and Scriptural Authority, *JBL* 124, 2005, 401-417.

- WISCHNOWSKY, M.: Die Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments, WMANT 89, Neukirchen-Vluyn 2001.
- ZENGER, E.: Der Psalter im Horizont von Tora und Prophetie. Kanongeschichtliche und kanonhermeneutische Perspektiven, in: AUWERS, J.M.; DE JONGE, H.J. (Hg.): *The Biblical Canons*, BEThL 163, Leuven 2003, 111-134.
- »Ich liebe den Ort, da deine Herrlichkeit wohnt« (Ps 26,8). Tempeltheologische Semiotisierung des Alltags im Psalter, in: DERS.; KEEL, O. (Hg.): *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels*, QD 191, Freiburg i.Br. u.a. 2002, 180-206.
- Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion, in: DERS. (Hg.): *Der Psalter in Judentum und Christentum*, HBS 18, Freiburg i.Br. u.a. 1998, 1-57 = DERS.: *Der Psalter als Heiligtum*, in: EGO, (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel*, 115-130.