

Vom Text zum Kanon

Die Autorität der Hebräischen Bibel im antiken Judentum

REINHARD G. KRATZ*

Wenn im vor-rabbinischen antiken Judentum (einschließlich des Neuen Testaments und frühen Christentums) eine Autorität angeführt wird, dann sind es „die Schrift“ oder „die Schriften“. Gemeint ist die Hebräische Bibel oder – im Sprachgebrauch des Christentums – das Alte Testament in hebräischer oder griechischer Sprache. Die Autoritäten sind demnach Mose, die Propheten, David oder Salomo, also diejenigen Personen, unter deren Namen die Schriften der Hebräischen Bibel überliefert sind. In dem folgenden Beitrag möchte ich fragen, wie „die Schrift“ bzw. „die Schriften“ ihre Autorität im antiken Judentum erhalten haben und worin diese Autorität besteht. Lange Zeit hat die Forschung angenommen, der Kanon sei nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. auf einer Versammlung, einer Art Synode oder Konzil von Rabbinen in Jabne beschlossen worden, doch hat sich herausgestellt, dass es weder eine Synode in Jabne noch eine dort erfolgte Kanonisierung gegeben hat.¹ Und so muss man sich auf indirektem Wege erschließen, wie und zu welchem Zeitpunkt die Hebräische Bibel zu ihrer Autorität gelangt ist.

1. Zeugnisse über den Kanon der Hebräischen Bibel

Zeugnisse für die Autorität der Hebräischen Bibel findet man schon in der Bibel selbst. So ist als erstes auf das Buch Deuteronomium zu verweisen, in dem von seiner schriftlichen Fixierung durch Mose und der Verbindlichkeit des darin kodifizierten Gesetzes die Rede ist. Sodann ist der König Joschija zu erwähnen, von dem in 2 Kön 22–23 erzählt wird, dass man in seiner Zeit anlässlich von Arbeiten am Tempel ein lange Zeit verschollenes und in Vergessenheit geratenes „Buch der Tora“ bzw. „Buch des Bundes“ gefunden habe, worunter entweder das Deuteronomium oder der ganze Pentateuch zu verstehen ist. Als man es Joschija vorlas,

* Der vorliegende Aufsatz entstand im Kontext des DFG-geförderten SFB 1136 „Bildung und Religion“ an der Universität Göttingen, Teilprojekt B 01: „Schriftauslegung in den Texten vom Toten Meer (Qumran)“.

¹ Vgl. Maier 1990, 13 f.

zerriss der seine Kleider, verpflichtete das ganze Volk auf dieses Buch und leitete umfangreiche Kultreformen im ganzen Land an, die diesem „Buch der Tora“ entsprachen. Schließlich ist auch an den Schreiber, Priester und Toragelehrten Esra zu denken, der gemäß Esra 7–10 und Neh 8 von dem persischen König Artaxerxes (unklar ist ob Artaxerxes I. oder II.) nach Juda geschickt wird, um dort das „Buch des Gesetzes des Himmelsgottes“, die Tora des Mose, (wieder) einzuführen. Hier ist sicher schon der ganze Pentateuch im Blick. Auch Esra führt wie sein Nachfolger Nehemia umfangreiche Reformmaßnahmen durch, die den Vorschriften dieses Gesetzbuches entsprechen, und veranstaltet wie Joschija eine öffentliche Verlesung und Verpflichtung des Volkes auf die Tora.

Ob diese Berichte historisch sind, ist in der Forschung umstritten, meist wird es in Zweifel gezogen.² Doch darauf kommt es nicht an. Die Texte zeigen, dass es Kreise gab, die die Tora (das Deuteronomium oder den ganzen Pentateuch) für verbindlich hielten und also als eine Autorität betrachteten und narrative Strategien entwickelten, um die Autorität der Tora historisch zu verankern und zu legitimieren. Denn dafür sind die biblischen Narrative gemacht. Wer sich hinter diesen Kreisen verbirgt und wann genau die Texte entstanden sind, wissen wir bedauerlicherweise nicht. Von dem Inhalt her lässt sich nur auf einen *terminus a quo* schließen: Mose irgendwann in grauer Vorzeit, Joschija im ausgehenden 7. Jahrhundert v. Chr., Esra in der späteren Perserzeit.

Vermutlich sind jedoch alle Legenden, d.h. auch das Deuteronomium und der sogenannte Reformbericht des Joschija, erst in spätbabylonischer oder persischer, Esra vielleicht sogar erst in frühhellenistischer Zeit entstanden. Es handelt sich jedenfalls um Zeugnisse einer Opposition gegen die herrschenden Verhältnisse in den Provinzen Juda und Samaria und in der jüdischen Diaspora, wo die Tora keineswegs eine allseits anerkannte Autorität war und noch nicht allgemein in Geltung stand.³

Wo auch immer wir hinsehen, zeigt der epigraphische Befund, dass das antike Judentum auch in babylonischer (Al Yahudu), persischer (Elephantine) und hellenistischer Zeit (Garizim, Alexandria, Leontopolis) nicht nach der Tora lebte, sondern sich auf die traditionellen Autoritäten wie Statthalter, Priester, Propheten, Rechts- und Schriftgelehrte stützte und die traditionelle Religion Israels und Judas pflegte, die von den Idealen der biblischen Schriften weit entfernt war und von diesen bekämpft wird. Dieses Judentum, das die Autorität einer alten, lange währenden Tradition auf seiner Seite hatte und dem die Schriften der Hebräischen Bibel noch fremd waren, möchte ich in Ermangelung eines besseren Begriffs als „nichtbiblisches Judentum“ bezeichnen.

Dagegen opponieren die Stimmen eines anderen Judentums, das sich in der Hebräischen Bibel und davon abhängigen parabiblischen Schriften (Apokryphen

² Vgl. zur Diskussion Berlejung, 2010, 144 f.166, sowie Gertz 2010, 291 f.; Frevel 2018, 304 ff.354 ff.

³ Zum Folgenden vgl. Kratz 2017a.

und Pseudepigraphen, Qumran) zu Wort meldet und mit Legenden der Kodifizierung, Wiederauffindung und Wiedereinführung der heiligen Bücher durch Mose, Joschija und Esra, gelegentlich auch durch Henoch (1 Hen) oder Nehemia (2 Makk) ihre neue Auffassung des Judentums als uralte und traditionell ausgiebt und das ich als das „biblische Judentum“ bezeichne.

Gehen wir in die hellenistische Zeit, begegnet uns um 200 v. Chr. ein weiterer Zeuge des werdenden Kanons der Hebräischen Bibel: das Buch des Jesus Ben Sira.⁴ Es wurde in hebräischer Sprache verfasst und im 1. Jh. v. Chr. ins Griechische, danach auch in viele andere Sprachen übersetzt. Ben Sira ist ein bedeutender, wenn nicht der bedeutendste Meilenstein auf dem Weg vom nichtbiblischen zum biblischen Judentum, oder anders gesagt: auf dem Weg zur Popularisierung der Hebräischen Bibel, wodurch diese auch zunehmend an Autorität gewann. In seiner Schrift, eine Art Summa der biblischen Gelehrsamkeit, fließen alle möglichen Stränge der biblischen Tradition zusammen und werden zu einer neuen Einheit verschmolzen: Gesetz, Kult, Weisheit, Prophetie, Psalmen. Was Ben Sira zu dieser Summa nötigt, sind zwei Gründe:

Der eine Grund ist der immer stärker werdende Einfluss des Hellenismus im antiken Judentum, der auch in der Lehre des Ben Sira – z.B. bei Werten wie „Freundschaft“, „Gegenseitigkeit von Geschenken“, Tischsitten, Vorstellungen vom Tod und dem „Ruhm“ nach dem Tod, ethisierende Gottesvorstellung u.a.m. – auf Schritt und Tritt spürbar ist und zu einer Verhältnisbestimmung zu den biblischen Vorstellungen und Idealen herausforderte.

Etwa zeitgleich oder auch etwas früher als Ben Sira erfolgte die Übersetzung der Tora (des Pentateuchs) ins Griechische, wahrscheinlich in Alexandrien.⁵ Die übliche Annahme ist, dass die Übersetzung für den liturgischen Gebrauch in der Synagoge angefertigt wurde. Doch dafür haben wir keinen Beleg. Der eigentliche Zweck scheint mir vielmehr ein anderer gewesen zu sein, nämlich der jüdischen Gemeinschaft im hellenisierten Ägypten die Gelegenheit zu geben, an dem gebildeten philosophischen Diskurs des Hellenismus teilnehmen und eine eigene Tradition einbringen zu können. Einen Reflex darauf finden wir auch in dem späteren pseudepigraphen Brief des Aristeas aus dem 1. Jahrhundert v. Chr., der die Legende zur Entstehung der Septuaginta überliefert: die Übersetzung durch 72 Priester in 72 Tagen.⁶ Hier wird die Übersetzung auf den Bedarf der berühmten Bibliothek von Alexandria unter Ptolemaios II. Philadelphos zurückgeführt, und in diesem Zusammenhang werden lange philosophische Konversationen zwischen dem König und den jüdischen Priestern aus Jerusalem referiert. Das könnte die Situation um 200 v. Chr. widerspiegeln, ein gebildeter Diskurs zwischen hellenisierten Ägyptern, Griechen und Juden. Darüber hinaus verfolgt der Aristeasbrief die Absicht, der griechischen Fassung der Tora dieselbe, wenn nicht sogar eine

⁴ Sauer 1981.

⁵ Kratz 2017a, 268 ff.

⁶ Meisner 1977.

noch höhere Autorität zu verleihen, wie sie die Hebräische Bibel zu seiner Zeit, um 100 v. Chr., hatte.

Doch zurück zu Ben Sira. Neben der Herausforderung durch den Hellenismus, der Ben Sira mit einer Schrift in hebräischer Sprache begegnete, ist ein zweiter Grund für die Abfassung seiner Schrift die mangelnde Kenntnis der biblischen Überlieferung im Judentum selbst, der er entgegenwirken möchte. Zu diesem Zweck schließt er sein Werk mit dem sogenannten „Lob der Väter“ ab, einer Art Katechismus, in dem er die heilige Geschichte von Adam bis Nehemia nach der Ordnung der biblischen Bücher im Pentateuch und den vorderen und hinteren Propheten rekapituliert (Sir 44–49). In dieser Paraphrase der heiligen Geschichte spiegelt sich die Büchersammlung der Hebräischen Bibel in ihren beiden ersten Kanonteilen: Tora und Propheten. Darüber hinaus kennt und zitiert Ben Sira die Psalmen und andere Bücher des späteren dritten Kanonteils „Ketuvim“ (Schriften).

Wie der Prolog zur griechischen Übersetzung ausdrücklich sagt, hat Ben Sira seine Schrift verfasst, um auch die Unwissenden über die Bestände und Inhalte der Hebräischen Bibel zu unterrichten, woraus man den Schluss ziehen kann, dass zu seiner Zeit viele davon nichts wussten. Auch bringt der Prolog die Bestände der Hebräischen Bibel auf den Begriff und spricht bereits von einem dreigeteilten Kanon: Tora (Pentateuch), Propheten (Josua bis Könige und die prophetischen Bücher) und „die übrigen Schriften“.

Weitere Zeugnisse über den Kanon mehren sich in der Folge ab dem ausgehenden 2. Jahrhundert v. Chr. Ich nenne sie hier nur summarisch: Da sind zum einen die ausdrücklichen Zitate in den Texten vom Toten Meer (Qumran), die einzelne Büchern und Personen beim Namen nennen oder auch die summarische Formel „Tora und Propheten“ oder „Mose und die Propheten“ benutzen und einmal vielleicht sogar „das Buch des Mose, die Bücher der Propheten und David“ (d.h. die Psalmen) nennen.⁷ Der Schriftgebrauch und die Bezeichnungen sind dieselben, die wir auch in den Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments sowie im Neuen Testament antreffen. Zeugnisse über die genaue Anzahl der Bücher der Hebräischen Bibel finden sich sodann bei dem jüdischen Historiker Flavius Josephus⁸ und in der Apokalypse des 4. Esra (Kap. 14)⁹, beide um 100 n. Chr. Um diese Zeit steht der Kanon der Hebräischen Bibel mehr oder weniger fest und ist eine weithin bekannte und allseits anerkannte Autorität im Judentum.

Anhand der Zeugnisse über den Kanon der Hebräischen Bibel lässt sich in Grundzügen die Entwicklung ablesen, wie und wann die Hebräische Bibel ihre Autorität gewonnen hat. Nach vereinzelt Selbstzeugnissen in der biblischen Überlieferung selbst (Deuteronomium, Joschija, Esra), die von den Trägergrup-

⁷ 4QMMT C 10, die Lesung ist allerdings nicht ganz sicher. Vgl. dazu Kratz 2006, 151–176.

⁸ *Contra Apionem* I, 38–41.

⁹ Schreiner 1981, 400–405.

pen des biblischen Judentums stammen und aus der persischen oder frühhellenistischen Epoche datieren, sehen wir im ausgehenden 3. Jahrhundert v. Chr. mit der griechischen Übersetzung der Tora in Alexandria und dem hebräischen Buch des Ben Sira in Juda eine Bewegung zur Verbreitung und Popularisierung der biblischen Überlieferung zu Bildungszwecken einsetzen. Wie es scheint, haben die Kreise des biblischen Judentums an Terrain gewonnen und werden auch im übrigen Judentum rezipiert, das sich von der biblischen Überlieferung in den Diskursen der hellenistischen Zeit wie auch im Blick auf die Frage nach der eigenen Identität des verstreuten Judentums eine intellektuell satisfaktionsfähige und verbindliche Grundlage verspricht. Dabei kommt es zu einem wechselseitigen Autoritätszugewinn: Je mehr die biblische Überlieferung, allem voran die Tora, rezipiert und als Autorität zitiert wird, desto mehr gewinnt sie selbst an Autorität.

Eine historische Zäsur und einen weiteren Meilenstein auf dem Weg vom Text zum Kanon nach Ben Sira markieren der makkabäische Aufstand um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. und das daraus erwachsene Königtum der Hasmonäer.¹⁰ Makkabäer und Hasmonäer haben sich – um der eigenen Legitimation willen – die Tora auf die Fahnen geschrieben und damit das biblische Judentum zum alleinigen und verbindlichen Typus des Judeseins erklärt. Von nun an galt die Tora, staatlich verordnet, als Fundament des Judentums. Dies gab den vorher eher marginalen Kreisen des biblischen Judentums – den sogenannten „Frommen“ (Hasidim), zu denen im weiteren Sinne auch die Gemeinschaft von Qumran zählt,¹¹ und den mit ihnen sympathisierenden, gebildeten Schichten, denen die Übersetzer der Septuaginta und Ben Sira angehörten – enormen Auftrieb.

Dementsprechend wird der Autoritätszugewinn der Schriften der Hebräischen Bibel vollends deutlich im Schriftgebrauch, den wir in den Texten vom Toten Meer, in den Apokryphen und Pseudepigraphen sowie im Neuen Testament bis hin zu Josephus und 4. Esra beobachten. Hier werden ausschließlich diejenigen Bücher als „Schrift“ zitiert und ausgelegt, die Bestandteil des nachmaligen Kanons der Hebräischen Bibel geworden sind. Das liegt nicht etwa daran, dass der Kanon schon fertig gewesen wäre und vorgelegen hätte. Es verhält sich gerade umgekehrt: Die Zitation lässt die zitierten Bücher der Sammlung von Tora, Propheten und übrigen Schriften (vor allem Psalmen) allererst kanonisch werden. Es ist ein Wechselspiel von vorausgesetzter und zugesprochener Autorität.

¹⁰ Zur Frage vgl. Kratz 2017a, 48 ff.295 f.

¹¹ Vgl. Kratz 2017a, 213 ff.

2. Die Pluralität der Textüberlieferung

Bei näherem Zusehen stellt sich jedoch die Frage, um welche Art von Autorität es sich dabei handelt. Hintergrund dieser Frage ist der merkwürdige Sachverhalt, dass einerseits die Schriften der Hebräischen Bibel immer mehr an Autorität gewinnen, andererseits neben diesen ein Flut neuer, parabiblicher Literatur von nicht minder hoher Autorität entsteht und auch die Schriften der Hebräischen Bibel selbst in zahlreichen unterschiedlichen Fassungen zirkulierten. Machen wir uns zunächst den Sachverhalt klar.¹²

Wir sind es gewohnt, von der Hebräischen Bibel zu sprechen, und meinen damit die Fassung eines mittelalterlichen Kodex, des *Kodex Leningradensis* 19B oder des *Kodex Aleppo*, beide aus dem 10. Jahrhundert. Diese Handschriften stammen von berühmten Schreiberfamilien, den sogenannten Masoreten, die dem ursprünglichen hebräischen Konsonantentext die Vokale, Betonungen zum Vortrag sowie allerlei Randbemerkungen hinzufügten. Darum heißt der Text der Masoretische Text (MT).

Doch sobald man auch nur um ein oder zwei Jahrhunderte zurückgeht, sehen wir, dass schon dieser Masoretische Text keineswegs einheitlich ist. Im 19. Jahrhundert wurde in einer jüdischen Synagoge in Alt-Kairo ein Raum gefunden, in dem Tausende von hebräischen, arabischen und griechischen Handschriften aller Art lagerten, unter ihnen auch Fragmente der Hebräischen Bibel. Der Raum wird Geniza genannt, was so viel wie „Lager, Depot“ heißt und einen Ort bezeichnet, in dem man Schriften ablegte, die nicht mehr in Gebrauch waren. Der größte Teil des Materials wurde nach England verkauft und wird heute in der Bibliothek von Cambridge aufbewahrt. Die biblischen Handschriften, die sich in der Kairoer Geniza gefunden haben, stammen aus dem 7.–9. Jahrhundert n. Chr., sind also um rund 300 Jahre älter als die mittelalterlichen Abschriften, aber immer noch recht jung. Hier können wir die Anfänge der masoretischen Tradition studieren. Die Handschriften zeigen, dass das masoretische System lange Zeit im Fluss war und verschiedene Systeme und auch verschiedene Aussprachetraditionen nebeneinander existierten. Doch die Autorität des Masoretischen Textes stand zu dieser Zeit fest.

Die Unterschiede in diesen mittelalterlichen Handschriften betreffen vor allem die Vokalisation, nicht den Konsonantentext. Doch wissen wir schon länger, dass es auch unterschiedliche Fassungen des Konsonantentextes gegeben hat. Zeugen dafür sind der Samaritanische Pentateuch, also die Tora der samaritanische Gemeinde auf dem Berg Garizim (nahe dem alten Sichem und heutigen Nablus), und die Septuaginta, die an vielen Stellen einen anderen hebräischen Text als den des masoretischen Kanons voraussetzt. Die Handschriften der Septuaginta reichen in das 4. Jahrhundert n. Chr. zurück und enthalten bekanntlich auch einige Bücher,

¹² Vgl. zum Folgenden Tov 2012.

die Apokryphen und Pseudepigraphen, die nicht im Kanon der Hebräischen Bibel stehen. Hier haben wir es also mit unterschiedlichen Fassungen desselben Textes zu tun, der in allen drei Gemeinschaften, bei Juden, Samaritanern und Christen, höchste Autorität für sich beansprucht. Doch welcher Fassung gebührt die Autorität?

Man konnte die abweichenden Textzeugen lange ignorieren und als Sonderüberlieferungen der sektiererischen Samaritaner und Christen abtun. Doch seit 1947, als die ersten Funde aus den Höhlen von Khirbet Qumran am Toten Meer auftauchten, ist das nicht mehr möglich. Zum ersten Mal haben sich hier größere und kleinere Fragmente biblischer Handschriften aus vorchristlicher Zeit, dem 3.–1. Jahrhundert v. Chr., gefunden. Dieser Fund war eine Sensation und hat unser Bild vom Werden des hebräischen Kanons revolutioniert.

Die Handschriften von Qumran zeigen uns, dass die verschiedenen Fassungen des Bibeltextes in den nachchristlichen Handschriften nicht etwa spätere Veränderungen darstellen, sondern sehr alt sind und aus vorchristlicher Zeit datieren. In Qumran haben sich hebräische Fragmente gefunden, die sowohl den masoretischen Text der mittelalterlichen hebräischen Handschriften als auch die davon abweichende Vorlage der griechischen Übersetzung der Septuaginta als auch Vorformen der samaritanischen Textfassung des Pentateuchs bezeugen. Auch Zeugen der griechischen Übersetzung selbst haben sich in Qumran gefunden, namentlich eine sehr gut erhaltene griechische Übersetzung der Zwölf Kleinen Propheten.

Sodann zeigen uns die Texte vom Toten Meer, dass viele der apokryphen Schriften, die nicht im hebräischen Kanon stehen, sondern in der Septuaginta und im Kanon der orientalischen Kirchen (also nur auf Griechisch, Syrisch, Äthiopisch usw.) überliefert sind, auf ein hebräisches oder aramäisches Original zurückgehen, das bis dahin verloren war. Für das Buch Jesus Sirach wusste man dies schon nach der Entdeckung der Kairoer Geniza. Denn hier hat sich das hebräische Original des Buches gefunden, das bis dahin nur in griechischer und syrischer Übersetzung bekannt war; durch die Funde von Qumran sind weitere Fragmente hinzugekommen. Außerdem hat man in Qumran hebräische und aramäische Fragmente des Buches Tobit gefunden, das ebenfalls bis dahin nur in zwei unterschiedlichen griechischen Fassungen der Septuaginta überliefert war.

So zeigt sich einerseits eine gewisse Kontinuität der Überlieferung von Qumran bis hin zur Kairoer Geniza und den mittelalterlichen Handschriften. Überall ist derselbe, später sogenannte masoretische Konsonantentext bezeugt. Andererseits sind auch die anderen Fassungen belegt, und sogar noch viele mehr, die wir bis dahin nicht kannten. Dazu zählen nicht zuletzt die Exemplare der sogenannten „rewritten bible“-Texte.¹³ Das sind Paraphrasen biblischer Bücher, die zum Teil wörtlich mit dem bekannten Bibeltext übereinstimmen, zum Teil aber auch erheb-

¹³ Vgl. dazu Kratz 2004a, 135–144; Segal 2005; Crawford 2008; Zahn 2011.

liche Unterschiede zu den biblischen Vorlagen, Über- und Unterschüsse oder Umstellungen aufweisen und sich zwischen Bibelhandschriften und Nachdichtungen (Reformulierungen) bewegen. Darum ist die Forschung in vielen Fällen uneins, ob eine Handschrift biblisch oder nicht-biblisch ist. Der Unterschied ist nicht mehr so klar, die Grenzen sind fließend.

Die Handschriften von Qumran beweisen somit, dass es in vorchristlicher Zeit und auch später nach der Zeitenwende noch keinen einheitlichen Standardtext gab, sondern dass Abweichungen die Regel waren und verschiedene Fassungen des Bibeltextes nebeneinander existierten, abgeschrieben und überliefert wurden. Die Pluralität der Fassungen der biblischen Bücher hat unsere Auffassung von der Hebräischen Bibel und dem Kanon des Alten Testaments erheblich verändert und wirft die Frage auf, welche Fassung eigentlich die Autorität „der Schrift“ besitzt und wodurch sich die Autorität auszeichnet.

3. Schriftauslegung und Autorität der Schrift

Der Schlüssel zum Verständnis der Autorität der Hebräischen Bibel liegt m.E. in dem Charakter der biblischen und parabiblischen Überlieferung als Auslegungsliteratur.¹⁴ Wie wir bereits sahen, ist das biblische Judentum, also der Zweig des Judentums, das sich auf die Tora und die übrigen Schriften der hebräischen oder griechischen Bibel beruft, mit der Auslegung der biblischen Schriften befasst. So kann man etwa das gesamte Schrifttum der Gemeinschaft von Qumran, aber auch die vielen parabiblischen Werke (Reformulierungen und Paraphrasen biblischer Bücher, Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich des Neuen Testaments), in gewisser Weise unter dem Stichwort der Auslegung zusammenfassen: eine Auslegung der später kanonisch gewordenen Bücher der Hebräischen Bibel, denen durch Zitat und Auslegung bereits Autorität unterstellt und zugleich Autorität verliehen wurde.

Geht man etwas tiefer in die Materie, kann man dasselbe auch für die später kanonisch gewordenen biblischen Bücher selbst sagen. Auch sie verdanken sich einem kontinuierlichen Prozess der Auslegung, und zwar so, dass diese Bücher permanent fortgeschrieben wurden und dabei literarisch aufeinander Bezug nehmen, sich zitieren und kommentieren und auf diese Weise allmählich ihre vorliegende Gestalt gewonnen haben. In der parabiblischen Literatur wie in den Schriften der Gemeinschaft von Qumran setzt sich folglich ein Auslegungsvorgang fort, der in der Entstehung der biblischen Büchern selbst begonnen hat.

So kann man sagen: Sowohl die biblische als auch die parabiblische antike jüdische Literatur ist von Hause aus Auslegungsliteratur. Die Auslegung wird vor allem durch literarische Bezugnahmen kenntlich gemacht, Zitate und Anspielungen

¹⁴ Zum Folgenden vgl. Kratz 2004a und 2004b.

im selben Werk oder zwischen verschiedenen Büchern, oder anders gesagt, durch intra- oder intertextuelle Bezüge. Die Auslegung folgt dabei von Anfang an einem hermeneutischen Grundsatz, der auch in der späteren jüdischen wie in der christlichen Auslegungstradition noch gilt. Der Grundsatz erinnert von Ferne an das, was sehr viel später Martin Luther auf die berühmte Formel gebracht hat: *sacra scriptura sui ipsius interpres*, „die heilige Schrift legt sich selbst aus“.

Doch welche „heilige Schrift“ ist gemeint? Wie wir sahen, gab es verschiedene Fassungen der heiligen Schrift, die erhebliche Abweichungen aufweisen, und zwar sowohl was den Textbestand als auch was den Bestand an Büchern betrifft. Ja mehr noch, gelegentlich widersprechen die Auslegungen sogar dem Referenztext, auf den sie sich beziehen. Einerseits basiert die Auslegung allein auf der Schrift und schreibt ihr höchste Autorität zu, andererseits ist diese Schrift aber keine fixe und unantastbare Größe. Wie hat man sich dies vorzustellen?

Hier ein Beispiel: 1 Sam 11.¹⁵ Als Saul gerade von Gott zum König über Israel erwählt worden ist, griff Nachasch, der König der Ammoniter, die Stadt Jabesch-Gilead im Ostjordanland an. Die Einwohner von Jabesch-Gilead wollen einen Bund mit Nachasch schließen, doch der teilt ihnen mit, dass der Bund darin besteht, ihnen allen das rechte Auge auszustechen, um Schande über Israel zu bringen (und sie dadurch kampfunfähig zu machen). Daraufhin schicken die Einwohner von Jabesch-Gilead Boten zu Saul und bitten ihn um Hilfe. Der versammelt die Stämme Israels, zieht mit ihnen gegen Nachasch, den König der Ammoniter, schlägt sein Heer in die Flucht und befreit so die Stadt Jabesch-Gilead. Anschließend wird Saul in Gilgal auch öffentlich zum König über Israel ausgerufen.

Soweit die Geschichte, wie sie im elften Kapitel des ersten Samuelbuches zu lesen ist. Bei dem jüdischen Historiker Flavius Josephus findet sich noch eine zusätzliche Episode, wonach Nachasch, der König der Ammoniter, zuerst die israelitischen Stämme Ruben und Gad im Ostjordanland angegriffen und ihnen das rechte Auge ausgestochen habe und erst danach gegen Jabesch-Gilead gezogen sei.¹⁶ In der Forschung hat man diese Episode stets als eine legendarische Ausweitung oder Erfindung des Josephus beurteilt – bis die Texte vom Toten Meer entdeckt wurden. Unter ihnen hat sich eine Vielzahl von Fragmenten erhalten, die in der Höhle 4 von Qumran gefunden wurden und zu einer Samuelrolle gehören, in der Fachsprache 4QSam 51 oder 4QSam^a. In dieser Handschrift ist die zusätzliche Episode, die uns bis dahin nur aus Josephus in griechischer Sprache bekannt war, in hebräischer Originalsprache erhalten.

¹⁵ Vgl. zum Folgenden Kratz 2017b.

¹⁶ Josephus, *Antiquitates Judaicae* 6, 67–85.

1 Sam 10,27–11,2 MT (Masoretischer Text, Hebräisch)

10,27 [...] Und sie verachteten ihn und brachten ihm kein Geschenk.

Aber er tat, als hörte er's nicht.

11,1 Es zog aber herauf Nahasch, der Ammoniter, und belagerte Jabesch in Gilead. Und alle Männer von Jabesch sprachen zu Nahasch: Schließ einen Bund mit uns, so wollen wir dir untertan sein. 2 Aber Nahasch, der Ammoniter, antwortete ihnen: Das soll der Bund sein, den ich mit euch schließen will, dass ich euch allen das rechte Auge aussteche und bringe damit Schmach über ganz Israel.

1 Sam 10,27–11,2 LXX (Septuaginta, Griechisch)

10,27 [...] Und sie verachteten ihn und brachten ihm kein Geschenk.

11,1 Und es geschah nach einem Monat

da zog herauf Nahasch, der Ammoniter, und belagerte Jabesch in Gilead. Und alle Männer von Jabesch sprachen zu Nahasch: Schließ einen Bund mit uns, so wollen wir dir untertan sein. 2 Aber Nahasch, der Ammoniter, antwortete ihnen: Das soll der Bund sein, den ich mit euch schließen will, dass ich euch allen das rechte Auge aussteche und bringe damit Schmach über ganz Israel.

4Q51 (4QSam^a) Frg. 10a,5–10 (Qumranhandschrift, Hebräisch)

5 Und] sie verachtete[n] ihn und brachten ihm kein Geschenk. *vacat*

6 [Und Na]hasch, der König der Ammoniter, unterdrückte die Gaditer und die Rubeniter, und stach ihnen a[l]len ihr

7 rechtes [A]uge aus und verbreitete Ter[r]or und Angst] in [I]srael. Es blieb niemand übrig von den Israeliten in Tr[ans-]

8 [Jordan de]m Naha[sch, der König] der [A]mmoniter [nicht] das rechte Auge aus[stach]; nur sieben tausend Mann

9 [retteten sich aus der Hand] der Ammoniter und gelangten nach [J]abesch- Gilead.

^{11:3}Nach einem Monat zog herauf Nahasch, der Ammoniter, und belagerte Jabesch [in Gilead].

Und alle Männer von Jabesch sprachen zu Nahasch

10 [dem Ammoniter: Schließe einen Bund] mit [uns, so wollen wir dir untertan sein. ²Aber] Nahasch [der Ammoniter sprach z]u [ih]nen: Das soll [der Bund sein, den ich mit euch schließen will, dass ich euch allen das rechte Auge aussteche und bringe damit Schmach über ganz Israel.].

Josephus, *Antiquitates Judaicae* 6,4.6–6,5.1 (Übers. H. Clementz)

6,6b [...] (p. 330) die ihn verachteten, die übrigen verhöhnten, ihm keine Geschenke brachten und in Wort wie Tat kein Hehl daraus machten, dass Saul auf ihren Beifall nicht rechnen könnte

6,7a (p. 331) *Ungefähr einen Monat nachher befestigte Saul sein Ansehen durch einen Krieg, den er mit Naases, dem Könige der Ammaniter, führte. Dieser hatte einen Kriegszug gegen die jenseits des Jordan wohnenden Juden unternommen und sie hart bedrängt, da er nicht nur ihre Städte eingenommen, sondern auch den mit Gewalt Unterjochten durch eine schlaue und listige Tat es unmöglich gemacht hatte, sich seiner Botmäßigkeit wieder zu entziehen, falls sie dies je gelüsten sollte. Er ließ nämlich denen, die sich ihm auf Gnade und Ungnade ergeben hatten oder als Kriegsgefangene in seine Gewalt gelangt waren, das rechte Auge ausstechen in der Absicht, sie zum Kriege untauglich zu machen, da das linke Auge ja durch den Schild verdeckt wurde.*

6,7b Als der König der Ammaniter so gegen die Juden jenseits des Jordan gewütet hatte, führte er sein Heer auch wider die Galadener. Bei deren Hauptstadt Jabis schlug er sein Lager auf und ließ den Einwohnern durch Gesandte die drohende Verkündigung zugehen, sie sollten sich ihm entweder ergeben und sich das rechte Auge ausstechen lassen, oder sie hätten eine Belagerung und vollständige Zerstörung ihrer Städte zu gewärtigen; sie hätten also die Wahl, ob sie ein Glied ihres Körpers verlieren oder vollends zu Grunde gehen wollten.

In der Handschrift 4QSam 51 ist die Episode ein integraler Bestandteil des Bibeltextes, der in der masoretischen Fassung und in der Septuaginta fehlt. Der Plot der Episode ist, dass sich 7000 Angehörige der ostjordanischen Stämme Ruben und Gad, die Nachasch, der König der Ammoniter, als erste angegriffen hat, nach Jabesch-Gilead retten konnten. Erst danach greift Nachasch auch Jabesch-Gilead an, um den Bewohnern das rechte Auge auszustechen, und die Geschichte, wie sie in 1 Sam 11 (MT) steht, nimmt ihren Lauf.

Was ist hier passiert, wie ist der Textbefund zu erklären? Und vor allem: Welches ist die Schrift, die Autorität besitzt? Das Beispiel der Zusatzepisode von Nachasch, dem König der Ammoniter, ist nämlich nur einer von vielen Fällen, in denen die Handschrift 4QSam51 sowohl vom masoretischen Text als auch von der Septuaginta abweicht.¹⁷ In der Forschung ist darum umstritten, ob es sich um eine Bibelhandschrift handelt oder um einen Midrasch, ein reines Auslegungswerk. Die einen meinen, 4QSam 51 repräsentiere den älteren Bibeltext, die zusätzliche Episode gehöre zum ursprünglichen Text und sei später in den anderen Fassungen beim Abschreiben aus technischen Gründen ausgefallen. Andere Forscher sind der Auffassung, dass es sich um einen literarischen Zusatz handele, der später eingefügt wurde, und halten die Handschrift darum für einen Midrasch, keine biblische Handschrift.

Des Rätsels Lösung liegt, wie so oft, in der Mitte. 4QSam51 ist ohne Zweifel eine biblische Handschrift, aber sie weist mit der ersten Nachasch-Episode in 4QSam ganz klar einen Zusatz gegenüber dem Text auf, den die masoretische Fassung und die Septuaginta bieten. Der Zusatz verdankt sich einem exegetischen Interesse der Tradenten, die damit eine Lücke in der Erzählung schließen und klarstellen wollten, dass es sich bei Jabesch-Gilead, der Stadt, die Nachasch angriff und König Saul rettete, um eine Stadt handelte, die von Israeliten bewohnt war.

Wie kam es zu dem Zusatz? Bei näherem Hinsehen lässt sich erkennen, was die Tradenten veranlasst hat, an dieser Stelle die Zusatzepisode einzufügen. Liest man die biblische Geschichte von vorne, dann ist die Stadt Jabesch-Gilead vor dem Kapitel in 1 Sam 11 zuletzt im Richterbuch (Ri 21) erwähnt. Hier wird erzählt, wie Jabesch-Gilead bestraft wurde, weil es nicht an einem Feldzug Israels teilgenommen hat. Sämtliche Einwohner, Männer, verheiratete Frauen und Kinder, werden getötet, mit Ausnahme von 400 jungen Frauen, die nach Silo verschleppt und den Benjaminiten übergeben werden. Die Geschichte ist ziemlich abstrus, doch sei darauf hier nicht näher eingegangen. Der entscheidende Punkt ist der, dass Jabesch-Gilead nach Ri 21 menschenleer ist.

An diese Stelle in Ri 21 muss ein Schreiber gedacht haben, als er nach 1 Sam 11 kam und hier las, wie Nachasch, der König der Ammoniter, die Stadt Jabesch-Gilead angegriffen habe. Nach Ri 21 kann es dort aber keine Einwohner mehr gegeben haben. Woher kommen die Bewohner, die Nachasch angreift und denen er das rechte Auge ausstechen möchte? Es handelt sich also um eine Unstimmigkeit in-

¹⁷ Vgl. Kratz 2016.

nerhalb der biblischen Erzählung. Um diese Unstimmigkeit zu beheben, fügt der Schreiber die zusätzliche Episode ein, dass Nachasch zuerst die ostjordanischen Stämme Ruben und Gad angegriffen habe. Erst nachdem sich 7000 Mitglieder dieser israelitischen Stämme nach Jabesch-Gilead retten konnten, greift Nachasch die Stadt an, so, wie es 1 Sam 11 erzählt wird.

Der Zusatz leistet damit zweierlei: Erstens füllt er die Stadt mit Menschen, damit sie angegriffen werden kann, zweitens macht er klar, dass diese Menschen in Jabesch-Gilead Angehörige von israelitischen Stämmen sind, so dass Saul als König Israels und ganz Israel für sie verantwortlich waren. Der Ergänzter harmonisiert also die biblische Geschichte, schließt die erzählerische Lücke zwischen Ri 21 und 1 Sam 11 und verfolgt dabei ein nationales Interesse. Die Formulierungen sind größtenteils aus dem Nahkontext von 1 Sam 11 sowie aus fernerer Kontexten des Bibeltextes genommen.

Die Zusatzepisode von Nachasch, dem König der Ammoniter, in der Samuelhandschrift von Qumran ist also ein Zusatz, der den überlieferten Bibeltext mit dem Bibeltext auslegt. Aber deswegen ist die Handschrift noch kein Midrasch. Vielmehr zeigt der Zusatz, wie die biblische Literatur entstanden ist, nämlich durch fortlaufende Fortschreibung und Auslegung nach dem Motto: *sacra scriptura sui ipsius interpres*, „die heilige Schrift legt sich selbst aus“. Ein höheres Maß an Autorität kann man der Schrift nicht zubilligen.

Doch ist der Zusatz einmal angebracht, gibt es zwei Versionen desselben Textes der heiligen Schrift: die Fassung ohne und die Fassung mit Zusatz. Beide Fassungen (und andere mehr) sind in Qumran und auch später noch nebeneinander überliefert worden. So stellt sich die Frage: Wie verhalten sich die beiden Fassungen zueinander, welche gilt, welcher Fassung gebührt die Autorität?

Das Verblüffende ist, dass sich die Schreiber in Qumran und im übrigen antiken Judentum der vorchristlichen Zeit diese Frage offenbar nicht gestellt haben. Vielmehr haben sie beide und viele andere Fassungen nebeneinander überliefert und sich an den Abweichungen nicht gestört. Sie waren vermutlich der Auffassung, dass alle Fassungen, so unterschiedlich sie auch waren, dasselbe sagen und daher dieselbe Autorität besitzen.

Das mag uns merkwürdig und unverständlich, ja paradox erscheinen. Doch ganz so paradox ist es auch wieder nicht. Da die Zusätze und anderen Auslegungen aus dem überlieferten Text gewonnen und immer mit literarischem Bezug auf diesen älteren Text formuliert wurden, können auch die Zusätze und andere Veränderungen als Teil der einen heiligen Schrift gelten, so verschieden die Fassungen auch sind. Das war die Überzeugung der Tradenten.

Grund für diese Überzeugung war vermutlich, dass sie in allen Fassungen denselben Autor am Werk sahen. Autor ist nicht dieser oder jener Schreiber, sondern Gott selbst, der die Hand der Schreiber führt. Daher konnten sie überall dasselbe Wort Gottes finden, auch wenn es in den Handschriften unterschiedlich formuliert war oder der Wortlaut von ihnen selbst hier und dort verändert wurde.

4. Schluss

Fragen wir abschließend, was demnach die Autorität des Kanons der Hebräischen Bibel ausmacht.

Die Pluralität sowohl der Textüberlieferung als auch des Bücherbestands des Kanons steht jedenfalls einer dogmatischen, buchstäblichen Auffassung von Autorität entgegen. „Die Schrift“ im Sinne eines klar umgrenzten, im Wortlaut festgelegten Kanons der heiligen Schrift hat es weder in der Antike gegeben, noch gibt es sie heute. „Die Schrift“, die „heilige Schrift“ ist gewissermaßen immer im Fluss und existiert immer nur in unterschiedlichen Fassungen.

Die Autorität der Hebräischen Bibel besteht demnach nicht im Wortlaut oder einem umgrenzten Bestand an Büchern. Vielmehr basiert sie auf dem Vertrauen, dass in den verschiedenen Büchern wie auch in den unterschiedlichen Fassungen desselben Buches etwas zu finden ist, das jenseits des Wortlautes Autorität beanspruchen kann. Und dieses etwas ist offenbar die Vorstellung des (einen) Wortes Gottes in dem divergierenden Wortlaut der Schrift.

Die Pluralität der Textfassungen und biblischen Bücher, wie sie etwa in den Handschriften von Qumran oder in der Septuaginta und dem Samaritanus ersichtlich ist, ist darauf zurückzuführen, dass wir es in den biblischen Schriften selbst ebenso wie in der späteren rabbinischen oder kirchlichen Tradition mit der Auslegungsliteratur gelehrter Schreiber zu tun haben. Doch ist die Auslegung von dem Gedanken beherrscht, dass in den biblischen und parabilischen Schriften, auch wenn sie von gelehrten Schreibern stammen, Gott selbst zu Wort kommt und der Autor ist, und zwar insbesondere in denjenigen Schriften, die später in den Kanon der Hebräischen Bibel und der Septuaginta gelangt sind. Ihnen kommt somit eine besondere Autorität zu, auch wenn es „die (eine) heilige Schrift“, d.h. die Bibel oder den Kanon, noch gar nicht gab.

Bei der Hebräischen Bibel und ebenso bei der Septuaginta handelt es sich somit um einen Bestand an autoritativen Schriften, dessen Wortlaut und Grenzen fließend waren und lange Zeit im Fluss blieben. Sie bilden gewissermaßen einen offenen Referenzrahmen an Schriften und verschiedenen Fassungen derselben Schrift, in denen von denjenigen, die sich dieser Überlieferung verpflichtet fühlten, das (eine) Wort Gottes vermutet, gesucht und gefunden wurde und an denen sich auch die anschließende (jüdische oder christliche) Auslegungstradition orientiert, so dass auch ihr, sofern sie sich auf diese Schriften bezieht, das Wort Gottes präsent ist.

Die Autorität der Hebräischen Bibel im antiken Judentum bestand somit in ihrer Pluralität. Dies machte die Stärke der Hebräischen Bibel aus, dass sie selbst aus einem permanenten, nie abgeschlossenen Auslegungsvorgang hervorgegangen ist und in einen ebenso unabgeschlossenen, bis heute andauernden Auslegungsvorgang (sei es im Judentum, sei es im Christentum, oder sei es im Islam) eingemündet ist. Es ist gerade die Pluralität, die die Autorität begründet.

Bibliographie

- Berlejung, Angelika (⁴2010), *Geschichte und Religionsgeschichte des alten Israel: Grundinformation Altes Testament* (hg. von Jan Christian Gertz; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht) 59–192.
- Crawford, Sidnie White (2008), *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature; Grand Rapids, MI: Eerdmans).
- Frevel, Christian (²2018), *Geschichte Israels* (Stuttgart: Kohlhammer).
- Gertz, Jan Christian (Hg.) (⁴2018), *Grundinformation Altes Testament* (4. Auflage; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Kratz, Reinhard Gregor (2004a), Innerbiblische Exegese und Redaktionsgeschichte im Lichte empirischer Evidenz: *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels* (FAT 42; Tübingen: Mohr Siebeck) 126–156.
- (2004b), Die Suche nach Identität in der nachexilischen Theologiegeschichte. Zur Hermeneutik des chronistischen Geschichtswerkes und ihrer Bedeutung für das Verständnis des Alten Testaments: *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels* (FAT 42; Tübingen: Mohr Siebeck) 157–180.
 - (2006), Mose und die Propheten. Zur Interpretation von 4QMMT C: *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech* (hg. von F. Garcia Martínez u.a.; STDJ 61; Leiden / Boston: Brill) 151–176.
 - (2016), Bibelhandschrift oder Midrasch? Zum Verhältnis von Text- und Literaturgeschichte in den Samuelbüchern im Licht der Handschrift 4Q51 (4QSam^a): *The Books of Samuel. Stories – History – Reception History* (hg. von Walter Dietrich / Cynthia Edenburg / Philippe Hugo; BETL 284; Leuven: Peeters) 153–180.
 - (2017a), *Historisches und biblisches Judentum. Drei Überblicke zum Alten Testament* (2. Auflage; Tübingen: Mohr Siebeck).
 - (2017b), Nahash King of the Ammonites, in the Deuteronomistic History: *Insights into editing in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. What does documented evidence tell us about the transmission of authoritative texts?* (hg. von Reinhard Müller / Juha Pakkala; CBET 84; Leuven: Peeters) 163–188.
- Maier, Johann (1990), *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels* (NEB.AT.E 3; Würzburg: Echter Verlag).
- Meisner, Norbert (²1977), *Aristeasbrief* (JSHRZ II/1; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus) 35–87.
- Sauer, Georg (1981), *Jesus Sirach* (JSHRZ II/5; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus).
- Schreiner, Josef (1981), *Das 4. Buch Esra* (JSHRZ V/4; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus).
- Segal, Michael (2005), *Between Bible and Rewritten Bible: Biblical Interpretation at Qumran* (hg. von Matthias Henze; Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature; Grand Rapids, MI: Eerdmans) 10–28.
- Tov, Emanuel (³2012), *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press).
- Zahn, Molly (2011), *Talking about Rewritten Texts. Some Reflections on Terminology: Changes in Scripture. Rewriting and interpreting authoritative traditions in the Second Temple period* (hg. von Hanne von Weissenberg u.a.; BZAW 419; Berlin / Boston: de Gruyter) 93–119.