

ALTES TESTAMENT

VON JÜRGEN VAN OORSCHOT

In den Büchern des Alten Testaments suchen wir die Rede von „heiligen Schriften“¹ ebenso vergeblich wie die Vorstellung einer nach Umfang und Wortbestand fest umrissenen Größe normativer Überlieferungen. Dieser Negativbefund erinnert daran, daß spätere jüdische und christliche Selbstverständlichkeiten, wie die Existenz eines Kanons² heiliger Texte, nicht auf die Verhältnisse des frühen Judentums zur Zeit des zweiten Tempels zwischen 515 v. Chr. und 70 n. Chr. projiziert werden dürfen. Wir begegnen in diesen mehr als fünf Jahrhunderten vielmehr einem offenen und vielgestaltigen Prozeß der Sammlung und Verknüpfung autoritativer Schriften. In ihm spiegelt sich die Vielfalt und Unausgeglichenheit der jüdischen Gruppierungen innerhalb und außerhalb Palästinas. Darauf weist die neuere Forschung zu den Spätstadien der Entwicklung des alttestamentlichen Schrifttums hin. Erst durch den gravierenden Einschnitt infolge des gescheiterten ersten jüdischen Aufstands gegen die Römer wird die Entwicklung enggeführt. Nun setzt sich der pharisäisch-rabbinische Schriftenkanon als maßgeblicher durch.

¹ Zum semitischen Gebrauch der Rede vom „Heiligen“ vgl. W.Kornfeld und H. Ringgren, Art. *qdš*, in: ThWAT VI, 1989, Sp. 1179–1204.

² Der Begriff findet sich als semitisches Lehnwort in der griechischen Sprache und leitet sich von hebräisch *qānēh* („Rohr“) ab. Die gemeinte Rohrtart (*arundo donax*) diente zur Herstellung gerader Stangen, die als Stab und Richtscheit im Bauhandwerk verwandt wurden. Im übertragenen Sinn kann damit dann der Maßstab, das Vorbild oder Modell, die Regel oder Norm und die Tabelle bzw. Liste bezeichnet werden. Im 4. Jh. n. Chr. wird er im Sinn der bindenden Norm auf die Liste autoritativer Schriften angewandt, die als abgegrenzter Textkanon in der christlichen Kirche in Geltung sind. Die gemeinte Sache findet sich bereits im rabbinischen Judentum des 1. Jh. n. Chr. Die entsprechenden „heiligen Schriften“ werden dort als Bücher bezeichnet, welche „die Hände verunreinigen“ (mYad III,5), so daß nach der Berührung mit dem Heiligen eine kultische Waschung als Übergangsritus in die Welt des Profanen nötig ist. Ausführlich geht J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, 103–129, der Begriffsgeschichte nach.

1. Forschungsschwerpunkte

Mit Arbeiten zur Entstehung des Pentateuch und seiner Vorstufen sowie zu den komplexeren Prophetenbüchern Jesaja, Jeremia, Ezechiel oder dem Zwölfprophetenbuch und zum Psalter verlagerte sich das Interesse der alttestamentlichen Wissenschaft in den letzten zwanzig Jahren deutlich auf die exilisch-nachexilische Zeit. Auch wenn die historischen Verhältnisse im einzelnen höchst kontrovers diskutiert werden und die Vorgeschichte der Literarentstehung in der Königszeit nicht vernachlässigt werden darf, erweist sich dieser Abschnitt der Geschichte des Judentums als der prägende für die Formung seiner heiligen Schriften. Seit dem 6. Jh. v. Chr. entstehen die großen Überlieferungskomplexe, denen die einzelnen Gruppen des jüdischen Volkes noch näher zu besehende Grade an Verbindlichkeit zuerkennen. Aus diesem historisch und theologisch im weiteren noch zu beschreibenden Prozeß entwickeln sich im Gebrauch befindliche Schriftenkanones. In ihrer hebräischen Fassung bezeugt sie Josephus im ausgehenden 1. Jh. n. Chr., in ihrer griechischen das 4. Esrabuch bzw. die Septuaginta³. Forschungsgeschichtlich berührt sich die redaktionsgeschichtliche Untersuchung der biblischen Bücher zunehmend mit der traditionellen Behandlung der Kanonfrage. Dabei kommt es zu einer Vernetzung der redaktionsgeschichtlichen Einzelergebnisse, wodurch in diesem schwierigen Arbeitsgebiet ein höheres Maß an wechselseitiger Kontrolle der Hypothesen zu erhoffen ist. Im Ergebnis zeigt sich schon jetzt eine vermehrte Einsicht in das Phänomen der Sammlung und Kanonisierung heiliger Schriften, wie etwa ein Vergleich der Darstellung bei O. Eißfeldt und bei O. H. Steck deutlich macht.⁴ Für die späte Phase des frühen Judentums trugen dazu auch die Quellenfunde in Qumran bei.⁵

Diese historisch ausgerichteten Untersuchungen wurden seit den 70er Jahren durch Arbeiten aus dem angelsächsischen Bereich ergänzt, in

³ Die Bezeichnung der griechischen Übersetzung der jüdischen Bibel als Septuaginta (lat. „siebzig“) spielt auf die Entstehungslegende im (Ps.-)Aristeasbrief an und findet sich zum ersten Mal bei einem christlichen Autor. Nach der Legende haben 6×12 (Stämme) = 72 jüdische Älteste auf Veranlassung von Ptolemaios II. Philadelphos (282–246 v. Chr.) in Alexandrien die Tora ins Griechische übersetzt – vgl. M. Hengel, *Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“* und das Problem ihres Kanons, in: W. Pannenberg und Th. Schneider, *Verbindliches Zeugnis I* (DiKi 7), Freiburg und Göttingen 1992, 34–127.

⁴ O. Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 4. Aufl., Tübingen 1976, 765, und O. H. Steck, *Der Kanon der hebräischen Bibel. Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive*, in: FS W. Pannenberg, 1988, 231–252.

⁵ J. Maier, *Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde*, in: *Zum Problem des biblischen Kanons* (JBTh 3), 1988, 135–146.

denen sich ein deutlich theologisches, speziell ein hermeneutisches Anliegen zu Wort meldete. Im Vordergrund stand dabei die Frage nach der Funktion autoritativer Schriften und nach der Bedeutung der normativen Endgestalt („final form“) als Ausgangspunkt und Horizont der Auslegung.⁶ Erstere verbindet sich mit dem Programm des *canonical criticism* von J. A. Sanders, der in der Tora und ihrer dreifachen Gestalt als Tanach⁷ den zentralen Ausdruck des israelitisch-jüdischen Selbstverständnisses findet. Diese Identität faßt er inhaltlich als Tendenz zum Monotheismus, die sich von der Eisenzeit bis in die Auseinandersetzung mit dem hellenistischen Polytheismus verfolgen lasse. Die zweite Frage nach der Endgestalt des hebräisch-aramäischen Alten Testaments führte B. S. Childs zu einer fundamentalen Infragestellung gegenwärtiger, historisch-kritischer Exegese. Im Unterschied zu ihr betrachtet er den Kanon nicht als vielgestaltige Sammlung verschiedenster Literaturwerke, sondern als eine Gesamtkomposition. Sie habe als Ganzheit durch ihren normativen und gewißmachenden Anspruch Glauben hervorgebracht und wolle ihn erneut hervorbringen. Daher komme erst der Endgestalt der volle Offenbarungscharakter zu.⁸ Die dazugehörige Vor- und Wirkungsgeschichte ist diesem Kanon und seinem Verständnis dienstbar unterzuordnen. Entsprechend bestimmt Childs ihren Stellenwert in der Exegese. Unabhängig von diesen exponierten Vertretern einer Neubesinnung auf die Größe „Kanon“ fokussieren jüdische Ausleger wie S. Talmon⁹ oder S. L. Leiman¹⁰, der britische Exeget J. Barr¹¹ und verschiedene deutsche Alttestamentler¹² aus je eigenem Blickwinkel die alttestamentlichen Schriften als Ganzheit.

⁶ Eine ausführliche Darstellung der beiden prominenten Ansätze von Sanders und Childs nebst ihrem angelsächsischen Kontext findet sich bei P. D. Miller jr., *Der Kanon in der gegenwärtigen amerikanischen Diskussion*, in: *Zum Problem des biblischen Kanons* (JBTh 3), 1988, 217–239; ergänzend M. Oeming, *Text – Kontext – Kanon: Ein neuer Weg alttestamentlicher Theologie?* (JBTh 3), 1988, 241–251.

⁷ In dieser Abkürzung stehen die drei Konsonanten jeweils für einen Teil der jüdischen Bibel: Tora (Weisung, Gesetz), Nebiim (Propheten), Ketubim (Schriften).

⁸ B. S. Childs, *The Canonical Shape of the Prophetic Literature*, *Interpretation* 32 (1978), 47f.

⁹ *Heiliges Schrifttum und Kanonische Bücher aus jüdischer Sicht – Überlegungen zur Ausbildung der Größe „Die Schrift“ im Judentum*, in: *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposiums vom 6.–12. Januar 1985*, Martin Klopfenstein (Hrsg.), Bern und Frankfurt a. M. 1987, 45–79.

¹⁰ *The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence*, Leiden 1973.

¹¹ *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*, Philadelphia 1983.

¹² Eine Auswahl der zu Nennenden steuerte jeweils einen Beitrag zum Sammelband von Chr. Dohmen und Th. Söding, *Eine Bibel – zwei Testamente* (UTB 1893), Paderborn 1995, bei.

Die fachwissenschaftlich orientierten Beiträge zur Diskussion um die heiligen Schriften und ihre Kanonisierung wurden seit den 80er Jahren durch interdisziplinär angelegte Studien ergänzt. Aus den Tagungen des Arbeitskreises „Archäologie der literarischen Kommunikation“ gingen mehrere Bände hervor, die sich in kulturwissenschaftlicher Breite dem Phänomen von Schrift und Schriftlichkeit¹³, den Prozessen der Kanonisierung als definitiver Festlegung fundierender Texte¹⁴ und der Kommentierung solcher Texte¹⁵ zugewandt haben. Damit wird ein Bogen von den frühen Schriftkulturen über die Entstehung heiliger Texte bis in die komplexe Geschichte der Deutungs- und Textwissenschaft geschlagen. Vor allem die kultursoziologischen Einsichten zur Sammlung und Kanonisierung als „Arbeit am kulturellen Gedächtnis“¹⁶ befruchteten die fachwissenschaftlichen Analysen.

2. Die Entstehung heiliger Schriften in Israel und im frühen Judentum

2.1 Autoritative Rede und Alltagstexte

Bevor in Israel autoritative Texte die Funktion des kulturellen Gedächtnisses¹⁷ nach und nach übernehmen, wird das identitätssichernde Wissen mündlich und rituell überliefert. Regelmäßig wiederkehrende Feste mit den dazugehörigen Feiern, feste Regeln der Rechtsfindung innerhalb und zwischen den Sippen und die traditionelle Weitergabe der Lebensweisheit vom Vater auf den Sohn und von der Mutter auf die Tochter sichern in der schriftlosen Kultur des vorstaatlichen Israel den Zusammenhalt der Gemeinschaft.¹⁸ An der Vorherrschaft der mündlichen Überlieferung bei der

¹³ A. und J. Assmann, Chr. Hardmeier (Hrsg.), *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I*, München (1983) ²¹1993; dazu ergänzend J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992.

¹⁴ A. und J. Assmann (Hrsg.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987.

¹⁵ J. Assmann und B. Gladigow, *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, München 1995. In diesem Band stellt Assmann den bisherigen Gang des Projektes zusammenfassend dar – a. a. O., 9ff.

¹⁶ A. und J. Assmann (Hrsg.), *Kanon und Zensur*, 1987, Überschrift zu Teil III.

¹⁷ Mit diesem Begriff bezeichnet J. Assmann in seinem gleichnamigen Buch (s. o.) die gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen, unter denen der sinnstiftende Zusammenhalt einer Gemeinschaft gebildet und erhalten wird.

¹⁸ K. Ehlich, *Text und sprachliches Handeln*, in: A. und J. Assmann, Chr. Hardmeier (Hrsg.), *Schrift und Gedächtnis*, 32–36, weist im Zusammenhang seiner knappen Übersicht zu den Formen mündlicher Überlieferung zu Recht darauf hin,

Herstellung kultureller Kohärenz ändert sich auch nach der Ausbildung staatlicher Strukturen unter den Königen David und Salomo zunächst nichts. Texte entstehen vor allem aus den Bedürfnissen und Interessen des Alltags. So legen es die spärlichen Nachrichten nahe, die wir der biblischen Überlieferung und den archäologischen Funden entnehmen können. Und so ergibt es sich, wenn wir analoge Vorgänge aus den Nachbarkulturen heranziehen.¹⁹ Die staatliche Verwaltung bedarf geschulter Schreiber. Annalen wollen verfaßt, Inschriften angebracht sein. Eine im Vergleich zu den halbnomadischen Traditionen der vorisraelitischen Gruppen arbeitsteiligere Wirtschaft mit entsprechendem Handel bringt Lieferscheine und -listen hervor. Die Herkunft einer Ware will zusammen mit Maß- und Gewichtsangaben vermerkt sein. Tempelgeräte sind zu beschriften und Verordnungen zum Abgabewesen niederzulegen. Aus dem notwendigen Schulbetrieb gehen Übungstexte hervor. Entsprechende althebräische Funde in der außerbiblischen Hinterlassenschaft belegen dies. Die darin verwandten Gattungen bestätigen die These einer Schriftkultur, die aus den Erfordernissen des Alltags heraus entsteht.²⁰ Will man diesen epigraphischen Befund vorsichtig deuten, so scheinen Texte auch in Israel nicht als Verschriftung mündlicher Überlieferung zu entstehen. Wir werden vielmehr mit zwei getrennten Kommunikationssystemen zu rechnen haben, die als oral-rituelles und textliches nebeneinander bestehen und nach je eigenen Gesetzmäßigkeiten funktionieren.

In der frühen und mittleren Königszeit werden weitere Texte verfaßt, die auf Grund sich wandelnder Lebensformen nach und nach die rituelle Kohärenz in den beiden israelitischen Königreichen durch eine textuelle ergänzen. Aufzeichnungen über die Anfänge des Königtums unter Saul und David legitimieren und problematisieren diese Herrschaftsform.²¹ In der mittleren Königszeit entstehen Rechtssammlungen, die zum Grundstock der späteren Rechtsbücher werden.²² Neben mnemotechnischen

daß bisher in den beteiligten Wissenschaften eine umfassendere Beschreibung der Formen und Gestalt von mündlichen Texten in oralen Gesellschaften fehlt.

¹⁹ Vgl. W. Schenkel, Wozu die Ägypter eine Schrift brauchen, in: A. und J. Assmann, Chr. Hardmeier (Hrsg.), Schrift und Gedächtnis, 45–63, und D. Schmand-Besserat, The Earliest Precursor of Writing, in: Scientific America 6 (1978), 38–47.

²⁰ Vgl. J. Renz/W. Röllig, Handbuch der althebräischen Epigraphik, Bd. I Die althebräischen Inschriften, Teil 1, Darmstadt 1995, mit einer detaillierten Übersicht zu den wichtigsten Gattungen in Bd. II/1, Teil 2, 1–33.

²¹ Vgl. etwa die vordtr. saulkritische Überlieferung im 1. Samuelbuch.

²² So lassen sich im Bundesbuch, Ex 20,22–23,19, alte Rechtsreihen isolieren – vgl. E. Otto, Theologische Ethik des Alten Testaments (ThW 3,2), Stuttgart 1994, 18ff., auch zur weiteren Entwicklung.

Gründen²³ wird die Sammlung von Einzeltexten auch durch die rechtliche und soziale Krise seit dem 8. Jh. v. Chr. gefördert worden sein. Sie forderte eine textliche Vergewisserung der gültigen bzw. in Frage stehenden Normen heraus. Die weitere Entwicklung der Rechtsreihen im Bundesbuch belegt diesen Zusammenhang jedenfalls für die nächste, literarisch greifbare Stufe.²⁴ Die Ausbildung von Schriftkundigen bringt neben Schülertexten auch eine Bildungsweisheit mit entsprechenden Spruchsammlungen, Lehrdichtungen und einer Listenwissenschaft hervor.²⁵ Wann und aus welchen Gründen es im Bereich des Lokal- und Staatskultes zur Aufzeichnung von Opfervorschriften, Ritualen und Kultliedern kam, ist nur schwer anzugeben. Sie liegen uns jedenfalls erst in einer Gestalt vor, die deutlich ihre schriftliche Abfassung erkennen läßt.²⁶ Prophetische Worte könnten, folgt man den analogen Befunden in Mari und Assur, am Hof oder Tempel aufbewahrt worden sein, auch wenn sich aus diesen Archiven, wie noch zu zeigen sein wird, nicht die vorliegenden Prophetenbücher speisen dürften.

Trotz dieser zunehmenden Bedeutung autoritativer Texte ändert sich in der Königszeit nichts Grundlegendes am Neben- und Miteinander von mündlichen und schriftlichen Formen des kulturellen Gedächtnisses. Erst im Zusammenhang gravierender Umstellungen und Krisenerscheinungen der israelitischen Gesellschaft setzt sich die schriftliche Kommunikationsform gegenüber der mündlichen als zentrale durch.²⁷ Will man an dieser

²³ Vgl. ergänzend zu den bekannten Dekalogen aus Ex 20 und Dtn 5 die drei Dodekaloge in Lev 18–20.

²⁴ Bei E. Otto, *Theologische Ethik*, 99–111, findet sich eine zusammenfassende Darstellung der entsprechenden Entwicklung. Die sozialen Krisenerscheinungen stellen R. Kessler, *Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda* (VT. 47), Leiden 1992, und R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1* (ATD.E 8/1), Göttingen 1992, 245–255 (Lit.), dar.

²⁵ Vgl. Prv 10,1–22,16; 25–29 bzw. Prv 22,17–24,22 und eine Listenwissenschaft im Hintergrund von Hi 38–41 und Gen 1. Ob man allerdings mit B. Lang, *Art. Kanon*, in: NBL, Lfg. 8, Zürich 1992, 442 ff., die Idee verbindlicher Schriften (allein?) aus dem altorientalischen Schulwesen und einem in ihm notwendigen Kanon klassischer Texte ableiten soll, erscheint mir fraglich. Derart monokausal anmutende Erklärungen überzeugen nicht.

²⁶ Dafür spricht schon der formkritische Befund der meisten Psalmen. Selbst eine literarkritisch ermittelte Grundform erweist sich in der Regel formal als recht komplex und damit tendenziell eher als eine direkt schriftlich konzipierte.

²⁷ Für den griechischen Kulturraum macht die bekannte Sentenz zu den Nachteilen der Schriftlichkeit in Platons *Phaidros* (274c–278b) beispielhaft deutlich, daß sich auch nach dem Zuhandensein von Schrift diese Form der Überlieferung keinesfalls selbstverständlich durchsetzt. Ehlich, *Text und sprachliches Handeln*, 39f., weist auf diesen Sachverhalt hin – vgl. dazu auch die Platoninterpretation von

Stelle nicht in eine Diskussionsdiskussion zur Literaturgeschichte des vorexilischen Israel einsteigen²⁸, so kann man sich auf zwei Eckdaten beziehen. Mit dem Untergang des Nordreiches 722 v. Chr. und der damit verbundenen Dominanz der Neuassyrier sowie dem Verlust von König, Tempel und Eigenstaatlichkeit in Juda durch die neubabylonische Eroberung Jerusalems 587 v. Chr. sind zwei Einschnitte markiert, die in ihrer Bedeutung für den angesprochenen Wechsel kaum überschätzt werden können.

2.2 Vom Wort zur Schrift – am Beispiel der frühen Prophetenbücher

Im Bereich der alttestamentlichen Prophetie läßt sich das Entstehen autoritativer Schriften im Sinne heiliger Texte exemplarisch nachzeichnen. Seitdem in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts in Mari am mittleren Euphrat etwa 50 Briefe hoher Beamter an ihren König Zimri-Lim, den Herrscher der letzten Lim-Dynastie, gefunden wurden²⁹, besteht eine Vergleichsmöglichkeit zwischen den darin aufgezeichneten Prophetenworten und den prophetischen Texten des alten Israel. Neben den schon vielfach dargestellten inhaltlichen Differenzen³⁰ hat zuletzt J. Jeremias auf die unterschiedliche Art der Überlieferung aufmerksam gemacht.³¹ Die Rede der Mari-Propheten wird dem König in Fremdberichten, meist als direkte Rede, wörtlich wiedergegeben, um so bei seiner politischen oder militärischen Entscheidung berücksichtigt werden zu können. Die sachliche Reichweite der Worte beschränkt sich auf ein bestimmtes Ereignis oder eine zeitlich begrenzte Konstellation. Daß es sich dabei auch um mehrere Monate oder evtl. um Jahre handeln konnte, macht der Umstand deutlich, daß sich im königlichen Archiv derartige Briefe mit dem Quasiprotokoll von Prophetenworten finden. Ihre Aufbewahrung setzt ein weiteres Interesse an ihnen voraus. Längere Zeit werden sie allerdings nicht überliefert

G. Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren“*, Paderborn 1993.

²⁸ Vgl. als Übersicht O. Kaiser, Artikel Literaturgeschichte, *Biblische I. Altes Testament*, in: TRE 21, Berlin und New York 1991, 306–337.

²⁹ Deutsche Übersetzungen bietet F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und Israel*, Herzberg 1968, und M. Dietrich, in: O. Kaiser (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testament (TUAT)*, Bd. II, Gütersloh 1986–1991, 84 ff.; dazu ergänzend W. Moran in: ANET, 3. Aufl., 1969, 623–632.

³⁰ Vgl. etwa A. Schmitt, *Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel (BWANT 114)*, Stuttgart 1982, und A. Malamat, *Mari and the Early Israelite Experience*, Oxford 1989.

³¹ J. Jeremias, *Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie*, in: Ders., *Hosea und Amos (FAT 13)*, Tübingen 1996, 20–33, bes. 25 ff.

worden sein, da sie in der Form ihrer ursprünglichen Abfassung archiviert und im Unterschied zu den israelitischen Prophetenworten keiner weiteren Bearbeitung unterzogen wurden. Die gewaltsame Zerstörung des Tempels durch Hammurabi im Jahr 1761 v. Chr. bewahrte die aufgefundenen Briefe vor der Ausmusterung bei einer späteren Durchsicht des Archivs.

In diesem Punkt stellen sich die Verhältnisse in Israel deutlich anders dar. Einzelne Prophetenworte liegen uns nur eingebettet in größere Schriften vor, die aufgrund von Auswahl, Komposition und nachfolgender Bearbeitung(en) zustande gekommen sind.³² Fragt man nach dem Grund für eine derartige Aufbewahrung der Worte als zusammenhängender Texte, so stößt man schon zu diesem Zeitpunkt auf Sachverhalte, die auch später in der Genese des Alten Testaments eine Rolle spielen. Grundlegend ist dabei die Erfahrung der Trägerkreise, daß die Worte des Propheten wahr sind bzw. sich bewahrheitet haben. Gerichtsworte eines Amos oder Hosea über das Nordreich werden mit dem Fall Samarias im Jahr 722 v. Chr. als wirksame Worte erlebt. Sie können daher Autorität beanspruchen, die nun mit den schriftlich vorliegenden Prophetentexten verbunden wird. So kommt es nach diesem Ereignis zu einer ersten Ausgabe des Amos- bzw. des Hoseabuches. Dieser Sachzusammenhang wird auch dadurch bestätigt, daß sowohl von den Propheten des 10. und 9. Jh. v. Chr. als auch von den frühen, sogenannten Schriftpropheten fast ausschließlich kritische Worte gegen Könige und führende Kreise überliefert werden. Ausgewählt und der Aufzeichnung wert wurde erachtet, was sich in den großen nationalen Katastrophen als wahr erwiesen hatte.³³ In ihrer neuen Überlieferungsform gewinnen die Prophetenworte nun eine materielle Eigenexistenz, so daß sie auch bei verweigerter Aufnahme durch die Hörer für spätere Leser aufbewahrt werden. Ein derartiger Vorgang ist im Kontext verbal-ritueller Kohärenzbildung nicht vorstellbar. In entsprechenden Kulturen kann eine fundierende Erinnerung gegen die wesentlichen Träger der mündlichen Überlieferung weder durchgesetzt werden noch vor dem Vergessen bewahrt bleiben. Erst mit dem Rückbezug auf

³² Dies gilt auch für die neuassyrischen Königsorakel des 7. Jh. v. Chr., die, wenn auch aus anderen Gründen, systematisch gesammelt und aufbewahrt wurden – vgl. K. Hecker, in: TUAT II/1, 1986, 56–82, und M. Nissinen, Die Relevanz der neuassyrischen Prophetie für die alttestamentliche Forschung, in: M. Dietrich, O. Loretz (Hrsg.), Mesopotamica – Ugaritica – Biblica, FS K. Bergerhof (AOAT 232), Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1993, 217–258.

³³ Die Auseinandersetzung über wahre und falsche Prophetie bringt diesen Zusammenhang auf ihre Weise zum Ausdruck – vgl. etwa Thr 2,14; Jer 28 und Dtn 18,20–22.

Schriften ergibt sich diese Möglichkeit, etwa für Kreise, die dem gesamten System kritisch gegenüberstehen. Die Baruch-Episode in Jer 36 steht beispielhaft für diesen Zusammenhang.

Neben der Auswahl autoritativer Worte und ihrer Materialisierung als Text läßt sich schon in diesem frühen Stadium der Prophetenliteratur ein Phänomen beobachten, das M. Sæbø mit Blick auf die spätere Kanonisierung als „Zusammen-Denken“ bezeichnet hat.³⁴ Sowohl im Amos- als auch im Hoseabuch werden nicht nur Einzelworte der mündlichen Verkündigung einer historischen Einzelgestalt „Amos“ oder „Hosea“ verschriftet. Die Verfasser sehen in den Worten vielmehr Teile eines Ganzen, das als Jahweprophetie an ihre Zeitgenossen ergehen soll. Entsprechend lassen sich Querbezüge zwischen den beiden Büchern nachweisen, die von den Trägerkreisen hergestellt wurden.³⁵ Die Prophetentexte entwickelten sich bereits bei ihrer Anlage als Buch aufeinander zu. Dieser Prozeß verstärkt sich im Zuge der weiteren Fortschreibungen. Er mündet zuletzt in die Entstehung des Dodekapropheten und des Prophetenkanons. Theologisch kann man diese redaktionelle Vorgehensweise so kennzeichnen, daß „das *eine* Wort der Propheten hinter den vielen Wörtern der Einzeltexte“³⁶ zur Sprache gebracht werden soll. Wirkungsgeschichtlich zielen die Verfasser der Prophetenbücher auf eine synoptische Lektürewiese, welche die Eigenheiten der jeweiligen Vorgaben nicht beseitigt und sie doch auf ihre Gemeinsamkeiten hin befragt. Ob dahinter der Zwang zum Kompromiß³⁷ oder eine neuerliche Ausrichtung der prophetischen Botschaft steht, muß im Einzelfall besehen werden. Die Verfasser kommen jedenfalls von der durch die Prophetenworte autoritativ gedeuteten Welt- und Gotteserfahrung her, deren Relevanz und Anspruch sich in heiligen Texten den Lesern neu mitteilt. Diese heiligen Schriften entstehen in einem Prozeß von Auswahl und systematischer Sammlung bzw. Komposition. Auf der Grundlage der vorgefundenen Überlieferung zum jeweiligen Propheten und seiner Verkündigung wird die in der Geschichte erfahrene Bewahrung der Gerichtsworte zur entscheidenden Triebfeder dieser Entwicklung. Anerkennung fanden diese Schriften zunächst in den entsprechenden prophetischen Kreisen und ihrem Umfeld.

³⁴ M. Sæbø, Vom ›Zusammen-Denken‹ zum Kanon. Aspekte der traditionsge-schichtlichen Endstadien des Alten Testaments, in: Zum Problem des biblischen Kanons (JBTh 3), 1988, 115–133.

³⁵ Vgl. J. Jeremias, Die Anfänge des Dodekapropheten: Hosea und Amos, in: Ders., Hosea und Amos (FAT 13), Tübingen 1996, 34–54.

³⁶ So J. Jeremias, Anfänge, 54.

³⁷ Darauf legt A. Scharf, Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches, BZAW 260, Berlin und New York 1998, Kap. 10, den Hauptakzent – im Bereich des Penta-teuch vgl. die Beiträge von E. Blum.

2.3 Das gefundene Buch – das Deuteronomium als Kern der Tora

Seit dem Exil gewinnt eine Strömung in Juda an Einfluß, die mit ihrem zentralen Werk, dem Deuteronomium, und der davon ausgehenden Geschichtsschreibung, die vom Josuabuch bis zum 2. Königsbuch reicht, dem späteren Judentum sowie der christlichen und islamischen Religion ihr Gepräge geben wird. Sie bietet den Überlebenden der Katastrophe des Jahres 587 v. Chr. nach dem Untergang des jüdischen Staates, mitten im Zerbruch der alten Identitäten, die – wie auch sonst im Alten Orient – entscheidend mit Königtum und Tempelkult verbunden waren, ein neues Gesamtverständnis an. Danach darf sich Israel als von Jahwe geliebtes und deshalb erwähltes Gottesvolk erkennen. Die Zuwendung des einen und einzigen Gottes begründet seine Existenz und verpflichtet es zugleich auf Jahwes Weisung, auf seine Tora. Der Gotteswille wurde dem Volk durch Mose am Horeb (= Sinai) offengelegt. In ihm wird Israel zur konkurrenzlosen Verehrung des einen Gottes an dem einen Tempel in Jerusalem sowie zu einem Leben in Recht und Gerechtigkeit gerufen.

Diese Identitätsbestimmung des ideal als Zwölfstämmeverband gedachten Israel schließt zugleich eine Erklärung für den Zerbruch des Bisherigen mit ein. Das Volk und vor allem der König als sein Repräsentant haben das Gebot der ausschließlichen Verehrung Jahwes am erwählten Heiligtum mißachtet. Die Tora wurde vergessen. Erzählerisch wird dies in 2. Kö 22/23 vorgeführt. Bei Bauarbeiten am Jerusalemer Tempel „fand“ man zufällig das „Buch der Tora“ (22,8). Ausgerechnet am Tempel war es in Vergessenheit geraten. Die Vorgeschichte dieses Buches, mit dem ganz offensichtlich das Deuteronomium gemeint ist³⁸, bleibt mit Bedacht im Dunkeln. Das heilige Buch geht nicht auf eine menschlich erklärbare Gestaltung zurück. In ihm entdeckt sich vielmehr „das Buch des Bundes“ (2. Kö 23,2f.21), den Gott mit Israel am Horeb geschlossen hat. Dieser war zusammen mit der heiligen Schrift in Vergessenheit geraten, und ihn gilt es wieder in Kraft zu setzen. Nach 2. Kö 22/23 unternimmt Josia einen derartigen Versuch, ohne daß ihm letztlich Erfolg beschieden ist.³⁹ Die Generation des Exils steht nach der Logik der deuteronomisch-deuteronomistischen (dtn-dtr) Konzep-

³⁸ Vgl. 2. Kö 22,8.11; 23,24 mit Dtn 28,58.61; 29,20 und 30,10 und die einschlägige Literatur.

³⁹ Das Problem der Historizität der Darstellung soll hier ausgeklammert bleiben, da es unsere Überlegungen zur Funktion der Erzählung in der dtn-dtr Konzeption nicht berührt – vgl. die wissenschaftlichen Einleitungen und speziell E. Würthwein, *Die Bücher der Könige*. 1. Kö 17–2. Kö 25 (ATD 11/2), Göttingen 1984, z. St., und H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129), Göttingen 1982.

tion vor den Folgen des Vergessens, die der vorbildliche Josia bereits vorab ausspricht: „Denn groß ist der Zorn Jahwes, der gegen uns entbrannt ist, weil unsere Väter nicht gehört haben auf die Worte des Buches, daß sie handelten gemäß allem, was darin geschrieben ist.“ (22,13b)

Für unseren Zusammenhang ist nun entscheidend, daß hier dem heiligen Buch die Funktion zukommt, die lebensentscheidenden Traditionen in Erinnerung zu rufen und so auch in der Katastrophe des Vergessens einen Neuanfang möglich zu machen. Auf Umkehr und Neubeginn verpflichtet sich Josia als König. Er orientiert sich fortan allein an den „Worten dieses Bundes, die in diesem Buch niedergeschrieben sind“ (23,3). Er wird damit zur Schlüsselfigur. Dabei steht er als König zunächst für einen traditionellen, allgemeinerorientierten Religionstypus⁴⁰, übersteigt ihn jedoch zugleich auf eine schriftbezogene Religion der Erinnerung hin. In ihrem Zentrum finden wir nun die Tora als schriftlich vorliegende Weisung Gottes. Ihr haben sich auch Kultus (Dtn 12) und König (Dtn 17,14–20) unterzuordnen.

Die neue Bedeutung des heiligen, sprich: göttlichen Buches läßt sich exemplarisch an der Begriffsgeschichte des Wortes „Tora“ verfolgen. Nachdem darunter zunächst die mündlich ergehende Einzelweisung des Priesters am Heiligtum (Jer 18,18) oder die Weisung des Vaters (Prv 3,1) verstanden wurde, dient der Terminus schon in der antipriesterlichen Polemik von Hos 4,6 zur Bezeichnung des gesamten Willens Gottes. Daraus entwickelte sich im Dtn der Oberbegriff für alle Satzungen und Rechtsbestimmungen, die Gott durch Mose seinem Volk kundtat (Dtn 4,44) und die in Gestalt des Deuteronomiums schriftlich vorliegen (Dtn 17,18; 28,58.61; 29,19f.). Später können die Deuteronomisten weiterführend auch von der „Tora Jahwes“ sprechen (Ex 13,9; 16,4.28).

Das vorliegende Buch der Tora beansprucht normierende Gültigkeit und bedarf somit des Schutzes vor Veränderung. Deshalb verwundert es nicht, daß wir in Dtn 4,2 und 13,1 Varianten der sogenannten Kanonformel vorfinden. Eine historische Untersuchung ihrer Geschichte läßt vier Ausprägungen erkennen: „die *wahrheitsgetreue* Wiedergabe eines Ereignisses (‘Zeugenformel’), die *sach- und sinngetreue* Wiedergabe einer Botschaft (‘Botenformel’), die *wortlautgetreue* Wiedergabe einer Textvorlage (‘Kopisten- oder Tradentenformel’) und die buchstäbliche Befolgung eines Gesetzes- oder Vertragswerks (‘Vertragsformel’)“.⁴¹ Mit babylonischen Kolophonen vergleichbar liegt im Dtn eine Kopisten- oder Tradentenformel vor, die – wie die nächste Phase der nachexilischen Entwicklung zei-

⁴⁰ Zum Überblick vgl. W. von Soden, Einführung in die Altorientalistik, Darmstadt 1985, 59–82 und 179ff.

⁴¹ So mit J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 103f.

gen wird – zur rechtlichen Verbindlichkeit tendiert. Auch an diesem Detail wird deutlich, daß wir mit dem Dtn und den Schriften in seinem Gefolge den *nucleus* des entstehenden Pentateuchs und weitergehend des Alten Testaments vor uns haben.

Dazu trägt auch die hohe integrative Kraft seiner Gesamtkonzeption bei. Die dtn-dtr-Trägerkreise rezipieren alte, vorexilische Prophetentraditionen, was sich anhand der dtr Bearbeitungen des Hosea-, Amos-, Micha- und Jeremiabuches nachvollziehen läßt. Zugleich entsteht seit dem Exil sukzessive ein großes Geschichtswerk, in das vor allem für die Zeit des frühen Königtums ältere Erzähltraditionen aufgenommen werden. Die Dynamik der dtr Bewegung erlahmt jedoch auch im direkten Gegenüber zur schriftgewordenen Prophetie und Überlieferung der eigenen, nachexilischen Zeit keineswegs. So finden wir dtr Bearbeitungen des Haggai- und Sacharjabuches sowie priesterlichen und chronistischen Gutes. Trotz des Umfangs ihrer Tätigkeit und der entsprechenden Folgewirkungen haben wir es im ausgehenden 6. Jh. und während des 5. Jh. immer noch mit einer Strömung unter anderen zu tun. Ihr Schrifttum ist keinesfalls in allen Kreisen des exilisch-nachexilischen Juda bzw. seiner babylonischen Gola und sonstigen Diaspora als autoritativ anerkannt. So existieren daneben, bei aller sachlichen Nähe, weiterhin eigenständige Trägerkreise der prophetischen und d. h. zunehmend einer eschatologischen Überlieferung. Dafür kann man etwa auf die Wirkungsgeschichte der deuterojesajanischen Prophetien innerhalb von Jes 40 ff. hinweisen. Die Texte zeigen eine vitale Hoffnung auf eine Heimkehr Jahwes zum Zion, bei der auch die zerstreut lebenden Juden wieder nach Jerusalem zurückkehren. Je länger je mehr verbindet sich dies mit der Erwartung einer durchgreifenden Wende der Weltgeschichte zugunsten des leidenden Israel.⁴² Auf der anderen Seite des theologischen Spektrums entsteht mit der sogenannten Priesterschrift ein selbständiges Werk⁴³, dessen Geschichtsentwurf den Bogen von der Erschaffung des Weltganzen bis zur Sonderstellung Israels spannt. Wie bei den Dtr spielt dabei die Schuld Israels als Ursache seiner in Frage stehenden Existenz eine zentrale Rolle. Der Priester vertieft sie durch eine kultische Sühnethologie. Ein Weiterleben angesichts der unvermeidlichen Verfehlung des Volkes und seiner Glieder ermöglicht allein die Stiftung des sühneschaffenden Kultes, wie er mit dem zweiten Tempel seit

⁴² Das Mit- und Nacheinander dieser Heilserwartungen zeichnet meine Untersuchung „Von Babel zum Zion“. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Jes 40–55 (BZAW 206), Berlin und New York 1993, nach.

⁴³ Das Werk beginnt in Gen 1,1 ff. und führt über die Vätergeschichte zur Stiftung des sühneschaffenden Kultes im Exodusbuch. Ob in Dtn 34 eine Schlußnotiz vom Tod des Mose noch zur Priesterschrift gehört, ist strittig.

515 v. Chr. existiert. In diesem Rahmen versteht die priesterschriftliche Theologie die Gegenwart als Gottesherrschaft, ein Grundverständnis, dem sich auch die Chronisten des 4. Jh. (Chr, Esr, Neh) anschließen. Erwähnenswert bleiben noch weisheitliche Kreise, die mit wohl geringer Breitenwirkung den Wandel der alten Erfahrungsweisheit vorbereiten. Mit einer Individualisierung des jüdischen Glaubens entwickelt sich hier eine Problematik, deren Sprengkraft sich im Hiobbuch, in den weisheitlich beeinflussten Psalmen sowie in der apokalyptischen Literatur des 3. Jh. v. Chr. zeigen wird. Dabei steht in unterschiedlichen Zusammenhängen die Gerechtigkeit Gottes zur Debatte, welche für die Dtr mit der Rückfrage nach der Gerechtigkeit Israels beantwortet war.

2.4 Die Tora als Recht in der persischen Provinz Juda

Nach unserer heutigen Einsicht vereinte erst der politische Druck von außen die Vielfalt der jüdischen Gruppen und Kreise – zumindest formal – unter dem Dach einer gültigen, heiligen Schrift. Mit dem Wirken Esras, eines Schreibers priesterlicher Herkunft (Esr 7,12), verbindet sich der Auftrag im Namen des persischen Großkönigs, „das Gesetz des Himmelsgottes“, also das Gesetz Jahwes, im Bereich der Satrapie Transeuphrat (Esr 7,25f.) für alle dort lebenden Juden in Kraft zu setzen (Esr 7 passim). Zugleich besaß er die Vollmacht, Richter einzusetzen. Historisch läßt sich das damit gemeinte Gesetz nicht mit Sicherheit bestimmen.⁴⁴ Die Tradition der Chronisten sieht in ihm den Pentateuch (Esr 7,6 – „die Tora des Mose“), womit jedenfalls die Wirkungsgeschichte zutreffend erfaßt ist.⁴⁵ Nunmehr definiert sich die jüdische Identität über die Anerkennung der Tora als religiöser und öffentlich-rechtlicher Grundlage.

Im Umfeld dieses Prozesses kommt es zur Verbindung der bisher getrennten Großwerke der dtn-dtr und priesterlichen Überlieferung. Letztere (oder erstere) liegt bereits als redaktionelle Verknüpfung mit dem vorpriesterlichen Tetrateuch in Gen-Num vor. Entsprechendes läßt sich redaktionsgeschichtlich aus dem Quellen erschließen.⁴⁶ In der spätpersi-

⁴⁴ H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* 2 (ATD.E 4/2), 2. Aufl., Göttingen 1995, 462–465, bietet eine Übersicht zur Diskussion.

⁴⁵ In 4. Esr 14,18–48 findet diese Sicht ihren legendarischen Niederschlag. Zugleich unternimmt der Text eine Begründung des apokalyptisch-weisheitlichen Geheimwissens als legitimer Größe neben der schriftlichen Tora.

⁴⁶ Mit einer Kombination des vorpriesterlichen Tetrateuch mit Dtn* bzw. der Priesterschrift sind die beiden großen Alternativen in der Entstehung des heute

schen Zeit des 4. Jh. liegt damit ein in sich keineswegs homogener Zusammenhang von Erzählungen und Gesetzestexten vor, der von Gen bis zum Dtn reicht und darüber hinaus in Jos bis 2. Kö weiter entfaltet wird. Seine Autorität als Tora läßt sich etwa daran ablesen, daß er im chronistischen Geschichtswerk bereits zitiert wird.⁴⁷ Darüber hinaus findet er in der Diaspora⁴⁸ wie in Juda und auch bei den sich sukzessive von Jerusalem lösenden Samaritanern Anerkennung. Vor allem in seinem Gebotsbestand wird er als Konsentext zu verstehen sein, auf den sich die unterschiedlichen Kreise verpflichten ließen. Daß daneben die Unterschiede im Geschichtsbild und in der Zukunftserwartung bestehenbleiben und sich auf je verschiedene Elemente der einen Tora berufen konnten, macht den Kompromißcharakter des Pentateuch deutlich. Zugleich war es den verschiedenen Kreisen selbstverständlich möglich, zusätzliche Überlieferungen zu pflegen oder neue zu bilden. Neuformulierte Texte können wie die prophetischen Fortschreibungstexte des späten Jesajabuches, wie ein Sacharjabuch oder als neue Literaturform der Apokalyptik unabhängig von der Tora entstehen. Andere verstehen sich als Auslegungsliteratur, wie das für die Tempelrolle oder das Jubiläenbuch gilt. Wir haben es also in dieser Zeit keinesfalls mit einer monolithischen Buchreligion zu tun, deren religiöse Aktivität allein in Kommentar und Buchstabenfrömmigkeit besteht. Die Festschreibung des formalen Umfangs der zentralen heiligen Schrift verbindet sich vielmehr ihrem Charakter als Konsens- und Kompromißtext entsprechend mit einer Vielfalt lebendiger und durchaus gegensätzlicher Strömungen. Dieses spannungsreiche Gebilde, das sich seit Esra als Judentum entwickelt, weist bis zur Zerstörung des zweiten Tempel im Jahr 70 n. Chr. zwei Zentren auf: den Tempel in Jerusalem mit seinem sühneschaffenden Kult und die heilige Schrift der Tora.

2.5 Der Prophetenkanon

Bereits seit dem 5. Jh. v. Chr. vollzieht sich, parallel zu der gerade skizzierten Entwicklung und je länger je mehr verzahnt mit ihr, die Entstehung des später als Nebiim bezeichneten zweiten Komplexes der alttesta-

vorliegenden Pentateuch benannt. Im einzelnen ist die Forschungslage gegenwärtig durch eine große Uneinigkeit gekennzeichnet.

⁴⁷ Dazu vgl. Th. Willi, *Die Chronik als Auslegung* (FRLANT 106), Göttingen 1972, und in einem anderen Textbereich K. Strübind, *Tradition als Interpretation in der Chronik* (BZAW 201), Berlin und New York 1991.

⁴⁸ Vgl. die frühe Pentateuch-Übersetzung der LXX, die bereits um 250 v. Chr. vorliegt – dazu S. P. Brock, *Art. Bibelübersetzungen I. Die Übersetzungen des Alten Testaments ins Griechische*, in: TRE VI, Berlin und New York 1981, 163–172.

mentlichen Schriften. Bereits Sirach liegen diese Schriften gemeinsam mit der Tora als abgegrenzte Sammlung vor.⁴⁹ Sein Enkel faßt den Tatbestand in einem Prolog, in der auch im Neuen Testament wiederholt zu findenden Weise, wenn er von „Gesetz und Propheten ...“ spricht. Infolge dieser Entwicklung verstärken sich die Tendenzen, die wir uns schon anhand der ersten Prophetenbücher vor Augen geführt hatten. Ausgewählte Prophetenworte liegen als Schriften vor, und mit der Wende vom 5. zum 4. Jh. endet nach dieser Sichtweise die prophetische Rede durch einzelne Gestalten, die sich mit eigener Botschaft zu Wort melden. Prophetische Rede geht nicht mehr aus einer unmittelbaren Eingebung hervor, sondern beruft sich auf die Vorgänger. Die prophetische Mitteilung wandelt sich zur redaktionellen Fortschreibung vorliegender Prophetenbücher. Die nachexilischen Anfänge dazu lassen sich beispielhaft in Jes 56–66 und dann in den komplexen Prozessen der Entstehung des Dodekapropheten entdecken.⁵⁰

Auch diese Texte erheben den Anspruch, wahres und d. h. wirkkräftiges Wort Gottes zu verkünden. Sie verstehen sich dabei in der ungebrochenen Tradition und Legitimation durch ihre prophetischen Vorgänger, so daß sie deren Worte zitieren oder als Mischzitate kombinieren und als neues Wort Gottes an Israel verkünden können. In dieser Weise ergänzen sie vorliegende Prophetenschrift oder schaffen, wie im Falle der proto- und deuterojesajanischen Bestände, durch die Verbindung ehemals selbständiger Bücher neue. Entsprechend erwarten diese Kreise keine neuen Propheten. Sie können sogar ausdrücklich als illegitim zurückgewiesen werden (Sach 13,3–6). Später wird diese Auffassung vom Ende d(ies)er Prophetie zur Begründung der Begrenzung des Kanonumfangs herangezogen (s. u.).

Hand in Hand mit diesem Wandel des Prophetenbildes sowie den entsprechenden literarischen Prozessen geht eine inhaltliche Verzahnung der prophetischen Botschaft mit der Tora. Der eine Wille Gottes liegt nun in Gestalt der Tora schriftlich vor und auch die prophetischen Kreise setzen ihre Verkündigung dazu in Beziehung. Literarisch läßt sich die Zuordnung sowohl innerhalb des entstehenden Prophetencorpus⁵¹ als auch in dessen abschließender Rahmung erkennen.

Mit Mal 3,22–24 wird dem Zwölfprophetenbuch und zugleich dem gesamten Prophetenkanon ein Nachwort beigegeben. Es mahnt in spätdtr Diktion zum „Gedenken“ an die „Tora des Mose“ und stellt zugleich die

⁴⁹ O. H. Steck, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn 1991, 136–144, begründet diese Existenz einer eigenen Größe *Nebiim* bereits vor 180 v. Chr. überzeugend.

⁵⁰ Beispielhaft vgl. den Gesamtentwurf von O. H. Steck, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament, 1991, und ders., Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis, Tübingen 1996.

⁵¹ Vgl. etwa das dtr beeinflusste Jeremiabuch mit seiner Zeichnung des Prophe-

Wiederkehr des großen Elia am Tag Jahwes in Aussicht. Er wird die Generationen über der einen Tora versöhnen. Die großen Linien der Gerichts- und Heilsworte klingen noch einmal an. Bis zu jenem „großen und schrecklichen Tag“ der abschließenden Aufrichtung der Gottesherrschaft soll sich Israel an der Tora in Gestalt des Pentateuch orientieren. Auf sie verweisen auch die (hinteren, sprich: jüngeren) Propheten, die wir als Schriftpropheten bezeichnen. Nach rabbinischem Verständnis gehören sie mit den vorderen, sprich: älteren Propheten zusammen, die in Jos – 2. Kö vorliegen. So verwundert es nicht, daß das Gesamtcorpus des zweiten Teils des späteren pharisäisch-rabbinischen Kanons, die Nebiim, in Jos 1,7f. mit einer entsprechenden Aufforderung zur Beachtung der Tora beginnen. Weitere makrostrukturelle Signale durchziehen die Nebiim und gehen auf die vielschichtige Tätigkeit der dtn-dtr Strömung und deren Folgewirkung zurück. Sie belegen einerseits einen Grundkonsens innerhalb des Judentums der vormakkabäischen Zeit, der vor allem aus seinem antihellenistischen Impuls heraus zunehmend an Bedeutung gewann. Andererseits zeigt sich eine relative Eigenständigkeit der eschatologisch geprägten Trägerkreise und ihrer „Leitüberlieferung“⁵², dem Prophetenkanon. Anders als der priesterlich dominierte Pentateuch enden die Nebiim mit einem Ausblick auf den „Tag Jahwes“. Auch die sich fortsetzende literarische Produktivität dieser Kreise spricht gegen eine Projektion der pharisäisch-rabbinischen Dominanz des 1. Jh. n. Chr. in diese Zeit.

Unter dem rechtlichen und religiösen Dach der Tora profilieren sich die einzelnen Strömungen des Judentums, wie ein Blick auf das frühjüdische Schrifttum zeigt. Im Unterschied zur vorexilischen Zeit spielen dabei heilige Texte und deren autoritative Fortschreibung eine zentrale Rolle. In den umfänglicher werdenden Corpora verdichtet sich die gemeinsame Identität des Judentums sowie die spezifische Ausprägung der jeweiligen Kreise. Dieser Prozeß gewinnt mit dem Untergang des Persischen Reiches und unter dem Einfluß einer hellenistischen Weltkultur an Dynamik.

2.6 Die „Schriften“

In diese Zeit fällt auch die sukzessive Entwicklung einer Gruppe heiliger Texte, die später als die Ketubim (Schriften) den dritten Teil des jüdischen Kanons ausmachen werden. Sie gehen auf weisheitliche sowie kultu-

ten als eines Umkehrpredigers, der Israel zur Treue gegenüber der Tora ruft (u. a. Jer 6,16–21; 9,11–15; 16,10–13 und 26,4f.); oder der Prolog zu Protosacharja, Sach 1,1–6.

⁵² Mit vergleichbarer Akzentuierung O. H. Steck, *Der Kanon des hebräischen Alten Testaments*, 238–241.

sche Traditionen und auf Trägerkreise in deren Umfeld zurück. Dabei ist eine wechselseitige Beeinflussung zu beobachten. Innerhalb der Ketubim kommt dem Psalter eine besondere Bedeutung zu, nicht zuletzt weil er, am Beginn der Ketubim stehend, für eine Verzahnung mit der Tora und den Nebiim sorgt. In einer zunächst eigenständigen Entwicklung wächst er wohl seit dem 4. Jh. v. Chr. zu einem Gebetbuch eschatologisch gesinnter Torafrommer heran. In dieser Endgestalt wird der Psalter mit Ps 1 durch einen Torapsalm eingeleitet, dem der messianische Ps 2 folgt. Mit diesem Vorwort wird dem Leser der hermeneutische Horizont angedeutet, in dem er den Psalter verstehen soll: Im kommenden, universalen Gericht wird allein der Gerechte bestehen, der „seine Lust an der Tora Jahwes“ hat (Ps 1,2). Diese Leserlenkung der Endredaktion durchzieht den gesamten Psalter. In Gestalt der Torapsalmen (Ps 19 und 119) und der Akrosticha (alphabetisierende Gedichte in Ps 9/10; 25; 34; 37 und 119) gehen eigene Gebetstexte bzw. weisheitlich geprägte Rollendichtungen auf sie zurück. Daneben meldet sie sich in Fortschreibungen bestehender Psalmen und in der Strukturierung des Psalters als fünfteiliges Buch. Letztere folgt wohl dem Vorbild des Pentateuch und macht damit den sachlichen Bezug zu dem bereits als Schriftencorpus vorliegenden Werk überdeutlich.⁵³ Schon lange wurde auch auf die Beziehung zwischen Ps 1,2 und Jos 1,(7.)8 aufmerksam gemacht. Durch sie wird der Psalter zusätzlich mit dem Beginn der Nebiim und über Jos 1,7 auch mit ihrem Abschluß in Mal 3,22 verbunden. Die weitere Forschung wird zu prüfen haben, ob diese Indizien darauf hinweisen, daß der vorliegende Psalter zunächst als Anhang zu Tora und Nebiim gedacht war.⁵⁴ In jedem Fall weist der Psalter eine große sachliche Nähe zu den theologischen Grundmustern des Prophetencorpus auf.

Das so gelesene Psalmenbuch eröffnet später die Ketubim und dürfte im Rahmen der Entstehung den Kern gebildet haben. Dieses dritte Schriftencorpus blieb lange unabgegrenzt und in Teilen noch bis ins 4. bzw. 5. Jahrhundert in der Diskussion, so daß wir recht unterschiedliche Angaben zu seinem Umfang finden. Neben dem Psalter gehören ihm bei Sirach etwa die Proverbien, das allegorisch gedeutete Hohelied, Hiob und wohl auch Kohelet sowie Esra, Nehemia und die Chronik an. Andere Schriften wie Daniel, Esther, Ruth oder Judith, Tobit sowie die Makkabäerbücher, Baruch, der Brief Jeremias, die Weisheit Salomos, das Hohelied, Kohelet oder Sirach selbst wurden in ihrer Zugehörigkeit lange diskutiert.

⁵³ Zu den neueren Arbeiten, die sich der Entstehung des Psalters zuwenden, vgl. K. Seybold, Beiträge zu neueren Psalmenforschung, ThR 61, 1996, 247–274, und F.-L. Hossfeld und E. Zenger, Schwerpunkte der Auslegung im Kontext derzeitiger Psalmenforschung, in: Dies., Die Psalmen I. Ps 1–50 (NEB 29), Würzburg 1993, 17 ff. und 28 ff. (Lit.).

⁵⁴ Diese These formuliert vorsichtig O. H. Steck, Kanon, 242 f. Anm. 35.

3. Von heiligen Schriften zur Heiligen Schrift

Die Geschichte Israels verknüpft sich je länger je mehr mit der Geschichte seiner heiligen Schriften. Die gravierenden Einschnitte der Jahre 722 und 587 v. Chr. werden entscheidend unter Rückgriff auf die autoritative Überlieferung bewältigt und bringen selbst wiederum eine derartige Überlieferung hervor. Mit dem Zerbruch der religiösen und kulturellen Identität kommt es nach dem Ende des jüdischen Königtums nicht zu einer schlichten Restauration. Vielmehr bildet sich, entscheidend mitbestimmt durch die vorhandenen und neu entstehenden Leitüberlieferungen, ein Spektrum an Identifikationsangeboten für das exilisch-nachexilische Juda und seine Diaspora. Dazu gehört, neben der theokratisch-kultischen Grundlegung der neuen Tempelgemeinde und einer frühen Weisheitsüberlieferung, die Entscheidungs- und Umkehrtheologie der Deuteronomisten, zeitweise eine drängende messianische Naherwartung und in verschiedenen Spielarten das Erbe der großen Gerichts- und Heilsprophetie. Aus dem Zusammenspiel der persischen Hegemonialmacht mit den theokratischen Kreisen Jerusalems erwächst bis zum 4. Jh. eine rechtlich und religiös verbindliche Schrift, die von nun an dem Judentum ihren Stempel aufdrückt. Über die Tora definiert sich die Zugehörigkeit zum Judentum.⁵⁵ Sie bildet das Zentrum des jüdischen Glaubens und ermöglicht dadurch Identitätsbildung und -sicherung in einer offenen Vielfalt. An dieser Grundarchitektur ändert sich auch nach dem Untergang des Persischen Reiches nichts. Wenn man den Thesen von Steck zur Bildung einer geschlossenen prophetischen Schriftensammlung folgt, wird man vielmehr sagen müssen, daß sich in den veränderten Herausforderungen der hellenistischen Zeit die Vitalität dieser Anlage erneut bewährt. Als „tora-entsprechende Ergänzung zur Tora“ nimmt das *corpus propheticum* „dem Gottesvolk der Zeit die Versuchung ..., die realpolitischen Fremdmächte als Heilbringer oder als Verderber Israels zu überschätzen“.⁵⁶ Nebiim ergänzt damit, den Herausforderungen des 3. und beginnenden 2. Jh. v. Chr. entsprechend, die in ihrer Völkertheologie mehrdeutige, traditionell eher auf eine positive Rolle der Hegemonialmächte ausgerichtete Tora. Zugleich zeigt die neue Sammlung heiliger Schriften eine klare Abgrenzung gegenüber spontan auftretender Prophetie. Sie wird in Mal 3,23f. indirekt für beendet erklärt, so daß der nach Orientierung fragende Jude auf die heiligen Texte als Quelle prophetischer Einsicht gewiesen wird. In der Fol-

⁵⁵ Auch die Mischehenproblematik in Esr und Neh wird deutlich an den Gehorsam gegenüber der Tora zurückgebunden – vgl. Esr 9,1f.; 10,11 und Neh 9,1f.; 10,29–32; 13,1–3 in ihrer Bezugnahme auf Dtn 23,2–9.

⁵⁶ O. H. Steck, Der Abschluß der Prophetie, 147f. und passim.

gezeit wendet sich diese Grenzziehung kritisch gegen die Apokalyptik und wird zu einem Bestandteil des toraorientierten Grundkonsens verschiedenster Strömungen.

Im Verlauf des 2. Jh. v. Chr. stellen die politischen Entwicklungen unter dem seleukidischen Herrscher Antiochus IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) das kleine Juda vor neue Herausforderungen. Es sieht sich einem massiven Hellenisierungsversuch gegenüber. Ihm folgen bis zum 1. und 2. jüdischen Krieg in den Jahren 66–70 n. Chr. und 132–135 n. Chr. anders geartete, nicht weniger tiefgreifende Krisen, die hier in ihrem Verlauf und mit den jeweiligen Einflußfaktoren nicht nachgezeichnet werden können. Wie die folgende Übersicht zu den wichtigsten Quellentexten zeigt, spielt die Frage des Umfangs und der Hermeneutik der heiligen Schriften vor allem nach der Zerstörung des zweiten Tempels im Jahr 70 n. Chr. eine zunehmende Rolle.

Im Jerusalem des beginnenden 2. Jh. v. Chr. steht der Schriftgelehrte Ben Sira für eine integrative Position jüdischer Vergewisserung. Sie präsentiert im Horizont der hellenistischen Weltkultur Tora und Weisheit genauso wie Tempel und autoritative Schriftencorpora selbstbewußt als Teile der einen Religion der Väter. Mit ihr kann unüberbietbar der Ort der göttlichen Weisheit in der Welt benannt werden (Sir 24,11 f.23 ff.). Auch wenn Sirach den Begriff der heiligen Bücher oder heiligen Schriften nicht verwendet, bezieht er sich in selbstverständlicher Weise auf die Tora sowie Propheten- und Weisheitsschriften.⁵⁷ Zugleich stößt man bei ihm zum ersten Mal auf die Erwähnung des Zwölfprophetenbuches als einer geschlossenen Größe (Sir 49,10).

Zwei Generationen später gibt sein Enkel das Werk des Großvaters in Alexandrien als griechische Übersetzung heraus und hält im Prolog den Stand der Entwicklung mit einer dementsprechenden Reihung fest: „das Gesetz und die Propheten und die anderen, sich anschließenden (Bücher)“ (Prol. 1), oder: „des Gesetzes und der Propheten und der anderen Bücher der Väter“ (Prol. 3), oder: „das Gesetz und die Prophezeiungen und die Übrigen der Bücher“ (Prol. 7). Die gleichbleibenden Begriffe für den späteren ersten und zweiten Teil der heiligen Schrift und der Wechsel in der Bezeichnung des dritten signalisieren den unterschied-

⁵⁷ Entsprechend der Reihenfolge der späteren LXX spricht Sir 38, 34c–39,1 vom „Gesetz des Höchsten“, von der „Weisheit aller Alten“ und von den „Weissagungen“. In seinem Lob der Väter (Sir 44–49) deutet er die Geschichte Israels als diejenige seiner heiligen Männer. Darin wird sein Selbstverständnis deutlich, demzufolge er sich nicht als bloßer Ausleger heiliger Schriften sieht – so mit O. Wischmeyer, *Die Kultur des Buches Jesus Sirach (BZNW 77)*, Berlin und New York 1995, 257, und insgesamt zu Sirachs Religion, 256–286.

lichen Stand der Formierung der einzelnen Kanontteile. Der Enkel umreißt damit das palästinische Verständnis heiliger Schriften, wie es in weisheitlich und priesterlichen Kreisen vorhanden war, und propagiert es in der alexandrinischen Diaspora.

Dieses Bild dürfte der Situation unter den griechisch sprechenden Juden außerhalb Palästinas zu diesem Zeitpunkt entsprochen haben. Auch wenn die Rekonstruktion auf der Grundlage der Septuagintaforschung höchst schwierig bleibt, liegt offensichtlich seit der Mitte des 3. Jh. v. Chr. der unter Ptolemaios II. Philadelphos (282–246 v. Chr.) ins Griechische übersetzte Pentateuch vor. Nach und nach folgen Übersetzungen wichtiger Werke der vorderen und hinteren Propheten sowie diejenige des Psalters und der Sprüche. Darüber hinaus werden zahlreiche Schriften in Übersetzung oder als direkt griechisch verfaßte Werke im Umlauf gewesen sein. Über deren Stellenwert lassen sich bisher allerdings kaum Aussagen machen. Sie werden zum spezifischen Schrifttum einzelner Gruppen gehört haben und als religiöse Erbauungsliteratur gebraucht worden sein. Dazu gehören auch Bücher, die später weder in den griechischen noch in den hebräischen Kanon Eingang gefunden haben.⁵⁸

Daß noch zu den Zeiten Philos die traditionellen Schriften von Tora und Propheten durch zeitgenössische Texte ergänzt wurden, vermerkt er in seiner Beschreibung der Therapeuten, die als jüdische Gruppe am Mareotischen See nahe Alexandrias lebten.⁵⁹ Sie „verfassen auch Lieder und Hymnen zu Gott in verschiedenen Versmaßen und Melodien“. Dem entspricht der Befund bei den Qumran-Essenern. Wir finden also einen Kernbestand von heiligen Texten, der in verschiedenen jüdischen Gruppierungen Anerkennung fand und aus Tora und Propheten bestand. Die vorhandenen oder nicht vorhandenen Ergänzungen⁶⁰ kennzeichnen dabei die jeweiligen Strömungen. In dieses Bild ordnen sich auch die ersten Zeugnisse der frühen Christen ein.

Nach der blutigen Niederschlagung des ersten jüdischen Aufstands durch Titus im Jahr 70 n. Chr. bildete sich ein neues Synhedrium in Jamnia südlich von Japho. Auf Grund der Zerstörung des Tempels und des Scheiterns der Zeloten und Sikarier kam in diesem Gremium nun den schriftgelehrten Pharisäern der entscheidende Einfluß zu. Politisch bedeutungslos

⁵⁸ Zum Gesamtbefund vgl. M. Hengel, Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“ und das Problem ihres Kanons, in: W. Pannenberg und Th. Schneider, Verbindliches Zeugnis I (DiKi 7), Freiburg und Göttingen 1992, 34–127 (Lit.).

⁵⁹ De vita contemplativa 25–29 (ca. 39/40 n. Chr.).

⁶⁰ Die Samaritaner etwa akzeptieren allein die Tora als heilige Schrift. Die späteren Christen hingegen kreieren mit der Septuaginta je länger je deutlicher ihre spezifische Form eines Kanons.

geworden, konzentrierte sich das palästinische Judentum unter ihrer Führung auf das verbliebene Symbol eigener Identität, auf die heiligen Schriften. So verwundert es nicht, daß nach 70 eine Diskussion zu den Grenzen der autoritativen Überlieferung einsetzt. Dabei sind es nicht so sehr die in Frage stehenden Bücher selbst, die unser Augenmerk verdienen.⁶¹ Bemerkenswert ist vielmehr die Tatsache, daß sich unter der Dominanz des rabbinischen Pharisäismus die offene Vielfalt des Konsenses in puncto heiliger Schriften auf eine formal geschlossene Größe „Heilige Schrift“ hin weiterentwickelt. Erst von diesem Zeitpunkt an kann man von einer heiligen Schrift als Textkanon sprechen.

Entsprechend stellt Josephus den nichtjüdischen Lesern in seinem Werk „Contra Apionem“ 1,37–43 gegen Ende des 1. Jh. einen abgegrenzten Kanon vor. Die Grenzziehung gelingt, indem er die Kanonizität einer Schrift an eine personal verstandene Inspiration bindet und diese zugleich zeitlich klar eingrenzt. Daraus ergeben sich „nur zweiundzwanzig Bücher, die zu Recht vertrauenswürdig und den Bericht über die ganze Zeit enthalten. Von diesen sind fünf Bücher Moses, welche die Gesetze umfassen, dazu die Überlieferung von der Entstehung des Menschen bis zu Moses' Tod. Dieser Zeitraum umfaßt beinahe 3000 Jahre. Vom Tod Moses' bis Artaxerxes, dem Perserkönig nach Xerxes, haben die Propheten die Ereignisse ihrer Zeit in dreizehn Bücher aufgeschrieben. Die restlichen vier Bücher enthalten Hymnen zu Gott und Lehrdichtungen für das menschliche Leben“.

Die hier enthaltene Kanontheorie verbindet eine numerisch eingrenz- bare Zahl von Büchern mit der Vorstellung von der zeitlich begrenzten Wirksamkeit des prophetischen Geistes. Autoritative Mitteilung von Gott her beginnt mit Mose und endet mit den letzten Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi sowie dem ersten Schriftgelehrten Esra. Dann bricht „die genaue Sukzession der Propheten“ (Ap 1,41) ab. Josephus steht mit seiner Umfangsbestimmung und Dreiteilung sowie mit der These vom Ende der Prophetie zu den Zeiten des Artaxerxes (465–425 v. Chr.) in frühjüdisch-palästinischer Tradition. Bereits Ps 74,9 und Thr 2,9 bereiten mit der Vorstellung vom Ende der (Kult-)Prophetie nach der Zerstörung des Jerusalemer Heiligtums und dem Verbot der ekstatischen Prophetie am Tag Jahwes in Sach 13,2ff. diese Sichtweise vor. Mal 3,23f. und später 1. Makk 4,46 sowie 14,41 verbinden sie mit der Erwartung eines endzeitlichen Propheten (vgl. 1. Makk 9,27). Daß eine derartige Auffassung von

⁶¹ Es geht etwa um das Hohelied und Kohelet (mYad III,5), um Esther (bMeg 7a) oder um Sirach (tYad 2,13). Zu den Details vgl. H. P. Rüger, Das Werden des christlichen Alten Testaments, in: Zum Problem des biblischen Kanons (JBTh 3), 1988, 175–188.

eschatologischen Strömungen wie etwa den Essenern, dann aber auch von den urchristlichen Gemeinden bestritten wurde, überrascht nicht (vgl. JI 3,1f.). Gegen Ende des 1. Jh. vermochte sich die pharisäisch-rabbinische Position durchzusetzen. In der Konsequenz nehmen nunmehr die Schriftgelehrten die Stelle der aktuellen Prophetie ein.

Die Anwendung dieser Kanontheorie zeigt bei aller scheinbaren Eindeutigkeit der Kriterien jedoch einen gewissen Spielraum. Das gilt nicht nur für die noch zu besehende Zählung von 22 Schriften. Auch das Fehlen etwa der Bücher Tobit oder Judith im jüdischen Kanon, die jeweils vor Artaxerxes zu wirken beanspruchen (Jdt 1,1.6; Tob 1,2; 14,13), belegt die große Zurückhaltung der dominanten Kreise in der Anerkennung autoritativer Schriften, vor allem wenn sie apokalyptischen Inhaltes sind. Auch die Bindung der Verfasserschaft an den Zeitraum von Mose bis Esra ist nicht im Sinne einer historischen Angabe zu verstehen. So kann man die pseudepigraphen Verfasserhinweise der sogenannten apokalyptischen Literatur übergehen, ihnen im Fall des Koheletbuches, des Predigers Salomo, aber auch folgen. Der ursprüngliche geschichtliche Zusammenhang der Schriften spielt hier wie da keine Rolle. Er wird im Zuge der Kanonisierung vielmehr zunehmend bedeutungslos, da die Texte und Bücher einen neuen Kontext erhalten. Die definitive „Stillstellung des Traditionsstroms“⁶², wie sie bei Josephus greifbar wird, markiert eine neue Qualität und Hermeneutik, die im rabbinischen Judentum ihre Fortsetzung findet.⁶³

Daß sich auch apokalyptische Kreise diesem Prozeß der Kanonisierung nicht entziehen können, zeigt die Aufnahme der bei Josephus zu findenden Kanontheorie in 4. Esr 14,18–43. Wenige Jahre nach ihm knüpft der unbekanntes Verfasser an ebendiese Sichtweise an, um sie allerdings einer fundamentalen Kritik zu unterziehen. In der abschließenden Vision wird Esra die bevorstehende Entrückung angesagt. Mit Blick auf die Zeit danach bittet er Gott um die Wiederherstellung der heiligen Schriften, die bei der Zerstörung Jerusalems 587 v. Chr. vernichtet worden waren. Unter der Wirkung des göttlichen Geistes und mit Hilfe von fünf Schreibern diktiert Esra innerhalb von 40 Tagen und Nächten insgesamt vierundneunzig Bücher. Davon sollen nach göttlicher Anordnung vierundzwanzig veröffentlicht werden, „den Würdigen und den Unwürdigen zum Lesen; die

⁶² J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 92. „Kanonische Texte sind nicht fort-schreibbar: das macht den entscheidenden Unterschied gegenüber dem ‘Traditionsstrom’ aus“ (94).

⁶³ Vgl. dazu die Thesen von A. Goldberg, *Die Zerstörung von Kontext als Voraussetzung für die Kanonisierung religiöser Texte im rabbinischen Judentum*, in: A. und J. Assmann, *Kanon und Zensur*, 1987, 201–211.

letzten siebzig aber sollst du verwahren und nur den Weisen deines Volkes übergeben. Denn in ihnen fließt der Born der Einsicht, der Quell der Weisheit, der Strom der Wissenschaft“ (4. Esr 14,45–47). Die kanonische Überlieferung wird demnach durch ein legitimes, apokalyptisches Geheimwissen ergänzt, in dem den Eingeweihten die eigentliche Weisheit zur Verfügung steht. Das 4. Esra-Buch vermochte sich mit dieser Position nicht durchzusetzen, wenn sich auch das Miteinander von schriftlichem Kanon und, dann allerdings, mündlicher Tora später als rabbinische Auffassung findet.⁶⁴

Mit der Durchsetzung des pharisäisch-rabbinischen Kanons geht die Fixierung eines Standardtextes Hand in Hand. Er verdrängt sukzessive andere Textformen, die durch den samaritanischen Pentateuch, den Papyrus Nash, die Septuaginta und vor allem durch die Qumranfunde bekannt sind. Daß die nun dominante Textform kein neu geschaffenes Kunstprodukt darstellt, zeigt schon der Fund des Zwölfprophetenbuches aus dem Wadi Murabba'at. Mit ihm besitzen wir einen Text aus der ersten Hälfte des 2. Jh., der völlig mit dem masoretischen Texttyp identisch ist.⁶⁵ Aus der offenen Vielfalt heiliger Schriften wird nun allerdings endgültig die eine heilige Schrift des Judentums.⁶⁶

4. Umfang und Struktur des jüdischen Kanons

In der jüdischen Tradition finden wir seit Ende des 1. Jh. mit Josephus (parallel auch Origenes und Hieronymus) einerseits und mit dem 4. Esra-Buch sowie dem Traktat des babylonischen Talmud Baba batra („letzte

⁶⁴ Vgl. H. Strack und G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1982, 42 ff.

⁶⁵ Überlegungen zur Vorgeschichte stellt G. Stemberger, *Die Schriftauslegung der Rabbinen*, in: Chr. Dohmen und G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996, 75 ff., an.

⁶⁶ Diese jüdische Festlegung des 1. Jh. wird von der jungen christlichen Kirche nicht mitvollzogen wurde. Sichtbar wird dies vor allem am Gebrauch der von einem Christen erstmals so genannten Septuaginta, die als Codex zur christlichen heiligen Schrift wurde. In ihrer Überlieferung begegnet uns weit über das 1. Jh. hinaus ein anderer Umfang und Aufbau. Nur gelegentlich wird auf die hebräisch-aramäische Bibel der Juden zurückgegriffen. Vgl. ausführlich dazu M. Hengel, *Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“ und das Problem ihres Kanons*, in: W. Pannenberg und Th. Schneider, *Verbindliches Zeugnis I (DiKi 7)*, Freiburg und Göttingen 1992, 38 ff.; weiter ders., *Die Septuaginta als von den Christen beanspruchte Schriftensammlung*, in: J. G. D. Dunn (ed.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways A. D. 70 to 133 (WUNT 66)*, Tübingen 1992.

Pforte“) 14b/15a andererseits zwei unterschiedliche Angaben zur Zahl der kanonischen Bücher. Die Differenz zwischen 22 und 24 Schriften wird am wahrscheinlichsten immer noch dadurch zu erklären sein, daß Josephus die Bücher Richter und Ruth sowie Jeremia und Klagelieder jeweils als eine Einheit verstand. Die parallele Tradition rechnet Ruth und Klagelieder zu den Ketubim und setzt sich bei den Rabbinen durch.⁶⁷

Die fünf Bücher Mose begegnen in der festen Reihenfolge des Pentateuch.⁶⁸ Ihnen folgen die Nebiim mit Jos, Ri, Sam, Kö, Jer, Ez, Jes und dem Zwölfprophetenbuch (bBB 14b).⁶⁹ Josephus kennt 13 Prophetenbücher. Er dürfte, seinem Inspirationsverständnis folgend, dazu auch Schriften wie Chr, Esr, Esth, Dan und evtl. Hi gezählt haben, die in Palästina zu den Ketubim gerechnet wurden. Die Unterteilung in vordere und hintere Propheten finden sich in der alten rabbinischen Tradition noch nicht. Sie kann erst seit dem 8. Jh. nachgewiesen werden. Die Ketubim werden nach der Talmudstelle folgendermaßen angeordnet: Ruth, Ps, Hi, Prv, Koh, Hld, Thr, Dan, Est, Esr (einschließlich Neh) und Chr. Nach einer anderen Quelle soll dieser dritte Teil des Kanons in Palästina mit der Chronik begonnen haben: Chr, Ps, Hi, Prv, Ruth, Hld, Koh, Thr, Est, Dan und Esr.⁷⁰ Nach und nach entwickelt sich innerhalb der Ketubim eine Dreiteilung, bei der mit Ps, Prv, Hi drei Bücher am Anfang, die Megillot als „fünf (Fest-)Rollen“ mit Hld, Ruth, Thr, Koh, Est seit dem 6. Jh. in der Mitte und Dan, Esr/Neh, Chr als Trias am Ende zu stehen kommen. Hierbei ist jedoch noch lange mit unterschiedlichen Lokaltraditionen zu rechnen, wie der bekannte Fall des hebräischen Codex Leningradensis zeigt. Er eröffnet die Ketubim mit der Chronik, die er vermutlich als eine historische Einleitung versteht.

Die in der jüdischen Überlieferung geringfügig, in der christlichen noch deutlicher wechselnde Anordnung gehört mit zu den strukturellen Signalen, die dem Kanon als Lektürehinweise mitgegeben sind. Schon aus der Geschichte der Kanonisierung läßt sich erkennen, daß für die pharisäisch-rabbinische Endfassung deutlich die Tora als sachliche Mitte herausgestellt wird. Wir hatten in Abschnitt 2.5 und 2.6 einzelne Texte besehen, die

⁶⁷ Vgl. Bill. IV, 419f. und Schürer II, 314–321 – zu den frühesten Kanonlisten des Alten Testaments in der christlichen Überlieferung vgl. M. Hengel, *Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“*, 68–73.

⁶⁸ Melito von Sardes setzt um 170 n. Chr. Num vor Lev.

⁶⁹ Das Traktat des Talmud begründet ausführlich die Abweichung gegenüber der uns gewohnten Reihenfolge der Masora – vgl. dazu R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, 5. Aufl., Stuttgart 1995, 15.

⁷⁰ Josef ha-Qostandīnī (um 1060) – vgl. H. P. Rüger, *Ein Fragment der bisher ältesten datierten hebräischen Bibelhandschrift mit babylonischer Punktation*, VT 16 (1966), 65–73.

an den Eckpunkten der Kanonteile einen derartigen Hinweis geben. Sie verknüpfen die folgenden Schriftencorpora mit der grundlegenden Erzähl- und Gesetzesüberlieferung der fünf Mosebücher, die ihrer Bedeutung entsprechend am Anfang steht.⁷¹

Beginnt man allerdings mit der Lektüre von Gen 1,1 ff., so stößt man auf eine ergänzende Makrostruktur, die vor allem mit der ehemals priesterlichen Überlieferung verbunden ist. Mit Hilfe einer Chronologie wird dabei dem Handeln Gottes in der Welt- und Heilsgeschichte ein Rahmen gegeben. Nach der Schöpfung, die dem Rhythmus von sechs Arbeitstagen und einem Sabbat folgt (Gen 1,1–2,4a), und der Erzelternzeit fällt der Exodus in das Jahr 2666 (masoretischer Text; Samaritanus: 2867; LXX: 3346) und damit auf die Zeit des Ablaufs von 2/3 einer viertausendjährigen Weltperiode. Die Zeitangaben sind mit einer Unterteilung in drei Epochen verknüpft. Von der Schöpfung bis zur Flut reicht die erste. Ihr schließt sich, beginnend mit dem Noahbund, die zweite an, der dann mit der Erwählung Israels (Gen 17) und dem Bundesschluß mit Abraham die dritte folgt. Dieses Handeln Gottes zielt wie die Weltgeschichte insgesamt auf die Stiftung des sühneschaffenden Kultes am Sinai. Mit dieser Periodisierung ist der Rahmen der Geschichte Israels und jener der gesamten Schöpfung umrissen. In ihm spielt sich nach Sicht der Priesterschrift und des späteren, priesterschriftlich geprägten Endredaktors des Pentateuchs alles Folgende ab.

Das priesterliche System wird allerdings nicht über die Grenzen der priesterschriftlich beeinflussten Texte hinaus fortgesetzt, auch wenn genealogische Systeme in der chronistischen Geschichtsschreibung erneut eine Rolle spielen und der Gedanke der Weltzeiten im Danielbuch wiederauftaucht (u. a. Dan 9; 12,11f.). In beiden Bereichen werden Substrukturen sichtbar, die der torazentrierten Gesamtanlage des Kanon integriert sind. Das Gleiche gilt für den Psalter, der neben der Chronik erneut die Davidgestalt zu einem seiner Leitmotive macht. Spürt man ihnen nach, so erweisen sie sich als hermeneutische Signale.⁷²

In gleicher Weise sind auch die stark differierenden Anordnungen der LXX-Ausgaben zu verstehen, die uns in Gestalt der frühen Codices, dem Alexandrinus, Sinaiticus und Vaticanus vorliegen. Sie stimmen allein in der zeitlich zu verstehenden Abfolge von Pentateuch bis zu den Chronikbüchern überein. Letztere gehören hier nicht zu den „Schriften“, wie im jüdischen Kanon, sondern stehen nach den Königsbüchern im Bereich der

⁷¹ Ausführlich entfaltet O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments*, 329–353, in § 17 *Die Tora als Mitte der Schrift diesen Zusammenhang*.

⁷² Vgl. M. Kleer, „Der liebeliche Sänger der Psalmen Israels“. *Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen*, BBB 108, Bodenheim 1996.

sogenannten historischen Bücher. Im weiteren weichen die Abfolgen jedoch deutlich voneinander ab. Besonders auffällig ist die große Variabilität bei der Stellung der jüngeren Geschichtsdarstellungen, die vom Esrabuch bis zu den Makkabäerbüchern überliefert wird. Sie können vor den (hinteren) Propheten (Sinaiticus) oder ihnen folgend (Alexandrinus) angeordnet werden. Dabei scheint es durchaus unklar, ob sie noch zur autoritativen Geschichtserzählung Israels seit den Anfängen zu rechnen sind (Sinaiticus; teilweise Vaticanus) oder ob man sie der prophetischen Tradition (Alexandrinus) bzw. der Kult- oder Erbauungsliteratur zuordnet.⁷³

5. Die Auslegung des kanonischen Textes

Mit der Durchsetzung des pharisäisch-rabbinischen Kanons als der jüdischen Bibel, die in ihren Einzelheiten kaum aufzuhellen ist, beginnt im Judentum das Zeitalter der Auslegung. Der seit dem 2. Jh. im Konsonantenbestand festgeschriebene Text soll ohne Veränderungen bewahrt werden. Dieser Statik und Normierung jüdischer Überlieferung korrespondiert eine vielfältige Verwendung und eine dynamische Interpretation.⁷⁴ Eine Art Urbild für diesen Zusammenhang finden wir in Neh 8. Der „Schriftgelehrte“ (*sofer*) Esra (Esr 8,1) liest öffentlich vor dem ganzen Volk aus der schriftlich vorliegenden Tora des Mose. Dem schließt er eine Auslegung an, „so daß sie das Gelesene verstehen konnten“ (Esr 8,8).

Die Verbindung von heiliger Schrift und erschließender Deutung schlägt sich auch in der rabbinischen Lehre von der schriftlichen und mündlichen Tora als den zwei Weisen der Offenbarung Gottes nieder. In einer eindrucklichen Erzählung des babylonischen Talmud, Menahōt 29b, wird die Rückbindung der rabbinischen Auslegung an die schriftliche Tora des Mose postuliert, zugleich jedoch ihre Freiheit gegenüber der Vorlage herausgestellt. In der Episode ist es Mose selbst, der die Deutung der Tora durch Rabbi Aqiba (2. Jh. n. Chr.) nicht mehr versteht. Erst das Bekenntnis des Lehrers, daß es sich um eine Lehre des Mose vom Sinai handle, beruhigt ihn. Wider den nicht zu leugnenden Unterschied auf der

⁷³ Vgl. J.-D. Kaestli (Hrsg.), *Le Canon de L'Ancien Testament*, Genf 1984, 151, oder in einer anderen Auswahl von Textzeugen Ch. D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, New York 1966, 1–8.

⁷⁴ Zum Gesamtzusammenhang vgl. die instruktive Übersicht bei P. Schäfer, *Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum*, in: J. Assmann und B. Gladigow (Hrsg.), *Text und Kommentar*, 1995, 163–186, und Chr. Dohmen und G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996.

Ebene von Text, Intention oder auch Sachgehalt sehen die Rabinen sich mit ihrer Auslegung, der mündlichen Tora, in einer ununterbrochenen Traditionskette: „Mose empfing (die) Tora vom Sinai und überlieferte sie dem Josua, Josua den Ältesten, die Ältesten den Propheten, und die Propheten überlieferten sie den Männern der Großen Synagoge ...“⁷⁵

Die „mündliche Tora“ wurde nach und nach selbst niedergeschrieben und wirkt als solche bis heute neben dem je neuen Vortrag in den Gruppierungen des Judentums. Dabei entstanden recht verschiedene Ausprägungen einer im weitesten Sinne deutenden Literatur: Der Targum folgt dem Wortlaut und gibt eine deutend-paraphrasierende Bibelübertragung. Er hat den Charakter einer Auslegung innerhalb des kanonischen Textes selbst. Der Midrasch findet sich als Auslegung(smidasch) und bewegt sich dem Bibeltext entlang oder als (Homilien-)Midrasch, der mehrere Schriftstellen zusammenfassend ausdeutet. Dazu kommt die Mischna, ein „Text neben dem Text der Bibel“⁷⁶ mit formaler und inhaltlicher Eigenständigkeit gegenüber dem kanonischen Text. Diese Arten von Auslegungsliteratur verbindet, daß es sich dabei nicht um Kommentarliteratur im eigentlichen Sinn handelt. „Die rabbinische Literatur ist Literatur *in* Literatur, nicht *über* Literatur, sie schreibt im wahrsten Sinne des Wortes *in* den Text der Bibel hinein, mit demselben Autoritätsanspruch wie die Bibel.“⁷⁷ Wir haben es also mit einer Art von „inspirierter Deutung“⁷⁸ zu tun, die auf ihre Weise das Erbe der prophetischen Tradition antritt. Mit einem deutlich höheren Grad an Eigenständigkeit und der Freiheit, einen Text auch gegen den historischen oder den Literalsinn zu verstehen, unterscheiden sich diese Auslegungstraditionen von vielen christlichen.

6. Fixierung und Offenheit – heilige Schrift(en) in Israel und im Judentum

Die Entwicklung der israelitischen Schriftkultur mündet in die Entstehung einer spezifischen Kultur der Erinnerung. Im Durchschreiten der einzelnen Stationen haben wir vor allem nach Sinn und Funktion der heiligen Schriften gefragt. Blickt man auf den gesamten Prozeß seit der Persezeit, so zeigt sich immer wieder eine polare Grundstruktur. Sie verbind-

⁷⁵ Traktat Pirque Avot: Shisha Sidre Mishna, Ch. Albeck, Jerusalem 1952–1958, Seder Neziqin, 353 (Avot 1,1).

⁷⁶ P. Schäfer, Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum, 181.

⁷⁷ P. Schäfer, Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum, 184.

⁷⁸ J. Assman, Text und Kommentar, in: J. Assmann und B. Gladigow (Hrsg.), Text und Kommentar, 1995, 29.

det die Eingrenzung von kulturell und religiös Gültigem mit seiner erneuten, produktiven Fortschreibung oder Neuschöpfung. Es kommt dabei in den verschiedenen, geschichtlichen Abschnitten zur Bildung einer übergreifenden, das ganze Volk verbindenden Identität, die etwa durch den Kompromißtext der Tora repräsentiert wird. Ihr können zugleich gruppenspezifische und heterogene Identitäten zur Seite stehen. Integration und Desintegration spiegelt sich dabei in der Gewichtung der gemeinsamen Leittexte oder in jeweils verschiedenen Sammlungen heiliger Schriften, die auf den unterschiedlichen Ebenen der Gesellschaft in Geltung stehen. Dazu kann man etwa auf den entstehenden Prophetenkanon oder auf die späte Frömmigkeit im Psalter verweisen.

Selbst die einschneidenden Vorgänge im 1. nachchristlichen Jahrhundert ändern an dieser polaren Grundstruktur nichts. Mit der relativ konsequenten Ausgrenzung apokalyptischer Schriften aus dem nunmehr verbindlichen pharisäisch-rabbinischen Schriftenkanon wird zwar die Bandbreite heiliger Schriften eingeengt. Zugleich entsteht jedoch eine plurale Auslegungsliteratur, die in großer Freiheit und mit gleicher Autorität sinnvermittelnd und -stiftend wirksam wird. Die frühjüdische Wirklichkeit seit der Perserzeit läßt sich demnach nicht als buchstabenfixierte Gesetzesreligion verstehen und das rabbinische Judentum nicht als lebensferne Buchreligion. Jede Beschreibung der Kanonisierung sowie ihres Ergebnisses, welche diese Grundspannung zwischen Fixierung und Offenheit auflöst, verfehlt daher den Sachverhalt.

Grundlegende (I) und weiterführende Literatur (II)

(I)

Zum Problem des biblischen Kanon, Baldermann, I., u. a. (Hrsg.), JBTh 3, Neukirchen-Vluyn 1988.

Steck, O. H., Der Kanon der hebräischen Bibel. Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive, in: Vernunft des Glaubens, FS W. Pannenberg, 1988, 231–252.

Lang, B., und Hofrichter, P., Artikel Kanon, in: NBL, Lfg. 8, Zürich 1992, 440–450.

(II)

Steck, O. H., Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn 1991.

Hengel, M., Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“ und das Problem ihres Kanons, in: W. Pannenberg und Th. Schneider, Verbindliches Zeugnis Israels (DiKi 7), Freiburg und Göttingen 1992, 34–127 (Literatur).

Assmann, J., Das kulturelle Gedächtnis, München 1992.