

Jan Christian Gertz

Das Alte Testament – Heilige Schrift des Urchristentums und Teil der christlichen Bibel

I

Nach nur fünf Jahren konnte Marcel Reich-Ranicki erschöpft, aber zufrieden ausrufen: »Das Werk ist vollbracht. Dies ist der fünfte, der letzte Teil des Kanons der deutschen Literatur. Wir haben eine unvergleichbare Kanonbibliothek ... 50 Bände mit etwa 25 000 Seiten«.¹ Am Anfang des Unternehmens stand das dem gebildeten Lesepublikum attestierte unbehagliche Gefühl der Unübersichtlichkeit, hervorgerufen durch eine Informations- und Bücherflut, die informiert, aber nicht wissend macht.² Wo die Welt unübersichtlich wird, da ist die Not groß. Ohne Zweifel, »der Verzicht auf einen Kanon würde den Rückfall in die Barbarei bedeuten ... Ohne Kanon gibt es nur Willkür, Beliebigkeit und Chaos und, natürlich, Ratlosigkeit«.³ Selbstredend soll dieser Kanon kein Gesetz sein. Denn Literatur ist Kunst, und Kunst ist frei. Gleichwohl soll der Kanon vorgeben, was lesenswert ist und was ein gebildeter Mensch gelesen haben sollte.

1 Marcel Reich-Ranicki, »Über den Essay und das Feuilleton«, in: <http://www.derkanon.de/essays>.

2 Ders., »Brauchen wir einen Kanon?«, in: www.derkanon.de/index2/ranicki_kanon.html.

3 Ders., »Literatur muß Spaß machen«. Spiegel-Gespräch mit Volker Hage, in: Der Spiegel 25/2001, S. 212–223.

Es wäre sicher reizvoll, die seit den späten achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts neu entfachte und von Reich-Ranicki in ein breiteres Bewußtsein gerückte Kanondebatte mit ihren theologischen Vor- und Seitengängern zu vergleichen.⁴ Doch müssen wir uns auf das Grundmotiv aller Kanondebatten beschränken: Das gebildete Lesepublikum ist wie politische Parteien, Weltanschauungsvereine oder Religionen eine Gemeinschaft, die auf den von ihren Mitgliedern geteilten Überzeugungen gründet und daher auf einen gemeinsamen Bestand an Riten und Symbolen angewiesen ist. Es handelt sich um Überzeugungsgemeinschaften, deren Identität sich in bezug auf ihre Mitglieder auf den gemeinsamen Bestand an Riten und Symbolen ausbildet und erhält. Soll die Identität einer Überzeugungsgemeinschaft auf Dauer sichergestellt werden, dann muß der Bestand an Riten und Symbolen in einer tradierbaren Gestalt vorliegen. Es sind dann allerdings vor allem die sogenannten

- 4 Zu den verschiedenen Kulturaspekten und Stilen der Kanonisierung als Bestimmung dessen, was erinnert werden muß, und zum häufig übersehenen Gegenbegriff der Zensur, die ausgrenzt, was vergessen werden soll, vgl. Aleida Assmann/Jan Assmann (Hg.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, für Kanonisierungsvorgänge antiker Literaturen vgl. Margalit Finkelberg/Guy G. Stroumsa (Hg.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 2), Jerusalem 2003, für die (binnen-)theologische Diskussion vgl. Wolfhart Pannenberg/Theodor Schneider (Hg.), *Verbindliches Zeugnis I: Kanon – Schrift – Tradition* (Dialog der Kirchen 7), Freiburg/Göttingen 1992, ferner Ingo Baldermann u. a. (Hg.), *Zum Problem des biblischen Kanons* (Jahrbuch für Biblische Theologie 3), Neukirchen-Vluyn 1988 und David M. Carr, »Canonization in the Context of Community: An Outline of the Formation of the Tanakh and the Christian Bible«, in: Richard D. Weis/David M. Carr (Hg.), *A gift of God in Due Season* (Supplements to Journal of the Study of the Old Testament 225), Sheffield 1996, S. 22–64; John Barton, *Holy Writings, Sacred Text. The Canon in Early Christianity*, Louisville, KY 1997; Eilert Herms, »Was haben wir an der Bibel? Versuch einer Theologie des christlichen Kanons«, in: Ingo Baldermann u. a. (Hg.), *Biblische Hermeneutik* (Jahrbuch für Biblische Theologie 12), Neukirchen-Vluyn 1997, S. 99–152.

Schriftreligionen,⁵ in denen der Kern dieses Bestandes ein Kanon heiliger Schriften ist. Die heilige Schrift des Neuen Testaments ist das Alte Testament. Dies ist der Grund dafür, warum mit Blick auf die ersten 400 Jahre des Christentums auch über das Alte Testament nachzudenken ist.

Der schlichte Satz, wonach das Alte Testament die heilige Schrift des Neuen Testaments ist, birgt freilich eine Reihe von historischen und theologischen Problemen in sich. Das betrifft zunächst die Terminologie. Natürlich muß es heißen: Die heilige Schrift des Urchristentums sind »die Schriften« (αἱ γραφαί)⁶ oder »das Gesetz und die Propheten« (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται),⁷ manchmal auch »die Schrift« (ἡ γραφή).⁸ und vereinzelt und spät »die Bücher« (τὰ βιβλία)⁹ oder »die heilige Schrift« (ἱερά γραμματα)¹⁰. Dies ist der vom frühjüdischen Schrifttum vorgeprägte Sprachgebrauch der urchristlichen Autoren, die mit der Begrifflichkeit auch an der überkommenen

- 5 Zur Problematik dieses Begriffs vgl. Jörg Rüpke, »Heilige Schriften und Buchreligionen. Überlegungen zu Begriffen und Methoden«, in: Christoph Bultmann u. a. (Hg.), *Heilige Schriften*, Münster 2005, S. 189–202, hier S. 248 f.
- 6 Vgl. Mt 21,42; 22,29; 26,54; Mk 12,24; 14,49; Lk 24,27.32.45; Joh 5,39; Apg 17,2.11; 18,24.28; Röm 15,4; 1 Kor 15,3 f.; ferner Mt 26,56; Röm 1,2; 16,26; 2 Petr 3,16; 1 Clem 45,2; 53,1.
- 7 Vgl. Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Lk 16,16; Joh 1,45; Apg 13,15; 24,14; 28,23; Röm 3,21; ferner Lk 16,29.31; 24,27; Apg 26,22 (Mose und die Propheten) sowie Lk 24,44.
- 8 Für einen über den einzelnen Schriftbeleg hinausgehenden Blick auf das Zeugnis der »alttestamentlichen Schriften« insgesamt vgl. Joh 2,22; 10,35; Röm 11,2; Gal 3,8.22; Jak 4,5; 1 Petr 2,6; 2 Petr 1,20; 1 Clem 34,6; 2 Clem 6,8; Barn 4,1; 2 Tim 3,16. Vgl. ferner Mk 12,10; Lk 4,21; Joh 7,38; 7,42; 13,18; 17,12; 19,24.28.36.37; 20,9; Apg 1,16; 8,32.35; Röm 4,3; 9,17; 10,11; Gal 4,30; 1 Tim 5,18; Jak 2,8.23; 1 Clem 23,3; 23,5; 35,7; 42,5; 2 Clem 2,4; 14,1.2; Barn 4,7.11; 5,4; 6,12; 13,2; 16,5.
- 9 In 2 Tim 4,13 wird Paulus die Bitte in den Mund gelegt, Timotheus möge unter anderem die Bibel und die übrigen Pergamente (τὰ βιβλία μάλιστα τὰς μεμβράνας) mitbringen, wobei mit den Pergamenten wohl Schriften der Apostel gemeint sind.
- 10 Vgl. 2 Tim 3,15.

Autorität der heiligen Schriften ihrer jüdischen Tradition festgehalten haben. Die ersten Spuren des Ausdrucks »Altes Testament« in dem heute gebräuchlichen Sinn finden sich wohl erstmals bei Melito von Sardes in der zweiten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. In einem bei Euseb überlieferten Brief berichtet Melito von Sardes von einer Reise nach Palästina, die er mit dem Ziel unternommen habe, sich eine genaue Kenntnis der »Bücher des Alten Testaments« (τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλίας) zu verschaffen, die er im gleichen Zusammenhang auch in gewohnter Weise als »das Gesetz und die Propheten« oder einfach »die alten Bücher« bezeichnen kann. Als Ergebnis seiner Bemühungen teilt Melito von Sardes eine in etwa mit dem zeitgenössischen jüdischen *common sense* übereinstimmende Liste alttestamentlicher Bücher mit.¹¹ Nur wenig später scheint die Bezeichnung »Altes Testament« bei Tertullian, Clemens von Alexandrien und Origenes fest etabliert zu sein.¹² Natürlich geht es bei alledem nicht um rein terminologische Fragen. Im Hintergrund steht vielmehr eine für das Selbstverständ-

11 Eusebius, h. e. 4, 26, 13 f. (deutsche Übersetzung: *Des Eusebius Pamphili, Bischofs von Cäsarea, Kirchengeschichte*, aus dem Griechischen übersetzt von Philipp Haeuser (Bibliothek der Kirchenväter Bd. 2.1), München 1932). Zu Melito von Sardes vgl. Stuart G. Hall, Art. »Melito von Sardes«, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. XXII, 1992, S. 424–428. In der Aufzählung fehlt lediglich das Estherbuch. Es findet sich im übrigen auch nicht unter den Qumranhandschriften. Vgl. hier und im folgenden auch Wilhelm Schneemelcher, Art. »Bibel III«, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. VI, 1980, S. 22–48.

12 Tertullian (ca. 160–220: vgl. adv. Marc. 4, 6, 1 [deutsche Übersetzung: Heinrich Kellner (Hg.), *Tertullians sämtliche Schriften*, Köln 1882]), Clemens v. Alexandrien (ca. 140/150–220: vgl. str. 5, 85, 1 [deutsche Übersetzung: *Des Clemens von Alexandria Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis)*, Buch 4–5, hg. v. Otto Stählin (Bibliothek der Kirchenväter Bd. 2.19), München 1937]), Origenes (ca. 185–254: vgl. Jo. 10, 28, 174 [deutsche Übersetzung: Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*, hg. v. Rolf Gögler, Einsiedeln u. a. 1959]; princ. 4, 1, 1 [deutsche Übersetzung: Origenes, *Von den Prinzipien*, hg. v. Herwig Görgemanns u. Heinrich Karpp, Darmstadt 1985]).

nis der jungen Christenheit hochbrisante Frage: In welchem Verhältnis stehen die aus der Tradition überkommenen heiligen Schriften, wie sie auch in der Synagoge gelesen worden sind, zunächst zur Jesustradition und den überlieferten Apostelworten und schließlich zu dem sich herausbildenden Kanon neutestamentlicher Schriften?¹³ Die Geschichte dieser Verhältnisbestimmung in den ersten 400 Jahren des Christentums ist verwickelt und auch in der Folgezeit nicht ohne Umwege verlaufen. Für die Geschichtswissenschaft und die Theologie ist sie allein schon deswegen interessant, weil sich das Christentum mit Bezug auf diese Schriften als Resultat einer unverwechselbaren Vorgeschichte begreift, wobei die Schriften in religionsgeschichtlicher Hinsicht vor- und nichtchristliche Zeugnisse sind, die zudem von einer anderen Religion als heilige Schriften beansprucht werden. Dies ist einer der Gründe, so viel sei am Rande notiert, warum sich das Christentum in der Regel durch ein differenziertes Schrift- und Traditionsverständnis auszeichnet.

Zu den historischen und theologischen Problemen des besagten Satzes gehören sodann die religions- und literaturgeschichtlichen Umstände der Kanonisierung der Schriften des Alten Testaments. Etwas überspitzt formuliert kannte das Urchristentum nicht nur dem Begriff nach noch kein Altes Testament, sondern auch der Sache nach. An dieser Stelle genügt es zu notieren, daß uns mit Blick auf die verschiedenen Gruppierungen des Judentums zur Zeit Jesu recht unterschiedliche Auffassungen über den Bestand an heiligen Schriften begegnen.¹⁴ Auch zeigt ein Blick in die Texte aus Qumran, daß der Wortlaut der biblischen Bü-

13 Für das Neue Testament ist in diesem Zusammenhang auf 2 Kor 3,6.14 f. hinzuweisen, wo Paulus sich als Diener des neuen Bundes bezeichnet, und dies mit der vorchristlichen Lektüre des Alten Bundes kontrastiert. Der Weg zur »Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testaments« kündigt sich in den Spätschriften des Neuen Testaments an: 1 Tim 5,18 beruft sich auf die Schrift und hat neben Dtn 25,4 auch Lk 10,7 im Sinn, 2 Petr 3,16 denkt bei den Schriften wohl neben den Paulusbriefen auch an das Alte Testament (vgl. 2 Petr 1,20).

14 S. u. Abschnitt III.

cher um die Zeitenwende noch nicht fixiert ist.¹⁵ Die Kanonisierung der heiligen Schriften hat sich für das Judentum bis in das frühe zweite nachchristliche Jahrhundert erstreckt – über die Zugehörigkeit einzelner Schriften wurde sogar noch im dritten Jahrhundert diskutiert – und die endgültige Fixierung des Wortlauts ist erst das Werk der Masoreten des achten bis zehnten Jahrhunderts.

Dessen ungeachtet steht die sprachliche Prägung der urchristlichen Autoren durch die griechische Übersetzung der heiligen Schriften des Judentums ebenso außer Frage wie ihre intensive Benutzung als zitierbare Autorität. Natürlich ist die Rezeption wie im zeitgenössischen Judentum von Vorlieben für einzelne Schriften gekennzeichnet. So konzentrieren sich die expliziten Zitate auf einige Bücher und dort wiederum auf bestimmte Partien.¹⁶ Darüber hinaus werden vereinzelt auch solche Texte als Schriftbelege angeführt, die später keine Aufnahme in die (verschiedenen) christlichen Kanones gefunden haben.¹⁷ Ein Blick auf das Alte Testament als Ganzes und die

15 Vgl. Johann Maier, »Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde«, in: Ingo Baldermann u. a. (Hg.), *Zum Problem des biblischen Kanons* (Jahrbuch für Biblische Theologie 3), Neukirchen-Vluyn 1988, S. 135–146.

16 Die Angaben zur Statistik schwanken, ergeben aber ein recht eindeutiges Bild. Eine Liste aller alttestamentlichen Zitate und Allusionen im Neuen Testament bietet Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graecae*, hg. v. Barbara u. Kurt Aland, Stuttgart 27/2001, S. 772 ff. Henry M. Shires, *Finding the OT in the New Testament*, Philadelphia 1974, S. 66, 70 f. zählt 239 alttestamentliche Zitate im Neuen Testament, davon entfallen 35% auf den Pentateuch (hier vor allem Genesis, Exodus und Deuteronomium), 24% auf den Psalter, 22,5% auf Jesaja, 10% auf das Dodekapropheton und 8,5% auf die übrigen alttestamentlichen Schriften. Dieser Befund deckt sich wiederum mit demjenigen zu den Qumranschriften. Natürlich lassen sich innerhalb der hochgeschätzten Schriften hier wie dort Gewichtungen erkennen. Einige Partien der betreffenden Bücher werden häufig, andere gar nicht zitiert.

17 Vgl. 1 Kor 2,9 (wahrscheinlich ein Zitat einer nicht mehr erhaltenen, mit Elia in Verbindung gebrachten Schrift; vgl. Wolfgang Schrage, *Die Elia-Apokalypse* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit Bd. 5.3),

Frage nach dem Umfang des alttestamentlichen Kanons kommen innerhalb des Christentums jedoch erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts auf. Für die westlichen Kirchen ist die Frage des Umfangs dann zum Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts mit ihren beiden Grundtypen faktisch, wenn auch mit einer gewissen Vorläufigkeit entschieden.¹⁸

Mit alledem ist angedeutet, daß die einzelnen Schriften oder Schriftengruppen nicht von Anfang an heilig oder kanonisch sind. Vielmehr ist die Kanonisierung einzelner Schriften und Schriftgruppen ein Prozeß, der in historischen und sozialen Kategorien zu beschreiben ist. Ich werde dies im folgenden zunächst am Beispiel der griechischen Übersetzung des Alten Testaments (II) und dann mit Blick auf die Entstehung des hebräischen Kanons (III) versuchen. Es folgt eine knappe Zusammenfassung (IV).

II

Die Frage, was in eine Bibliothek gehört und was davon kanonische Geltung beanspruchen kann, ist nicht neu. Sofern Platz und finanzielle Möglichkeiten es zulassen, gilt für Bibliotheken die

Gütersloh 1980, S. 195 f.); Joh 7,38 (hier steht vermutlich Sir 24,23–31 im Hintergrund); Jak 4,5 (Zitat einer unbekanntenen Schrift); Jud 14 f. (1 Hen 1,9).

- 18 In der westlichen Kirche konkurrieren zwei Auffassungen. Hieronymus (ca. 347–419) prägt den Begriff der »*hebraica veritas*« (vgl. Christoph Marksches, »Hieronymus und die »Hebraica Veritas« – ein Beitrag zur Archäologie des protestantischen Schriftverständnisses?«, in: Martin Hengel/Anna Maria Schwemer, *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 72], Tübingen 1994, S. 131–181) und verantwortet mit der lateinischen *Vulgata* eine Bibelübersetzung, die sich zunächst programmatisch auf den hebräischen Text bezieht. Mit der zuvor schon auf der Synode von Laodicea (360) und bei Cyrill von Carthago erhobenen Forderung, den Kanon auf die in der hebräischen Bibel enthaltenen Schriften zu beschränken, kann sich Hieronymus nicht durchsetzen. Sie wird erst wieder von den Kirchen der Reformation aufgenommen (s. u. Anm. 32). Für ei-

Vollständigkeit als Vorgabe. Hingegen beruht der Kanon auf einer Auswahl und Abgrenzung von Schriften aufgrund inhaltlicher Kriterien. Im hellenistisch-jüdischen Aristeasbrief finden wir beide Gesichtspunkte vereint.¹⁹ Es handelt sich um eine fiktive Hofgeschichte in Briefform aus dem ausgehenden zweiten vorchristlichen Jahrhundert. Ihr Verfasser behauptet eine Ehrenstellung am Hofe des ägyptisch-hellenistischen Königs Ptolemaios II. Philadelphos (285–247 v. Chr.) innezuhaben und berichtet von einer Reise zum Hohepriester Eleasar nach Jerusalem. Über den Anlaß der Reise heißt es:²⁰

Der Vorsteher der königlichen Bibliothek, Demetrios von Phaleron, war mit großen Summen ausgestattet worden, um nach Möglichkeit alle Bücher der Welt zu sammeln; und was an ihm lag, erfüllte er den Auftrag des Königs durch Aufkäufe und Abschriften. In meiner Gegenwart einmal gefragt, wieviel Bücher denn (in der alexandrinischen Bibliothek) vorhanden seien, antwortete er: »Über 200 000, mein König! Ich will aber in kurzer Zeit die restlichen beschaffen, um die Zahl von 500 000 zu erreichen. Es wurde mir aber berichtet, daß auch die jüdischen Gesetze einer Abschrift und (der Anwesenheit in) deiner Bibliothek wert seien« (9 f.).

Als der König fragt, worin das Problem mit dem jüdischen Gesetz bestehe, weist der Bibliothekar darauf hin, daß die fraglichen Schriften auf Hebräisch verfaßt seien und man daher eine Übersetzung ins Griechische brauche. Der König zeigt sich über-

nen größeren Bestand alttestamentlicher Bücher, die im Gottesdienst zu lesen sind, sprechen sich die Synoden von Rom (382), Hippo (393) und Karthago (397; 419) aus. Ihre Auffassung wird von Papst Innozenz I. (405) und später von den Konzilien von Florenz (1442) und Trient (1546) bestätigt.

19 Zum Aristeasbrief vgl. K. Müller, Art. »Aristeasbrief«, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. III, 1978, S. 719–725.

20 Übersetzung nach Norbert Meisner, »Aristeasbrief«, in: Werner Georg Kümmel (Hg.), *Unterweisung in erzählender Form* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit Bd. 2.1), Gütersloh 1973, S. 35–87.

zeugt und schickt eine Delegation unter Leitung des Nicht-Juden Aristeas nach Jerusalem. Aristeas erkennt in dem Hohepriester einen wahrhaft gebildeten Menschen, der ihn im gepflegten Griechisch und im Rückgriff auf Argumente euhemeristischer Philosophie mit dem Wesen und den Vorzügen des Judentums vertraut macht und ihn dann mit kostbaren Schriftrollen und 72 Übersetzern, je sechs aus den 12 Stämmen Israels, nach Alexandria entläßt. Dort werden die 72 Gesandten dem König vorgestellt, der jedem von ihnen eine Frage vorlegt. Das Frage- und Antwortspiel erstreckt sich über sieben Tage, die Antworten der Gesandten sind von einem Gedankenreichtum und einer Bedeutsamkeit, die auch die anwesenden Philosophen in Erstaunen versetzten. In den darauffolgenden 72 Tagen übersetzen die 72 die Tora. Durch tägliche Vergleiche gelangen sie zu einer übereinstimmenden Übersetzung, die später nach der abgerundeten Zahl der beteiligten Übersetzer als »Siebzig«, lateinisch Septuaginta (LXX), benannt wird. Am Ende der Übersetzung steht deren formelle Legitimation:

Als sie nun fertig war, versammelte Demetrios die jüdische Gemeinde an dem Ort, wo auch die Übersetzung angefertigt worden war, und las (sie) allen vor. Dabei waren auch die Übersetzer zugegen, denen auch von der Menge herzlicher Beifall dafür zuteil wurde, daß sie (ihr) große Dienste erwiesen hatten. Ebenso brachten sie dem Demetrios ihre Anerkennung zum Ausdruck und baten ihn, ihren Vorstehern eine Abschrift des ganzen Gesetzes zu geben. Als die Rollen verlesen waren, traten die Priester, die Ältesten der Übersetzer, Vertreter der (jüdischen) Bürgerschaft und die Vorsteher der Gemeinde zusammen und sprachen: »Da die Übersetzung gut, fromm und völlig genau ist, ist es recht, daß sie so erhalten bleibt und keine Überarbeitung stattfindet.« Da nun alle diesen Worten zustimmten, ließen sie, wie es bei ihnen Sitte ist, den verfluchen, der durch Zusätze, Umstellungen oder Auslassungen (die Übersetzung) überarbeiten würde. Das ta-

ten sie zu Recht, damit sie für alle Zukunft stets unverändert erhalten bleibt (308–311).

Ganz offenkundig geht es also um mehr als um ein Stück Weltliteratur. Der Aristeasbrief ist die Geburtsurkunde der heiligen Schriften des Diasporajudentums in griechischer Sprache, genauer der Tora. Gegenüber dem Judentum legitimiert sich die Übersetzung der Septuaginta durch Originaltreue sowie das Einverständnis des Hohepriesters und der Judenheit zu Alexandria, gegenüber der griechischen Bildung durch die Protektion des Königs und vor allem durch seine innere Evidenz. Dieses Gesetz ist, so der Bibliothekar und Verwalter des Menschheitswissens Demetrios, »eine philosophische und reine, weil göttliche Gesetzgebung« (31). Daß mit der Übersetzung dieses bedeutenden Werkes das alexandrinische Judentum die Aufnahme in die hellenistische Bildungswelt verlangen kann, versteht sich fast von selbst und ist mit Sicherheit mehr als nur ein willkommener Nebenzweck.

Die Gründungslegende ist dann in der Folge durch den jüdischen Philosophen Philo von Alexandria kräftig ausgestaltet worden.²¹ Wenn dieser zu berichten weiß, daß die »angesehensten der Hebräer« identische Übersetzungen angefertigt haben, ist jedem philologisch halbwegs Gebildeten klar, daß es sich bei der Übersetzung um ein Werk göttlicher Inspiration handeln muß. Noch viel mehr gilt dies für die Schilderung des frühchristlichen Theologen Irenäus. Danach stellt Ptolemaios die Übersetzer auf die Probe und läßt sie völlig unabhängig voneinander arbeiten:

Da sie nun vor Ptolemäus zusammenkamen und ihre Übersetzungen verglichen, da wurde Gott verherrlicht, und die

²¹ Philo (ca. 20 v. Chr.–50 n. Chr.), Vita Mosis 2,29–41 (deutsche Übersetzung: Philo von Alexandria, »Über das Leben Mosis«, in: *Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung Bd. 1*, hg. von Leopold Cohn [Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung 1], Breslau 1909, S. 215–365).

*Schriften erwiesen sich als wahrhaft göttlich. Denn alle Siebzig hatten dieselben Texte mit denselben Ausdrücken und denselben Worten von Anfang bis zum Schlusse wiedergegeben, so daß selbst die anwesenden Heiden erkannten, daß die Bücher unter göttlicher Eingebung übersetzt worden seien.*²²

Wie schon der etwas ältere frühchristliche Apologet Justin²³ hat Irenäus die Entstehungslegende und die Annahme göttlicher Inspiration zudem auf den Gesamtbestand der in den christlichen Gemeinden gebräuchlichen griechischen Übersetzung der alttestamentlichen Schriften ausgedehnt. Dieser erweiterte Begriff der Septuaginta hat sich in der christlichen Tradition durchgesetzt, und das griechische Zahlwort ist mit der Zeit zum Buchtitel für das christliche Alte Testament geworden.

Historisch geurteilt, ist die Septuaginta eine heterogene Sammlung der heiligen Schriften des griechischsprachigen Diasporajudentums.²⁴ Es handelt sich um das größte Übersetzungswerk der Antike. Sein Ausgangspunkt ist die Übersetzung der Tora im Alexandria des dritten Jahrhunderts v. Chr., der dann

- 22** Irenäus (ca. 1. Hälfte des 2. Jh. – 200 n. Chr.), haer. 3, 21, 2 (= h. e. 5, 8, 14). Übersetzung nach: Philipp Haeuser (s. Anm. 11).
- 23** Justin (gestorben als Märtyrer 150/170 n. Chr.), apol. 1, 31, 1–8 (deutsche Übersetzung: Justin der Märtyrer, Erste Apologie, übersetzt von Gerhard Rauschen, in: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten I* [Bibliothek der Kirchenväter Bd. 1.12], München 1913).
- 24** Eine gute Übersicht zur Septuaginta bietet Martin Hengel (unter Mitarbeit von Roland Deines), »Die Septuaginta als ›christliche Schriftensammlung‹, ihre Vorgeschichte und das Problem des Kanons«, in: Ders./A. M. Schwemer (Hg.), *Septuaginta* (s. Anm. 18), S. 182–289. Vgl. ferner Folker Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta*, (Münsteraner judaistische Studien 9), Münster 2001; Michael Tilly, *Einführung in die Septuaginta*, Darmstadt 2005; Martin Karrer/Wolfgang Kraus, *Umfang und Text der Septuaginta. Erwägungen nach dem Abschluß der deutschen Übersetzung*, in: Dies (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 219), Tübingen 2008, S. 8–63.

in einem Prozeß, der sich bis ins erste Jahrhundert n. Chr. hinzog und an dem zahllose Übersetzer beteiligt waren, sukzessive die Übersetzungen zunächst der Prophetenbücher und dann der übrigen Schriften gefolgt sind.²⁵ Über den Anlaß zu dem Großwerk werden in der Forschung zwei Meinungen vertreten, die sich jedoch nicht mit Notwendigkeit gegenseitig ausschließen müssen. Nach der sogenannten Targumthese wurden Übersetzungen notwendig, weil das Hebräische durch das Aramäische und teilweise durch das Griechische als gesprochene Sprache der Judenheit im Mutterland wie in der Diaspora verdrängt wurde. Aus der Praxis, im synagogalen Gottesdienst die einzelnen gelesenen Bibelabschnitte zu verdolmetschen, sind schließlich schriftliche Übersetzungen, die aramäischen Targume und die griechische Septuaginta, entstanden. Die Gegenthese orientiert sich mehr am Aristeasbrief und dem zwischen den Zeilen erkennbaren Bedürfnis, der Tora innerhalb der hellenistischen Weltkultur einen angemessenen Platz zu verschaffen. Insbesondere für die große Diasporagemeinde im hellenistischen Ägypten – die Judenheit macht in Alexandria ca. ein Drittel der Bevölkerung aus – war dies eine existentielle Frage. Sie stand vor der Alternative, entweder als nichtgriechischsprachige Barbaren bleibend auf den sozialen Status von Fellachen, der ackerbautreibenden Landbevölkerung, abzusinken oder durch Integration in die griechische Lebensweise in die Klasse der Griechen aufzusteigen und einen führenden Status zu erlangen.²⁶ Daß sie sich für die letztgenannte Alternative entschieden hat, belegt neben anderen der jüdisch-hellenistische Philosoph Aristobul. In einem Ptolemaios

25 Eine tabellarische Übersicht über die Entstehungszeiten und -orte der einzelnen Bücher bei Gilles Dorival/Marguerite Harl/Olivier Munnich, *La Bible grecque des Septante: Du Judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiations au christianisme ancien) Paris 1988, S. 96 f., 106 f.

26 Vgl. Martin Hengel/Reinhard Feldmeier, »Weise hinter »eisernen Mauern«. Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkulturation und Absonderung im Aristeasbrief«, in: M. Hengel/A. M. Schwemer (Hg.), *Septuaginta* (s. Anm. 18), S. 20–37.

VI. Philometor (181–145 v. Chr.) zugeeigneten Traktat argumentiert er ganz ähnlich wie der Autor des Aristeasbriefes und charakterisiert die Tora des Mose als wahre Philosophie, die überdies griechische Denker wie Pythagoras, Sokrates und Platon beeinflusst habe.²⁷

Besondere Bedeutung erlangte die Septuaginta im frühen Christentum und bei seinen griechischsprachigen Autoren. Für sie gilt fast durchgängig, daß sie nicht die hebräische, sondern die griechische Fassung der heiligen Schriften als entscheidende Textbasis ihrer eigenen literarischen Produktion ansahen. Ausweislich der Zitate und, was mir noch wichtiger zu sein scheint, der sprachlichen Prägung bildet die Septuaginta bzw. die Übersetzungstradition, die später als Septuaginta betitelt und zur kirchlichen Texttradition vereinheitlicht werden sollte, den sprachlichen und theologischen Horizont der urchristlichen Schriften. Es ist die Septuaginta, die von den urchristlichen Autoren aus der Perspektive der Christusoffenbarung gelesen wird und als Nachweis dafür dient, daß die Botschaft des Evangeliums schriftgemäß ist. Das betrifft zum einen spezifische Übersetzungstraditionen der Septuaginta. Ich erinnere nur an ein hinlänglich bekanntes Beispiel, und zwar die schriftgelehrte Deutung der Geburt Jesu durch eine Jungfrau im Matthäusevangelium:

Dies alles geschah aber, damit erfüllt würde, was von dem Herrn geredet ist durch den Propheten, der spricht: »Siehe,

27 Das Werk des Aristobul ist fragmentarisch erhalten bei Euseb (p. e. 8, 10, 1–17; 8, 12, 1–16; h. e. 7, 32, 16–18 [s. Anm. 11]) und Clemens von Alexandria. Vgl. Carl R. Holladay (Hg.), *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, Bd. 3: Aristobulus*, Atlanta, Ga. 1995. Für einen vergleichbaren Ansatz unter den Gelehrten des mesopotamischen Kulturkreises vgl. die *Babylonica* des Berossos. Die *Babylonica* sind ebenfalls nur in Fragmenten, genauer in Zitaten und Exzerpten bei anderen antiken Autoren bekannt. Eine Zusammenstellung sowie Übersetzungen der so erhaltenen Berossos-Fragmente finden sich bei Paul Schnabel, *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig 1923 (Neudruck Hildesheim 1968).

die Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären, und sie werden seinen Namen Emmanuel nennen«, was übersetzt ist: Gott mit uns (Mt 1,22 f.).

Das Schriftzitat stammt aus Jes 7. Im hebräischen Text ist an dieser Stelle von einer *'almāh* die Rede, womit das geschlechtsreife Mädchen bis zur Geburt des ersten Kindes gemeint ist. Über die Jungfräulichkeit des Mädchens oder gar die wundersamen Umstände der Empfängnis ist damit nichts ausgesagt. Die Septuaginta übersetzt mit dem äquivalenten, aber mehrdeutigen Begriff παρθένος, der auch die Bedeutung des lateinischen »virgo« oder des aus den deutschen Bibeln bekannten »Jungfrau« hat. Die neutestamentliche Aufnahme der Septuagintafassung von Jes 7,14 geht nun von der Voraussetzung aus, daß das Alte Testament als Weissagung auf Christus hin zu lesen ist. Hinzu kommt die aus der Welt des Hellenismus stammende religiöse Vorstellung von der göttlichen, ohne Beteiligung eines menschlichen Vaters erfolgten Zeugung eines Kindes, die wiederum nichts anderes besagen will, »als daß ein bestimmter Mensch der Welt von Gott geschenkt worden sei«. ²⁸ Anhand des hebräischen Textes hätte sich diese Vorstellung kaum als Erfüllung von Jes 7,14 erweisen lassen.

Im Fortgang der Überlieferungsgeschichte ist dann auch der unterschiedliche Umfang und, wichtiger noch, die unterschiedliche Anordnung der heiligen Schriften zum Spezifikum der christlichen Septuagintatradition geworden. Blicken wir auf die hebräische Bibel rabbinischer Tradition, die sich schließlich im Judentum als heilige Schrift durchgesetzt hat, so umfaßt sie folgende Bücher: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium. Diese fünf Bücher bilden die Tora (hebr. *tôrāh*) oder das Gesetz (gr. νόμος). Die Bücher Josua, Richter, Samuel, Könige, Jesaja, Jeremia, Ezechiel und das Zwölfprophetenbuch mit den

²⁸ Eduard Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus* (Das Neue Testament Deutsch 2), Göttingen 1967, S. 15.

Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadia, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zefania, Haggai, Sacharja, Maleachi bilden den Kanonteil der Propheten (hebr. *n^ebi'îm*). Die dritte Gruppe bilden die Bücher Psalter, Hiob, Proverbien/Sprüche, Ruth, Hohelied, Kohelet/Prediger, Klagelieder, Esther, Daniel, Esra und Nehemia sowie das Buch der Chronik. Diese Bücher bilden den Kanonteil der Schriften (hebr. *k^etûbîm*).

Die hebräische Bibel gliedert sich demnach in drei Teile, nämlich die Tora/Gesetz, Nebiim/Propheten und Ketubim/Schriften. Diese Gliederung ist kein Spezifikum der rabbinischen oder palästinischen Tradition, da ausweislich hellenistisch-jüdischer Texte auch das griechischsprachige Diasporajudentum dieser Gliederung gefolgt ist.²⁹ In beiden Traditionsströmen des Judentums war ferner die besondere Stellung der Tora unbestritten. Sie ist der mit Abstand wichtigste Kanonteil, dem die beiden anderen Kanontteile zugeordnet sind. Das zeigt ein kurzer Blick auf die Rückbezüge auf die Tora an den jeweiligen Übergängen von einem Kanonteil in den folgenden. Die Propheten enden mit einem Hinweis des Buches Maleachi auf die Tora des Mose:

Gedenkt an das Gesetz meines Knechtes Mose, das ich ihm befohlen habe auf dem Berg Horeb für ganz Israel, an alle Gebote und Rechte! (Mal 3,22)

Diese Notiz ist im Verbund mit dem Abschluß der Tora im Deuteronomium und dem Beginn der Propheten im Josuabuch zu lesen:

Und es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Mose, den Jahwe erkannt hätte von Angesicht zu Angesicht, mit all

²⁹ Vgl. den Prolog zu Jesus Sirach (s. u. Abschnitt III). Allerdings sind in der Spätzeit des Alten Testaments die Ketubim/Schriften noch keine abgeschlossene, mit der Tora/Gesetz und den Nebiim/Propheten auf gleicher Stufe stehende Größe. Dies zeigt auch die neutestamentliche Wendung vom »Gesetz und den Propheten«. Werden zusätzlich die Psalmen Davids erwähnt, so zählen diese als eine hervorgehobene Größe unter den Propheten.

den Zeichen und Wundern, mit denen Jahwe ihn gesandt hatte, daß er sie täte in Ägypten am Pharao und an allen seinen Großen und an seinem ganzen Lande, und mit all der mächtigen Kraft und den großen Schreckenstaten, die Mose vollbrachte vor den Augen von ganz Israel. (Dtn 34,10–12)

Sei nur getrost und ganz unverzagt, daß du darauf achtest, nach dem ganzen Gesetz zu handeln, das mein Knecht Mose dir geboten hat! Weiche nicht davon ab, weder zur Rechten noch zur Linken, damit du überall Erfolg hast, wo immer du gehst! Dieses Buch des Gesetzes soll nicht von deinem Mund weichen, und du sollst Tag und Nacht darüber nachsinnen, damit du darauf achtest, nach alledem zu handeln, was darin geschrieben ist; denn dann wirst du auf deinen Wegen zum Ziel gelangen, und dann wirst du Erfolg haben. (Jos 1,7–8)

Der Hinweis auf »Mose, den Propheten ohnegleichen« und seine Tora rahmt die Propheten und stellt unmißverständlich heraus, daß diese unter der Vorgabe des Mose, und das heißt unter der Vorgabe des mosaischen Gesetzes, zu lesen sind. Die vornehmste Aufgabe der Propheten ist es, die Befolgung der Tora einzufordern. Die Interpretationsleitlinie einer der Tora gemäßen Lektüre erstreckt sich aber auch auf den Kanonteil der Schriften, insofern diese in Gestalt von Psalm 1 mit einem Tora-Psalm eröffnet werden:

Wohl dem, der nicht geht in die Versammlung der Gottlosen und den Weg der Sünder nicht betritt und am Ort der Spötter nicht sitzt; sondern der Gefallen hat am Gesetz Jahwes und über seinem Gesetz sinnt Tag und Nacht. Und der ist wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserläufen, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit und dessen Laub nicht welkt; und alles, was er tut, gelingt. Nicht so die Gottlosen, sondern sie sind wie die Spreu, die der Wind wegweht. Darum können die Gottlosen nicht bestehen im Gericht und die Sünder in der

Gemeinde der Gerechten. Ja, Jahwe kennt den Weg der Gerechten, aber der Weg der Gottlosen vergeht. (Ps 1)

Die Seligpreisung von Psalm 1 gilt dem Gesetzestreuen, nur er wird in diesem Leben gedeihen und im Endgericht bestehen und wird – so möchte man hinzufügen – die Schriften richtig verstehen. Für die kanonische Fassung der hebräischen Bibel in rabbinischer Tradition ist folglich die Tora die sachliche Mitte. Sie stellt offenkundig die Interpretationsleitlinie dar, die nach der Vorstellung der letzten Editoren die Lektüre der ganzen Bibel bestimmen sollte.

Die Septuaginta umfaßt die 24 Bücher, die auch Aufnahme in den hebräischen Kanon gefunden haben.³⁰ Zusätzlich hat sie, jedenfalls in der Regel,³¹ die Bücher 3. Esra, Tobit, Judith, 1.–4. Makkabäer, Weisheit, Jesus Sirach, Baruch sowie die Oden und Psalmen Salomos, das Gebet des Manasse und den Brief des Jere-

30 Josephus (*contra apionem* 1, 8, 38–40 [Flavuis Josephus, *Contra Apionem*. Buch 1, Einleitung, Text, Textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar von Dagmar Labow (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 167, Stuttgart 2005)) zählt in Entsprechung zum hebräischen Alphabet und damit als Nachweis der Abgeschlossenheit und Vollkommenheit des Kanons 22 Bücher. Möglicherweise werden dabei das Ruthbuch zum Richterbuch und die Klagelieder zum Jeremia-buch gerechnet. Die Bibeln reformatorischer Tradition sprechen für den gleichen Textbestand von 39 Schriften. Der Unterschied in der Zählweise resultiert daher, daß in hebräischen Bibeln die Bücher Samuel, Könige, Chronik, Esra und Nehemia sowie die sogenannten zwölf kleinen Propheten jeweils als nur ein Buch gezählt werden.

31 Die Septuaginta, wie wir sie nach den üblichen Handausgaben kennen (vgl. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretis*, edidit A. Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart. Duo volumina in uno, Stuttgart 2006), ist mit Blick auf den Umfang erstmals durch den *Codes Alexandrinus* im fünften Jh. n. Chr. belegt, mit Blick auf die Anordnung der Bücher durch den *Codes Vaticanus* aus dem vierten Jh. n. Chr. Zur Bücheranordnung der *Codices Sinaiticus*, *Vaticanus* und *Alexandrinus* sowie den übrigen Bücherlisten aus der patristischen Literatur vgl. Henry Barclay Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1902, S. 201–230.

nia. Hinzu kommen Zusätze zum Buch Esther und zum Buch Daniel wie die Susanna-Erzählung (Dan 13) und die Erzählung über Bel und den Drachen (Dan 14).³² Mit diesem Mehrbestand hat die Septuaginta das hellenistisch-jüdische Erbe bewahrt, das innerhalb des rabbinischen Judentums zunehmend marginalisiert worden ist. Im Hinblick auf eine christliche Lektüre des Alten Testaments ist freilich das Ordnungsprinzip der christlichen Septuaginta von größerer Bedeutung. Es hat sich erst allmählich und mit fließenden Übergängen herausgebildet. Seine Verstetigung hat es erst durch die christliche »Erfindung« der Bibel in Kodexform (statt einzelner Buchrollen) erfahren. Anders als die hebräische Bibel folgt das Ordnungsprinzip der christlichen Septuaginta dem Schema »Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft« und enthält die Kanonteil-Geschichtsbücher (hebräische Bibel: Tora

32 Es handelt sich um die Apokryphen oder deuterokanonischen Bücher des Alten Testaments, d. h. die Schriften, die – obgleich zum überwiegenden Teil ursprünglich auf hebräisch oder aramäisch verfaßt – nur in die Septuaginta, jedoch nicht in den hebräischen Kanon aufgenommen worden sind. Sie stammen sämtlich aus der hellenistisch-römischen Zeit und setzen durchweg die Geltung der Tora und der Propheten als »kanonisch« voraus. Auch wenn sie nicht in die hebräische Bibel aufgenommen worden sind, haben einige der Apokryphen oder deuterokanonischen Bücher innerhalb des Judentums eine bedeutende Wirkungsgeschichte entfaltet. Die christlichen Kirchen besitzen eine unterschiedliche Einstellung zu diesen Büchern. In der römisch-katholischen Kirche werden diese Bücher mit Ausnahme der Bücher 3. Esra, 3. und 4. Makkabäer, Oden und Psalmen Salomos und dem Gebet des Manasse als »deuterokanonisch« bezeichnet und gelten wie in der Orthodoxen Kirche als Bestandteil des Kanons. Hingegen haben sich die Kirchen der Reformation an der hebräischen Bibel orientiert und die Bücher aus dem Kanon ausgeschieden. Luther hat die Bücher Judith, Weisheit, Tobit, Jesus Sirach, Baruch (einschließlich des Briefes des Jeremia), 1.–2. Makkabäer, die Zusätze zu Esther und Daniel und das Gebet des Manasse seinen Bibelausgaben von 1534 und 1545 unter der Überschrift »Apocrypha: Das sind Bücher: so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind« als Anhang beigegeben. Für einen Überblick zu den einzelnen Büchern und »Zusätzen« vgl. Jan Christian Gertz (Hg.), *Grundinformation Altes Testament*, Die Literatur des Alten Testaments. IV Die Apokryphen, Göttingen ³2008.

und Josua bis 2. Könige, Rut, Chronik und Esra-Nehemia, Ester), Lehrbücher (Ketubim ohne Chronik, Esra-Nehemia, Daniel, Rut, Ester) und prophetische Bücher (Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Zwölfprophetenbuch und Daniel). Diese Anordnung subsummiert die Tora unter die »Geschichte« und gibt dem Alten Testament ein Gefälle auf die endzeitliche Erwartung hin, womit das Alte Testament insgesamt zur unverwechselbaren Vorgeschichte des Christentums wird. Maßgeblich ist für dieses Verständnis die Endstellung der Prophetenbücher, die vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der Ankündigung der kommenden, mit dem Erscheinen Jesu Christi eintreffenden Heilszeit gelesen werden. Durch die Reihenfolge innerhalb der Prophetenbücher kann dies noch besonders betont werden. Die Lutherbibel endet mit Maleachi,³³ wo auf den zitierten Toravers noch die Ankündigung der Wiederkunft des Propheten Elia folgt:

Siehe, ich will euch senden den Propheten Elia, ehe der große und schreckliche Tag Jahwes kommt. Der soll das Herz der Väter bekehren zu den Söhnen und das Herz der Söhne zu ihren Vätern, auf daß ich nicht komme und das Erdreich mit dem Bann schlage. (Mal 3,23 f.)

Die christliche Tradition hat den Elia redivivus mit Johannes dem Täufer identifiziert (Mt 11,14), womit Mal 3,23 f. eine gute Überleitung vom Alten ins Neue Testament bietet. Üblicherweise hat im Septuagintakanon das Danielbuch die Endstellung inne, wodurch die auf Jesus Christus hin gelesene Menschensohnvision in Dan 7 Abschluß und Höhepunkt der alttestamentlichen Prophetie bildet.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, daß die jüdische Rezeption der Septuaginta etwas anders verlaufen ist als

33 Die Bibeln reformatorischer Tradition folgen dem Aufriß der Septuaginta (und der Vulgata). Humanistisches *ad fontes* führt aber dazu, daß allein die (nach damaligem Kenntnisstand) hebräisch überlieferten Bücher des Alten Testaments als kanonisch galten, weshalb der Umfang demjenigen der Bibel rabbinischer Tradition entspricht.

im Christentum. Bereits in vorchristlicher Zeit gab es rehebraisierende Rezensionen, die sich um eine Angleichung an den jeweils gebräuchlichen, seinerseits noch nicht standardisierten hebräischen Text bemüht haben. Die breite Akzeptanz der Septuaginta in den christlichen Gemeinden und ihre aus jüdischer Sicht mißbräuchliche christologische Deutung beförderte schließlich das Bedürfnis nach Abgrenzung durch umfangreichere Rezensionen und eigene Neuübersetzungen. Wie lange die Septuaginta in jüdischen Synagogen der Diaspora überhaupt im Gebrauch gewesen ist, läßt sich kaum mit Sicherheit sagen. Die fälschlich Justin zugeschriebene christliche Schrift *Cohortio ad Graecos* aus der Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr. setzt ihn jedenfalls noch voraus. Bemerkenswert ist, daß sich auch die Neuübersetzungen nahezu ausschließlich in christlicher Überlieferung erhalten haben. Die beiden Hauptgründe für das jüdische Desinteresse an der eigenen griechischen Überlieferung sind schnell benannt: Nach außen war dies die Gleichsetzung der griechischen Übersetzung mit einer christlichen Usurpation der eigenen religiösen Tradition.³⁴ Nach innen war dies die rabbinische Bewegung. Sie erlangte nach der Zerstörung des zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. und vollends nach der Niederwerfung des Bar Kochba Aufstandes im Jahre 135 n. Chr. die führende Rolle innerhalb des Judentums. Ihr Interesse an »autoch-

34 Daß der Begriff der Usurpation durchaus angemessen ist, bezeugt die repressive Judengesetzgebung des christlichen Kaisers Justinian I. (527–565). Sie verbietet unter Androhung massiver Strafen im synagogalen Gottesdienst die erklärende Kommentierung des hebräischen Textes, der vielen Juden unverständlich ist, und fordert statt dessen die Verlesung des griechischen und lateinischen Textes. Die Begründung: Insbesondere die Übersetzer der Septuaginta hätten die Erscheinung Jesu Christi vorausgesehen, während die freie Übersetzung und Erklärung des hebräischen Textes eine gottlose Erfindung sei, die den richtigen Sinn der heiligen Schriften verhülle. Im Hintergrund steht dabei die Hoffnung, die rabbinische Auslegungstradition zu unterbinden und die Juden zu Christen zu bekehren. Vgl. Giuseppe Veltri, »Die Novelle 146 περί ἑβραίων. Das Verbot des Targumvortrags in Justinians Politik«, in: M. Hengel / A. M. Schwemer, *Septuaginta* (s. Anm. 18), S. 116–130.

thonen« religiösen Überlieferungen ging einher mit einer zunehmenden Distanzierung gegenüber der griechischsprachigen jüdischen Überlieferung und einem politisch bedingten schwindenden Einfluß der alexandrinischen Diaspora. Am Ende der nur grob skizzierten Entwicklung stehen einerseits der »Kanon« der hebräischen Bibel und andererseits die kategorische Ablehnung der griechischen Texttradition für den liturgischen Gebrauch. So heißt es in dem wohl aus dem achten Jahrhundert stammenden Talmudtraktat *Soferim* zu den heiligen Schriften:

Man darf [die Tora] nicht hebräisch [d. h. in althebräischer Schrift] oder aramäisch oder medisch oder griechisch schreiben. Die Schrift in jeglicher Sprache und in jeglicher Schrift darf man aus ihr nicht verlesen, außer im Falle, daß sie assyrisch [d. h. in der Quadratschrift] geschrieben ist. Es geschah, daß fünf Älteste die Tora für den König Talmai [gemeint ist Ptolemaios II. Philadelphos] griechisch geschrieben haben. Dieser Tag war so folgenschwer für Israel wie der Tag, an dem das [goldene] Kalb gemacht wurde. Denn die Tora konnte nicht angemessenen übersetzt werden (Sof. 1, 7).³⁵

Damit ist innerhalb der jüdischen Überlieferung vom Lob des Aristeebriefes auf die alexandrinische Übersetzung nichts mehr zu erkennen.

»Was wir heute als Septuaginta bezeichnen, ist – zumindest was Benennung Überlieferung und Verwendung anbetrifft – zunächst einmal (unbeschadet ihres jüdischen Ursprungs) eine christliche Schriftensammlung.«³⁶ Das weitere Schicksal dieser

35 Übersetzung im Anschluß an Giuseppe Veltri, Eine Tora für den König Talmai. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur (Texte und Studien zum Antiken Judentum 41), Tübingen 1994, S. 114.

36 Martin Hengel, »Die Septuaginta als von Christen beanspruchte Schriftensammlung bei Justin und den Vätern vor Origenes«, in: Ders., *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 109), Tübingen 1999, S. 335–380, hier S. 335.

Schriftensammlung ist in den Ost- und Westkirchen recht unterschiedlich verlaufen. In den Westkirchen setzte sich die Vulgata, die auf dem hebräischen Text basierende Bibelübersetzung des Hieronymos (ca. 347–419) ins Lateinische, durch. Auch die Kirchen der Reformation haben dann auf die »*hebraica veritas*« zurückgegriffen. Den Status einer inspirierten heiligen Schrift hatte die Septuaginta in der westlichen Tradition damit faktisch verloren. In den griechischsprachig geprägten Ostkirchen ist sie dagegen bis heute der erste Teil der heiligen Schrift.

III

Blicken wir auf die abwechslungsreiche Karriere der Septuaginta zurück, dann stellt sich die Kanonisierung heiliger Schriften als ein Prozeß dar, der von vielen, zum Teil recht unterschiedlichen Faktoren bestimmt ist. Die Kanonizität einzelner Schriften oder Schriftengruppen ist diesen nicht von Anfang mitgegeben. Vielmehr ist sie das Resultat eines theologiegeschichtlichen Auswahlprozesses, der durch recht unterschiedliche Intentionen und Bedingungen gesteuert wird. Insofern ist die Kanonizität einer Schrift ein Akt der Zuschreibung. Ein bestimmtes Gemeinwesen erkennt aus einer Reihe von Schriften eine bestimmte Schrift als kanonisch an. Die für das jüdische Kanonverständnis wesentlichen Kriterien sind bei dem jüdischen Historiker Flavius Josephus um 100 n. Chr. dargelegt.³⁷ Es sind dies das Kriterium der Originalität und das Kriterium der Inspiration. Als kanonisch gelten diejenigen Schriften, die in der Zeit der Prophetie, d. h. von Moses bis Artaxerxes I. (465–425)/Esra entstanden sind und von inspirierten Autoren stammen. Die Auswahl der Schriften, denen auf diese Weise eine besondere Dignität zugesprochen wird, ist in der Anzahl begrenzt und im Wortlaut festgelegt. Wer

³⁷ *Contra apionem* 1, 7, 37–1, 8, 45 (s. Anm. 30). Vgl. dazu P. Höffken, »Zum Kanonbewusstsein des Josephus Flavius in *Contra Apionem* und in den *Antiquitates*«, in: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 32 (2001), S. 159–177.

jedoch ein wenig mit den Eigenheiten der Entstehungsgeschichte der alttestamentlichen Schriften vertraut ist, wird sofort erkennen, daß hier rückblickend Originalität und Inspiration für solche Schriften behauptet werden, die sich faktisch schon als kanonisch etabliert haben. Ich möchte daher meine Überlegungen mit einem knappen Überblick zur Literaturgeschichte des Alten Testaments beschließen, aus dem, wie ich hoffe, auch einiges über das Wesen der dort versammelten Literatur, ihrer Schriftwerdung und schließlich ihrer Kanonisierung deutlich wird.³⁸

Was das Kriterium der Originalität anbelangt, so ist in literaturgeschichtlicher Hinsicht zuvörderst nach den Trägergruppen, den Verfassern und frühen Rezipienten der einzelnen Literaturwerke zu fragen. Das Problem wird sofort deutlich, wenn wir uns den traditionellen Namen der alttestamentlichen Bücher zuwenden. Zum überwiegenden Teil sind diese den Büchern erst in spätalttestamentlicher oder gar nachbiblischer Zeit zuge wachsen. Doch auch dort, wo sie älteren Datums sind, geben sie keine hinreichende Auskunft über deren tatsächlichen Verfasser. So wird bei den meisten Prophetenbüchern eine Kernüberlieferung auf den jeweiligen Namensgeber zurückgehen, daneben ist aber mit in der Regel sehr viel umfangreicheren anonymen Fortschreibungen zu rechnen, deren Urheber sich nur auf dem Wege der literarhistorischen Rekonstruktion in Umrissen zu erkennen geben. Die traditionellen Namen der biblischen Bücher sind folglich nicht im Lichte eines Autorenbegriffs zu lesen, wie er uns in der Nachfolge der klassischen Literatur Griechenlands selbstverständlich ist, dem vorhellenistischen Is-

38 Die folgenden Ausführungen sind in einem Maße gerafft, daß ich auf Einzelnachweise verzichte. Für einen Überblick zu den einzelnen Büchern des Alten Testaments vgl. J.C. Gertz (Hg.), *Grundinformation* (s. Anm. 32). Für eine literaturgeschichtliche Betrachtung, die mit Blick auf die althebräische und frühjüdische Literatur erst in den Anfängen steht, vgl. Konrad Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments*. Eine Einführung, Darmstadt 2008 (vgl. a. a. O., S. 43 ff. auch zu den literatursoziologischen Aspekten der Literaturproduktion).

rael jedoch unbekannt war. Vielmehr sind sie in der überwiegenden Zahl der Fälle primär Ausdruck dafür, daß die Bücher der Autorität einer großen prophetischen (Jesaja etc.) oder königlich-weisen (Salomo) Gestalt aus der Geschichte Israels unterstellt worden sind.

Wer waren also die Verfasser oder »Trägergruppen« der alttestamentlichen Schriften? Die Anfänge der alttestamentlichen Literatur liegen in der frühen bis mittleren Königszeit, und zwar in der Einrichtung von Hofämtern und dem Ausbau einer Verwaltung. Als Träger der alttestamentlichen Literatur in vorexilischer Zeit haben wir demnach in erster Linie mit Hof- und Tempelfunktionären, also Schreibern und Priestern, zu rechnen. Hinzu kommt, sofern nicht deckungsgleich, eine relativ schmale, gebildete Oberschicht. Wie andernorts setzt mit der Etablierung des Königtums die auf die Zeitgeschichte bezogene Annalistik ein. Bald werden ihr die Aufzeichnung der Sagenüberlieferung des Volkes über seine Vorzeit und die Anfänge des Königtums vorangestellt. Hier liegen die Anfänge der geschichtlichen Überlieferungen des Alten Testaments in den Büchern Genesis – 2. Könige. Nach dem Vorbild der internationalen Weisheit kommt es im Rahmen der Erziehung der künftigen Eliten zur Anlage von Spruchsammlungen. Hier liegen die Anfänge der alttestamentlichen Weisheitsliteratur in der Sammlung der Proverbien. Für den geordneten Tempelkult war es notwendig, Rituale, Opferbestimmungen und liturgisch-rituelle Kultlieder aufzuzeichnen. Hier liegen die Anfänge der kultrechtlichen Bestimmungen und der Psalmen. Aus den Kulturen Mesopotamiens wissen wir, daß Prophetenworte unter bestimmten Umständen, etwa weil sie nationale Bedeutung hatten, archiviert worden sind. Auch hat man im transjordanischen *Tell Deir Alla* eine Sammlung von Prophetensprüchen des Sehers Bileam gefunden. Entsprechend ist damit zu rechnen, daß Prophetenworte in den Archiven von Hof und Tempel oder von Anhängern der Propheten aufbewahrt wurden. Hier dürften die Anfänge der prophetischen Überlieferungen des Alten Testaments liegen. Schließlich

ist es im Laufe der Königszeit auch allmählich zur Ausbildung einer ordentlichen Gerichtsbarkeit gekommen. In der fortgeschrittenen Königszeit dürfte sie zur Aufzeichnung grundlegender Rechtsbestimmungen geführt haben, möglicherweise im Sinne eines Rechtslehrbuches. Hier liegen die Anfänge der Rechtssatzsammlungen in den Büchern Exodus und Deuteronomium.

Mit alldem dürfte sich die Literaturgeschichte der beiden Königreiche Juda und Israel nicht grundsätzlich von derjenigen anderer Staaten in der Region unterschieden haben. Zwar sind uns die Literaturen der anderen Kleinstaaten der Region nur in Bruchstücken erhalten, doch gibt es keine literarische Gattung, die sich nicht auch außerhalb des Alten Testaments belegen ließe. Ganz eigenartig ist indes die Dynamik, die die alttestamentliche Literaturgeschichte mit Beginn des exilischen Zeitalters genommen hat. Die Eroberung der beiden Königreiche Juda und Israel durch die Assyrer und die Babylonier in den Jahren 722/1 v. Chr. und 587/6 v. Chr. bedeutete den Verlust derjenigen Gegebenheiten, welche im Alten Orient die Identität eines Gemeinwesens sichern: Landbesitz, Selbständigkeit, Dynastie und Tempel. Da der Untergang in Schüben erfolgte und sich über fast zwei Jahrhunderte hinzog, gelang es jedoch, die schriftliche Tradition zum wesentlichen Identitätsmerkmal auszubilden. Etwas vereinfacht formuliert: In der Verarbeitung des Untergangs des Nordreichs bildeten die Trägergruppen insbesondere im Bereich der Prophetie diejenigen Vorstellungsinhalte der alttestamentlichen Religion aus, die später Juda in einer vergleichbaren historischen Situation ein zukunftsöffnendes Verständnis seiner Gegenwart ermöglicht haben.

Dies geschieht für die einzelnen Überlieferungsbereiche der alttestamentlichen Literatur in ganz unterschiedlicher Weise. Die geschichtlichen Traditionen werden zu einer Geschichte der eigenen Vorzeit verdichtet, die sich ganz aus den Sinnbedürfnissen und Nöten der Gegenwart her ergibt. Ihr wichtigstes Merkmal ist die Entkoppelung der Identität »Israels« von Eigenstaatlich-

keit und Königtum. An die Stelle der traditionellen Begründung ethnischer und kultureller Identität treten, gänzlich losgelöst vom Land und seiner Geschichte, die Geschichte des vorstaatlichen Israels und die Erinnerung daran, daß sich Jahwe Israel in der Befreiung aus Ägypten erfolgreich angenommen hat. Die rechtlichen Überlieferungen bilden die Vorstellung aus, wonach nicht der König, sondern allein die Gottheit Jahwe der Geber und Garant eines vor- und überstaatlichen Rechtes ist. Die überlieferten prophetischen Traditionen werden als Ansage der eigenen Situation gelesen und mit Blick auf die eigene Situation aktualisierend fortgeschrieben. In der Weisheitsliteratur führt schließlich die Krisenerfahrung zu einer vertieften Wahrnehmung des Menschen sowie des Zusammenhangs von göttlicher Gerechtigkeit und des individuellen wie überindividuellen Ergehens.

Die Erfahrung Israels im Exil, wonach der Rückgriff auf die Überlieferung tatsächlich helfen konnte, die Identität über den Verlust der Eigenstaatlichkeit hinweg zu bewahren, hat diese literaturgeschichtlichen Entwicklungen maßgeblich befördert und ihre erstaunliche Eigendynamik freigesetzt. In diesem Kontext wird sich dann auch relativ schnell die Forderung entwickelt haben, die auf diese Weise bewährte und gestärkte Tradition in verbindlicher Weise zu überliefern. Der damit eröffnete Prozeß der Sammlung, Fortschreibung und Pflege der tradierten Schriften fand vermutlich zunächst in unterschiedlichen Kreisen statt. So dürften der Pentateuch, die Bücher Genesis – Deuteronomium, und die Geschichtsbücher vor allem in Kreisen der Priesterschaft und der ehemaligen Hofbeamten überliefert worden sein. Eschatologisch gestimmte Kreise macht man hingegen gerne für die Sammlung von Prophetenbüchern verantwortlich. Von nicht zu überschätzender Bedeutung für die Ausbreitung der jüdischen Literatur und die Entstehung der Sammlung der Heiligen Schriften des Alten Testaments war schließlich die Herausstellung der Bücher Genesis – Deuteronomium als Tora. Sie dürfte in persischer Zeit erfolgt sein und wird gerne in Anleh-

nung an Esra 7 mit der Einführung der jüdischen Eigengerichtsbarkeit auf Veranlassung der persischen Reichsverwaltung in Verbindung gebracht.³⁹ Man kann sogar mutmaßen, daß wegen der jüdischen Eigengerichtsbarkeit eine Vielzahl jüdischer Gemeinden im Besitz von Tora-Rollen gewesen ist und auch Schriftgelehrte gekannt hat. Wie dem auch sei, die Tora wurde seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert ins Griechische übertragen, d. h. gegen Ende der persischen Periode ist ihre Entstehung im wesentlichen abgeschlossen. Die Sammlung der prophetischen Bücher dürfte in der hellenistischen Periode zu einem Abschluß gebracht worden sein. Indizien hierfür sind die in dieser Zeit erfolgte Herausbildung von der Vorstellung vom Ende der Prophetie (vgl. Sach 13,1–6; Dan 9) und der Umstand, daß das in der Makkabäer-Zeit entstandene – prophetische – Buch Daniel keine Aufnahme mehr in den prophetischen Kanonteil gefunden hat. Belege für den fortschreitenden Kanonisierungsprozeß finden sich zunächst bei Jesus Sirach. Er belegt um 190 v. Chr. die Sammlung der normativen, geschichtlichen und prophetischen Tradition in Gestalt der Tora und der vorderen und hinteren Propheten. Der Enkel des Jesus Sirach nennt dann im Prolog zu Jesus Sirach etwa um 110 v. Chr. als eine weitere, noch nicht abgeschlossene Gruppe neben dem Gesetz und den Propheten auch die Schriften/Ketubim. Um die Zeitenwende bezieht sich eine essenische Rechtssatzsammlung aus Qumran auf das Studium »im Buch des Mose, in den Büchern der Propheten und in David« (4QMMT C 10).⁴⁰

Die gleichermaßen ökonomische wie intellektuelle Herausforderung durch den Hellenismus und die erneute massive Bedrohung von Identität und Existenz des (frühen) Judentums un-

³⁹ Zur Diskussion um die sogenannte Reichsautorisation vgl. Konrad Schmid, »Persische Reichsautorisation und Tora«, in: *Theologische Rundschau* 71 (2006), S. 494–506.

⁴⁰ Vgl. Elisha Qimron/John Strugnell (Hg.), »Qumran Cave 4, Vol. 5 Miqsat Maase ha-Torah«, in: *Discoveries in the Judean Desert* 10 (1994), S. 58.

ter seleukidischer Herrschaft haben dann in der Makkabäerzeit die Tendenz zur Rückbesinnung auf die Tradition abermals verstärkt. Das Gesetz und die Propheten rückten als grundlegende Orientierung immer stärker in den Vordergrund der religiösen Praxis. Dies geschah freilich nicht im Konsens, vielmehr entwickelte sich wegen der Bedrohungen von außen und Zerwürfnissen im Innern die Frage nach der Identität des »wahren Israel« zum alles bestimmenden Diskussionsgegenstand. Vereinfacht darf man sagen, daß sich vor allem zwei konkurrierende Modelle vom »wahren Israel« ausbildeten: Das eine orientierte sich an einer rigorosen Torafrömmigkeit, das andere an einer apokalyptischen Geschichtsdeutung. Beiden Modellen, zwischen denen es verschiedene Abstufungen, Verbindungen und Überschneidungen gab, war ihre Orientierung am Gesetz und den Propheten gemeinsam. Damit trugen sie, ungeachtet ihrer disparaten Auslegung von Gesetz und Propheten, zu einer Steigerung des Ansehens der ersten beiden Teile des späteren Kanons bei. In der Folge führten die Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen frühjüdischen Gruppierungen um die Frage des »wahren Israel« im zweiten und ersten Jahrhundert v. Chr. zur Ausformung eines strengen Kanonbegriffs und damit der strikten Unterscheidung von kanonischer und nichtkanonischer Literatur. Die Ausformung des Kanonbegriffs und seine Folgen waren dann auch der Anlaß zu einer Abspaltung solcher Gruppierungen, die nicht bereit waren, diese Entwicklung des »offiziellen Judentums« oder »Mehrheitsjudentums« anzuerkennen.

Für den Abschluß des Kanonisierungsprozesses war schließlich entscheidend, welche Gruppierung des Frühjudentums und welche damit verbundene theologische Position sich durchsetzen konnte. In Frage kamen im wesentlichen drei Positionen: Die Apokalyptiker mit einem zumeist sehr extensiven Kanon, die Saduzzäer mit einem auf die Tora beschränkten Kanon und schließlich die Pharisäer und Schriftgelehrten, die neben der Tora auch die Propheten und Schriften als kanonisch betrachteten und so Torafrömmigkeit mit eschatologischer Orientierung zu

verbinden wußten. Daß sich diese ausgleichende Position für das rabbinische Judentum als maßgebend behauptet hat, hängt mit der Zerstörung des zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. und der Niederwerfung des Bar Kochba Aufstandes im Jahre 135 n. Chr. zusammen. Die Saduzzäer, konservative Vertreter und Parteigänger der Priesteraristokratie, waren mit dem Ende des Tempels ihrer wirtschaftlich-sozialen Existenzgrundlage beraubt und hatten historisch gesehen ausgespielt. Ebenfalls geschwächt waren die apokalyptischen Gruppierungen mit ihrer angespannt national ausgerichteten Naherwartung. Ihre Hoffnungen hatten sich nicht bestätigt. Gestärkt ging aus der Krise hervor, wenn wir das junge Christentum einmal vernachlässigen dürfen, allein die sich aus ehemaligen Kultbediensteten, Schriftgelehrten und Pharisäern formierende rabbinische Bewegung. Diese bot mit ihrem vernunftbetonten Festhalten an der Tora, die sich in der *Halacha* entfaltete, einen gangbaren Anknüpfungspunkt für den Neuanfang des Judentums. War ihr Kanon aber erst einmal anerkannt, dann war die Standardisierung ihrer Textform beinahe eine notwendige Folge. Diese setzt ungefähr um 100 n. Chr. ein.

IV

Ich komme zum Schluß: Die Entstehungsgeschichte der im Alten Testament versammelten Schriften erweist sich ganz überwiegend als Wechselspiel von theologischer Gegenwartsdeutung und traditionsbildender Selbstausslegung. Wir haben es in dem Sinne mit Traditionsliteratur zu tun, daß die überlieferten Texte zum Teil über Jahrhunderte hinweg auf die je eigene Situation hin gelesen und fortgeschrieben, mithin deutend aktualisiert wurden. Wesentlich vorangebracht haben dieses Wechselspiel die theologischen und literarischen Verarbeitungen der Krisen, in denen die Identität »Israels« auf dem Spiel gestanden hat: Die militärische, wirtschaftliche und kulturelle Hegemonie des neuassyrischen Reiches im achten Jahrhundert v. Chr. mit dem Untergang Samarias und des Nordreichs; das auf die Eroberung

Jerusalems, die Zerstörung des Tempels, den Untergang der Dynastie und den Verlust der Eigenstaatlichkeit im Jahre 587 v. Chr. folgende babylonischen Exil und die Entstehung einer »weltweiten« Diaspora; die in theologischer und wirtschaftlicher Hinsicht extrem schwierig verlaufene Neukonstituierung des Judentums als nachstaatliche Gemeinschaft in der Perserzeit und schließlich der unter angespannten wirtschaftlichen Bedingungen gleichermaßen nach innen wie nach außen ausgetragene Konflikt um die Identität Israels in der Zeit des Hellenismus. Am Ende dieser Entwicklung steht der Kanon heiliger Schriften. Das Wechselspiel von Traditionsaneignung und produktiver Weitergabe ist von da an in die Kommentarliteratur der Rabbinen und die urchristlichen Schriften ausgewandert.

Der Kanon ist also das vieldeutige Ergebnis einer vielschichtigen Bewegung, an deren Ende verschiedene Sammlungen heiliger Schriften stehen. Die Verschiedenheit gilt auch, aber nicht in erster Linie, für den Umfang und die Anordnung der kanonischen Schriften. Sie gilt vor allem für die Perspektive, in der diese Schriften als Kanon gelten. Kanonisierung ist ein Akt der Zuschreibung, der eine faktisch schon ausgebildete Abgrenzung von Schriften nach retrospektiv kanonbildenden Sachgesichtspunkten aussondert. Mit dieser Abgrenzung wird eine Gruppe von Texten als kanonisch anerkannt, und es werden konkurrierende Textgruppen ausgeschlossen. Dieser Grundsatz ist im Judentum ausgebildet und vom Christentum übernommen worden. Ein retrospektiv kanonbildender Sachgesichtspunkt ist derjenige des pharisäischen Judentums im ersten nachchristlichen Jahrhundert. Ein anderer ist derjenige des Christentums, das sich selbst als das Resultat einer unverwechselbaren Vorgeschichte begreift. Allein aus diesem Grund ist das Alte Testament die heilige Schrift des Urchristentums und Teil der christlichen Bibel.