

A. Das Alte Testament

(Rudolf Smend)

I. Die hebräische Bibel

F. BUHL, Kanon und Text des Alten Testaments, Leipzig 1891. – P. R. ACKROYD / C. F. EVANS / S. L. GREENSLACH / G. W. H. LAMPE (eds.), The Cambridge History of the Bible I–III, Cambridge 1963–1970. – M. J. MULDER (ed.), Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity, 1988 (CRI I). – M. SÆBØ (ed.), Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation I/1 Antiquity, Göttingen 1996. – N. DAVID et al. (eds.), The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls, 2012 (FRLANT 239).

1. Der Kanon

J. FÜRST, Der Kanon des Alten Testaments nach den Überlieferungen in Talmud und Midrasch, Leipzig 1868. – T. ZAHN, Die Geschichte des neutestamentlichen Kanons II,1, Erlangen / Leipzig 1890. – A. KUENEN, Über die Männer der großen Synagoge (1876): Ges. Abh. zur bibl. Wissenschaft, Freiburg / Leipzig 1894, 125–160. – J. A. SANDERS, Torah and Canon, Philadelphia 1972. – S. Z. LEIMAN (ed.), The Canon and Masorah of the Hebrew Bible. An Introductory Reader, New York 1974. – S. Z. LEIMAN, The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence, Hamden, Conn. 1976. – J. BLENKINSOPP, Prophecy and Canon, Notre Dame u. a. 1977. – J.-D. KAESTLI / O. WERMELINGER (éds.), Le Canon de l'Ancient Testament. Sa formation et son histoire, Genf 1984. – R. BECKWITH, The Old Testament Canon of the New Testament Church, London 1985. – H. GESE, Die dreifache Gestaltwerdung des Alten Testaments (1985), in: Ders., Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 1–28. – G. STEMBERGER, Jabne und der Kanon: JBTh 3 (1988), 163–174. – A. VAN DER KOOIJ, De canonvorming van de Hebreewse bijbel, het Oude Testament: NedThT 49 (1995), 42–65. – J. M. AUWERS / H. J. DE JONGE (eds.), The Biblical Canons, 2003 (BETHL 163). – L. M. McDONALD / J. A. SANDERS (eds.), The Canon Debate, Peabody, Mass. 2004. – R. ACHENBACH, Die Tora und die Propheten im 5. und 4. Jh. v. Chr., in: R. Achenbach / M. Arneth / E. Otto, Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchroner Logik diachroner Transformationen, 2007 (BZAR 7), 26–71. – P. S. ALEXANDER / J.-D. KAESTLI, The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition. Le canon des écritures dans les traditions juives et chrétiennes, Lausanne 2007. – L. ZAMAN, Bible and Canon. A Modern Historical Inquiry, Leiden 2008. – M. BECKER / J. FREY (Hg.), Qumran und der biblische Kanon, 2009 (BThSt 92). – G. STEINS / J. TASCHNER (Hg.), Kanonisierung – die hebräische Bibel im Werden, 2010 (BThSt 110). – M. WITTE, Der ‚Kanon‘ heiliger Schriften des antiken Judentums im Spiegel des Buches Ben Sira / Jesus Sirach, in: E.-M. BECKER / S. SCHOLZ (Hg.), Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion, Berlin u. a. 2012, 229–255.

Die hebräische Bibel ist, wie man gern gesagt hat, eine kleine Bibliothek (vgl. B. DUHM, Die Entstehung des Alten Testaments, Tübingen ²1909). Sie enthält die folgenden Bücher:

Gen Ex Lev Num Dtn

Jos Ri 1Sam 2Sam 1Kön 2Kön

Jes Jer Ez Hos Joel Am Obd Jon Mi Nah Hab Zef Hag Sach Mal

Ps Hi Spr Rut Hld Koh Klgl Est Dan Esr Neh 1Chr 2Chr

Wir fragen nach dem Zustandekommen dieser Bibliothek.

a) Die frühesten Zeugnisse

Um das Jahr 95 n. Chr. schreibt der jüdische Schriftsteller *Josephus* in seinem apologetischen Werk *Contra Apionem* (I,7f., 38–41), die Juden besäßen seit langem eine Anzahl von Büchern, denen sie nichts hinzuzufügen, von denen sie nichts wegzunehmen und an denen sie nichts zu ändern wagten. Es sei ihnen allen von Kind auf selbstverständlich, in diesen Büchern Gottes Anordnungen (θεοῦ δόγματα) zu finden und darum an ihnen festzuhalten, ja, wenn es sein müsse, freudig für sie zu sterben. Weil bei den Juden nicht jeder habe Geschichte schreiben dürfen, sondern nur die Propheten, die die Vergangenheit gemäß der ihnen zuteil gewordenen göttlichen Inspiration (κατὰ τὴν ἐπιπνοίαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ) und die Gegenwart aus genauer eigener Kenntnis beschrieben hätten, gebe es hier nicht, wie bei anderen Völkern, zahllose einander widersprechende Bücher, sondern nur wenige, und diese seien völlig zuverlässig. Es handle sich um 22: zunächst 5 von Mose, die die Gesetze und die Überlieferung von der Entstehung des Menschen bis zum Tode des Mose umfassten; dann 13 mit der Geschichte vom Tode des Mose bis zu Artaxerxes, dem Perserkönig nach Xerxes, geschrieben von den Propheten dieser Zeit; schließlich 4 Bücher mit Hymnen auf Gott und Lebensregeln für die Menschen. Auch die Geschichte seit Artaxerxes sei aufgezeichnet, aber diese Schriften besäßen nicht dieselbe Glaubwürdigkeit wie die älteren, weil für diese Zeit die wahre Nachfolge der Propheten gefehlt habe.

Ungefähr gleichzeitig mit dem Zeugnis des Josephus ist das des Schlusskapitels (14) der Apokalypse *4Esr*, die aus dem babylonischen Exil zu stammen behauptet, tatsächlich aber nicht die Lage nach 587 v. Chr., sondern die nach der erneuten Zerstörung Jerusalems durch die Römer 70 n. Chr. reflektiert und offenbar auch schon die Regierung des Kaisers Domitian (81–96) voraussetzt. Der angebliche Verfasser Esra fragt im Gebet vor seiner Entrückung, wer in Zukunft das Volk unterweisen solle; Gottes Gesetz sei ja verbrannt, so dass niemand die Taten kenne, die Gott getan habe und die er noch tun wolle. Auf seine Bitte bekommt Esra, indem er einen Becher mit feuerartigem Wasser trinkt, den Heiligen Geist verliehen und diktiert gemäß göttlichem Befehl fünf Männern vierzig Tage lang 94 Bücher. Die ersten 24 von ihnen werden für den allgemeinen Gebrauch veröffentlicht, die übrigen 70 dagegen (die Apokalypsen) den Weisen vorbehalten.

b) Zahl und Anordnung der Bücher

Die 24 Bücher von *4Esr* sind sehr wahrscheinlich ebenso wie die 22 des Josephus mit denen identisch, die wir als das AT kennen. Dieses war demnach am Ende des 1. Jh.s n. Chr. bereits in seinem heutigen Umfang vorhanden.

Der Unterschied in der *Zahl* der Bücher braucht nicht zu irritieren. Nach unserer heutigen Zählung hat das AT 39 Bücher. In alter Zeit werden Sam, Kön, die 12 Propheten, Esr/Neh und Chr als je ein Buch gezählt. Daher die Gesamtzahl 24, die bei den jüdischen Autoren außer Josephus üblich ist. Die Zahl 22 des Josephus kommt wohl dadurch zustande, dass Rut in Ri und Klgl in Jer einbegriffen werden, was, da beide von Hause aus selbständige Schriften und in einem anderen Kanonteil geläufig sind, ein auf geschichtlicher Überlegung beruhender sekundärer Akt sein dürfte. Die Zahl 22 ist also als die jüngere zu betrachten. Sie ist außer bei Josephus bei einer Reihe von Kirchenvätern bezeugt, die die jüdische Ordnung beschreiben (Melito von Sardes, Origenes, Euseb von Caesarea, Cyrill von Jerusalem, Athanasius, Epiphanius, Hieronymus – der auch die 24 kennt –, Augustin); dabei erscheint durch Zerlegung von Sam, Kön, Chr, Esr/Neh und Ri/Rut oder Jer/Klgl in je zwei Bücher als Alternative die Zahl 27 (Epiphanius, Hieronymus). Beide Zahlen werden mit dem hebräischen Alphabet in Zusammenhang gebracht: es hat 22 Buchstaben, dagegen 27 unter Einrechnung der abweichenden Form, die fünf von ihnen am Ende des Wortes haben (*litterae finales*). Auch die 24 ist keine gleichgültige Zahl (2 mal 12), ebenso wie die 70 der geheim zu haltenden Bücher im 4Esr. Um bloße Spielereien handelt es sich bei alledem nicht; die Zahlen bezeichnen eine Vollständigkeit und Abgeschlossenheit der Schriftensammlung, die keine Änderung zulässt. „Wer mehr als die 24 Bücher in sein Haus bringt, bringt Verwirrung in sein Haus“, sagt ein rabbinischer Text (Midrasch Kohelet 12,12).

Josephus kennt bereits die *Dreiteilung* der atl. Bücher, die in der Folgezeit immer festgestanden hat. Die erste Benennung der drei Teile als Gesetz, Propheten und Schriften (*tōrāh, nebi'im, ketūbim*, νόμος, προφήται, ἀγιογραφα) wird dem Rabban Gamaliel II. (um 90 n. Chr.) zugeschrieben; nach den hebräischen Anfangsbuchstaben heißt das AT bei den Juden *TeNaK*. Die Dreiteilung als solche ist älter als Josephus und Gamaliel II.; sie lässt sich bis ins 2. Jh. v. Chr. zurückverfolgen.

Im Lukasevangelium (24,44) sagt der Auferstandene, es habe alles erfüllt werden müssen, was „im Gesetz des Mose und den Propheten und den Psalmen“ über ihn geschrieben stehe. Ob die Pss hier stellvertretend für alle „Schriften“ genannt sind, bleibt unsicher (Bekanntheit mit der Chr als letztem Buch des AT wird für das NT manchmal aus der sehr zweifelhaften Beziehung von Mt 23,35; Lk 11,51 auf 2Chr 24,20f. erschlossen). Etwas älter ist das Zeugnis des Philo von Alexandria, die Therapeuten, eine jüdische Asketengemeinschaft, nähmen zur Lektüre „Gesetze und durch Propheten geweisste Worte und Hymnen und die anderen Schriften, durch die Erkenntnis und Frömmigkeit vermehrt und vervollkommen werden“ (De vita contemplativa 3,25). Am weitesten zurück führt der Prolog der griechischen Übersetzung der Weisheit des Jesus Sirach, der mit den Worten beginnt: „Weil uns Vieles und Großes durch das Gesetz und die Propheten und die, die auf sie folgten, gegeben ist, wofür Israel das Lob der Gesittung und Weisheit verdient ...“ Der Übersetzer (nach 132 v. Chr.) sagt dann von seinem Großvater, dem Verfasser des Buches (um 190 v. Chr.), er habe „das Gesetz und die Propheten und die anderen von den Vätern überkommenen Bücher“ studiert. Zur Entschuldigung von Abweichungen seiner Übersetzung vom Original weist er darauf hin, dass „auch sogar das Gesetz und die Propheten und die übrigen Bücher in ihrer ursprünglichen (hebräischen) Fassung nicht wenig verschieden“ (von ihrer Übersetzung) seien. Die Dreiteilung ist hier ganz

offensichtlich schon vorhanden, für den dritten Teil ist aber noch kein fester Begriff geprägt.

Während die Dreiteilung feststeht, variiert innerhalb dieses Rahmens die *Anordnung der einzelnen Bücher*. Das gilt natürlich nicht vom Gesetz, das immer mit den „fünf Büchern Mose“ identisch ist, und auch kaum von der ersten der beiden Abteilungen, in die man etwa seit dem 8. Jh. n. Chr. die Propheten zu gliedern pflegt, den *Prophetiae priores* (*n^ebi'im ri'sônim*) im Unterschied zu den *Prophetiae posteriores* (*n^ebi'im ah'rônim*); die „vorderen“ (oder „früheren“) Propheten umfassen stets die Bücher Jos, Ri (allenfalls mit Rut), Sam und Kön. Dagegen gibt es bei den „hinteren“ (oder „späteren“) Propheten und vollends bei den „Schriften“ weit weniger zwingende Gründe für eine bestimmte Reihenfolge; als äußerer Umstand kommt hinzu, dass in der Regel jeweils ein Buch auf einer Rolle (aus Papyrus, Leder oder Pergament) steht und die Rollen verschieden hintereinander geordnet werden können (der Kodex kommt erst im 2. Jh. n. Chr. in Gebrauch). So begegnen wir in diesem Bereich einer großen, ja verwirrenden Vielfalt.

Ein Blick auf die eingangs angeführten Zahlen des Josephus zeigt, dass die Ordnung der Bücher bei ihm sogar sehr anders ausgesehen haben muss als in der uns geläufigen Bibel. Sein dritter Teil umfasst nur vier Bücher, vermutlich Ps, Spr, Hld und Koh, also die David und Salomo zugeschriebenen Bücher; die übrigen „Schriften“ stehen im prophetischen Teil. Nun ist Josephus ein Sonderfall. In den detaillierten Aufzählungen, die wir aus alter Zeit besitzen – von der LXX, deren Einflussbereich sich freilich nicht genau eingrenzen lässt, ist hier noch nicht zu reden –, ist der Umfang der drei großen Teile allgemein schon der uns heute geläufige; dagegen wechselt die Reihenfolge der einzelnen Bücher. Die wichtigste Aufzählung enthält der babylonische Talmud im Traktat Baba batra („letzte Pforte“) (14b). Dort ist als Reihenfolge der Propheten (nach Jos Ri Sam Kön) angegeben: Jer Ez Jes Zwölfprophetenbuch. Diese Reihenfolge wird mit einer eigenen Art von Scharfsinn so begründet: Hos ist, obwohl er eigentlich am Anfang stehen müsste, mit Hag, Sach und Mal zusammengestellt worden, weil seine Prophetie zusammen mit der dieser späteren Propheten aufgeschrieben wurde und weil sie wegen ihrer Kürze als einzelnes Buch leicht verlorengegangen wäre; und Jer ist, obwohl mit Ez jünger als Jes, an die Spitze gekommen, weil er wie das Ende der Königsbücher von Zerstörung handelt, während Ez mit Zerstörung beginnt und mit Tröstung endet und Jes ganz Tröstung ist, so dass nun Zerstörung bei Zerstörung und Tröstung bei Tröstung steht. Die Reihenfolge des dritten Teils ist in der Talmudstelle: Rut Ps Hi Spr Koh Hld Kgl Dan Est Esr (einschl. Neh) Chr. Dazu wieder die Begründung: eigentlich hätte Hiob, der zur Zeit des Mose lebte, an den Anfang gehört, aber mit einem Strafgericht beginnt man nicht; auch das Buch Rut enthält ein Strafgericht, aber sein Ausgang ist glücklich, und Rut ist die Ahnin Davids, des Verfassers der nun folgenden Pss. Eine andere Reihenfolge gibt Hieronymus (im sog. Prologus galeatus zu den Königsbüchern in der Vulgata) als die jüdische seiner Zeit an: die Prophetenbücher wie bei uns geläufig, außer dass Rut hinter Ri steht und Kgl in Jer eingeschlossen sind, im dritten Teil Hi Ps Spr Koh Hld Dan Chr Esr Est. In den hebräischen Bibelhandschriften haben die großenteils landschaftlich-schulmäßig bedingten Unterschiede in der Reihenfolge nie ganz aufgehört. Als Beispiel sei genannt, dass in einer der berühmtesten masoretischen Handschriften, dem Codex Leningradensis/Petersburgensis (L), und anderwärts Chr an der Spitze der „Schriften“

steht, vermutlich um, wie nach der talmudischen Ordnung das Buch Rut, eine Art historische Einleitung zum Psalter zu bilden.

Aber gewisse, einigermaßen feste Ordnungen haben sich allmählich doch weit- hin durchgesetzt: bei den „späteren Propheten“ die Reihenfolge Jes Jer Ez Zwölf- prophetenbuch, bei den „Schriften“ eine dreifache Gruppierung in

- a) die am Anfang stehende Dreizahl Ps Spr Hi (bei Spr und Hi oft, z. B. auch im Codex L, die umgekehrte Reihenfolge),
- b) in der Mitte die Fünzfzahl Hld Rut Klgl Koh Est, seit dem 6. Jh. in wechselnder Reihenfolge zu den „fünf Rollen“ (*Megillot*) zusammengefasst, seit dem 12. Jh. in der angegebenen Reihenfolge fest im liturgischen Gebrauch bei den fünf wichtigsten Jahresfesten,
- c) am Schluss Dan Esr/Neh Chr.

Die *Kanonizität* hat verschiedene Bezeichnungen und Bestimmungen. Das grie- chische Wort Kanon (Maßstab) wird erst im 4. Jh. in der christlichen Kirche auf die biblische Schriftensammlung angewandt (Athanasius). Das NT spricht von den „(heiligen) Schriften“ (Lk 24,27.32.45; Röm 1,2; 2Tim 3,15 u. ö.) und „der Schrift“ (Joh 2,22; Gal 3,8.22 u. ö.). Dem liegt jüdischer Sprachgebrauch zu- grunde (Philo, Josephus, Mischna). Eine eigentümliche Definition der Kanoni- zität ist bei den Rabbinen die, dass das betreffende Buch „die Hände verunrei- nige“ (bes. Jadajim 3,5); die Heiligkeit hat hier geradezu dinglich-sakramentalen Charakter. Auf der gleichen Linie liegt das Verbot, unbrauchbar gewordene ka- nonische Schriften gewaltsam zu vernichten; sie sind vielmehr in einem Raum bei der Synagoge, der sog. Geniza, zu „verbergen“ (aram. *gnz*) und später zu vergraben. Es ist selbstverständlich, dass an Bestand und Wortlaut solcher Bü- cher nichts geändert werden darf. Sie können auch nicht mehr fortgesetzt, son- dern nur noch ausgelegt werden; dies freilich ist ständige Pflicht. Sie sind in allen Fragen gültige Norm. Aus ihnen wird zitiert mit der Formel „es steht geschrie- ben“ oder „wie geschrieben steht“, die uns das NT, auch hier jüdischem Brauch folgend, reichlich belegt (γέγραπται bzw. καθὼς γέγραπται Mt 4,4.6.7.10; Röm 1,17; 2,24 usw.). Dahinter steht als Motiv und eigentliches Kriterium der Kanoni- zität die Anschauung vom göttlichen Ursprung dieser Schriften, hauptsächlich in Form der Lehre von der Inspiration, die in mancherlei Varianten Gemeingut der damaligen jüdischen Theologie war. Dabei hat das Gesetz noch einen Vorrang vor den übrigen Schriften: es ist bereits im Himmel vorhanden gewesen und dem Mose von Gott selbst zur Gänze mündlich mitgeteilt oder schriftlich übergeben oder in die Feder diktiert worden.

c) Die Entstehung des Kanons

Im Zusammenhang damit ist die *Tradition von der Entstehung des Kanons* zu sehen. Sie hat die schon in späteren Ausläufern des biblischen Schrifttums (vgl.

Ps 74,9; Dan 3,38 LXX; 1Makk 4,46; 9,27; 14,41) belegte Vorstellung zur Grundlage, dass der Inspirationsgeist zu einem bestimmten Zeitpunkt erloschen ist und dass es seitdem keine Prophetie, mindestens nicht mehr die „wahre Nachfolge“ der Propheten gibt, von der Josephus an der eingangs zitierten Stelle spricht. Wenn Josephus diesen Zeitpunkt unter dem Perserkönig Artaxerxes I. (464–424) ansetzt, dann sieht er in Esra (vgl. Esr 7,1) den letzten Propheten und gleichzeitig den letzten unter den Autoren des Kanons, deren erster Mose war.

Der babylonische Talmud (Baba batra 14b.15a) verteilt in diesem Sinn die atl. Bücher so auf die Autoren: Mose schrieb „sein Buch“ und Hi, Josua schrieb „sein Buch“ und Dtn 34,5–12, Samuel „sein Buch“ (die Zeit nach seinem Tode fügten Gad und Natan hinzu, vgl. 1Chr 29,29f.), Ri und Rut, David (unter Verwendung von Älterem) die Pss, Jeremia „sein Buch“, Kön und Klgl, Hiskija und sein Kollegium schrieben Jes, Spr, Hld und Koh, die „Männer der großen Synagoge“ schrieben Ez, das Zwölfprophetenbuch, Dan und Est, Esra schrieb „sein Buch“ und die Genealogien der Chr bis auf seine eigene, die Nehemia dann ergänzte. Ob exakt Esra oder Nehemia am Ende steht, macht wenig aus; denn Nehemia wird in 2Makk 2,13 nachgesagt, er habe eine umfassende Sammlung kanonischer Bücher angelegt.

Noch größer ist die Rolle des Esra in der ihm zugeschriebenen Apokalypse, wo er alle 24 Bücher des Kanons (und bei weitem nicht nur sie) diktiert, freilich zum Ersatz für die verlorengegangenen Schriften. Etwa in dieser Weise hat man sich bis ins 16. Jh. allgemein die Entstehung des Kanons vorgestellt. Eine für lange Zeit maßgebliche Modifikation brachte 1538 der jüdische Gelehrte Elias Levita in seinem Buch *Massoreth hammassoreth*: Esra „und seine Genossen“ haben die bis dahin noch getrennt vorhandenen 24 Bücher vereinigt, in drei Teile geteilt und geordnet (Propheten und Hagiographen allerdings noch nicht in der im Talmud angegebenen Reihenfolge). Mit „Esras Genossen“ sind die „Männer der großen Synagoge“ des Talmuds gemeint, eine nach KUENEN unhistorische, nachträglich aus Neh 8–10 herausgesponnene Institution. Aber auch abgesehen davon hat diese Theorie, obwohl auch von protestantischen Gelehrten, darunter dem Basler J. BUXTORF d. Ä. (Tiberias, 1620), aufgegriffen und ausgebaut, der Kritik nicht standgehalten. Sie scheitert schon daran, dass mehrere kanonische Bücher nachweislich in der Zeit nach Esra entstanden sind. Außerdem lässt sich die Dreiteilung des Kanons, wie sie uns vorliegt, unmöglich einfach aus einem einmaligen Akt begreifen; in ihr spiegelt sich vielmehr deutlich eine längere Entwicklung.

Diese Entwicklung und also den *geschichtlichen Vorgang der Kanonbildung* in den Einzelheiten zu rekonstruieren, fehlen uns die Mittel. Immerhin besitzen wir in den Zeugnissen des Josephus und von 4Esr einen sicheren Ausgangspunkt: Der Kanon war am Ende des 1. Jh.s n. Chr. in seinem jetzigen Umfang vorhanden. Es gibt allgemeine Gründe für die Annahme, dass sein Abschluss den beiden Zeugnissen nicht weit vorausliegt. Das Judentum musste gerade zu dieser Zeit um eine klare Definition des Bestandes seiner heiligen Schriften besorgt sein. Die Zerstörung Jerusalems i. J. 70 und das endgültige Erlöschen des Tempelkultes gaben diesen Schriften und ihrer Auslegung eine neue, dem bisherigen Zustand

gegenüber noch wesentlich gesteigerte grundlegende Bedeutung für das Leben der Juden; die Worte von 4Esr sind gerade in ihrer Indirektheit ein eindrucksvoller Beleg dafür. Dazu kam die Nötigung zur Abgrenzung nach zwei Seiten hin: einmal gegen das werdende Christentum, das die israelitisch-jüdische Tradition wie selbstverständlich und mit dem Bewusstsein vollen Rechtes für sich in Anspruch nahm, außerdem, und für den tatsächlichen Umfang des Kanons folgenreicher, gegen die drohende Überwucherung der alten maßgebenden und im Gebrauch bewährten Schriften durch eine Unmenge neuer, dem Herkommen theologisch nicht immer ungefährlicher Literatur, namentlich die Apokalypsen; das Zahlenverhältnis von 24 : 70, das 4Esr angibt, wird, wie übertrieben auch immer, doch nicht völlig aus der Luft gegriffen sein. So wahrscheinlich danach irgendein formeller Abschluss des Kanons gegen Ende des 1. Jh.s n. Chr. anzunehmen ist, so wenig besitzen wir doch sichere Nachrichten über einen solchen Vorgang. Man pflegt dafür seit H. GRAETZ (Kohelet, Leipzig 1871) eine „Synode“ namhaft zu machen, die in Jamnia (Jabne) stattgefunden haben soll, einem Ort in der palästinischen Küstenebene, der zwischen 70 und 135 n. Chr. Sitz des Hohen Rates und Zentrum der Rabbinen war. Aber mit dieser Synode verhält es sich fast so wie mit jener „großen Versammlung“: Sie ist in den Quellen nicht recht greifbar. Wir erfahren aus dem Talmud (Jadajim 3,5) nur von einer Szene um das Jahr 100, wo „die 72 Ältesten“ die damals umstrittenen Bücher Hld und Koh für „die Hände verunreinigend“, also kanonisch erklärt haben sollen. Das dürfte immerhin ein für den Abschluss des Kanons charakteristischer Vorgang sein: Es geht in diesem Stadium nur noch um die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit gewisser Schriften zum dritten Kanonteil, den *Hagiographen*; die beiden ersten Teile, Gesetz und Propheten, stehen fest, und das nicht erst seit gestern. Neben den beiden genannten Schriften werden Est und Spr gelegentlich ohne Erfolg angefochten; dass es auch Angriffe gegen den Propheten Ez gibt, ist die Ausnahme, die die Regel bestätigt. Auf der anderen Seite bedeutet der Abschluss des Kanons den Ausschluss einer größeren Anzahl von Büchern aus dem tatsächlichen oder möglichen Kreis der heiligen Schriften. Eine Reihe dieser Bücher, bei uns herkömmlich als Apokryphen und Pseudepigraphen zusammengefasst, gewann und behielt, wenngleich nicht immer im Rang voller Kanonizität, Geltung in verschiedenen Bereichen der christlichen Kirche und ist uns dadurch in Übersetzungen erhalten geblieben. Unsere Kenntnis dieser und verwandter Literatur ist in neuerer Zeit durch glückliche Handschriftenfunde, vor allem die in Chirbet Qumran am Toten Meer seit 1947, sehr erweitert worden. Die Grenzen zwischen dem dritten Kanonteil und dieser Literatur, die natürlich ihrerseits alles andere als eine einheitliche Größe gewesen ist, dürften bis zum Zeitpunkt des Abschlusses des Kanons, aber auch noch darüber hinaus manchmal fließend gewesen sein. Von den Einzelheiten und im Grunde auch vom Gesamtvorgang wissen wir fast nichts. Die Beobachtungen, die man anzuführen pflegt, wie die Zitierung nichtkanonischer Literatur im NT und bei Josephus, bleiben mehrdeutig. Dass man, wie talmudische Stellen nahelegen, sich nur gegen Widerstände aus dem Kanon ausgeschlossen hat, ist verständlich und wahrscheinlich; aber dieses Buch hatte

eindeutig einen nachprophetischen Verfasser und war darum nicht kanonfähig wie etwa der theologisch viel umstrittenere Koh, den man dem Salomo zuschrieb, oder Dan, den man ins babylonische Exil versetzte.

Dass Dan dagegen nicht mehr unter die *Prophetenbücher* gelangte, wie es doch nahegelegen hätte und wie es in der LXX tatsächlich geschehen ist, spricht dafür, dass zur Zeit seiner Entstehung (nach 167 v. Chr.) dieser Kanonteil bereits abgeschlossen war. Als positives Zeugnis dafür gilt das „Lob der Väter“ des Sirach (um 190 v. Chr.), in dem nach den Hauptgestalten der alten Zeit Jes, Jer, Ez und die Zwölf Propheten aufgezählt sind (Sir 44–49). Eine Zäsur, die sich dem späteren Abschluss des Gesamtkanons vergleichen ließe, liegt dem allerdings nicht voraus. Nicht nur dass ja noch ein ganzer umfangreicher Kanonteil hinzutreten konnte; auch die vorhandenen Prophetenbücher waren, wie etwa der Vergleich zwischen dem masoretischen Text und denen der LXX und der Qumran-Handschriften zeigt, noch mancher Änderung fähig. Bei Sir selbst fehlt das Bewusstsein einer starren Grenze deutlich genug; er mischt einzelne Namen und Sachverhalte aus den Hagiographen unter diejenigen aus den Prophetenbüchern, ja er kann umgekehrt seine eigene Lehre mit der Prophetie vergleichen (24,33), was seinem Buch freilich angesichts der später maßgeblichen Kanontheorie nichts genützt hat. Die Versuche, das Hinzutreten neuer Literatur zur prophetischen theologisch und literarisch zu bewältigen, zeigen gerade in ihrer Verschiedenheit, wie wichtig die Prophetie als Motiv und Kriterium genommen wurde. Und das geschah mit tiefem Recht. Jedes Prophetenwort enthält von vornherein einen Geltungsanspruch, der es auf Kanonizität hin angelegt sein lässt, mag diese im präzisen Sinn auch nie anders als auf dem langen und unübersichtlichen Weg über die kleineren und größeren Sammlungen, die schriftliche Fixierung und alle damit und mit den wechselnden Deutungen und Aktualisierungen gegebenen, manchmal geradezu bis zur Entstellung der ursprünglichen Gestalt führenden Modifikationen erreicht werden. So ist die Gesamtgeschichte der prophetischen Überlieferung auch Vorgeschichte des Kanons.

Aber nicht nur sie; *mutatis mutandis* gilt Entsprechendes mehr oder weniger für alle Bereiche der atl. Überlieferung. Am meisten gilt es für den Bereich, der im Kanon unter dem Begriff *Gesetz* zusammengefasst ist. Das Gesetz ist den Propheten in den entscheidenden Stadien des Weges auf die Kanonizität hin vorangegangen. Von daher völlig sachgemäß gebraucht das NT für das AT die formelhafte Gesamtbezeichnung „Gesetz und Propheten“ (Mt 5,17; 7,12; 22,40; Lk 16,16; Joh 1,45; Röm 3,21) oder „Mose und die Propheten“ (Lk 16,29.31). Aus diesen beiden Kanonteilen wird im Gottesdienst der Synagoge vorgelesen (Apg 13,15, vgl. Lk 4,17), wofür aus dem dritten Teil nur die fünf Megillot und diese auch nur im Zusammenhang mit den fünf Festen und selbst das überwiegend erst in späterer Zeit verwendet werden. Aber auch zwischen dem Gesetz und den Propheten gibt es in diesem Punkt Rangunterschiede; die Prophetenlesung (*hapṭārāh* „Entlassung“) steht eindeutig hinter der des Gesetzes zurück (vgl. Apg 15,21). Das ist kein Zufall. Sowenig bei der Kanonbildung eine der beiden Größen gegen die andere ausgespielt und sosehr das prophetische Element und Prin-

zip gerade hier zur Geltung gebracht wird, so unzweifelhaft ist doch die grundlegende und maßgebende Stellung des Gesetzes. Außer der drei- und der zweigliedrigen Gesamtbeziehung für das AT gibt es mit Grund die eingliedrige: das Gesetz.

So heißt 4Esr 14,21 die Größe, die bei der Zerstörung Jerusalems verbrannt ist und dann durch das Diktat der 24 Bücher wiederhergestellt wird. Im NT können Propheten (1Kor 14,21) und Pss (Joh 10,34; 12,34; 15,25) als „das Gesetz“ zitiert werden (vgl. auch Röm 3,19). Ganz ebenso wird in zahlreichen rabbinischen Texten das ganze AT Gesetz genannt. Kaum weniger eindrucksvoll kommt die Prävalenz des Gesetzes in der rabbinischen Zweiteilung des AT in Gesetz und Überlieferung zum Ausdruck; mit Überlieferung (*qabbālāh*) sind der zweite und der dritte Kanonteil gemeint.

Das entspricht nicht nur dem Schriftverständnis des beim Abschluss des Kanons maßgebenden pharisäisch-rabbinischen Judentums, es scheint auch im geschichtlichen Hergang begründet zu sein. Wir haben Anhaltspunkte dafür, dass es ein Stadium gegeben hat, in dem allein das Gesetz den Kanon bildete – wenn man den Ausdruck Kanon hier schon gebrauchen will. Als bei den alexandrinischen Juden von der Mitte des 3. Jh.s v. Chr. an die heiligen Schriften ins Griechische übersetzt wurden, betraf diese Übersetzung zunächst nur den Pentateuch, und als im gleichen Zeitraum die Samaritaner sich von der Kultgemeinde in Jerusalem trennten, übernahmen sie als Heilige Schrift ebenfalls nur den Pentateuch, der bis heute bei ihnen in dieser Rolle geblieben ist. Was die davorliegende Zeit betrifft, weiß die biblische Überlieferung von einer Versammlung zu berichten, in der Esra das „Gesetzbuch des Mose“ verlas und das Volk sich darauf verpflichtete (Neh 8–10). Nicht nur der Umfang dieses Gesetzbuchs, sondern die Historizität des Vorgangs überhaupt ist in der Wissenschaft heftig umstritten. Sollte ein historischer Kern anzunehmen sein, wäre die spätere Tradition mit der Zurückführung des Kanons auf Esra nicht gänzlich im Unrecht; aber Esra gehörte, anders als sie meint, nicht an das Ende, sondern an den Anfang des Prozesses. Natürlich hätte auch dieser Anfang, und gerade er, eine längere Vorgeschichte und womöglich sogar, in der Einführung des dtn Gesetzes durch König Joschija (622), ein Vorbild gehabt; aber das liegt der eigentlichen Kanongeschichte weit voraus.

Dass es andererseits auf die Dauer nicht bei der Kanonisierung des Gesetzes blieb, begreift sich leicht. Das Gesetz war, davon wird zu handeln sein, mehr oder weniger künstlich aus einem größeren Zusammenhang herausgehoben worden; die abgeschnittene Fortsetzung, unsere Prophetiae priores, blieb, vermutlich doch sogar in Verbindung mit dem Pentateuch, vorhanden, und es lag nahe, dass über kurz oder lang die Fortsetzung einen Rang bekam, der dem des Anfangs wenn nicht gleich, so doch ähnlich war. Die einfache Gleichsetzung von Kanon und Gesetz konnte schon dem Pentateuch nicht gerecht werden; um so weniger war sie in der Lage, alle weiteren Stadien der Kanonbildung zu verhindern oder auch nur zu präjudizieren. Mag die Rolle des Gesetzes noch so übermächtig scheinen

und sein, wir haben doch im Kanon selbst auch die Mittel, ihre Grenzen zu sehen.

Bevor wir von hier aus an den Pentateuch herantreten, müssen wir uns in groben Zügen die textliche Gestalt des fertigen Kanons und seine alten Übersetzungen vergegenwärtigen; ohne eine gewisse Kenntnis davon ist wissenschaftlicher Umgang mit dem AT nicht möglich.

2. *Der Text*

J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen 1871. – F. DELITZSCH, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, Berlin 1920. – E. WÜRTHWEIN, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart 1952, ⁵1988. – B. J. ROBERTS, *The Old Testament Text and Versions*, Cardiff 1951. – P. KAHLE, *Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch*, Stuttgart 1961. – P. KAHLE, *Die Kairoer Genisa*, Berlin 1962. – A. JEPSEN, *Von den Aufgaben der alttestamentlichen Textkritik*, in: G. W. Anderson et al. (eds.), *Congress Volume Bonn 1962, 1963 (VT.S 9)*, 332–341. – F. M. CROSS / S. TALMON (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, Mass. u. a. 1975. – D. BARTHÉLEMY, *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, 1978 (OBO 21). – D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament I/II*, 1982/86 (OBO 50,1.2). – J. WEINGREEN, *Introduction to the Critical Study of the Hebrew Bible*, Oxford 1982. – M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN, *The Textual Criticism of the Old Testament. Rise, Decline, Rebirth: JBL 102 (1983)*, 365–399. – R. WONNEBERGER, *Leitfaden zur Biblia Hebraica*, Göttingen 1984, ²1986. – E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis 1992, ³2012 (dt. *Der Text der Hebräischen Bibel*, Stuttgart 1997). – S. KREUZER, *Text, Textgeschichte und Textkritik des Alten Testaments: ThLZ 127 (2002)*, 127–158. – R. HENDEL, *The Oxford Hebrew Bible. Prologue to a New Critical Edition: VT 58 (2008)*, 324–351. – A. A. FISCHER, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart 2009.

a) Das Nebeneinander von Textformen

Die Kanonizität schließt notwendig die Unveränderlichkeit des Textes in sich. Man kann daher von vornherein annehmen, dass den Prozess der Kanonbildung das Bemühen um einen festen Text begleitet hat und dass ein Abschluss dieses Bemühens Hand in Hand mit dem Abschluss des Kanons erfolgt ist. Alle Anzeichen sprechen dafür, dass dies tatsächlich der Fall war. Gegen Ende des 1. Jh.s n. Chr. wurde mit großer Wahrscheinlichkeit ein autoritativer *Konsonantentext* des gesamten AT kanonisiert. Er setzte sich, obwohl gewisse Schwankungen in Einzelheiten, z. B. der Gottesbezeichnung, sehr lange blieben, in der Folgezeit nahezu vollständig durch; wir haben ihn im masoretischen Text (MT) vor uns.

Für die Zeit davor lässt sich ein *Nebeneinander verschiedener Textformen* nicht nur grundsätzlich wahrscheinlich machen, sondern auch beobachten.

Die wichtigste Zeugin ist seit jeher die aus vorchristlicher Zeit stammende griechische Übersetzung des AT, die Septuaginta (LXX). Sie setzt an zahllosen Stellen einen hebräischen Text voraus, der von dem uns geläufigen mehr oder weniger stark abweicht. Daneben ist der samaritanische Pentateuch zu nennen (Ⲛ), dessen Überlieferung sich, mag es auch später noch Berührungen gegeben haben, wenigstens prinzipiell in hellenistischer Zeit verselbständigt hat.