

Konzepte autoritativer Schriften in Qumran¹

Christian Gers-Uphaus

1. Einführung: Texte in Qumran zwischen Autorität und Kanon

Die Textfunde aus Qumran² bieten hinsichtlich der Genese des biblischen Kanons ein nicht zu unterschätzendes Erkenntnispotential. Unter diesen lassen sich ca. 200 der gefundenen Manuskripte als Bibelhandschriften bezeichnen, die den Text eines entsprechenden Buches des späteren hebräischen Kanons wiedergeben.³ Bis auf das Buch Esther sind sämtliche der dazu gehörenden Schriften im qumranischen Textcorpus nachgewiesen.⁴

Dass sich aber vor Ende des 1. Jhs. n.Chr. auf jüdischer Seite nicht von einem Kanon (der Hebräischen Bibel) sprechen lässt,⁵ ist innerhalb der For-

¹ Den Lehrenden *in re biblica* in Münster und Rom zum Dank, die in mir die Faszination für die Texte und Orte der Bibel und ihrer Umwelt geweckt haben – Der Beitrag entstand im Sommersemester 2014 als schriftliche Hausarbeit im Kontext des interdisziplinären Research Master-Studienganges „Antike Kulturen des östlichen Mittelmeerraums“ an der *Westfälischen Wilhelms-Universität Münster*. Für die Veröffentlichung wurde er überarbeitet. Der Verfasser dankt dafür an dieser Stelle insbesondere Herrn PD Dr. Ingo Kottsieper (*Georg-August-Universität Göttingen*) für eine kritische Durchsicht des Manuskriptes sowie für nicht wenige konstruktive Verbesserungsvorschläge. Ferner sei Frau Prof. Dr. Karla Pollmann (*University of Reading*) für ihre Beobachtungen zum Text ein herzlicher Dank ausgesprochen.

² Der Gebrauch der Terminologie „Qumran“ sieht im Folgenden freilich nicht darüber hinweg, dass Schriftfunde nicht auf den Ort Qumran selbst beschränkt geblieben sind (weitere Fundorte [in der näheren Umgebung des Toten Meeres] waren: Naḥal Hever [Wadi Ḥabra], Naḥal Še’elim [Wadi Seiyal], Wadi Murabba‘at, Ketef Jericho, Wadi Sdeir, Naḥal Mishmar [Wadi Mahras], Masada, Wadi en-Nar [Naḥal Qidron], Wadi Ghweir, Wadi ed-Daliyeh [Naḥal David], Ḥirbet Mird, Naḥal ‘Arugot [vgl. für diese Auflistung mit den dazugehörigen Textfunden Fitzmyer, *Guide*, 7-162, der darüber hinaus noch Texte unbekannter Herkunft nennt]). Es handelt sich mit Steudel, *Rezeption*, 89 Anm. 1, demnach um ein Verständnis dieses Toponyms „im weiteren Sinn“, das auch in diesem Beitrag (sofern nicht anders ausgewiesen) zugrunde gelegt wird.

³ Vgl. Tov, *Texts*, 140.

⁴ Vgl. Fabry, *Psalter*, 137. Sogenannte deuterokanonische wie apokryphe Werke zählen darüber hinaus ebenfalls zu den aufgefundenen Handschriften. Auf die Problematik dieser Bezeichnungen wird hier nicht näher eingegangen. Vgl. dazu unter anderem Xeravits / Porzig, *Einführung*, 30-31.

⁵ VanderKam, *Dead Sea Scrolls*, 58, sieht „the earliest explicit statement that the Jewish people had what appears to be a canon“ in Josephus, *contra Apionem*

schung inzwischen mehrfach betont worden.⁶ Wenngleich für den Vorgang der Kanonisierung bestimmter Schriften gerade mit Blick auf Qumran dessen *prozessualer* Charakter herausgehoben wurde,⁷ eröffnet die Rede von einem „Kanon“ oder von „kanonischen Schriften“ für Qumran selbst nicht nur Raum für Missverständnisse, sondern macht sich darüber hinaus auch eines nicht unerheblichen Anachronismus schuldig.⁸ Eine begriffliche Präzisierung ist daher insofern angeraten, als man – wie es der Titel dieses Beitrages vorschlägt – mit Blick auf die Qumranfunde – und zwar sowohl bezüglich der als „biblisch“ als auch hinsichtlich der als „nicht-biblisch“ bezeichneten Texte – treffender von „autoritativen Schriften“ sprechen sollte,⁹

1,38-42, wiedergegeben. Wenngleich unklar bleibt, welche Bücher – außerhalb der Tora – Josephus dabei genau im Blick hatte, wenn er contra Apionem 1,42, von den τοῖς ἰδίοις γράμμασι spricht, so ist für den informierten jüdischen Leser doch klar, „that by the 90s CE there was a specific, defined list of books that were uniquely authoritative for all Jewish people.“ (VanderKam, Dead Sea Scrolls, 60).

⁶ Vgl. Unter anderem Ulrich, Dead Sea Scrolls (1999), 59. Aus einer späteren Perspektive kann man dann mit Sanders, Canon 7, noch einmal nach dem Unterschied zwischen den „multiple canons“ in Juden- und Christentum fragen (wie beispielsweise zwischen dem jüdischen [= dem ‚kleinsten‘ mit 22 Büchern] und dem äthiopischen [= dem ‚umfangreichsten‘ mit 80 Büchern]). – N.B.: Nur am Rande sei hier auf den Umstand verwiesen, dass im Hinblick auf die *christliche* Bibel selbst im 4. Jh. n.Chr. noch nicht von einem festen Kanon die Rede sein kann. Vgl. dazu Wermelinger, Canon. Die Aufzählung im 39. Osterfestbrief des Athanasius von Alexandrien aus dem Jahre 367 n.Chr., die erstmals unter anderem die 27 Schriften des sogenannten Neuen Testaments vollständig enthält, darf daher nicht „als Beleg für den Abschluss des christlichen Kanons“ (Frey, Qumran, 25) herangezogen werden.

⁷ Vgl. – inspiriert von Sanders’ Rede vom „canonical process“ – Frey, Qumran, 60-63.

⁸ Es lässt sich daher auch nicht von einer Art Einheit der Qumranschriften sprechen, die sich durch die Benutzung des Terminus „Bibel“ für Qumran nahelegen könnte. Vgl. Frey, Qumran, 1, dessen Fazit schließlich lautet: „Pointiert gesagt: Einen ‚Kanon‘ gibt es im Judentum der Zeit des Zweiten Tempels nicht, und auch der Begriff ‚Bibel‘ ist für diese Zeit noch nicht anwendbar, wenn man nicht gravierende Missverständnisse in Kauf nehmen will. Dies gilt gleichermaßen für das frühe Christentum des ersten und beginnenden zweiten Jahrhunderts.“ (Frey, Qumran, 2). – N.B.: Natürlich besteht theoretisch die Möglichkeit, dass es in Qumran einen Kanon gab, das Wissen darüber jedoch nur nicht erhalten ist. Diese Option ist mit Ulrich, Dead Sea Scrolls (2015), 299, jedoch als unwahrscheinlich einzustufen.

⁹ Der Titel folgt damit der gängigen Forschungsmeinung, für die späte Periode des Zweiten Tempels lieber von „authoritative scriptures“ als von „books of the

deren Rezeptionsanalyse wiederum in erheblichem Maße zur Diskussion um den biblischen Kanon beitragen kann.

Bevor hier jedoch inhaltlich auf die Frage nach deren Konzepten näher eingegangen wird, seien zunächst einige terminologische Klärungen vorangestellt:

1. Die Einordnung als „biblische“ und „nicht-biblische“ Schriften ist für Qumran zunächst einmal forschungsgeschichtlich bedingt.¹⁰ Es ist jedoch zu bedenken, dass dieser Sprachgebrauch nicht nur vereinfachend, sondern auch insofern künstlich ist, als die dadurch vorgenommene Abgrenzung der nicht-biblischen von den biblischen Schriften „möglicherweise nicht der Wahrnehmung der antiken Rezipienten dieser Werke [entspricht].“¹¹ Wenn im Folgenden diese nicht unproblematische, in der Forschung jedoch etablierte Nomenklatur übernommen wird, so ist sich dabei stets bewusst zu halten, dass dadurch die „(später) biblischen“ und die „(später) nicht-biblischen“ Schriften bezeichnet werden – von denjenigen Schriften folglich die Rede ist, die zu einem späteren Zeitpunkt Aufnahme in den Kanon der Hebräischen Bibel gefunden haben, sowie von denjenigen, auf die dieses Kriterium später nicht zutrifft. Die Implementierung dieser Begrifflichkeiten dient hier deshalb rein als Unterscheidungsmöglichkeit innerhalb des qumranischen Schriftencorpus, ohne dass dadurch bereits eine Aussage hinsichtlich der Autorität dieser Texte impliziert ist.

2. Bei der Bezeichnung „autoritative Schriften“ handelt es sich zunächst um ein rein formales Konzept,¹² das der weiteren Erläuterung bedarf, denn das schlichte Auftreten von (beispielsweise biblischen) Texten sagt für Qumran für sich genommen noch nichts darüber aus, „what the communities of the scrolls considered as authoritative scriptures.“¹³ Es wird daher im Folgenden nicht nur zu klären sein, unter welchen Bedingungen Texten – seien sie nun biblisch oder nicht-biblisch – in Qumran autoritativer Status zuerkannt werden konnte, sondern auch, um welche Art von Autorität es

Bible“ (Brooke, *Authority*, 86) zu sprechen. Vgl. auch VanderKam, *Dead Sea Scrolls*, 50-51.

¹⁰ Dazu Ulrich, *Dead Sea Scrolls* (2015), 187: „The classification of which manuscripts were ‚biblical‘ and which were ‚nonbiblical‘ was made in the early days, before the current understanding and appreciation of the nature of the biblical text in antiquity was achieved, and the entire forty-volume DJD series continued for consistency with the MT as the criterion for ‚biblical‘.“

¹¹ Steudel, *Rezeption*, 93.

¹² Vgl. Lim, *Formation*, 146.

¹³ Lim, *Formation*, 120.

sich jeweils handelt bzw. auf welche Weise diese im jeweiligen Text zum Ausdruck kommt.¹⁴

Eine diesbezügliche Untersuchung zu Konzepten von Autorität in den Qumrantexten, wie sie in diesem Beitrag überblickshaft anhand ausgewählter Schriften (Jubiläenbuch [2.1], Tempelrolle [2.2], Psalmen [2.3], Halachischer Brief [2.4], Damaskusschrift [2.5]) exemplarisch versucht werden soll, wird dazu sowohl *innerer* als auch *äußerer* Faktoren eingedenk sein müssen: Richtet sich der Fokus bei letzteren auf Fragen nach Verschriftlichung, Bezeugung, Zitation, Anzahl der Kopien und Kommentierung eines Textes, so steht bei ersteren der interne Anspruch einer Schrift selber (autoritative Formulierungen oder Promulgation des Textes im Rahmen einer göttlich autorisierten Rede) im Vordergrund.¹⁵ Fragt man in diesem Zusammenhang analog nach der Bedeutung des Ausdruckes „autoritativ“, so geht die Forschung heute in der Regel davon aus, dass dessen Definition Kriterien beider Gruppen wird berücksichtigen müssen, die sich wechselseitig zu stützen vermögen.¹⁶ Die Anzeige eines Schriftstatus, Prophetiebezug, (impliziter) göttlicher Autoritätsanspruch, davidische Autorschaft, Anzahl der Manuskripte, Übersetzungen, Pesharim und Kommentare, Zitate aus als autoritativ angesehenen Büchern (oder alternativ Anspielungen darauf) sowie Abhängigkeit jüngerer Werke von einer älteren, dann möglicherweise als autoritativ eingestuften Schrift.

Der Schritt zur kanonischen Schrift ist schließlich dann gegeben, wenn diese autoritativen Texte einmal Aufnahme gefunden haben in eine feste Sammlung von Schriften,¹⁷ die eine (religiöse) Gemeinschaft für sich als unbedingt verbindlich anerkannt hat.¹⁸ Dass alle kanonischen Texte somit gleichzeitig auch autoritativ sind, ist evident. Der Umkehrschluss ist logisch gesehen jedoch nicht zwingend, denn de jure nicht-kanonischen Texten

¹⁴ Satlow, *Bible*, 185, spricht von „various kinds of authority“; Lim, *Formation*, 147, von „[a]uthority [which; CGU] is implied in various ways“.

¹⁵ Vgl. Fabry, *Tempelrolle*, 133.

¹⁶ Vgl. im Folgenden für die Auflistung Tigchelaar, *Qumrantexte*, 78-80 (seinerseits im Anschluss an Peter Flint). Sie wird durch Xeravits / Porzig, *Einführung*, 38, erneut aufgegriffen.

¹⁷ Die Rede von einem „open canon“ (Waltke, *Hebrew Bible*, 32; dort bezogen auf die Zeit zwischen 400-150 v.Chr.) muss daher wie ein Oxymoron klingen. Ähnlich Satlow, *Bible*, 180, der für Qumran von einem „loose but not closed canon“ spricht.

¹⁸ Ulrich, *Dead Sea Scrolls* (1999), 55, unterscheidet zwischen einer „broad definition“ mit den Punkten „traditional, sacred texts considered authoritative“ und einer „strict definition“ mit den Aspekten „conscious decision, unique status, necessarily binding“.

kann sehr wohl ein de facto autoritativer Status zuerkannt werden – womit auch deutlich wäre, dass es sich beim Begriff „autoritativ“ nicht um einen echten Gegenbegriff zu „kanonisch“ handelt.¹⁹ Abschließend sollte man sich erkenntnistheoretisch ohnehin bewusst machen, dass aus dem Mangel an Evidenz hinsichtlich des autoritativen Status einer Schrift, nicht geschlussfolgert werden kann, dass es sich bei dieser Schrift damit um eine nicht-autoritative gehandelt hat, da dieser Mangel immer auch durch die Überlieferungssituation bedingt sein kann.²⁰

2. Beispielschriften

2.1 Jubiläenbuch²¹

Die eingangs zu untersuchende Beispielschrift – die eigentlich den Titel „Buch über die Einteilungen der Zeiten (gemäß ihrer Jubiläen und Wochen)“²² trägt – wurde ursprünglich wohl auf Hebräisch abgefasst – was lange Zeit umstritten war –,²³ dann ins Griechische übersetzt, ist jedoch heute vollständig nur noch auf Äthiopisch²⁴ und zu mehr als einem Drittel auf Latein erhalten.²⁵ Der Text selber geriert sich als Offenbarung Gottes an Mose durch einen Engel während des 40-tägigen Aufenthaltes auf dem Berg Sinai und wird vermutlich um 160 v.Chr. abgefasst worden sein – demnach kurz vor der Gründung der Gemeinschaft in Qumran und noch während der

¹⁹ Der Verfasser dankt Frau Prof. Dr. Karla Pollmann für eine begriffliche Schärfung in dieser Sache.

²⁰ Vgl. Ulrich, *Dead Sea Scrolls* (2015), 299.306. Insofern mag man unterstellen dürfen, dass allen Qumranschriften allein qua Geschriebensein Autorität zukam.

²¹ Als Edition und Übersetzung dienten VanderKam, *CSCO 510-511*, sowie Parry / Tov, *Dead Sea Scrolls* (für die qumranischen Fragmente).

²² CD 16,3-4: ספר מזהלקות העתים ליובליהם ובשבועותיהם. Bereits diese Tatsache birgt einen kleinen Hinweis auf den autoritativen Status des Jubiläenbuches („citation in another text as an authority“ [Crawford, *Rewriting Scripture*, 61]).

²³ Zur Frage, welche Textabschnitte damit im Jubiläenbuch abgedeckt werden, vgl. die Übersicht bei VanderKam, *CSCO 510*, X, bzw. *CSCO 511*, VII. Eine aktualisierte Liste, unter anderem die älteste Handschriftennummer 4Q216 (aus der Handschrift 4QJub^a) enthaltend, findet sich bei VanderKam, *Dead Sea Scrolls*, 74-75.

²⁴ Gemeint ist das klassische Äthiopisch (Ge‘ez).

²⁵ Es existieren darüber hinaus auch syrische Fragmente. Unklar ist jedoch, ob das Syrische direkt aus dem Hebräischen stammt oder den ‚Umweg‘ über das Griechische gemacht hat. Vgl. Crawford, *Scripture*, 60.

in Jerusalem stattfindenden hellenistischen Reformbemühungen, denen sich die Aufstände der Makkabäer anschlossen.²⁶

Das Jubiläenbuch ist vom Resultat her den „rewritten texts“ zuzurechnen.²⁷ Die Geschichte Israels wird präsentiert als eine in sogenannten Jubiläen stattfindende, wobei der Inhalt der Bücher Genesis und Exodus nicht einfach nur wiedergegeben wird, sondern einzelne Passagen sowohl gekürzt, gelängt oder sogar ausgelassen werden.²⁸ Unter leichter Modifizierung des Konzeptes vom Jubeljahr als 50. Jahr aus Lev 25 legt der Verfasser den Fokus auf die Periode von 49 Jahren (= ein Jubiläum),²⁹ die durch ein 50. Jahr abgeschlossen wird, wodurch gleichzeitig die Namengebung dieses Werkes erhellt wird.³⁰ Die Tatsache, dass in Qumran zahlreiche Abschriften dieses Textes gefunden wurden (14 Handschriftenfragmente), mag darauf hindeuten, dass man das Jubiläenbuch in seinem autoritativen Anspruch akzeptierte, schließlich reklamiert es durch den Anspruch, eine Offenbarung an Mose zu enthalten, göttliche Legitimation für sich.³¹ Es gehört damit einer Gruppe von Schriften an, bei denen die Eingriffe durch den Verfasser (oder Redaktor) als so massiv einzustufen sind, dass man – trotz Verarbeitung der Bücher Genesis und Exodus – von einer neuen, distinkten Komposition sprechen kann.³² Zwar orientiert sich diese in Ablauf und Anordnung sowohl inhaltlich als auch narrativ wieder an den ersten beiden Büchern des Pentateuch, „but Jubilees is a separate book, meant as a

²⁶ Vgl. Crawford, *Scripture*, 62.

²⁷ Vgl. Collins, *Scripture*, 31 (seinerseits im Anschluss an Geza Vermes [zum entsprechenden Beleg vgl. Collins, *Scripture*, 31 Anm. 40]). Vgl. auch Fabry, *Rezeption*, 125, der fortführt, dass es „sich also um selbständige Texte [handelt], die an Bibeltexte erinnern, aber nicht im klassischen Sinne Fortschreibungen [sondern Neuformulierungen; CGU] enthalten.“ Vom späteren post-kanonischen Standpunkt aus kann man diese „rewritings“ biblischer Bücher noch einmal von deren „revisions“ unterscheiden. Vgl. Brooke, *Authority*, 86-87. Vom Prinzip her wäre die im nächsten Abschnitt thematisierte Tempelrolle auch unter dieses Spektrum der „rewritten scripture“ (Crawford, *Scripture*, 145) zu fassen.

²⁸ Vgl. VanderKam / Flint, *Meaning*, 197. Als Beispiel sei die Plagenerzählung aus Ex 7-10 benannt, die im Jubiläenbuch nur ein paar Verse in Anspruch nimmt (Jub 48,4-11).

²⁹ Vgl. Jub 45,13. Vgl. auch Frey, *Weltbild*, 263. Eine „Woche“ gilt dann als Zeitraum von 7 Jahren.

³⁰ Vgl. für diese einleitenden Informationen zum Jubiläenbuch VanderKam / Flint, *Meaning*, 196-197.

³¹ Vgl. Tigchelaar, *Qumrantexte*, 69.

³² Vgl. Crawford, *Scripture*, 62.

companion to the Pentateuch.“³³ Der autoritative Status der Tora wird somit nicht in Frage gestellt.³⁴

Inhaltlich gesehen geht es im Jubiläenbuch um eine Nacherzählung der ersten beiden Bücher des Pentateuch – genauer gesagt um den Abschnitt von der Erschaffung der Welt (Gen 1) bis zur Flucht aus Ägypten (Ex 14) – und endet schließlich mit Mose, der auf dem Berg Sinai die Offenbarung der Tora erwartet (Ex 20)³⁵ – eine Szenerie, die bereits mit dem ‚Eröffnungssetting‘ korrespondiert, in dem Mose von Gott auf den Berg Sinai heraufgerufen wird.³⁶ Die Art und Weise des Nacherzählens geschieht im Jubiläenbuch im Rahmen eines besonderen Stiles:³⁷ Es folgt zwar dem Erzählmodus von Genesis und Exodus, aber ohne den dazugehörigen Text direkt in seiner Gänze zu zitieren. Die zugrundeliegenden Passagen aus den beiden ersten Pentateuchbüchern werden meist über Kurzzitate oder mittels Anspielungen erkennbar. Im Ergebnis liegt ein Text vor, der sich zwar einer biblischen Sprache bedient, die im Endeffekt aber als Basis einer völlig neuen Textkomposition fungiert.³⁸ Das Anliegen dieser ‚Gen-Ex-Nacherzählung‘ besteht im engeren Sinne darin, bestimmte Aspekte der in diesen Büchern erzählten Geschichte hervorzuheben. Hierbei werden sowohl kalendarisch-chronologische Aspekte wie auch juristisch-ethische Fragen diskutiert, und nicht zuletzt spielen die Priestertradition um Levi sowie Eschatologisches eine eminent wichtige Rolle.³⁹ Insgesamt kann der Skopus des Jubiläenbuches darin gesehen werden, dass es im Hinblick auf die Praxis des Volkes Israel eine bestimmende Funktion ausüben möchte.⁴⁰

Worin liegt nun die Relevanz dieser Qumranschrift für die Kanondiskussion? Zunächst ist es der eigene Anspruch auf autoritativen Charakter, der durch die Verortung innerhalb der Sinaitradition mittels Offenbarung an

³³ Crawford, *Scripture*, 62.

³⁴ Vgl. auch die Rede von der Tora als „Erstem Gesetz“ (התורה הראשונה) in Jub 2,24; 6,22; 30,12.21; 50,6. Zumindest 2,24 wird in der Formulierung im Hebräischen durch 4Q216 (col. VII 17) bestätigt.

³⁵ Vgl. Crawford, *Scripture*, 63.

³⁶ Vgl. den Prolog zum Jubiläenbuch, der ebenfalls über die älteste Handschrift in Qumran (4Q216 [col. I 3-4a]) erhalten ist.

³⁷ Vgl. Crawford, *Scripture*, 64.

³⁸ Dabei verwendete der Verfasser / Redaktor ebenso Bücher, die erst zu einem späteren Zeitpunkt Bestandteile des Kanons wurden (beispielsweise Psalmen, Chronik, Esra, Nehemia). Darüber hinaus spielen folgende zwei Texte aus der Literatur der Zeit des Zweiten Tempels eine wichtige Rolle: 4QReworked Pentateuch sowie das aramäische Levi-Dokument. Vgl. Crawford, *Scripture*, 64-65.

³⁹ Vgl. für einen konzisen Überblick auch Crawford, *Scripture*, 67.

⁴⁰ Vgl. Tigchelaar, *Qumrantexte*, 69.

Mose geschieht.⁴¹ Diese Art von Tradition weicht daher deutlich von einem späteren rabbinischen Schriftverständnis ab, demzufolge Mose am Sinai neben der geschriebenen auch eine mündliche Tora erhalten habe, wobei die geschriebene keinerlei Art von Änderungen (bis auf offenkundige Schreibfehler) erfahren durfte. Das Jubiläenbuch weicht insofern davon ab, als durch es ein Schriftstück mit autoritativem Anspruch vorgelegt wird, bei dem „the received text [...] open to change“⁴² ist. Nichtsdestoweniger ist die Frage zu verneinen, ob es der Schrift um eine Ablösung ihrer beiden hauptsächlichen Quellen Genesis und Exodus – oder gar der Tora in ihrer Ganzheit – gehe.⁴³ Zwar lässt sie Vieles aus dem Pentateuch unerwähnt, aber verweist an mehreren Stellen auf die (erste) Gesetzgebung am Sinai, so dass deren Autorität weiterhin als gesichert anzusehen ist. Insgesamt wird innerhalb der Forschung von einem „divine authoritative status“⁴⁴ des Jubiläenbuches für die Qumran-Gemeinde ausgegangen, wodurch es sich „deutlich in der ihm widerfahrenen Rezeption von allen anderen bekannten Apokryphen und Pseudepigraphen ab[setzt].“⁴⁵ Sein Text wurde schließlich jedoch weder im Judentum noch im kirchlichen Osten oder Westen kanonisch und scheint auch nicht Gegenstand derartiger Debatten gewesen zu sein.⁴⁶

⁴¹ Auf die bereits erwähnte hohe Anzahl erhaltener Kopien – „more than for most of the books that later became canonical“ (Crawford, *Scripture*, 82) – sei an dieser Stelle auch noch einmal verwiesen.

⁴² Crawford, *Scripture*, 81 (ferner dort mit dem weiteren Hinweis, dass das Jubiläenbuch damit der „first line of tradition“ dieser Art von Schriftverständnis angehört).

⁴³ Vgl. auch VanderKam, *Dead Sea Scrolls*, 76-77.

⁴⁴ Crawford, *Scripture*, 82.

⁴⁵ Steudel, *Rezeption*, 94, die an dieser Stelle weiter ausführt: „Keines dieser Werke, wie etwa das Henochbuch, Tobit oder Sirach, scheint eine derartige Autorität in Qumrankreisen besessen zu haben.“ Bei Ulrich, *Dead Sea Scrolls* (2015), 307, firmiert es, wie 1Hen im Übrigen, gleichwohl nur mit Fragezeichen unter der Kategorie „Quite strong“ (zweifellos dann aber, analog zu 1Hen, unter „Strong“). – N.B.: Eine Bewertung der Henoch-Literatur, das sei hier ergänzt, im Rahmen der Kanondiskussion im Anschluss an die qumranischen Schriften erweist sich insofern als schwierig, als „kaum oder gar kein Beleg dafür [besteht], dass die *Henochbücher* einen großen Einfluss besaßen oder in dem selben [sic!] Verhältnis als autoritativ angesehen wurden wie zum Beispiel die Bücher Genesis oder Jesaja.“ (Tigchelaar, *Qumrantexte*, 85 [Hervorhebung im Original]).

⁴⁶ Einzige Ausnahme ist der Kanon der äthiopischen Kirche, der den Text vollständig überliefert hat. Vgl. Crawford, *Scripture*, 82.

2.2 Tempelrolle⁴⁷

Bei der Tempelrolle (11QT[emple]/[ora]) handelt es sich ursprünglich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht um ein (literarisches) Produkt der Qumrangemeinde, sondern um eines aus den beiden Jahrhunderten vor der ‚Konstituierung‘ ihrer Gemeinschaft, wenngleich anzunehmen ist, dass es sich bei den beiden in Höhle 11 auf Hebräisch gefundenen Kopien dieses Werkes aus herodianischer Zeit (11Q19-20 = 11QT^{a-b})⁴⁸ um (aufwändige) Anfertigungen aus Qumran selber handelt.⁴⁹ Die Tempelrolle muss demzufolge Bestandteil der Regelwerke der qumranischen Gemeinschaft geworden sein. Unter formellen Gesichtspunkten unterscheidet sie sich von den übrigen Regelwerken (das heißt: Gemeinschaftsregel [1QS], Gemeinderegel [1QSa] und [Regel] der Segenssprüche [1QSB], Kriegsregel [1QM], Damaskusdokument [CD]) dadurch, dass sie als in der 1. Person Singular gesprochenes Wort Gottes an den Leser herantritt,⁵⁰ und damit zweifelsfrei autoritativen Anspruch erhebt. Unbenommen ihrer zahlreichen Dtn- und Lev-Zitate handelt es sich bei dieser Schrift jedoch nicht um einen (später) kanonischen Text der Hebräischen Bibel, und doch geht man für Qumran davon aus, dass der Tempelrolle unzweifelhaft ein autoritativer Status zu eigen war.⁵¹

Die Quellen der Tempelrolle reichen vermutlich bis ins 3. Jh. v.Chr. zurück,⁵² so dass angenommen werden kann, dass sie die von ihr rezipierten

⁴⁷ Als Edition und Übersetzung diente Charlesworth, Temple Scroll.

⁴⁸ Zum Vergleich der beiden Handschriften untereinander vgl. Charlesworth, Dead Sea Scrolls, VII, 2-3. In der Regel bezieht man sich heute für den Text der Tempelrolle in erster Linie auf 11Q19. Zum besonderen Charakter des Hebräischen („Qumran sectarian Hebrew“ vs. „dialect of Mishnaic Hebrew“) vgl. auch Charlesworth, Dead Sea Scrolls, VII, 3.

⁴⁹ Vgl. Fabry, Tempelrolle, 122, ferner Fabry, Tempelrolle, 125: „[...] dass die Entstehung der Tempelrolle mindestens weit ins 2. Jh. v.Chr. hinaufreicht. Das führt in jedem Fall in die Zeit vor der Gründung Qumrans zurück. Zudem ist aus textinternen Gründen sogar sicher, dass der Text auch noch vor der Entstehung der qumranischen Bewegung anzusiedeln ist.“

⁵⁰ Vgl. Fabry, Tempelrolle, 121. Die einleitenden Worte aus 11QT2 dazu lauten: „[...] I a]m about to d[o...]“ (אני עומד לה).⁵¹

⁵¹ Fabry, Tempelrolle, 133, konstatiert im Kontext dieser Diskussion sogar, dass die Tempelrolle „vom inneren Anspruch her die Grundforderung einer *kanonischen* Schrift“ (Hervorhebung: CGU) erfülle.

⁵² Es wurden sowohl Früh- (Stegemann, 4. Jh. v.Chr.) wie auch Spätdatierungen (Yadin / Wise, 2. Jh. v.Chr., zur Zeit von Johannes Hyrkan) angestellt, die sich beide nicht durchsetzen konnten. Vgl. das Referat bei Fabry, Tempelrolle, 127-128.

Pentateuchtexte (neben Dtn und Lev noch Ex und Num) in noch nicht endgültig fixierter Form vorfand (Formationsphase des Pentateuch).⁵³ Ihr eigener Text greift dabei in erster Linie auf gesetzliche Überlieferungen (noch aus der Zeit vor der Hellenisierungskrise) zurück, die den Kult am Heiligtum betreffen, und konzentriert sich weniger auf bestimmte Texttraditionen, was wiederum „die vielen Übereinstimmungen mit den Pentateuch-Paraphrasen, mit 4QMMT und CD, aber auch mit den Traditionen hinter Jubiläen und Henoch“⁵⁴ erklären würde. Andererseits sind beispielsweise gegenüber der MT-Fassung des Buches Dtn derart viele Differenzen zu konstatieren, dass diese Beobachtung hinsichtlich der hier vor dem Hintergrund der qumranischen Schriften in den Blick genommenen Kanondiskussion nicht unerwähnt bleiben kann.

Wie genau aber lässt sich das Auftreten der Tempelrolle als (textliche) Autorität charakterisieren? Wie eingangs bereits betont, sind für eine (generelle) Einordnung der Qumrantexte unter autoritativem Gesichtspunkt sowohl innere als auch äußere Kriterien zu diskutieren. Bei der Tempelrolle zeigt sich ihr innerer Anspruch darin, dass sie sich eingangs selber innerhalb der in sich bereits autoritativen Sinaitradition verortet,⁵⁵ und damit zumindest unter formellem Gesichtspunkt dem Dtn ähnelt.⁵⁶ Ferner handelt es sich bei ihr aufgrund der konzeptionellen Gestaltung als Rede Gottes „in formalrechtlicher Hinsicht um Gottesrecht, das an Authentizität gar die durch Mose vermittelte Tora übertrifft.“⁵⁷ Die Inanspruchnahme eines autoritativen Status wird damit mehr als deutlich und zeigt sich darüber hinaus auf der inhaltlichen Ebene, denn die nur noch in Fragmenten erhaltene Einleitung der Tempelrolle (11QT1-2) verankert sich inhaltlich zwar im Bundesschluss des Volkes Israel am Sinai, aber das erst in dessen hinterem Teil (Ex 34). Sie fungiert damit nach der Sinaiperikope im engeren Sinne (Ex 19-24) und dem Bruch dieses Bundes durch die Anbetung des Goldenen Kalbes (Ex 32) als zweite, und damit gleichzeitig letztverbindliche Offenbarung Gottes.⁵⁸

⁵³ Vgl. Fabry, Text, 44.

⁵⁴ Fabry, Text, 44. Der Text der Tempelrolle gilt daher gemeinhin als proto-, wenn nicht sogar als präqumranisch. Vgl. Fabry, Tempelrolle, 127. Es ist jedoch auch auf halachische Differenzen zu CD hinzuweisen.

⁵⁵ Vgl. erneut 11QT2. Es handelt sich beim gesamten Material in dieser Kolumne offenkundig um eine Verschmelzung aus Passagen aus Ex 34,10b-16 und Dtn 7,5.25-26. Vgl. Charlesworth, Dead Sea Scrolls, VII, 12 Anm. 1.

⁵⁶ Vgl. Fabry, Tempelrolle, 133.

⁵⁷ Fabry, Tempelrolle, 133.

⁵⁸ Nach dem Vorbild der Gabe des Dekaloges durch Gott am Sinai (Ex 20) folgen innerhalb der Tempelrolle nun die Ausführungen bezüglich Tempel und Altar

Legitimerweise kann nichtsdestoweniger gefragt werden, welche Absicht eine Schrift verfolgt, die – wie die Tempelrolle – formell einem bestimmten Pentateuchtext (in diesem Fall dem Dtn) stark ähnelt, und darüber hinaus aus den übrigen Büchern des Pentateuch zitiert. Geht es um eine *Ergänzung* des Pentateuchs, um dessen *Ersetzen* oder um eine (korrekte) *Auslegung* desselben?⁵⁹ Eine Bearbeitung dieser Problematik wird sich notwendig anhand der Frage zu entscheiden haben, wie in der Tempelrolle generell mit dem Pentateuch *als Text* umgegangen wird. Ohne genauer auf das Phänomen der Intertextualität im Allgemeinen eingehen und einen exemplarischen Fall analysieren zu wollen, kann man bei der Tempelrolle in diesem Punkte folgende Charakteristika beobachten:⁶⁰ Die Schrift an sich ist ein literarisch völlig neu konzipierter Text,⁶¹ der neben den Büchern des Pentateuch auch auf außerbiblische Quellen rekurriert, und in deren Zusammenhang wiederum eine Sammlung halachischer Bestimmungen gekannt haben mag. Mit den Reinheitsvorstellungen in puncto Einrichtung von Friedhöfen übersteigt der Text dabei inhaltlich zum Beispiel die gängige jüdische Beerdigungspraxis.⁶²

Worin genau zeigt sich nun zusammenfassend die Relevanz der Tempelrolle im Rahmen der Diskussion um autoritative Schriften in Qumran? Der Tempelrolle sind erstens zweifelsohne „Züge einer Tora“⁶³ zu eigen, und es ist gut begründet, anzunehmen, dass dies durch deren Verfasser (oder Redaktor) mit Absicht geschah. Sie rezipiert nämlich insbesondere die Texte der Bücher Dtn und Lev und weist zudem eine Nähe zum hier noch zu behandelnden sogenannten Halachischen Brief (4QMMT) auf.⁶⁴ Forciert

(11QT3-13) sowie diesbezüglich auszuführender Riten (11QT13-30). Vgl. Fabry, Tempelrolle, 134.

⁵⁹ Vgl. Fabry, Tempelrolle, 135.

⁶⁰ Vgl. für die Ergebnisse im Folgenden Fabry, Tempelrolle, 137-138.

⁶¹ Dieser ist in sich kohärent und vermeidet zum Beispiel bei den Quellenziten aus dem Pentateuch Redundanzen. An den Stellen, an denen keine biblische Parallelüberlieferung existiert, bietet der Verfasser entweder eigene Formulierungen oder er greift auf unbekannte Quellen zurück. Dazu Thiering, Composition 101: „There are clearly independent sources used in the present work: most obviously large parts of Deuteronomy. [...] It is plain that, whatever sources have been used, they have been worked into a composition that has a coherent structure from start to finish.“

⁶² Fabry, Tempelrolle, 138, erkennt darin ein „[k]anonisches Selbstbewusstsein des Verfassers“ der Tempelrolle.

⁶³ Fabry, Tempelrolle, 142. Mehr noch: Der Text versteht sich selber als „authentische Tora“ (Fabry, Tempelrolle, 133).

⁶⁴ Vgl. Fabry, Tempelrolle, 143.

man diesen Aspekt der Nähe zu den genannten Schriften weiter, ließe sich zweitens zu dem Schluss kommen, dass die Tempelrolle nunmehr als letztverbindliche Halacha fungiert, die sich aufgrund ihrer autoritativen Gestaltung als Gottesrede als die wahre und richtige Tora präsentiert. Somit hebt sie die bisherige Tora auf, was sich auf narrativer Ebene in ihrer Stilisierung als ‚Gesetzgebung‘ *nach* der Goldenen-Kalb-Szene niederschlägt.⁶⁵ Schließlich sei drittens noch auf den Aspekt der Offenbarung verwiesen. Nicht ausgeschlossen ist nämlich, dass der (oder die) Verfasser der Tempelrolle die Phase der Offenbarung nach ihrem Beginn auf dem Sinai als noch gar nicht beendet ansah(en).⁶⁶ Infolgedessen könnte eine Fortschreibung dieser Offenbarung als legitim erachtet worden sein – und das unter ‚kritischen‘ Vorzeichen: Konzeptionen vom Tempel werden neu entworfen, und nur diejenigen biblischen Bestimmungen bleiben erhalten, die sich mit der Absicht der Verfasser decken, um auf diese Weise den zunehmenden ‚hellenistischen Infiltrationen‘ ein literarisches Monument konservativen Zuschnitts und Geistes entgegenzusetzen.⁶⁷

2.3 Psalmen⁶⁸

Mit den Psalmen steht im Rahmen dieses Beitrages das erste – und einzige – Mal auch ein (im Sinne des späteren jüdischen Kanons) biblischer Text im Zentrum, dessen autoritative wie kanongeschichtliche Relevanz für Qumran näher betrachtet werden soll. Wie eingangs erwähnt wurde, sind ca. 200 biblische Manuskripte erhalten, was einem Anteil von ca. 20% am gesamten qumranischen Handschriftenbefund entspricht. Darüber hinaus wurden etwa 20 weitere Kopien biblischer Bücher an Fundorten wie Masada und Murabbaʿat gefunden, wobei Schriften aus den Bereichen Tora und Propheten den größten Teil darstellen.⁶⁹

⁶⁵ Vgl. Fabry, Tempelrolle, 143-144, ferner Fabry, Tempelrolle, 143, mit der Zuspitzung: „Tempel, König, Kalender sind anders, als von Gott gewollt. Die bestehenden Reinheitsgesetze sind völlig unzureichend und die gültige Tora hat zu viele Lücken.“

⁶⁶ Zum genaueren Hintergrund im Frühjudentum vgl. Fabry, Tempelrolle, 144.

⁶⁷ Vgl. Fabry, Tempelrolle, 144.

⁶⁸ An dieser Stelle wird es um allgemeine Beobachtungen zum Buch der Psalmen in Qumran gehen, daher wird auf die Angabe von Edition und Übersetzung verzichtet. Im Besonderen wird 11QPs^a Thema sein. Einen konzisen diachronen Überblick über sämtliche Psalmenhandschriften in Qumran bietet Fabry, Psalter, 138-147.

⁶⁹ Vgl. für diese einleitenden Informationen Steudel, Rezeption 90, die den Sachverhalt darüber hinaus wie folgt spezifiziert: „Innerhalb des Corpus der Torah-Bücher liegt zahlenmäßig deutlich das Deuteronomium mit 30 Abschriften vorn,

Hinsichtlich des Buches der Psalmen nimmt sich der textliche Befund wie folgt aus: Insgesamt 39 Psalmenrollen wurden entdeckt,⁷⁰ ergänzt um mindestens eine weitere Rolle,⁷¹ in der Reste eines Psalms enthalten sind.⁷² Für den Ort Qumran selber sind 37 Rollen nachgewiesen (3 in Höhle 1 [1QPs^{a-c}]; je 1 in den Höhlen 2 [2QPs]; 3 [3QPs]; 5 [5QPs]; 6 [pap6QPs] und 8 [8QPs]; der Großteil mit 23 in Höhle 4 [4QPs^{a-h,j-w},⁷³ 4Q522] sowie 6 in Höhle 11 [11QPs^{a-c}; 11QapocrPs]), ferner eine Rolle im Nahal Hever (Wadi Habra [5/6HevPs]) sowie zwei weitere Rollen in Masada (MasPs^{a-b}).⁷⁴ Die biblischen Psalmen sind damit innerhalb der Schriftenfunde vom Toten Meer das durch die größte Anzahl von Handschriften vertretene Werk!⁷⁵ Diese rein statistische Beobachtung bedarf jedoch – wie in der Einleitung dieses Beitrages bereits angedeutet – einer zusätzlichen inhaltlichen Auswertung, um zu einer validen Aussage hinsichtlich des autoritativen Status der Psalmen zu gelangen: Betrachtet man dazu sämtliche Anspielungen auf Psalmentexte in den Qumranschriften (wie beispielsweise in den Hodayot oder in der Damaskusschrift), so wird in der Summe mehr als deutlich, dass „der Psalter das mit Abstand am stärksten rezipierte biblische Buch in den Texten vom Toten Meer ist.“⁷⁶

Es soll und kann an dieser Stelle nicht darum gehen, die einzelnen qumranischen Psalmenhandschriften en détail zu beschreiben. Dennoch sind ein paar Anmerkungen vonnöten, die die Abweichungen vom masoretischen Psalter beschreiben, da diese im Rahmen der Diskussion um den biblischen Kanon nicht uninteressant sind. Das Beispiel der Psalmen – im Besonderen

innerhalb der Propheten sind es der prophetisch verstandene Psalter mit 36 und Jesaja mit 21 Abschriften.“

⁷⁰ Präziser ausgedrückt mit Lange, Handbuch, 373 : „Fragmente von insgesamt 39 Handschriften [werden] als Psalmen-Handschriften bezeichnet.“

⁷¹ Fabry, Psalter, 146-147, zählt darüber hinaus weitere auf.

⁷² Vgl. VanderKam / Flint, Meaning, 121. Es handelt sich dabei um die Handschrift 4Q522, die keine Psalmenhandschrift im eigentlichen Sinne ist, sondern lediglich Reste von Psalm 122 in sich birgt (vgl. Flint, Dead Sea, 38-39) und vermutlich zum Josua-Apokryphon gehört (vgl. Lange, Handbuch, 410).

⁷³ Vgl. auch VanderKam / Flint, Meaning, 444 Anm. 40 (zu Kap. 6). Lange, Handbuch, 393-394, listet daneben noch 4QPs^x auf.

⁷⁴ Vgl. für ausführlichere Erläuterungen zu den Sigla im Einzelnen Lange, Handbuch, 374-410.

⁷⁵ Vgl. VanderKam / Flint, Meaning, 121. Man sollte sich dabei jedoch stets der Tatsache bewusst sein, dass es sich bei den qumranischen Psalmenhandschriften in der Regel um *Psalmenrollen* handelt, nicht jedoch um *Psalterrollen*. Vgl. Fabry, Psalter, 159. Ausnahmen sieht Dahmen, Psalmentext, 123, hier lediglich für 4QPs^a und 4QPs^b begründet.

⁷⁶ Dahmen, Psalmentext, 109.

die Debatte um die Einordnung der Psalmenrolle 11QPs^a – zeigt nämlich eindrücklich, dass hier ein Werk begegnet, das sich zu der Zeit noch ‚im Fluss‘ befand.⁷⁷ Doch was genau ist damit gemeint?

Stimmt die Abfolge der Psalmen 1-89 zwischen MT (bzw. LXX) und Qumran noch ziemlich genau überein,⁷⁸ so ergeben sich für die Psalmen 91ff (Psalm 90 ist in Qumran nicht erhalten) mitunter erhebliche Differenzen, wobei die Psalmenrolle aus Höhle 11 (11QPs^a) in diesem Zusammenhang den besten Einblick vermittelt. Durch diese große und zudem mit Sorgfalt angefertigte Psalmenhandschrift (in Verbindung wiederum mit weiteren Psalmenrollen) befindet sich die Qumranforschung in der eher außergewöhnlichen (sowie privilegierten) Situation, dass ein biblischer Text innerhalb der Funde vom Toten Meer (fast) vollständig vorliegt!⁷⁹ Aufgrund dieser Tatsache kann es kaum verwundern, dass 11QPs^a zum „Forschungsgegenstand sowohl für die Bibelwissenschaft als auch für die Qumranforschung“⁸⁰ geworden ist. In der Hauptsache lassen sich nun zwei verschiedene ‚Versionen‘ des Buches der Psalmen benennen: einerseits der ‚MT-Psalter‘ (mit 150 Psalmen,⁸¹ der durch LXX trotz einiger abweichender Lesarten und eines zusätzlichen Psalms 151 bestätigt wird) und andererseits der ‚11QPs^a-Psalter‘ (Psalmen 1-89 plus Abfolge der Psalmen 91-150⁸² nach 11QPs^a).⁸³ Es muss an dieser Stelle jedoch deutlich darauf hingewiesen werden, dass die Deutung des Befundes der Psalmenhandschriften innerhalb der Forschung höchst umstritten ist: Stellt 11QPs^a nun (wie Peter

⁷⁷ Vgl. Tigchelaar, Qumrantexte, 76.

⁷⁸ Vgl. VanderKam / Flint, Meaning, 122. Die geringen Abweichungen sind an dieser Stelle zu vernachlässigen.

⁷⁹ Was sich ansonsten nur noch für 1QJes^{a-b} und 11QpalaeoLev^a behaupten lässt. Vgl. Dahmen, Psalmen- und Psalter-Rezeption, 11-12.27. Vgl. auch VanderKam, Dead Sea Scrolls, 2.

⁸⁰ Dahmen, Psalmen- und Psalter-Rezeption, 12.

⁸¹ Innerhalb der Funde vom Toten Meer repräsentiert durch MasPs^b. Es ist jedoch bemerkenswert, dass diese Handschrift „in einem sonst für Psalmen unbekanntem stichometrischen System geschrieben wurde, in dem jeweils nach zwei oder drei Worten an unterschiedlichen Stellen innerhalb der Zeilen ein Leerraum frei gelassen wurde.“ (Tov, Handschriften, 2). Zur Problematik von MasPs^a vgl. Unter anderem Lange, Handbuch, 403-404.

⁸² Es gibt jedoch auch gute Gründe anzunehmen, dass 11QPs^a mit Ps 101 begann. Vgl. für diese Frage, für deren Beantwortung auch eine Analyse des Materials der Rollen von Bedeutung ist, Dahmen, Psalmentext, 119-120.

⁸³ Vgl. VanderKam / Flint, Meaning, 122.

Flint es erwogen hat)⁸⁴ eine eigenständige und originäre Edition der Psalmen (in Abweichung von MT) für Qumran dar oder nicht?⁸⁵

Nach Analyse sämtlicher Psalmenhandschriften in den vergangenen Jahren verdichten sich die Hinweise dahingehend, dass zur Zeit der Qumrangemeinde wohl noch verschiedene Editionen des Buches der Psalmen im Umlauf waren,⁸⁶ von denen 11QPs^a einen Typ sui generis darstellt.⁸⁷ 11QPs^a wäre folglich eher als eine Art „secondary collection, based on the *MT-150 Psalter*, for liturgical or instructive purposes“⁸⁸ zu charakterisieren. Vergleicht man den Befund aus Qumran mit den Diskussionen innerhalb der alttestamentlichen Psalmenforschung, so kristallisiert sich trotz aller Disparatheit der Theorien im Wesentlichen als Konsens heraus, dass das Buch der Psalmen – und ähnlich wohl auch 11QPs^a – aus einer „Aneinanderreihung von Teilsammlungen“⁸⁹ entstanden ist, deren Abfolge in Form des MT-Psalter wohl bereits um 200 v.Chr. geschaffen worden sein dürfte, was (zeitlich) unter anderem durch die Forschungserkenntnisse zum LXX-Psalter gestützt wird.⁹⁰ Das würde in der Folge bedeuten, dass „auch die Psalmenrollen aus Qumran die Endredaktion des MT-Psalter bereits im Rücken haben müssen“⁹¹, und dass somit zur Entstehungszeit von 11QPs^a die später kanonische MT-Ausgabe bereits vorlag. Flints These von 11QPs^a als *der* ursprünglichen Psalmenedition für Qumran wäre vor diesem Hintergrund daher, wenn man sie schon nicht insgesamt als „nicht mehr verifizierbar“⁹² einstufen möchte, zumindest doch von Neuem zu plausibilisieren.

Dass die 11QPs^a-Sammlung innerhalb der qumranischen Gemeinde vermutlich nichtsdestotrotz autoritativen Status innehatte,⁹³ ist dadurch

⁸⁴ Vgl. Flint, *Dead Sea*, insbesondere 202-227.

⁸⁵ Skeptisch in seinem Fazit bleibt hier Dahmen, *Psalmentext*, 123.

⁸⁶ Lim, *Formation*, 126-127, wertet diesen Befund unter dem Aspekt der Autorität wie folgt: „The sectarian documents, therefore, did not assign authoritative status to one particular text-type. They tolerated textual variants and sometimes exploited their interpretative possibilities in their exegesis.“

⁸⁷ In die Richtung argumentieren u.a. Goshen-Gottstein und Tov. Vgl. Tigchelaar, *Qumrantexte*, 73.

⁸⁸ VanderKam / Flint, *Meaning*, 123 (Hervorhebung im Original). Vgl. auch Dahmen, *Psalmentext*, 118.

⁸⁹ Fabry, *Psalter*, 152.

⁹⁰ Vgl. Dahmen, *Psalmentext*, 121.

⁹¹ Dahmen, *Psalmentext*, 122.

⁹² Dahmen, *Psalmentext*, 122.

⁹³ Dahmen, *Psalmentext*, 122, spricht von der „mögliche[n] Existenz mehrerer Kopien dieses Werkes“ (Hervorhebung CGU). Lim, *Formation*, 126, weist

nicht unbedingt in Frage gestellt: Das hängt einerseits damit zusammen, dass die Flintsche Annahme logisch gesehen nicht zwingend ad acta legen zu ist, denn selbst wenn der (Proto-)MT-Psalter in Qumran bereits vorgelegen haben mag, dann aber doch nicht zwingend überall als autoritative Sammlung, sondern als eine unter vielen, so dass 11QPs^a immer noch die für Qumran ursprüngliche Edition gewesen sein könnte.⁹⁴ Andererseits tritt ihre Einstufung als „autoritativ“ gerade angesichts der genuin liturgischen Funktion dieser Komposition umso deutlicher hervor.⁹⁵ Wie auch immer man diese Frage nach der speziellen Relevanz der 11QPs^a-Sammlung abschließend beantworten mag, der autoritative Status der Psalmen im Allgemeinen wird in Qumran ferner durch die Tatsache gestützt, dass in zahlreichen anderen (nicht-biblischen) Schriften aus ihnen zitiert bzw. auf sie angespielt wird.⁹⁶

2.4 Halachischer Brief⁹⁷

Mit 4QMMT (dem sogenannten Halachischen Brief)⁹⁸ liegt erneut ein nicht-biblischer Text vor, dessen autoritativer Status für Qumran diskutiert werden soll. Er ist nur fragmentarisch in sechs Handschriften (4Q394-399) aus späthasmonäischer bis herodianischer Zeit auf Hebräisch erhalten,⁹⁹ die offenbar über den langen Zeitraum von ca. 100 Jahren (oder mehr) angefertigt wurden (ca. 75 v.Chr. bis 50 n.Chr.). Bereits diese Tatsache spricht dafür, dass 4QMMT für die Gemeinschaft als wichtig angesehen wurde.¹⁰⁰

nichtsdestotrotz auf den Umstand hin, „that while evidence for the specific use of the 11QPs^a-Psalter is found wanting, the psalms are cited in pesherite and other sectarian texts.“

⁹⁴ Für diesen Hinweis dankt der Verfasser Herrn PD Dr. Ingo Kottsieper.

⁹⁵ Vgl. Dahmen, Psalmentext, 122, der ebenda für 11QPs^a sogar von „quasi-kanonische[r] Dignität“ spricht.

⁹⁶ Vgl. Lim, Formation, 126, der in diesem Zusammenhang zusätzlich auf die zu den Psalmen erhaltenen Pescharim (1QpPs; 4QpPs^{a-b}) verweist. Dass es darüber hinaus gesehen sogar wahrscheinlich ist, dass ebenfalls bereits (irgend)eine autoritative Psalmen*sammlung* in Qumran vorgelegen hat, erörtert Lim, Formation, 127, anhand zweier Formeln in 11Q13 und 4Q491, auf die an dieser Stelle jedoch nicht näher eingegangen wird.

⁹⁷ Als Edition und Übersetzung diente Qimron / Strugnell, Qumran Cave.

⁹⁸ Die Frage nach dem Briefcharakter ist in der Forschung umstritten. Ferner werden insbesondere Rolle und Herkunft von Verfasser und Adressaten diskutiert.

⁹⁹ Vgl. Becker, Grenzziehungen, 227. Eine detaillierte Analyse des Hebräischen findet sich bei Qimron / Strugnell, Qumran Cave, 65-108.

¹⁰⁰ Vgl. Hempel, Context, 275.

Lediglich das älteste erhaltene Manuskript stammt wohl bereits aus der Zeit um 150 v.Chr. und wird infolgedessen entweder als eines der ersten Dokumente der Gemeinschaft von Qumran angesehen oder als präqumranisch in seinen Wurzeln.¹⁰¹ Der Text selber weist eine thematische Unterteilung in drei Sektionen auf: kalendarisch (A), halachisch (B), sowie homiletisch (C).¹⁰² Bezüglich der Kanondiskussion von Interesse ist ein Hinweis in Sektion C dieses Textes, wo in Linie 10 die Rede vom „Buch des Mose“, von den „Büchern der Propheten“ und (den Schriften) „David[s]“ die Rede ist.¹⁰³ Ferner ist Teil B insofern aufschlussreich, als er Einblick in eine halachische Diskussion eröffnet, die ansonsten erst (in noch stärker formalisierter Weise) aus der Mischna¹⁰⁴ bzw. allgemein aus dem tannaitischen Schrifttum bekannt ist.¹⁰⁵

Sofern man 4QMMT als Brief des ‚Lehrers der Gerechtigkeit‘ auffasst, könnte dessen Verfasserschaft die große Autorität dieses Textes für die qumranische Gemeinde besonders einleuchtend erklären.¹⁰⁶ Diese Herkunft wurde in den vergangenen Jahren jedoch in Frage gestellt, da sowohl Brief-

¹⁰¹ Vgl. von Weissenberg, 4QMMT, 2, weitergehend zudem von Weissenberg, 4QMMT, 3: „This early dating was partly based on the assumption that the moderateness of the polemical tone in this document must reflect the early history or prehistory of the Qumran community.“

¹⁰² Die Sektioneneinteilung rührt her von der editio princeps durch Qimron / Strugnell. In der Forschung wird diskutiert, inwieweit Teil A integraler Bestandteil von 4QMMT war oder nicht. Vgl. Hempel, Context, 275.

¹⁰³ 4QMMT C 10: *בספר מושה ובספרי הנביאים וברויד*. Ist das ein Hinweis auf einen dreigeteilten Kanon? Vgl. Berthelot, 4QMMT, 1-2. „David“ verweist an dieser Stelle wohl auf das Buch der Psalmen. Vgl. Berthelot, 4QMMT, 5. Skeptischer dagegen Qimron / Strugnell, Qumran, 112: „It is not clear whether ‚David‘ refers just to the Psalter, or denotes a *Ketubim* collection, either one that was open-ended, or one that was closed.“ (Hervorhebung im Original). Nichtsdestotrotz handelt es sich in 4QMMT an dieser Stelle offenbar um „the earliest tripartite list“ (Qimron / Strugnell, Qumran, 112) in Bezug auf den späteren hebräischen Kanon. Dennoch sollte man sich die Tatsache im Bewusstsein halten, dass es für Qumran „no evidence of a complete third group [sc. of scriptural books; CGU]“ (Ulrich, Dead Sea Scrolls [2015], 304) gibt.

¹⁰⁴ Hempel, Context, 291, resümiert in dem Zusammenhang: „The true significance of MMT is that it provides us significantly earlier testimony to inner-Jewish halakhic debate than previously available.“

¹⁰⁵ Vgl. Schiffman, Dead Sea Scrolls, 8.

¹⁰⁶ Vgl. Qimron / Strugnell, Qumran, 112.

charakter¹⁰⁷ (insbesondere Absender- und Adressatenfrage)¹⁰⁸ sowie originär qumranischer Ursprung in Zweifel gezogen wurden.¹⁰⁹ Unstrittig innerhalb aller diskutierten Theorien scheint jedoch zu sein, dass sich der Text an eine Gruppe von Außenstehenden richtet (bei der es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um Mitglieder der Jerusalemer Tempelaristokratie handelt), von der sich die Qumrangemeinde absonderte, und dass es infolge dieser Trennung zu einer eher von Abgrenzungs- denn Versöhnungswillen geprägten Beziehung zwischen diesen beiden Gruppierungen kam.¹¹⁰

Nicht geklärt ist dadurch die Frage, warum sich in Qumran eine derart hohe Zahl an Abschriften dieses Textes fand. Man wird den Grund dafür wahrscheinlich in dem starken Interesse an den in 4QMMT diskutierten strittigen Punkten sowie gesetzlichen Regelungen sehen dürfen.¹¹¹ Der Text enthält daher offenkundig Autoritatives, das es für die Gemeinschaft in Qumran zu erhalten galt. Konkret ging es hier wohl um den Erhalt der Reinheit des Tempels.¹¹² Der halachische Teil B beruft sich nämlich zwecks Darlegung seines Verständnisses vom rechten Vollzug des Tempelkultes auf Texte der Tora, die daher auch bei den Adressaten eine autoritative Stellung eingenommen haben müssen.¹¹³ Die Botschaft, die an den Leser weitergegeben werden soll, ist somit „de type deutéromoniste“¹¹⁴ und mündet in den Appell, die seitens der Verfasser in Teil B dargelegte Auslegung der Tora in die Praxis umzusetzen.¹¹⁵ 4QMMT hat folglich deutlich autori-

¹⁰⁷ Handelt es sich um einen ‚echten‘ Brief ad extra aus der Frühzeit der Gemeinde, oder etwa um einen ‚Pseudo‘-Brief ad intra, der gleichsam ex post die Vorgänge für die eigene Gruppierung schildert?

¹⁰⁸ Vgl. von Weissenberg, 4QMMT, 10.

¹⁰⁹ Vgl. von Weissenberg, 4QMMT, 1. Erschwerend kommt für die zeitliche Einordnung und die inhaltliche Charakterisierung hinzu, dass sich der Text jeglicher historischer Anspielungen enthält. Vgl. von Weissenberg, 4QMMT, 17. Vgl. zur Diskussion um die Absender- und Adressatenfrage auch von Weissenberg, 4QMMT, 17-21.

¹¹⁰ Vgl. von Weissenberg, 4QMMT, 22.

¹¹¹ Vgl. Qimron / Strugnell, Qumran Cave, 112.

¹¹² Dazu Weissenberg, 4QMMT, 24: „In presenting the various possible settings and interpretations, Grossman and Fraade have listed several reasons for writing, preserving, and studying 4QMMT in the first century BCE/CE but have not mentioned the most obvious one: a continuous, real and acute concern for the purity of the Temple cult.“

¹¹³ Vgl. Steudel, Rezeption, 97. Analoges ist für die im homiletischen Teil C zum Ausdruck gebrachte Geschichtsauffassung des Autors unter Zuhilfenahme prophetischer Torapassagen zu konstatieren.

¹¹⁴ Berthelot, 4QMMT, 5.

¹¹⁵ Vgl. Berthelot, 4QMMT, 5.

tativen Charakter,¹¹⁶ und das sowohl ad intra – bezogen auf die qumranische Gemeinschaft – als auch ad extra – vermutlich mit Blick auf die Jerusalemer Tempelober-schicht.¹¹⁷ Gerade dieser ‚doppelte Autoritätsanspruch‘ des Textes macht dessen Relevanz im Rahmen der Debatte um autoritative Schriften in Qumran daher noch einmal besonders sinnfällige.¹¹⁸

2.5 Damaskusschrift¹¹⁹

Beim sogenannten Damaskusdokument¹²⁰ (kurz: CD [oder: D]) handelt es sich um ein Werk, das 1896 durch Solomon Schechter unter verschiedenen anderen Texten aus der Kairoer Genizah identifiziert wurde (= Genizah A-B [CD A-B]), von ihm allerdings als „Fragmente eines zadokitischen Werkes“ bezeichnet wurde.¹²¹ Mit der Entdeckung der Textfunde in Qumran tauchten dann insgesamt 10 Kopien dieses Werkes in den Höhlen 4 (4QD), 5 (5QD) und 6 (6QD) auf (der Großteil davon, nämlich 8 Kopien, in Höhle 4), von denen einige sogar Einleitung und Schluss dieses Textes enthielten, die innerhalb der Genizahfunde nicht erhalten waren. Trotz dieser nicht völlig identischen Textbasis der Qumran- wie Genizahhandschriften werden Genizah A und B innerhalb der Forschung dennoch als die am besten erhaltenen Handschriften der (auf Hebräisch verfassten) Damaskusschrift angesehen.¹²² Allein die Anzahl der in Qumran aufgefundenen Kopien deutet an, dass es sich um einen Text gehandelt haben muss, der von hoher Relevanz für die dortige Gemeinschaft war.¹²³ Rein inhaltlich gliedert sich das Werk in zwei große Teile: einen ermahnenden (CD 1-8.19-20) sowie eine Sammlung von

¹¹⁶ Qimron / Strugnell, Qumran Cave, 112, sprechen von einer „substantial“ bzw. „great authority“.

¹¹⁷ Vgl. auch VanderKam, Dead Sea Scrolls, 64, der 4QMMT „a major contribution to discussions of authoritative literature at Qumran“ bescheinigt.

¹¹⁸ Fragt man abschließend noch nach der *Funktion* von 4QMMT, so lässt diese sich mit Steudel, Rezeption, 97, wie folgt skizzieren: „Hier werden im halakhischen B-Teil Torah-Texte zur Begründung der eigenen Auffassung vom rechten Kult verwendet ebenso wie prophetische Torah-Texte im C-Teil des Werkes die Geschichtsauffassung des Autors untermauern.“

¹¹⁹ Als Edition und Übersetzung diente Charlesworth, Dead Sea Scrolls, II.

¹²⁰ Der Name rührt her von den zahlreichen Bezügen auf (das Land) Damaskus innerhalb des ersten Teiles des Dokumentes. Vgl. dazu auch CD 6,5.19; 7,15.19; 8,21.

¹²¹ Vgl. VanderKam / Flint, Meaning, 215.

¹²² Vgl. Davies, Judaism(s), 30.

¹²³ Vgl. VanderKam / Flint, Meaning, 215, mit dem weiteren Hinweis, dass „the penal code in it [sc. CD; CGU] closely resembles the one found in the *Rule of the Community*.“ (Hervorhebung im Original).

Gesetzen (CD 9-16),¹²⁴ wobei insbesondere für den ersten Teil vermutet wird, dass er „the origin and early history of the community behind the document“¹²⁵ beschreibt.

Die Gruppierung, die hinter der Damaskusschrift steht und sich in dem Dokument auch äußert, versteht sich selber als ‚Israel innerhalb von Israel‘,¹²⁶ weshalb nicht wenige Forscher sie als Sekte auffassen, da sie sich auch gerade räumlich und sozial vom übrigen Judentum absonderte.¹²⁷ Der Rückblick auf die Geschichte Israels¹²⁸ wird als ein Fallen in Ungehorsam gegenüber Gott gedeutet, in dem sich das Volk bis heute noch befindet,¹²⁹ und für das es durch Nebukadnezar mit dem Exil bereits gestraft worden ist.¹³⁰ Gottes ursprünglicher Bund mit dem Volk Israel ist nun begrenzt auf das ‚wahre Israel‘ der Damaskusschrift.¹³¹ Um dieses Verständnis zu unterstreichen, bemüht sich der Text um möglichst viele Schriftbelege und -anspielungen aus Tora und Propheten.¹³² Das Dokument bestimmt in einem weiteren Schritt die Auseinandersetzung dieses ‚wahren Israel‘ mit seiner Umwelt. Dabei geht es nicht nur um die Beziehung zu Nicht-Juden, sondern auch zu denjenigen Juden, die – nach Auffassung des Textes – noch bis heute in Verirrung und Ungehorsam gegenüber Gott leben.¹³³ Auffällig ist die Art der Beschreibung dieses Verhältnisses, denn sie bedient sich einer Sprache, die von Dualismus und Prädestination geprägt ist,¹³⁴ wie sich exemplarisch an CD 2,2-13 nachvollziehen läßt: Gott habe von Ewigkeit her eine bestimmte Gruppe innerhalb von Israel auserwählt (= das ‚wahre Israel‘ des Damaskusdokumentes) und die andere im Gegenzug abgewiesen, wengleich beide Gruppen sich dem Einfluss Belials (als Gegenspieler

¹²⁴ Vgl. Hempel, Laws (1998), 1.

¹²⁵ Hempel, Laws (1998), 4.

¹²⁶ Vgl. dazu inhaltlich auch CD 1,4-5; 3,13; 4,4-5.

¹²⁷ Vgl. Davies, Judaism(s), 31.

¹²⁸ Vgl. CD 2,16-18.

¹²⁹ Vgl. Davies, Judaism(s), 31. Vgl. dazu beispielsweise CD 1,4; 3,14; 4,16; 5,21; 6,1.

¹³⁰ Vgl. CD 1,6.

¹³¹ Vgl. CD 3,10-14; 8,17-18.

¹³² Dass geschieht dabei unter Umständen in dem Maße, „that one may, at times, describe CD’s text as a tissue or mosaic.“ (Davies, Judaism[s], 31).

¹³³ CD 13,14 bezeichnet diese als „sons of the Dawn“ (לְבָנֵי הַשָּׁחַר). Manche schlagen als Lesart auch „sons of the pit“ (לְבָנֵי הַשְּׂחָת) vor. Vgl. zum Beispiel Davies, Judaism(s), 31.

¹³⁴ Vgl. Davies, Judaism(s), 31.

Gottes) ausgesetzt sehen.¹³⁵ Kennzeichen des ‚wahren Israel‘ ist darüber hinaus ein sehr strenges Festhalten an der Tora des Mose, die zu diesen Zwecken für die eigene Gruppe ausgelegt wird. Wie die Tora infolgedessen nun in rechter und verbindlicher Weise für die Gruppe der Damaskusschrift zu verstehen ist, findet sich entweder im CD-Text selber oder im Jubiläenbuch¹³⁶ ausgedrückt.¹³⁷ Insofern teilt das ‚wahre Israel‘ mit allen anderen zwar die geoffenbarte Tora im Sinne eines verbindlichen, schriftlichen Textes, es unterscheidet sich jedoch durch die gruppenspezifische Auslegung.¹³⁸ Wenngleich man hier Ähnlichkeiten zum späteren rabbinischen Judentum sehen mag, das zwischen der schriftlichen Tora und ihrer (mündlichen) Auslegung unterschied, hat man sich doch zu vergegenwärtigen, dass diese Art der Unterscheidung im Damaskusdokument gar nicht begegnet, so dass CD damit als unmittelbar von Gott geoffenbarter Wille erscheint.¹³⁹ Streitpunkt zwischen der CD-Gruppierung und den übrigen Juden im Lande Israel ist dabei der Tempel, oder genauer gesagt: der Kultvollzug am Tempel in Jerusalem.¹⁴⁰ Dieser wird im Hinblick auf das Jerusalemer Tempelpersonal nämlich als „vergeblich“¹⁴¹ bezeichnet, da der Tempel durch die Verfehlung des Volkes Israel in den Zustand von Unreinheit versetzt wurde.¹⁴² Auf die Angehörigen des ‚wahren Israel‘ trifft diese Beschreibung umgekehrt jedoch nicht zu.¹⁴³ Das Judentum des Damaskusdokumentes intendiert vielmehr, sogar Funktionen des Tempels – zumindest in Teilen – durch eigene Institutionen zu ersetzen, wie exemplarisch die Exegese von Am 5,25-27 in CD 7,14-19 zeigt.¹⁴⁴

¹³⁵ Vgl. jedoch Davies, *Judaism(s)*, 32, mit folgendem differenzierenden Hinweis: „There is no cosmic or psychological dualism, merely a clear division between those elected and those rejected, with Belial active among both.“

¹³⁶ Vgl. CD 16,3-4.

¹³⁷ Vgl. Davies, *Judaism(s)*, 33.

¹³⁸ Vgl. CD 6,14. Dort ist u.a. die Rede von den „exact (requirements of) the Tora“ (כפרוש התורה).

¹³⁹ Davies, *Judaism(s)*, 33, notiert: „The law is not regarded as ‚dual‘. CD also legislates for a real but sectarian community, and the Tora is not discussed by learned authorities (Rabbis) but presented as if divinely commanded, *verbatim*.“ (Hervorhebung im Original).

¹⁴⁰ Vgl. CD 6,11-14 als „key to the place of the Jerusalem Temple in the Judaism of CD“ (Davies, *Judaism[s]*, 35).

¹⁴¹ CD 6,12: „in vain“ (חנם).

¹⁴² Vgl. CD 20,22-23.

¹⁴³ Vgl. Davies, *Judaism(s)*, 35.

¹⁴⁴ Vgl. Davies, *Judaism(s)*, 35.

Die Relevanz der Damaskusschrift für die hier im Zentrum stehende Frage nach autoritativen Schriften in Qumran wird demnach abschließend auf zweierlei Weise deutlich: *Textintern* gesehen erhebt die Schrift den Anspruch, die Beziehung ihrer eigenen Gruppierung sowohl zu Nicht-Juden als auch insbesondere zur jüdischen Priesterelite am Jerusalemer Tempel verbindlich zu regeln. Dazu nimmt der Text eine gruppenspezifisch-autoritative Auslegung der Mose-Tora vor, die sich, wie oben bereits angesprochen, *expressis verbis* in der Damaskusschrift selber oder im Jubiläenbuch ausgedrückt findet. Unter *textexternen* Gesichtspunkten ist das Damaskusdokument insofern von autoritativem Charakter, als es (halachische) Regelungen wiedergibt, die sich neben dem Halachischen Brief¹⁴⁵ auch in der Tempelrolle¹⁴⁶ nachweisen lassen,¹⁴⁷ die beide im Rahmen dieses Beitrages bereits Gegenstand der Untersuchung waren.

3. Fazit: Autoritative Schriften in Qumran und der biblische Kanon

1. Die *Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung des biblischen Kanons* lässt sich auf allgemeiner Ebene abschließend wie folgt charakterisieren:¹⁴⁸ Klar ist zunächst, dass es nicht um den späteren christlichen Kanon geht, sondern um den jüdisch-hebräischen.¹⁴⁹ Bei diesem ist nämlich zu beobachten, dass man im frühen Judentum über einen langen Zeitraum „ohne eine *Standardisierung von Textformen*“¹⁵⁰ auskam, so dass sich für die Textfunde vom Toten Meer en gros konstatieren lässt, dass diese sich nicht nur gegenüber MT, sondern auch untereinander hinsichtlich ihrer

¹⁴⁵ Eine eingehendere Analyse der Details wäre an dieser Stelle sehr wünschenswert, kann aber nicht geleistet werden. Vgl. für den Nachweis Hempel, *Laws* (2000), 83: „It seems to me that the close relationship between the halakha stratum of D, particularly the catalogue of transgressions, and the halakhic portion of MMT is beyond doubt.“

¹⁴⁶ Schiffman, *Relationship*, 145, hebt an dieser Stelle abschließend hervor: „[T]he shared halakhic material in the Zadokite Fragments and the Temple Scroll reflects the shared priestly legal tradition which served as the basis of the halakhic system for the sectarian community at Qumran.“

¹⁴⁷ Es kann natürlich nicht ausgeschlossen werden, dass die drei genannten Schriften aus einer gemeinsamen Quelle halachischer Bestimmungen geschöpft haben, was an ihrem autoritativen Status jedoch nichts ändern, sondern diesen vielmehr sogar unterstreichen würde. Das gilt im Übrigen ebenso für die sogenannte Gemeindefrage, die in diesem Beitrag keine Berücksichtigung finden konnte. Vgl. auch Schiffman, *Relationship*, 145.

¹⁴⁸ Das Folgende nach Frey, *Qumran*, 39-41.

¹⁴⁹ Vgl. Frey, *Qumran*, 39.

¹⁵⁰ Becker, *Grenzziehungen*, 210 (Hervorhebung im Original).

textlichen Varianz unterscheiden.¹⁵¹ Ganz grundsätzlich ist daher zu sagen, dass die Textfunde vom Toten Meer an dieser Stelle zu einem vielgestaltigeren und differenzierteren Bild vom Judentum des 2. Jhs. v.Chr. bis zum 1. Jh. n.Chr. beigetragen haben.¹⁵² Es ist nicht nur zu konstatieren, dass sich die (bis dato bekannten) Texte selber noch in einem weniger fest abgegrenzten Stadium befanden als vermutet,¹⁵³ sondern darüber hinaus ist auch darauf hinzuweisen, dass die Anzahl von Texten weitaus größer ist als ursprünglich angenommen. Eine generelle Konsequenz aus den Qumranfunden ist folglich, dass die „Suche nach dem ursprünglichen Text der Hebräischen Bibel“¹⁵⁴ damit mehr als problematisch, wenn nicht sogar unmöglich geworden ist. Ob je eine derartige ‚Originalquelle‘ in Bezug auf MT für das 5., 4. oder gar 3. Jh. v.Chr. existierte, ist schwer zu sagen, und selbst wenn es sie gegeben haben sollte, wird ihr Nachweis aufgrund der bereits beschriebenen Vielgestaltigkeit der Texte – von der wohl mindestens noch bis 70 n.Chr. auszugehen ist¹⁵⁵ – unmöglich sein.¹⁵⁶ Die Qumranfunde haben somit den MT-Text nicht widerlegt, sondern aufgezeigt, dass er zu jener Zeit nicht der ‚Standardtext‘ innerhalb des Judentums war.¹⁵⁷

2. Die inhaltliche Ausgestaltung der *Konzepte von Autorität in den Qumranschriften* lässt sich in einem weiteren Schritt unter mehreren Aspekten zusammenfassen:

a. Was die Bedeutung von „Schrift als literarische[r] Autorität in den Qumrantexten“¹⁵⁸ betrifft, so scheint diese nicht von Anfang an in dem

¹⁵¹ Vgl. Becker, Grenzziehungen, 210-211.

¹⁵² Vgl. Tigchelaar, Qumrantexte, 67.

¹⁵³ Dieser Sachverhalt lässt sich insbesondere an dem in diesem Beitrag bereits diskutierten Buch der Psalmen nachvollziehen, denn die in Qumran erhaltene große Psalmenrolle weist keine Charakteristika auf, die man als typisch-qumranisch einstufen würde, sondern ist eher ein Indiz dafür, dass die durch 11QPs^a bezeugte Flüssigkeit des Textes generell für das Judentum der damaligen Zeit galt. Vgl. Tigchelaar, Qumrantexte, 86-87.

¹⁵⁴ Hempel, Vielgestaltigkeit, 119. Sie möchte diesen Sachverhalt explizit auch auf die nicht-biblischen Handschriften aus Qumran angewendet wissen.

¹⁵⁵ Vgl. Ulrich, Bible, 65, der sogar mutmaßt, dass diese Pluriformität über das Jahr 100 hinaus sogar noch bis 135 n.Chr. andauerte. Ähnlich beschreibt VanderKam, Dead Sea Scrolls, 15, diesen Prozesscharakter von der „textual plurality apparent in the Qumran scrolls [...] to a far greater uniformity“ bis zum Beginn des zweiten Jahrhunderts n.Chr.

¹⁵⁶ Vgl. Tov, Dead Sea Scrolls, 52. Dass sich die Qumrangemeinde von dieser „fluidity of the texts“ im Hinblick auf deren autoritativen Status relativ unbeeindruckt zeigte, betont Satlow, Bible, 180.

¹⁵⁷ Vgl. Ulrich, Importance, 54-55.

¹⁵⁸ Steudel, Rezeption, 99.

Maße gegeben gewesen zu sein wie beispielsweise in den späteren Pescharim (einer für Qumran typischen Kommentarform mit Offenbarungscharakter, die sich zumeist auf Prophetentexte bezieht und in der Regel nur *eine* Auslegung bietet) und den davon zu unterscheidenden, eher thematisch ausgerichteten Midraschim (diese beziehen sich vorzugsweise auf Gesetzestexte,¹⁵⁹ erörtern *mehrere* Auslegungen, haben aber gleichzeitig – im Unterschied zu den rabbinischen Midraschim – das Ziel, eine gesonderte Offenbarung für die Qumrangemeinde darzulegen).¹⁶⁰ Möglicherweise bedingt durch die Rezeption des Jubiläenbuches findet in diesem Punkt aber bereits in der Damaskusschrift eine Änderung bei der Aufnahme und Verarbeitung von Schrifttexten der Hebräischen Bibel statt,¹⁶¹ denn es hat doch zumindest als auffällig zu gelten, „dass nach Fertigstellung der Damaskusschrift¹⁶² [...] ausschließlich solche Qumrantexte verfasst werden, die rein exegetischer Natur [sc. Pescharim und Midraschim; CGU] sind.“¹⁶³

b. Anhand der in diesem Beitrag herangezogenen Schriften konnte ferner gezeigt werden, dass, wenngleich das Konzept eines Kanons (im Sinne der späteren Hebräischen Bibel) für Qumran (noch) nicht nachweisbar ist, „ein Empfinden für die Autorität bestimmter Texte“¹⁶⁴ nicht nur deutlich vorhanden, sondern auch keineswegs auf die (späteren) biblischen Schriften beschränkt war,¹⁶⁵ wie die Analyse zum Jubiläenbuch, zur Tempelrolle, zum Halachischen Brief sowie zum Damaskusdokument gezeigt hat.

c. Innerhalb der biblischen wie nicht-biblischen Schriften lässt sich für Qumran eine klare Bevorzugung einzelner Schriften (bzw. Schriftgruppen) beobachten: Wichtigstes autoritatives Schriftencorpus sind in diesem Zusammenhang fraglos die Schriften des späteren hebräischen Kanons,¹⁶⁶ und

¹⁵⁹ Sie sind also eine Art „Vorstufe zur jüdischen Halakha“ (Fabry, Rezeption, 118).

¹⁶⁰ Die Unterscheidung erfolgte im Anschluss an Fabry, Rezeption, 116-118.

¹⁶¹ Campbell, Use, 24, weist mit Blick auf die biblischen Schriften insbesondere auf die „numerous citations present in CD 1-8 and 19-20“ hin.

¹⁶² Ca. 100 v. Chr.

¹⁶³ Steudel, Rezeption, 99.

¹⁶⁴ Steudel, Rezeption, 93.

¹⁶⁵ Vgl. auch Xeravits / Porzig, Einführung, 8 (unter anderem mit Verweis auf die Tempelrolle sowie auf Jubiläen). Stone, Considerations, 18, resümiert daher zutreffend bezüglich autoritativer Schriften in Qumran: „Inspired books were not necessarily biblical.“ Ähnlich attestiert Satlow, Bible, 180, der Qumrangemeinde „a clear notion that there were authoritative texts or scripture, but a fluid notion of what falls within this category.“

¹⁶⁶ Vgl. Steudel, Rezeption, 89.

zwar im Speziellen der Pentateuch sowie die Propheten,¹⁶⁷ innerhalb derer die (in Qumran prophetisch verstandenen) Psalmen wiederum einen besonderen Stellenwert genossen,¹⁶⁸ wie obige Analyse aufgezeigt hat. Dieser Unterschied hinsichtlich der Autorität einzelner Schriften war jedoch keineswegs auf die Biblica beschränkt, sondern lässt sich in Gestalt einer „graded authority“¹⁶⁹ ebenfalls für die Nonbiblica konstatieren. Da für die biblischen Schriften eine ähnliche interne Abstufung erwogen wird,¹⁷⁰ spricht abschließend nichts dagegen, insgesamt von einem Konzept gradueller Autorität für die Qumranschriften zu sprechen.¹⁷¹

d. Charakteristisch innerhalb der Nonbiblica sind die sogenannten Parabiblica (in diesem Beitrag zählen das Jubiläenbuch sowie die Tempelrolle dazu): Bei diesen handelt es sich um neu- bzw. umerzählende und auslegende Texte zu den biblischen Schriften, d.h. dass auf literarischer Ebene die Grenze zwischen der Schrift an sich und ihrer Auslegung ‚verwischt‘ wird – ganz im Unterschied beispielsweise zur späteren rabbinischen Literatur.¹⁷² Gerade angesichts der in diesem Beitrag aufgezeigten autoritativen Status von Jubiläenbuch sowie Tempelrolle liegt jedoch die Vermutung nahe, dass es sich bei den Parabiblica um mehr als nur um Schriften handelt, die lediglich die Grenze zwischen Text und Interpretation aufheben. Ihr Anliegen liegt nämlich möglicherweise sogar darin, einen ‚besseren‘, autoritativeren Text vorzulegen.¹⁷³

¹⁶⁷ Ulrich, *Dead Sea Scrolls* (2015), 308, wertet „Gesetz und Propheten“ daher „as the clearest, commonly used term for the collection of authoritative Scriptures.“

¹⁶⁸ Vgl. Steudel, *Rezeption*, 92.

¹⁶⁹ Lim, *Formation*, 121, der an dieser Stelle darunter „a sliding scale of influence, ranging from those that are authoritative interpretations of the biblical texts to sources and traditions that were used to produce the rulebooks and other sectarian scrolls“ versteht.

¹⁷⁰ Vgl. den Vorschlag von Ulrich, *Dead Sea Scrolls* (2015), 307, der mindestens 5 Kategorien unterscheidet: „Quite strong“, „Strong“, „Some“, „Weak“ sowie „Negligible“.

¹⁷¹ Eine genauere Hierarchisierung nach dem Grad der Autorität der einzelnen Texte wird jedoch aufgrund der Tatsache, dass das qumranische Schriftencorpus keine Liste autoritativer Schriften enthält, die für einen Abgleich herangezogen werden könnte, notwendigerweise immer mit Unschärfen verbunden bleiben. Vgl. auch Ulrich, *Dead Sea Scrolls* (2015), 300.

¹⁷² Vgl. Becker, *Grenzziehungen*, 212-213.

¹⁷³ Für diesen Hinweis dankt der Verfasser Herrn PD Dr. Ingo Kottsieper. Mit Lim, *Formation*, 139, ließe sich dieses Ansinnen, einen autoritativeren als den jeweils zugrundeliegenden biblischen Text, vorzulegen, zudem auf sämtliche Pescharim in Qumran übertragen.

e. Trotz der konstatierten internen Abstufung sowohl der biblischen wie auch der nicht-biblischen Schriften hinsichtlich ihrer Autorität bleibt festzuhalten, dass die Art und Weise, wie diese im Einzelnen etabliert wird, offenbar qualitativ voneinander verschieden bleibt.¹⁷⁴ Während biblischen Texten nämlich aus sich heraus Autorität zukommen konnte (beispielsweise bei den Psalmen allein aufgrund ihrer Verwendung im liturgischen Bereich), war das bei nicht-biblischen nicht ohne Weiteres möglich. Bei diesen kam es vielmehr gerade darauf an, traditionelles, nicht-biblisches Material entweder indirekt (wie etwa beim Jubiläenbuch) oder direkt (wie unter anderem bei den Pescharim) mit biblischen Texten zu verknüpfen.¹⁷⁵ Diesen gruppenspezifischen Interpretationen mag man daher so etwas wie eine „contemporary authority“ gegenüber einer „formal authority“¹⁷⁶ biblischer Texte zusprechen, wobei es gerade auf die Verbindung zwischen diesen beiden Aspekten ankommt.¹⁷⁷

f. Des Weiteren lässt sich als Unterschied festhalten, dass aus nicht-biblischen Texten in der Regel nicht zitiert wurde, wenn es beispielsweise Entscheidungen gesetzlicher oder Beobachtungen historischer Natur im Hinblick auf die eigene Gemeinschaft zu rechtfertigen galt.¹⁷⁸ Texte außerhalb des (späteren) hebräischen Kanons wurden demnach zwar rezipiert, aber scheinbar „mit einem anderen, geringeren Maß an Autorität.“¹⁷⁹ Diese Quintessenz geht *prima vista* sicherlich nicht vollständig fehl, kommt vor dem Hintergrund der in diesem Beitrag analysierten Schriften jedoch mindestens im Falle des Jubiläenbuches sowie der Tempelrolle an die Grenze ihrer Belastbarkeit – und es steht zu vermuten, dass im Kontext der

¹⁷⁴ Diese begründete Vermutung ergibt sich aus Lim, *Formation*, 121: „Did the Qumran community distinguish as authoritative those books that were eventually included in the canon from other writings that were also found in the library? There are good reasons for asking this question.“

¹⁷⁵ Vgl. Lim, *Formation*, 147.

¹⁷⁶ Lim, *Formation*, 146 (für dieses und das vorhergehende Zitat im Satz).

¹⁷⁷ Was den Einsatz von (nicht explizit markiertem) nicht-biblischen in Abgrenzung zu (durch Einleitungsformeln gekennzeichneten) biblischen Quellen betrifft, so könnte eine Studie der Versionen der Gemeinderegeln erhellend sein, wie sie sich in Kurzform bei Lim, *Formation*, 141, findet. Er bescheinigt diesen beiden Materialien aufgrund ihres abweichenden ‚Charakters‘ hinsichtlich ihrer Autorität nämlich eine *qualitative Differenz* dahingehend, dass er die der nicht-biblischen Quellen als „literary“ im Gegensatz zur „scriptural“ der biblischen einstuft.

¹⁷⁸ Vgl. Steudel, *Rezeption*, 93-94.

¹⁷⁹ Steudel, *Rezeption*, 94.

Pescharim, die hier nicht Gegenstand der Untersuchung sein konnten, ebenfalls eine solche ‚Belastungsgrenze‘ erreicht werden könnte.¹⁸⁰

3. Der *autoritative Status einer Schrift* rührt dabei nicht nur von ihrem inneren Anspruch her, sondern hängt auch davon ab, inwieweit diese Schrift von einer Referenzgruppe für diese selbst als autoritativ eingestuft wurde.¹⁸¹ Während sich letztgenannter Aspekt am ehesten anhand der vorgefundenen Anzahl von Kopien oder Abschriften eines Textes für Qumran beantworten lässt¹⁸² – was in diesem Beitrag insbesondere anhand der Psalmen deutlich wurde –, hebt erstgenannter stärker auf die inhaltliche Auswertung der Schrift ab und fragt beispielsweise danach, wie sich deren autoritative Anspruch auf literarischer Ebene ausdrückt. In der Regel wird man an diesen Stellen dann – wie oben insbesondere für das Jubiläenbuch sowie für die Tempelrolle exemplarisch aufgezeigt werden konnte – eine göttliche Legitimation in den Texten, insbesondere im Falle von Zitaten, vorfinden.¹⁸³ Auch wenn damit nicht zwangsläufig eine Zugehörigkeit zu einem fest definierten Kanon verbunden sein muss,¹⁸⁴ lässt der Umgang mit autoritativen Schriften immer auch Rückschlüsse auf den Charakter der dahinterstehenden Gruppierung zu,¹⁸⁵ den man im Falle von Qumran als ‚konservativ‘ bezeichnen kann,¹⁸⁶ das heißt dass auf der Basis alter, tradiert

¹⁸⁰ Lim, *Formation*, 147, stellt im Hinblick auf das Jubiläenbuch und die Pescherliteratur (als denjenigen Werken, denen er „the strongest claim to authority“ zuspricht) für Qumran nämlich die berechtigte Frage: „One has to wonder: had the sectarians developed a canon, would these texts have been included in their list?“ Nichtsdestotrotz – und das sei an dieser Stelle ergänzt – weist Lim, *Formation*, 147, auf den Umstand hin, dass „[t]he graduation of authority in the remaining material [...] less clear“ sei, so dass er in folgedessen für sämtliche nicht-biblische Schriften (außerhalb von Jubiläen und Pescharim) als Forschungsdesiderat ebenda festhält: „Further work needs to be done to tease out the relationship among them.“

¹⁸¹ Vgl. Tigchelaar, *Qumrantexte*, 86; Lim, *Formation*, 131.

¹⁸² Vgl. VanderKam, *Dead Sea Scrolls*, 66.

¹⁸³ Vgl. VanderKam, *Dead Sea Scrolls*, 66.

¹⁸⁴ Berthelot, 4QMMT 6, bringt es wie folgt auf den Punkt: „Un texte peut jouir d’une autorité, être considéré comme inspiré, etc., sans pour autant faire partie de quelque canon que ce soit, et sans que cela présuppose l’existence d’un canon.“

¹⁸⁵ Diese Wechselseitigkeit charakterisiert Satlow, *Bible*, 172, wie folgt: „[T]he Dead Sea Scrolls, even if not fully representative, clearly show the way in which textual and political authority developed in tandem with each other, and how that convergence decisively shaped the future attitude to sacred scripture.“

¹⁸⁶ Vgl. Brooke, *Authority*, 99.

neue Akzentuierungen zwecks Identitätssicherung vorgenommen werden.¹⁸⁷ Darüber hinaus ließe sich fragen, ob der autoritative Status einer Schrift vielleicht sogar mit der Sprache zusammenhängt, in der sie verfasst ist: Alle hier betrachteten Schriften sind auf Hebräisch verfasst worden. Gerade für die nicht-biblischen Texte in Qumran wäre daher zu prüfen, ob es sich in der Tat so verhält, dass Tora (auch nach-mosaische) – wie später dann Halachisches generell – auf Hebräisch formuliert wird, Aggada dagegen vorzugsweise auf Aramäisch.¹⁸⁸

4. Infolgedessen ist aus der Existenz autoritativer Schriften und aus dem Umgang mit ihnen im Rahmen einer Gruppe in der Regel immer auch auf einen sich im Hintergrund abspielenden *Kanonisierungsprozess*¹⁸⁹ zu schließen, der freilich gerade noch keinen festen Kanon voraussetzt,¹⁹⁰ und innerhalb dessen noch alles andere als klar ist, welche Schriften später Eingang in die kanonische Sammlung einer bestimmten Gruppierung finden.¹⁹¹ Die Qumranforschung erhält an dieser Stelle sozusagen einen exklusiven Einblick in die sich noch im Entstehungsvorgang befindende spätere Hebräische Bibel.¹⁹² Gerade – aber nicht ausschließlich – unter diesem Aspekt stellt die Diskussion um autoritative Schriftkonzepte in Qumran aus der Perspektive der alttestamentlichen Wissenschaft „eines der spannendsten Gebiete zukünftiger Qumranforschung“¹⁹³ dar, da es einen *Einblick* in

¹⁸⁷ Brooke, *Authority*, 99, kennzeichnet diesen Vorgang wie folgt: „If reworking authoritative traditions appears to the modern eye as innovative, it is in fact a process that establishes identity through connection with and appropriation of earlier traditions, and so is essentially a conservative activity.“

¹⁸⁸ Für diesen Hinweis dankt der Verfasser Herrn Prof. Dr. Folker Siegert (*Westfälische Wilhelms-Universität* [Münster]).

¹⁸⁹ Ulrich, *Dead Sea Scrolls* (1999), 73, definiert diesbezüglich präzise: „The canonical process is that series of actions, or complex of activity, viewed both individually and as an organic whole, by which the collection of sacred books now recognized as the canonical books was produced, especially with regard to the characteristics by which it became the canon as such.“

¹⁹⁰ Vgl. Berthelot, 4QMMT, 13.

¹⁹¹ Zurecht weist Stone, *Considerations*, 18, zudem auf den Sachverhalt hin, dass es unklar ist, ob „the attitude to authoritative writings discernable at Qumran was held universally in Second Temple Judaism.“

¹⁹² „The Bible in the making“ könnte man mit Ulrich (vgl. seinen gleichnamigen Beitrag oder auch *Dead Sea Scrolls* [1999], 17 [Überschrift]) sagen. Satlow, *Bible*, 171, wertet diesen Sachverhalt wie folgt: „The Dead Sea Scrolls constitute, by far, the best evidence that we have from this period for the evolution of textual authority and the development of the Bible in Judea.“

¹⁹³ Stuedel, *Rezeption*, 100.

Vorgänge (wie den der Kanonbildung) ermöglicht, die ansonsten nur im *Rückblick* beschreibbar sind.

Summary

The present article provides an overview of the relevance of the Dead Sea Scrolls for Old Testament scholarship, especially concerning the development of the (later) biblical canon. Rejecting the concept of “canon” for these texts themselves, the article discusses concepts of authority on the basis of selected texts of Qumran (e.g. Jubilees, Temple Scroll, Psalms, Halachic Letter, Damascus Document) and analyses how texts within this corpus became authoritative for a special group of persons.

Zusammenfassung

Vorliegender Beitrag stellt überblickshaft dar, worin die Relevanz der Textfunde vom Toten Meer für die alttestamentliche Wissenschaft, insbesondere für die Frage nach der Herausbildung des (späteren) biblischen Kanons besteht. Da der Begriff „Kanon“ innerhalb dieser Textfunde selbst keine Anwendung finden kann, wird mittels der Frage nach Konzepten von Autorität anhand ausgewählter Schriften (Jubiläenbuch, Tempelrolle, Psalmen, Halachischer Brief, Damaskusschrift) diskutiert, auf welche Weise Texte innerhalb des qumranischen Schriftencorpus in der Lage waren, für eine bestimmte Gruppe von Menschen als autoritativ gelten zu können.

Bibliographie

Quellen:

- Charlesworth, J.H. (Hg.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with Translations, II: Damascus Document, War Scroll, and Related Documents; VII: Temple Scroll and Related Documents*, Tübingen 1995; 2011.
- Parry, D.W. / Tov, E. (Hg.), *The Dead Sea Scrolls Reader, III: Parabiblical Texts*, Leiden / Boston, MA 2005.
- Qimron, E. / Strugnell, J. (Hg.), *Qumran Cave 4, V: Miqṣat Ma‘aṣe ha-Torah (DJD 10)*, Oxford 1994.
- VanderKam, J.C. (Hg.), *The Book of Jubilees (CSCO 510-511 = CSCO.Ae 87-88)*, Leuven 1989.

Studien:

- Becker, M., Grenzziehungen des Kanons im frühen Judentum und die Neuschrift der Bibel nach dem 4. Buch Esra, in: Becker, M. / Frey, J. (Hg.), *Qumran und der biblische Kanon (BThS 92)*, Neukirchen-Vluyn 2009, 195-253.
- Berthelot, K., 4QMMT et la question du canon de la Bible hébraïque, in: García Martínez, F. / Steudel, A. / Tigchelaar, E. (Hg.), *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech (StTDJ 61)*, Leiden / Boston, MA 2006, 1-14.

- Brooke, G.J., *Between Authority and Canon. The Significance of Reworking the Bible for Understanding the Canonical Process*, in: Chazon, E.G. / Dimant, D. / Clements, R.A. (Hg.), *Reworking the Bible. Apocryphal and Related Texts at Qumran* (StTDJ 58), Leiden / Boston, MA 2005, 85-104.
- Campbell, J.G., *The Use of Scripture in the Damascus Document 1-8.19-20* (BZAW 228), Berlin / New York 1991.
- Collins, J.J., *Changing Scripture*, in: von Weissenberg, H. / Pakkala, J. / Marttila, M. (Hg.), *Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period* (BZAW 419), Berlin / New York 2011, 23-45.
- Crawford, S.W., *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (SDSS [o.Bd.]), Grand Rapids, MI / Cambridge 2008.
- Dahmen, U., *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPs^a aus Qumran* (StTDJ 49), Leiden / Boston, MA 2003.
- Dahmen, U., *Psalmtext und Psalmenauslegung. Eine Auseinandersetzung mit P.W. Flint*, in: Dahmen, U. / Lange, A. / Lichtenberger, H. (Hg.), *Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel*, Neukirchen-Vluyn 2000, 109-126.
- Davies, P.R., *The Judaism(s) of the Damascus Document*, in: Baumgarten, J.M. / Chazon, E.G. / Pinnick, A. (Hg.), *The Damascus Document. A centennial of discovery* (StTJD 34), Leiden u.a. 2000, 27-43.
- Fabry, H.-J., *Der Psalter in Qumran*, in: Zenger, E. (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg i.Br. u.a. 1998, 137-163.
- Fabry, H.-J., *Die Rezeption biblischer Texte in frühjüdischer Zeit im Licht der Qumrantexte*, in: Dávid, N. / Lange, A. (Hg.), *Qumran and the Bible. Studying the Jewish and Christian Scriptures in Light of the Dead Sea Scrolls* (CBET 57), Leuven u.a. 2010, 111-129.
- Fabry, H.-J., *Die Tempelrolle und ihre kanongeschichtliche Bedeutung*, in: Becker, M. / Frey, J. (Hg.), *Qumran und der biblische Kanon* (BThS 92), Neukirchen-Vluyn 2009, 121-144.
- Fabry, H.-J., B. *Der Text und seine Geschichte*, in: Zenger, E. u.a., *Einleitung in das Alte Testament. Siebte, durchgesehene und erweiterte Auflage mit einem Grundriss der Geschichte Israels von Christian Frevel* (KSfTh 1/1), Stuttgart 2008, 34-59.
- Fitzmyer, J.A., *A Guide to the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Revised and Expanded Edition*, Grand Rapids, MI / Cambridge 2008.
- Flint, P.W., *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (STDJ 17), Leiden 1997.
- Frey, J., *Qumran und der biblische Kanon. Eine thematische Einführung*, in: Becker, M. / Frey, J. (Hg.), *Qumran und der biblische Kanon* (BThS 92), Neukirchen-Vluyn 2009, 1-63.
- Frey, J., *Zum Weltbild im Jubiläenbuch*, in: Albani, M. / Frey, J. / Lange, A. (Hg.), *Studies in the Book of Jubilees* (TSAJ 65), Tübingen 1997, 261-292.
- Hempel, C., *The Context of 4QMMT and Comfortable Theories*, in: Hempel, C. (Hg.), *The Dead Sea Scrolls. Texts and Context* (StTDJ 90), Leiden / Boston, MA 2010, 275-292.

- Hempel, C., *The Laws of the Damascus Document. Sources, Tradition and Redaction* (STDJ 29), Leiden u.a. 1998.
- Hempel, C., *The Laws of the Damascus Document and 4QMMT*, in: Baumgarten, J.M. / Chazon, E.G. / Pinnick, A. (Hg.), *The Damascus Document. A centennial of discovery* (StTJD 34), Leiden u.a. 2000, 69-84.
- Hempel, C., *Vielgestaltigkeit und Verbindlichkeit. Serekh ha-Yachad in Qumran*, in: Becker, M. / Frey, J. (Hg.), *Qumran und der biblische Kanon* (BThS 92), Neukirchen-Vluyn 2009, 101-120.
- Lange, A., *Handbuch der Texte vom Toten Meer, I: Die Handschriften biblischer Bücher von Qumran und den anderen Fundorten*, Tübingen 2009.
- Lim, T.H., *The Formation of the Jewish Canon*, New Haven, CN 2013.
- Sanders, J.A., *Canon as Dialogue*, in: Flint, P.W. (Hg.), *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation* (SDSS [o.Bd.]), Grand Rapids, MI / Cambridge 2001, 7-26.
- Satlow, M.L., *How the Bible Became Holy*, New Haven, CN / London 2014.
- Schiffman, L.H., *The Dead Sea Scrolls and Rabbinic Halakhah*, in: Davila, J.R. (Hg.), *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity* (STDJ 46), Leiden / Boston, MA 2003, 3-24.
- Schiffman, L.H., *The Relationship of the Zadokite Fragments to the Temple Scroll*, in: Baumgarten, J.M. / Chazon, E.G. / Pinnick, A. (Hg.), *The Damascus Document. A centennial of discovery* (StTJD 34), Leiden u.a. 2000, 133-145.
- Studel, A., *Die Rezeption autoritativer Texte in Qumran*, in: Becker, M. / Frey, J. (Hg.), *Qumran und der biblische Kanon* (BThS 92), Neukirchen-Vluyn 2009, 89-100.
- Stone, M.E., *Some Considerations on the Categories 'Bible' and 'Apocrypha'*, in: Anderson, G.A. / Clements, R.A. / Satran, D. (Hg.), *New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in Judaism of the Second Temple Period and in Early Christianity* (STDJ 106), Leiden / Boston, MA 2013, 1-18.
- Thiering, B., *The Date of Composition of the Temple Scroll*, in: Brooke, G.J. (Hg.), *Temple Scroll Studies* (JSPE.S 7), Sheffield 1989, 99-120.
- Tigchelaar, E., *Wie haben die Qumrantexte unsere Sicht des kanonischen Prozesses verändert?*, in: Becker, M. / Frey, J. (Hg.), *Qumran und der biblische Kanon* (BThS 92), Neukirchen-Vluyn 2009, 65-87.
- Tov, E., *The Dead Sea Scrolls and the Textual History of the Masoretic Bible*, in: Dávid, N. u.a. (Hg.), *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls* (FRLANT 239), Göttingen 2012, 41-53.
- Tov, E., *Die biblischen Handschriften aus der Wüste Juda – Eine neue Synthese*, in: Dahmen, U. / Lange, A. / Lichtenberger, H. (Hg.), *Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel*, Neukirchen-Vluyn 2000, 1-34.
- Tov, E., *The Biblical Texts from the Judean Desert – An Overview and Analysis*, in: Tov, E., *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran. Collected Essays* (TSAJ 121), Tübingen 2008, 128-154.
- Ulrich, E., *The Bible in the Making: The Scriptures Found at Qumran*, in: Flint, P.W. (Hg.), *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation* (SDSS [o.Bd.]), Grand Rapids, MI / Cambridge 2001, 51-66.
- Ulrich, E., *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible* (VT.S 169), Leiden / Boston, MA 2015.

- Ulrich, E., *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (SDSS [o.Bd.]), Grand Rapids, MI / Cambridge 1999.
- Ulrich, E., *The Fundamental Importance of the Biblical Qumran Scrolls*, in: Dávid, N. u.a. (Hg.), *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls* (FRLANT 239), Göttingen 2012, 54-59.
- VanderKam, J.C., *The Dead Sea Scrolls and the Bible*, Grand Rapids, MI / Cambridge 2012.
- VanderKam, J.C. / Flint, P.W., *The Meaning of the Dead Sea Scrolls. Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus and Christianity*, London / New York 2002.
- Waltke, B.K., *How We Got the Hebrew Bible. The Text and Canon of the Old Testament*, in: Flint, P.W. (Hg.), *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation* (SDSS [o.Bd.]), Grand Rapids, MI / Cambridge 2001, 27-50.
- Weissenberg, H. von, *4QMMT. Reevaluating the Text, the Function, and the Meaning of the Epilogue* (STDJ 82), Leiden / Boston, MA 2009.
- Wermelinger, O., *Le canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin*, in: Kaestli, J.-D. / Wermelinger, O. (Hg.), *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genf 1984, 153-196.
- Xeravits, G.G. / Porzig, P., *Einführung in die Qumranliteratur. Die Handschriften vom Toten Meer*, Berlin / Boston, MA 2015.

Christian Gers-Uphaus

c/o Centrum für Geschichte und Kultur des östlichen Mittelmeerraums

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Wilmergasse 2

48143 Münster

Deutschland

E-Mail: christian.gers-uphaus@uni-muenster.de