

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Ulrich Dahmen / Johannes Schnocks (eds.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Kreuzer, Siegfried

Vom Garizim zum Ebal. Erwägungen zur Geschichte und Textgeschichte sowie zu einem neuen Qumran-Text

in: Ulrich Dahmen / Johannes Schnocks (eds.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit*.

Herrschaft – Widerstand – Identität. Festschrift für Heinz-Josef Fabry, pp. 31–42

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010 (Bonner Biblische Beiträge 159)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Ulrich Dahmen / Johannes Schnocks (Hg.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Kreuzer, Siegfried

Vom Garizim zum Ebal. Erwägungen zur Geschichte und Textgeschichte sowie zu einem neuen Qumran-Text

in: Ulrich Dahmen / Johannes Schnocks (Hg.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit*.

Herrschaft – Widerstand – Identität. Festschrift für Heinz-Josef Fabry, S. 31–42

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010 (Bonner Biblische Beiträge 159)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



Vom Garizim zum Ebal.

Erwägungen zur Geschichte und Textgeschichte

sowie zu einem neuen Qumran-Text.

*Siegfried Kreuzer, Wuppertal**)

El Burnat, Samaria, Samaritaner, Sichem, Sichem

Dtn 11,29.30; 27,4.13, Jos 8,33-35;
Josephus Antiquitates XI, 321-324;

Der Garizim als zweites heiliges Zentrum im Judentum neben Jerusalem spielte in der Zeit des dritten und zweiten Jahrhunderts v.Chr. eine wichtige aber auch umstrittene Rolle. Während in der samaritanischen Lebenswelt und Überlieferung der Berg Garizim und das dortige Heiligtum eine große – neuerdings auch archäologisch verifizierte – Bedeutung haben, steht dagegen in den Texten des Alten Testaments der benachbarte Berg Ebal im Vordergrund. Die frühjüdische Diskussion um die Bedeutung des Garizim hat auch in der alttestamentlichen Textgeschichte eine – wenn auch wenig bekannte – Rolle gespielt und nicht nur im hebräischen, sondern auch im griechischen und selbst im lateinischen Text ihren Niederschlag gefunden. Zu den bisherigen Spuren kommt nun ein erst jüngst aufgetauchter Text aus Qumran.

1) Zur Geschichte des Heiligtums auf dem Garizim.

Der Berg Garizim liegt in der Nähe der für das ehemalige Nordreich „Israel“ bzw. für die Landschaft Samaria zentralen Stadt Sichem, der „ungekrönten Königin Palästinas“.¹ Seit wann es auf dem Garizim ein Heiligtum gab, ist unklar. Seine prominente Lage über Sichem und den angrenzenden Tälern wie auch seine relativ gute Zugänglichkeit sowohl vom westlich von Sichem liegenden „Pass“ der Verbindung nach Samaria und zum Mittelmeer wie auch von dem südwestlich angrenzenden Bergland her machen es durchaus wahrscheinlich, dass es schon früh ein Heiligtum von zumindest lokaler Bedeutung gegeben haben wird.² Jedenfalls wird man annehmen können, dass der samaritanische Tempel auf dem Garizim nicht ganz ohne Vorgänger bzw. eine religiöse Lokaltradition entstand. Lange Zeit war die Nachricht bei Josephus die wesentliche Quelle über die Entstehung des samaritanischen Tempels auf dem Garizim. Josephus berichtet in den Antiquitates XI, 321-324, dass die Samaritaner beim siegreichen Zug Alexander des Großen nach Ägypten die Gelegenheit nutzten, sich auf seine Seite zu stellen und dabei auch die Genehmigung für die Errichtung eines Tempels auf dem Garizim zu erlangen.

*) Es ist mir eine große Freude, den folgenden Beitrag dem Kollegen und Freund Heinz-Josef Fabry widmen zu können, der in vielfältiger Weise zur Erforschung der Qumrantexte und der Septuaginta beigetragen hat.

¹ So Albrecht Alt, Jerusalems Aufstieg, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III, München 1959, 243-257: 246, auf Grund der Lage am Schnittpunkt der Hauptverkehrswege in nord-süd- und ost-westlicher Richtung.

² Robert G. Boling, Tananir (Mount Garizim), RB 76 (1969), 419-421, berichtet von einem Heiligtum der späten Mittelbronzezeit (großes, quadratisches Gebäude sowie Funde eines Altars, eines Räucherständers und von Mazzeben). Leider nimmt Itzhak Magen weder in Gerizim, Mount, NEAEHL II, Jerusalem 1993, 484-492, noch in ders., Gerizim, Mount, NEAEHL V, Jerusalem 2008, 1742-1748 zu diesen Funden Stellung.

In Papyrus Anastasi I, 21,6 aus der Ramessidenzeit ist von einem Berg (oder Gebirge?) von Sekem die Rede.

Dass die Errichtung eines Tempels der (zumindest nominellen) Initiative³ oder zumindest der Genehmigung des Herrschers bedurfte, war in Israel wie im Alten Orient selbstverständlich und galt auch in der Perserzeit. Letzteres ist in den Vorgängen um die Wiedererrichtung des Jerusalemer Tempels ebenso deutlich wie in den Elephantinetexten bezüglich des Wiederaufbaus des dortigen Jahu-Tempels. Dass die Samaritaner sich sogleich an den eben erst heranziehenden Alexander wenden, lässt einerseits historisch fragen, wie denn die bisherige Lage und das Verhältnis zu den Persern waren. Andererseits setzt der von Josephus beschriebene Schritt der Samaritaner diese in kein allzu positives Licht, jedenfalls man die Aktion als nicht sehr loyal gegenüber den bisherigen Machthabern und als wohl doch auch ein wenig voreilig betrachten.

Wie auch immer es sich mit der raschen Annäherung der Samaritaner an Alexander historisch verhalten haben mag, die neueren Ausgrabungen haben gezeigt, dass der Tempel auf dem Garizim doch schon älter ist und bereits in die persische Zeit zurückgeht. Bei den seit 1983 durchgeführten und 2003 abgeschlossenen Grabungen zeigte sich, dass der später mehrfach aus- und überbauten Anlage ein Tempel zugrunde liegt, der etwa in der Mitte des 5. Jh.s gegründet worden war.⁴ Die ummauerte Anlage, in deren Zentrum der Tempel stand, maß immerhin 98 x 96 m.⁵ Mit diesem Befund ist jedenfalls ein terminus a quo gegeben, seit dem Jerusalem in Samaria nicht nur ein politisches sondern auch ein bedeutendes Kultzentrum gegenüber stand.

Dass – lokale – religiöse Traditionen auf dem Garizim durchaus noch älter sein und bis in die Zeit des selbständigen Königiums zurückgehen können, ist nicht unwahrscheinlich. Ob allerdings die Bezeichnung des Berges Garizim in Ri 9,37 als (טְבוֹר הַגָּרִיזִים) tatsächlich bereits so wie dann in der Septuaginta als Nabel der Erde oder zumindest des Landes (ὀμφαλός τῆς γῆς) zu verstehen ist, oder zunächst die (mit dem Garizim beginnende) Hochebene bezeichnete, ist umstritten.⁶ Jedenfalls aber war mit dem Tempel auf dem Garizim spätestens ab der Mitte des 5. Jh. v.Chr. ein zentrales Heiligtum gegeben, das dem auf seine Art „zentralen“ Heiligtum in Jerusalem und dessen Anspruch für das Judentum gegenüber stand. Dieser Tempel auf dem Garizim hatte nach den neuen archäologischen Befunden für etwa 250 Jahre Bestand und wurde dann um 200 v.Chr. zu einer großartigen Anlage von 212 x 136 m ausgebaut, in deren Mitte ein prächtiger, mit weißen Quadersteinen erbauter Tempel stand.⁷

2) Garizim und Ebal in der alttestamentlichen Tradition.

Trotz seiner offensichtlichen Bedeutung kommt der Garizim im Hebräischen Alten Testament nur viermal vor und zwar durchaus in positivem oder zumindest neutralem Sinn, aber ohne jede Nennung eines Heiligtums. In Ri 9, 37 wird nur gesagt, dass Jotam seine berühmte Fabel vom Gipfel des Garizim aus den Bewohnern von Sichem vorgetragen habe,⁸ was allerdings eine idealisierte Szene ist, die im wörtlichen Sinn weder topographisch noch akustisch möglich ist.

Während Ri 9 jedenfalls explizit politisch-profane Ereignisse beschreibt, geht es an den anderen Stellen um kultische bzw. rituelle Geschehnisse. In Dtn 11,29 wird vorausgeblickt auf jene Aktion, die dann in ähnlicher Weise in Dtn 27 – noch immer vorausblickend auf die Zeit nach dem Einzug in das Land – beschrieben wird. Israel soll „den Segen sprechen lassen auf dem Berge Garizim und den Fluch auf dem Berge Ebal“, wobei die eine Hälfte der Israeliten am

³ Man denke an Salomos Tempelbau (1Kön 3.6-8) oder auch an die Initiative von Jerobeam I. für die Heiligtümer in Bethel und Dan (1Kön 12).

⁴ Siehe dazu den Bericht Magen, Gerizim, 2008, 1742.1747: „Archaeological finds – pottery, coins, and radiocarbon dating – indicate that the temple on Mount Gerizim was first built in the mid-fifth century BCE.“ Alleine schon die Größe der Anlage macht es wahrscheinlich, dass dieser Lokalität ältere Traditionen zu Grunde lagen.

⁵ Magen, Gerizim, 1746.

⁶ Shemaryahu Talmon, הַר, ThWAT II, 1977, 472f.

⁷ Magen, Gerizim, 1746f.

⁸ Ein Leser in späterer Zeit mag zwar daran denken, dass eben dort ein Tempel steht, aber im Text wird keinerlei Bezug darauf genommen.

Garizim und die andere am Ebal stehen soll. Wie die weitere Beschreibung der Szene deutlich macht, ist dabei nicht unbedingt an ein Stehen auf dem Berg sondern eher an dessen Abhang zu denken. Die häufig vertretene Erklärung, dass der Garizim der Berg des Segens ist, weil er bewaldet ist, während der Ebal kahl ist, ist fraglich, weil die Vegetationsverhältnisse im Lauf der Zeit gewechselt haben und für das frühe 1. Jt. v.Chr. nicht mehr zu klären sind. Für die Verteilung von Fluch und Segen in der Sichemszene genügt die Tatsache, dass die rechte Seite die Seite des Glücks und des Segens, die linke Seite dagegen die Seite des Unglücks ist. Bei der üblichen Orientierung nach Osten ist der südlich gelegene Garizim rechts, während der nördliche gelegene Ebal links liegt. Dass der Garizim die Segensseite war, wird zudem nicht ganz ohne Gedanken an das Heiligtum gewesen sein. Die in Dtn 27 angeordnete Szene wird dann in Jos 8,33-35 ausgeführt, wobei hier mit לְ-מֹוֹל die Richtung zum Berg hin, also das Stehen am Fuß des Berges beschrieben wird.

Dieser Proklamation des Gesetzes mit Fluch und Segen geht in V. 30-32 gemäß der Anordnung in Dtn 27,4 die Errichtung eines Altars auf dem Berg Ebal voraus. Auf diesem Altar werden Opfer dargebracht und dann schreibt Josua „dort auf die Steine“ eine Abschrift des von Mose geschriebenen Gesetzes. Es ist deutlich, dass mit der Vorstellung des von Mose geschriebenen Gesetzes eine deuteronomistische Vorstellung vorliegt. Umso erstaunlicher ist, dass zuvor nicht nur die Errichtung eines Altars sondern auch die Darbringung vom Opfern erwähnt wird. Dies weist auf eine offensichtlich unverdrängbare vordeuteronomistische Tradition von einem Altar auf dem Berg Ebal hin. Gab es also in frühisraelitischer Zeit ein Heiligtum auf dem Ebal – gegenüber oder zeitlich vielleicht sogar vor dem Heiligtum auf dem Garizim?

Im Rahmen des von Adam Zertal durchgeführten Manasse-Surveys schien sich diese Annahme zu bestätigen. Zertal entdeckt 1980 am Nordhang des Ebal, gut 100 Höhenmeter unterhalb des Gipfels, bei el-Burnat, eine Anlage, die er als früheisenzeitliches Heiligtum mit einem großen Altar identifizierte. Die archäologische Deutung war ebenso wie die Identifikation mit dem Altar des Josua heftig umstritten. Die Diskussion lief darauf hinaus, dass es sich zwar in der Tat um ein früheisenzeitliches Heiligtum (mit zwei Bauphasen) handelt, dass aber eine Verbindung mit der Erzählung von Jos 8 unwahrscheinlich ist, und zwar einerseits wegen des fraglichen Quellenwertes von Jos 8,30-32, andererseits aber auch schlicht wegen der Lage des Heiligtums. Das Heiligtum liegt auf der von Sichem abgewandten Seite und hat nicht nur keinerlei Sichtverbindung mit dem Bereich von Sichem, sondern ist von dort aus auch nur sehr mühsam zu erreichen. Das Heiligtum diente wahrscheinlich der in der Nähe wohnenden – möglicherweise frühisraelitischen – Bevölkerung, es war aber nicht nach Sichem sondern nach Norden hin orientiert.⁹

Die Identifikation dieses Heiligtums auf dem Berg Ebal mit dem Altar von Jos 8 war allerdings nur möglich gewesen unter alleiniger Konzentration auf den masoretischen Text und unter Absehung von der Textgeschichte der Ebal- und Garizim-Belege im Alten Testament. Dieser wenden wir uns nun zu.

3) Ebal und Garizim in der Textgeschichte

Der Berg Ebal wird im Alten Testament nur an den oben bereits genannten Stellen erwähnt. D.h. in Dtn 11,29; 27,13 und Jos 8,33 im Zusammenhang der Szene mit Segen und Fluch sowie in Dtn 27,4 und Jos 8,30 in Zusammenhang mit dem Altarbau. Während die Szene mit Segen und Fluch stärker mit Sichem verbunden ist, ist die Altarbauszene selbständig und hat es zudem mit der Anhöhe des Berges zu tun.

⁹ Die Diskussion braucht hier nicht nachgezeichnet zu werden. Für die wesentlichen Ergebnisse siehe Adam Zertal, Ebal, Mount, NEAEHL I, Jerusalem 1993, 375-377 (Lit). In NEAEHL V, 2008, gibt es keinen Artikel zum Ebal.

Nun ist aber in den Texten die Lage von Ebal und Garizim und selbst die Nennung des Ebal keineswegs sicher. In Dtn 11,30 findet sich im Rahmen eines erläuternden Zusatzes zu 11,29 die Angabe, dass der Ebal und der Garizim gleich jenseits des Jordan in unmittelbarer Nähe von Gilgal, also in der Nähe von Jericho, im Jordangraben liege: Mit der rhetorischen Frage „Sind diese [sc. Ebal und Gerizim] nicht jenseits des Jordan hinter/an der Straße nach Westen im Land der Kanaaniter, die in der Araba wohnen, Gilgal gegenüber?“ wird zum Ausdruck gebracht, dass es sich eben geradeso verhält. Damit wird der Ebal – so wie auch der Garizim – aus dem Gebiet der Samaritaner in den Süden geholt. Zugleich wird auch eine größere Plausibilität gegenüber der im Kontext merkwürdigen Digression in das Gebiet von Sichem hergestellt.¹⁰ Die Vorstellung von Ebal und Garizim in der Nähe von Gilgal bzw. Jericho findet sich auch in einem Qumran-Fragment des Josuabuches, 4QJos^a.¹¹ Die zweifellos fiktive und tendenziöse Vorstellung – man fragt sich, an welche Berge da eventuell gedacht sein kann – wurde offensichtlich in frühjüdischer Zeit entwickelt. Dass sie immerhin auch noch Aufnahme in den masoretischen Text von Dtn 11 fand, ist einer der Belege für dessen späte redaktionelle Bearbeitung.

Aber auch die Nachricht über einen Altar auf dem Ebal ist keineswegs so sicher, wie es im masoretischen Text zu sein scheint. Dass es für Dtn 27,4 auch anderslautende Textzeugen gibt, ist schon lange bekannt, wurde bisher aber oft als sekundäre Änderung von Seiten der Samaritaner interpretiert.

Die Lesung Garizim ist folgendermaßen belegt: בהר גריזים bzw. בהרגר(י)זים lesen der Samaritanische Pentateuch¹² bzw. seine diversen Handschriften;¹³ entsprechend auch das samaritanische Targum. Der Papyrus Giessen 19 liest ἀργαριζ(ι)μ. Dieser Papyrus ist nicht notwendigerweise als samaritanischer Text (Samareitikon) zu identifizieren, sondern wahrscheinlich ein eigenständiger Textzeuge der Septuaginta.¹⁴ Dass die Septuaginta diese Lesart kannte, bestätigt die Vetus Latina, in deren Handschrift 100, dem Kodex Lugdunensis, „Garizin“ zu lesen ist.¹⁵

Diese Belege sind zwar vereinzelte und haben von der äußeren Kritik her scheinbar nur geringes Gewicht, sie sind aber doch von erheblicher Bedeutung. Während Alfred Rahlfs¹⁶ und auch John

¹⁰ Die Einheit 8,30-35 ist bekanntlich in der Septuaginta nicht vor sondern nach 9,1f. eingeordnet. Ob und wie weit damit ein anderes Gesamtkonzept für das Josuabuch verbunden ist, wird unterschiedlich beurteilt, braucht aber hier nicht diskutiert zu werden. Siehe dazu jetzt Wolfgang Kraus / Martin Karrer, *Septuaginta deutsch*, Band 1, Stuttgart 2009 sowie diess., Band 2, *Erläuterungen*, im Druck; jeweils zur Stelle.

¹¹ Siehe dazu Eugene Ulrich, 4QJosh^a (Plates XXXII-XXXIV), DJD 14, 1995, 143-152. Allerdings basiert die Textfolge auf der, wenn auch durchaus wahrscheinlichen, Anordnung der Fragmente. Ulrich vertritt sogar die Meinung, dass die diese Reihenfolge die ursprüngliche war, wobei er aber annimmt, dass die Notiz zunächst keinen Ortsnamen nannte bzw. sich implizit auf Gilgal bezog (145f.). Diese Annahme erscheint aber zu spekulativ. Auch die Beobachtung, dass Josephus, *Antiquitates* V, 20 die Szene unmittelbar nach dem Jordanübergang voraussetzen scheint, fällt dafür nicht wirklich ins Gewicht, sondern lässt sich aus der bis dahin erfolgten Textentwicklung erklären.

¹² So August Freiherr von Gall, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen 1918.

¹³ Siehe die Edition von Abraham Tal, *The Samaritan Pentateuch*, Tel Aviv 1994, und Frederico Pérez Castro, *Sefer Abiša'*. Edition del fragmento antiguo del rollo sagrado del Pentateuco hebreo samaritano de Nablus, Madrid 1959, die damit der in den Handschriften mehrheitlich üblichen Schreibung folgen.

¹⁴ Siehe dazu Emanuel Tov, *Papyrus Giessen 13,19,22,2: A Revision of the LXX?*, RB 78 (1971), 355-383: 373f. Der Papyrus ist jetzt unter dem Siglum 884 geführt, vgl. Alfred Rahlfs / Detlef Fraenkel, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testament*, Band I,1: Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert, Göttingen 2004, 130-133.

¹⁵ Siehe dazu die Belege bei John William Wevers, *Septuaginta III,2: Deuteronomium*, Göttingen 1977, 287.

¹⁶ *Septuaginta*, Handausgabe, Stuttgart 1935; ebenso auch Alfred Rahlfs / Robert Hanhart, *Septuaginta*, Handausgabe Stuttgart 2006.

W. Wevers¹⁷ für die Septuaginta beim Mehrheitstext bleiben, wurde die Bezeugung des „Garizim“ von den Bearbeitern der Biblia Hebraica wesentlich höher eingestuft. Immerhin findet sich schon in der dritten Auflage der Biblia Hebraica¹⁸ und dann in der Biblia Hebraica Stuttgartensia¹⁹ der Vermerk „[ege] ... בהר גריזים“. Dieser Bewertung folgte auch das Komitee des Hebrew Old Testament Text Project.²⁰ Ebenso betrachtet Carmel McCarthy die Mehrheitslesart als „em scr“ d.h. als „scribal emendation“ und die Lesung mit dem Berg Garizim als „pref“ d.h. „preferred reading“ im Sinne von „to be preferred as the earliest attested text“.²¹ Auch wenn ἀργαριζ(ι)μ nur im Papyrus Giessen 19 und indirekt durch die Vetus Latina bezeugt ist, wird man von da her auch für die Septuaginta diese Lesart als die ursprüngliche annehmen können.²²

Was bedeutet dieser Textbefund für die Tradition von Ebal und Garizim bzw. die Tradition eines für Samaria zentralen Heiligtums bei Sichem? Nach dem vorliegenden Textbefund wurde ursprünglich sowohl in Dtn 27 als auch in Jos 8 vom Garizim als jenem Berg berichtet, auf dem Josua einen Altar errichtet hatte und dessen später dort befindliches Heiligtum damit legitimiert war. Möglicherweise war diese Akzeptanz nicht nur davon geprägt, dass an beiden Orten Jahwe verehrt wurde, sondern auch davon begünstigt, dass man an beiden Orten derselben fremden Oberherrschaft gegenüber stand. Während das samaritanische Zentralheiligtum offensichtlich zunächst als zweites jüdisches Zentrum akzeptiert war, wurde es in frühjüdischer Zeit von Jerusalem aus zunehmend als problematische bzw. unakzeptable Konkurrenz gesehen. Entsprechende Empfindungen mögen mit dem zur Zeit von Antiochus III. um 200 v.Chr. erfolgten großartigen Ausbau des Heiligtums auf dem Garizim erheblich gestiegen sein. Gewiss hat auch der Religionskonflikt unter Antiochos IV. die Sensibilitäten verstärkt und nicht zuletzt wurde mit dem Machtanspruch der Hasmonäer – die zudem ihrerseits in nicht ganz legitimer Weise auch das Amt des Hohepriesters ausübten – die Rivalität verstärkt. Bekanntlich gipfelte diese Rivalität und der hasmonäische Machtanspruch in der um 110 v.Chr. erfolgten Zerstörung des Heiligtums auf dem Garizim.²³ Es passt nun durchaus, dass in diesem Umfeld im Rahmen der „literarischen Bearbeitung“ bzw. der Konstituierung des masoretischen Textes der Garizim delegitimiert und die Erzählung vom Altarbau vom Garizim auf den Ebal übertragen wurde.

¹⁷ Deuteronomium, 287. In seinen Notes on the Greek Text of Deuteronomy, SCS 39, 1995, 417, geht Wevers von einer Veränderung durch die Samaritaner aus, „who insisted on reading mount Garizim“, und vermerkt dazu lediglich „Oddly enough an Old Latin codex also reads *gerzin*.“

¹⁸ Rudolf Kittel (ed.), Stuttgart 1937.

¹⁹ Stuttgart 1967-1977.

²⁰ Dominique Barthélemy u.a., Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project, I. Pentateuch, New York 1979, 294.

²¹ Carmel McCarthy, Deuteronomy, BHQ 5, Stuttgart 2007, 75. 122f. und XV.

²² Dieses Bild passt zu anderen Beobachtungen, dass die Septuaginta weithin schon früh im Blick auf den sich herausbildenden bzw. im Lauf des 2. Jh. v.Chr. konstituierten und zur Vorherrschaft gelangenden Masoretischen Text hin revidiert wurde. Siehe dazu Siegfried Kreuzer, Von der Vielfalt zur Einheitlichkeit. Wie kam es zur Vorherrschaft des masoretischen Textes? In: Horizonte biblischer Texte. FS Joseph M. Oesch, OBO 196, Fribourg/Göttingen 2003, 117-129. Zu Belegen einer literarischen Bearbeitung des (Proto-)masoretischen Textes im Bereich der Samuel- und Königsbücher siehe die Arbeiten von Adrian Schenker, z.B. Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher, OBO 199, Fribourg / Göttingen 2004, auch wenn man zu einzelnen Texten unterschiedlicher Meinung sein kann.

Auch die Bedeutung der Vetus Latina ist nicht zu unterschätzen. So stellte etwa im Blick auf das Richterbuch Walter Bodine, The Greek Text of Judges. Recensional Developments, HSM 23, Ann Arbor MI 1980, die besondere Bedeutung der Vetus Latina für den Erhalt des ursprünglichen Septuagintatextes heraus, s.S. 135f.

²³ Gegenüber der bisher üblichen Datierung der Zerstörung des Tempels durch Johannes Hyrkan auf das Jahr 128 v.Chr., unmittelbar nach dem Tod von Antiochus VII (vgl. Josephus, Antiquitates XIII, 254-257 und ders., Jüdischer Krieg I, 62) weisen die archäologischen Befunde, insbesondere die Münzfunde, auf eine Zerstörung etwa im Jahr 110 v.Chr.; vgl. Magen, Gerizim, 1742.1747.

Das aufgezeigte Umfeld spricht dafür, dass die literarische Neuverortung des Altarbaus durch Josua in der Zeit zwischen 150 und 110 v.Chr. erfolgte und zusammen mit dem ebenfalls in dieser Zeit konstituierten masoretischen Text ihre Verbreitung fand.

Die neue Darstellung hat sich – wie auch sonst der masoretische Text – weithin und bis in die Septuaginta hinein derart durchgesetzt, dass sowohl in der hebräischen wie in der griechischen Überlieferung nur mehr geringe Spuren der ursprünglichen Lokalisierung des Altarbaus erhalten geblieben sind.

Eine andere Möglichkeit, mit der Spannung umzugehen, war, nicht nur den Altar vom Garizim wegzuschieben, sondern die ganze Situation von Dtn 27 und Jos 8 aus Samaria weg- und weiter in den Süden zu verlagern. Dieses Konzept hat sich in der erklärenden Ergänzung von Dtn 11,30 niedergeschlagen und sich auch in 4QJos^a erhalten.

Mit diesem Hinweis auf einen Qumrantext kommen wir zum neuesten Aspekt unseres Themas, nämlich einem vor kurzem neu zugänglich gewordenen Deuteronomiumtext aus Qumran.

4) 0QDtn – ein neuer Qumrantext zu Dtn 27

Am 3. September 2009 machte die Azusa Pacific University publik, dass sie mehrere Fragmente von Texten aus Qumran erworben hatte.²⁴ Einer der fünf Texte wurde auch schon im Internet bekannt gemacht. Es ist interessant, dass auf diesem Fragment nun ausgerechnet Dtn 27,4-6 enthalten ist, wenn auch in sehr fragmentarischer Form. Das wohl wichtigste Detail dieses Textes ist, dass hier als Ort des Altarbaus eindeutig der Berg Garizim zu lesen ist. Damit liegt ein weiterer Beleg für die oben angenommene ursprüngliche Lesart des hebräischen wie auch des griechischen Textes und damit für die ursprüngliche Lokalisierung des erwähnten Altars auf dem Berg Garizim vor.

Wenden wir uns dem Text im Einzelnen zu: Das Fragment ist 3,8 cm breit und 2,8 cm hoch. Es ist unregelmäßig abgerissen und in etwa rechteckig, wobei die linke Seite schräg nach innen oben verläuft. Etwas rechts unterhalb der Mitte hat es ein Loch, durch das auch mehrere Buchstaben der betreffenden Zeile verloren gegangen sind.

Mit der unsicheren Provenienz stellt sich natürlich auch die Frage der Echtheit. Dass jenseits der bisher gefundenen und publizierten Texte mit dem Auftauchen weiterer Objekte zu rechnen ist, ist wahrscheinlich und wurde auch in jüngster Zeit thematisiert. Dabei kann es sich sowohl um neue Funde aus Qumran bzw. der Judäischen Wüste handeln als auch um bisher von Händlern oder Privatpersonen gehortete Objekte. Es ist anzunehmen, dass die Fragmente von Fachleuten der Azusa University wie auch von Seiten des West Semitic Research Project der University of Southern California sorgfältig geprüft wurden, so dass von ihrer Echtheit ausgegangen werden kann.²⁵

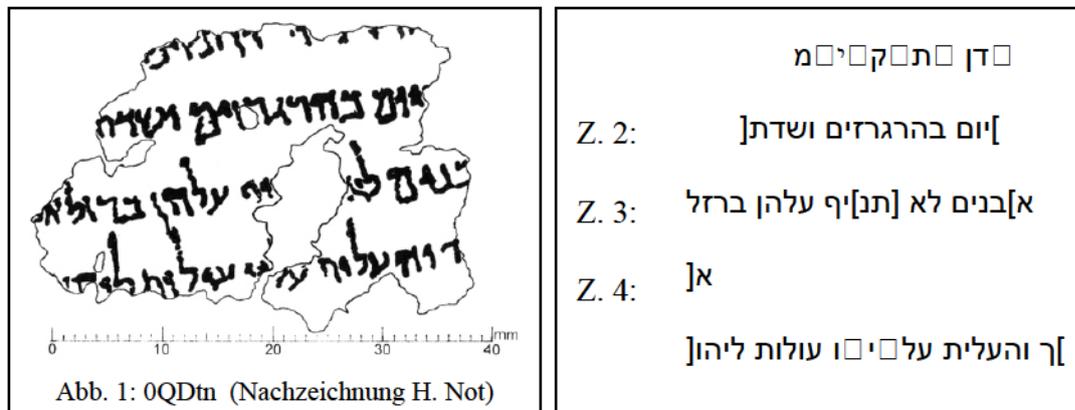
Der Text – bezeichnen wir ihn als 0QDtn²⁶ – umfasst vier Zeilen mit Worten aus Dtn 27, 4-6 wobei der Text der oberen Zeile nur zu einem geringen Teil erhalten ist. Es ist nur etwas mehr als ein Wort identifizierbar, und zwar im Wesentlichen nur auf Grund des zu erwartenden

²⁴ Azusa Pacific University: <http://www.apu.edu/media/news/release/14307> (September 3, 2009). Das Fragment stammt aus dem Handel und wurde über Legacy Ministries International erworben.

²⁵ Inzwischen (seit ca. 15. 10. 2009) gibt es einen Artikel von James H. Charlesworth, An Unknown Dead Sea Scrolls Fragment of Deuteronomy, auf der Seite des „Institut for Judaism and Christian Origin“, <http://www.ijco.org/?categoryId=28682>. Charlesworth datiert den Text in die spätere hasmonäische Zeit, und zwar auf Grund von Buchstabenformen, die teils archaisch sind, d.h. ca. 175 v.Chr., und jungen Formen, die für ca. 50 v.Chr. belegt sind (jedoch schon früher aufgetreten sein können). Zur Herkunft sagt er: „The one who sold the fragment claims it is from Qumran Cave IV“. Das publizierte und gut lesbare Foto basiert auf einer Infrarotaufnahme. Daneben gibt es jetzt auch ein allerdings kaum lesbares Farbfoto.

²⁶ Dies entspricht der Vorgangsweise von Johann Maier, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer I, 1995, der die Texte, bei denen keine genauere Herkunftsangabe möglich ist, mit 0Q bezeichnet.

Inhalts. Gut lesbar sind dagegen die Zeilen 2 – 4. Aus dem Vergleich mit dem masoretischen Text ergibt sich, dass die Kolumne, aus der das Fragment stammt, gut doppelt so breit, also etwas mehr als 8 cm breit gewesen sein muss, was im üblichen Bereich liegt.



Der masoretische Text von Dtn 27,4-6 lautet:

וְהָיָה בְעֵבְרְכֶם אֶת־הַיַּרְדֵּן תִּקְיֹמוּ אֶת־הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר
אֲנֹכִי מִצְוֶה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר עֵיבָל וְשָׂדֶת אוֹתָם בְּשֵׂיד: וּבָנִיתָ שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ
מִזְבֵּחַ אֲבָנִים לֹא־תִגִּיף עֲלֵיהֶם בְּרִזָּל: אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת־מִזְבֵּחַ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
וְהָעֲלִיתָ עָלָיו עֹלֹת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ:

Wie die Darstellung zeigt, ist der Text des Fragmentes außer an zwei Punkten mit dem masoretischen Text identisch: In Zeile 3 steht עלהן an Stelle von עליהם in V. 5b²⁷, und in Zeile 2 steht בהרגרזים an Stelle von עיבל in V. 4a²⁸ des masoretischen Textes. Die Form עלהן findet sich auch in vielen Handschriften des masoretischen wie auch des samaritanischen Textes.²⁸

Der Garizim (בהרגרזים) steht dagegen wie oben erwähnt nicht im masoretischen sondern im samaritanischen Text, sowie im Giessener Papyrus 29 und in der Vetus Latina. Auffallend ist die fehlende Worttrennung. Sie entspricht der sonst in den samaritanischen Handschriften häufigen Schreibung und auch der griechischen Schreibung ἀργαριζιμ im Gießener Papyrus 19.

Dieser neue Qumrantext²⁹ oder wie man vielleicht etwas vorsichtiger sagen muss: Text aus der Wüste Juda ergänzt somit die bisher bekannten Belege und bestätigt die ursprüngliche Lokalisierung der Altarbauszene auf dem Berg Garizim.

5) Ergebnis

²⁷ Das Suff. masc. setzt אבן als maskulines Nomen voraus, während es normalerweise femininum ist. Die Lexika, die das Problem erwähnen (Ges¹⁷; KBL; HAL) verweisen auf Karl Albrecht, Das Geschlecht der Hauptwörter I, ZAW 15 (1895) 313-325; II, ZAW 16 (1896) 41-121, der II, 108f. acht eindeutige Belege für eine maskuline Verwendung nennt. Die zusammenfassende Erklärung geht in Richtung des Maskulinums als genus potior. Der ebenfalls genannte Beitrag H. Rosenberg, Zum Geschlecht der hebräischen Hauptwörter, versucht, Belege aus der Mischna zu Bestimmung des genus heranzuziehen, erwähnt aber אבן nicht. M.E. ist das maskuline Suffix des MT durch die Pluralendung von אבנים beeinflusst. Zudem ist der Altar, zu dem die Steine gehören, ein Nomen maskulinum. Demgegenüber ist עלהן eigentlich die korrektere Bildung.

²⁸ Vgl. BHS z.St.

²⁹ Unter den bisher bekannten Qumrantexten gibt es zwar Fragmente von mehreren Deuteronomiumrollen, 4QDtn^f, die einzige Rolle, bei der Dtn 27 erhalten ist, hat allerdings an der hier relevanten Stelle eine Lücke, siehe DJD 14. 1995, 53.

a) Die Textgeschichte der alttestamentlichen Belege zu Ebal und Garizim spiegeln und ergänzen in interessanter Weise die Geschichte der beiden Berge bzw. des Heiligtums auf dem Garizim, die in jüngster Zeit auch durch die Ausgrabungen besser erkennbar wurde.

Während die Vorgeschichte des Garizim bzw. eines eventuellen älteren Heiligtums nach wie vor im Dunkeln bleibt, ist jetzt die Existenz eines Tempelgebäudes ab etwa der Mitte des 5. Jh.s v.Chr., also schon in der ersten Hälfte der Perserzeit, nachgewiesen. Die Wende zur hellenistischen Zeit mag wichtige Impulse gebracht haben, die bei Josephus zu findende Angabe, dass das Heiligtum in Folge der Erlaubnis durch Alexander d. Großen errichtet wurde, ist jedoch nicht zutreffend, sondern scheint einen polemischen Aspekt zu enthalten.

b) Auch wenn das Heiligtum auf dem Garizim als religiöser Mittelpunkt Samarias in einer gewissen Spannung und Konkurrenz mit Jerusalem gestanden haben wird, so ist es doch durch die Darstellung des Buches Deuteronomium wie auch des Josuabuches legitimiert: Immerhin wurde der Altar im Auftrag des Mose (Dtn 27,4) von Josua errichtet (Jos 8,33f.). Dass es dabei um den Tempel auf dem Garizim ging, ergibt sich aus der hier dargestellten Spuren in der Textgeschichte sowie aus dem neuen Beleg aus Qumran bzw. der Wüste Juda, wonach sowohl im hebräischen Text wie auch in der Septuaginta die Nennung des Garizim ursprünglich ist. So stand zunächst der Tempel auf dem Garizim als anderes wichtiges Jhwh-Heiligtum dem Jerusalemer Tempel gegenüber, wahrscheinlich nicht ohne eine gewisse Rivalität, aber als durchaus legitim.

Auf dem Berg Ebal existierte dagegen kein vergleichbares Heiligtum. Das auf dem Nordhang des Ebal entdeckte früheisenzeitliche Heiligtum von el-Burnat mag zwar israelitisch gewesen sein, aber es diente den ländlichen Gruppen des sich nördlich anschließenden Gebietes und stand in keinem Bezug zu Sichem bzw. zu dem mit Josua verbundenen Altar.

c) Während das Nebeneinander von Garizim und Jerusalem in der Perserzeit und auch noch im ersten Jahrhundert der hellenistischen Zeit anhielt, kam es ab etwa 200 v.Chr. zu einer neuen Situation. Das Heiligtum auf dem Garizim wurde zu diesem Zeitpunkt zu einer großen und großartigen Anlage mit einem eindrucksvollen Tempel im Zentrum ausgebaut. Dieser Ausbau spiegelt einen Bedeutungsgewinn und steigerte diesen zusätzlich. Diese neue Entwicklung fällt zeitlich zusammen mit dem Übergang der Vorherrschaft über Palästina von den Ptolemäern zu den Seleukiden. (Möglicherweise bildet dieser Neubau des Tempels zur Zeit eines Herrschaftswechsels von den Ptolemäern zu den Syrern den Hintergrund für die bei Josephus zu findende Vorstellung der Ersterrichtung des Tempels beim seinerzeitigen Herrschaftswechsel zu Alexander).

d) Während das Nebeneinander des Tempels in Jerusalem und des Tempels auf dem Garizim sicher eine gewisse Spannung und Rivalität einschloss, kam es wohl erst im Anschluss an die Religionskrise unter Antiochus IV. und die folgende Etablierung der Makkabäer bzw. Hasmonäer, insbesondere des hasmonäischen Hohepriestertums ab ca. 150 v.Chr. zu stärkeren Spannungen. Am ehesten in diese Zeit fällt die Delegitimierung des Garizim durch Veränderungen im Text des Deuteronomium und des Josuabuches: In Dtn 27,4 wurde der Berg Garizim durch den Berg Ebal ersetzt. Durch einen Zusatz in Dtn 11,30 sowie durch eine Verlagerung der Garizim-Ebal-Szene insgesamt in die Nähe von Jericho im Text von 4QJos^a wurde die Tradition überhaupt in den Süden verlagert.

Die zweifellos absichtliche Textänderung passt in den Kontext anderer textlicher Änderungen bei der literarischen Bearbeitung des (Proto-)masoretischen Textes in der Zeit zwischen etwa 150 und 130 v.Chr., die u.a. durch eine Ausrichtung der Chronologie auf die Wiedereinweihung des Tempels im Jahre 164 v.Chr.³⁰ und die verstärkte Legitimierung Jerusalems³¹

³⁰ Siehe dazu S. Kreuzer, Von der Vielfalt zur Einheitlichkeit. Wie kam es zur Vorherrschaft des masoretischen Textes? In: Horizonte biblischer Texte. FS Joseph M. Oesch, OBO 196, Fribourg/Göttingen 2003, 117-129.

gekennzeichnet ist. Während sich die literarische Verlagerung von Ebal und Garizim an den Jordan nicht gegen die geographische Realität durchsetzen konnte, hat sich die Delegation des Garizim durch die literarische Verlagerung des von Josua errichteten Altares auf den Ebal in der Textüberlieferung beinahe vollständig durchgesetzt.

e) Ob die um 110 v. Chr. von Johannes Hyrkan durchgeführte Zerstörung des Tempels auf dem Garizim durch die literarische Delegation begünstigt wurde, kann man immerhin fragen. Auf jeden Fall gehört sie zu den problematischsten und zugleich schwerwiegendsten Taten der Hasmonäerkönige.

³¹ Siehe dazu die Arbeiten von A. Schenker, insbesondere: Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher, OBO 199, Fribourg / Göttingen 2004, wo er u.a. zeigt, dass die religiöse Rolle Jerusalems im masoretischen Text „gereinigt“ und gesteigert wurde.