

Forschungen zum Alten Testament

Edited by

Bernd Janowski (Tübingen) · Mark S. Smith (New York)
Hermann Spieckermann (Göttingen)

62



JOACHIM SCHAPER ist Professor in Hebrew, Old Testament and Early Jewish Studies
an der University of Aberdeen, UK.

ISBN 978-3-16-149730-8
ISSN 0940-4155 (Forschungen zum Alten Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwer-
tung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung
des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruck-
papier gedruckt und von der Großbuchbinderei Josef Spinner in Ottersweier gebunden.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Im vorliegenden Band sind Vorträge, die bei der Konferenz „Die Textualisierung der Religion. Juda und Jerusalem zwischen Kult und Text vom 7. bis 5. Jh. v. Chr.“ gehalten, sowie andere Originalbeiträge, die – unabhängig von der Konferenz – speziell für diesen Band verfasst wurden, versammelt. Unterstützt von der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Rahmen ihres Heisenberg-Programmes, fand die Tagung, die wohl allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern als ein schönes Beispiel kollegialer Zusammenarbeit und gemeinsamer Suche in guter Erinnerung ist, vom 8.–10. Juli 2005 an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen statt. Sowohl der Fakultät als auch der DFG gilt mein Dank, wobei ich letzterer auf Grund der Förderung, die ich als Heisenberg-Stipendiat in den Jahren 2002–2005 erfuhr, besonders verpflichtet bin.

Mit Dank an alle mitarbeitenden Kolleginnen und Kollegen, an Percy Berkold, der den Computersatz erstellt hat, und natürlich an die Herausgeber der Reihe Forschungen zum Alten Testament, Bernd Janowski, Mark S. Smith und Hermann Spieckermann, bringe ich diesen Band auf den Weg und hoffe, dass er seinen Teil zur Erhellung eines zentralen Problems der JHWH-Religion und überhaupt der Religionsgeschichte leisten wird.

Aberdeen, im Oktober 2008

Joachim Schaper

Communio lectorum

Die Rolle des Lesens für die Textualisierung der israelitischen Religion

STEFAN SCHORCH

Der Begriff „Textualisierung“ wird in der alttestamentlichen Wissenschaft auf eine Phase der altisraelitischen Religionsgeschichte bezogen, in deren Verlauf sich Texte als wichtigstes Medium des religiösen Ausdrucks und als zentrale religiöse Autoritäten etablierten. Die Untersuchung dieser Entwicklung fokussiert im allgemeinen auf die schriftliche Form hebräischer Texte. So beschreibt etwa William Schniedewind den Forschungsgegenstand folgendermaßen:

„A dictionary definition for ‘text’ is a physical (i.e., written) form of language that is conceived in terms of content rather than its physical form. Did the ancient Judaeans conceive of text-artifacts in this manner? And, when did they begin to conceive of texts in this manner?“¹

Der so verstandene Begriff der Textualisierung nimmt eine auf Schriftlichkeit fokussierende Engführung des Begriffes „Text“ auf, die in der alttestamentlichen Wissenschaft traditionell eine große Rolle spielt und sich sogar in Versuchen fortsetzt, mündliche Tradierungsformen wissenschaftlich zu erfassen und zu rekonstruieren. Das zeigt sich etwa in David Carrs umfang- und detailreicher Studie „Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature“ (2005), welche die Textkulturen des Alten Orients und insbesondere Altisraels als von einer engen Wechselwirkung mündlicher und schriftlicher Elemente geprägt beschreibt und dennoch von einem rein schriftlichen Textbegriff ausgeht.²

Auch jenseits der alttestamentlichen Wissenschaft wurde und wird „Textualität“ oft mit „Schriftlichkeit“ gleichgesetzt. Der Linguist Konrad Ehlich hat dieses Phänomen als „konzeptionelle Symbiose“ von „Text und Schrift“ in der „wissenschaftlichen Alltagssprache“ analysiert und problematisiert.³ Allerdings legt ein 2007 erschienener Sammelband mit der Titelfrage

¹ W. M. SCHNIEDEWIND, The Textualization of Torah in Jeremiah 8:8, in: L. MORENZ/S. SCHORCH (Hgg.), Was ist ein Text? – Ägyptologische, altorientalistische und alttestamentliche Perspektiven (BZAW 362), Berlin, New York 2007, 93–107, hier: 93.

² Siehe D. M. CARR, Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature, New York 2005, 12.

³ Siehe K. EHLICH, Textualität und Schriftlichkeit, in: MORENZ/SCHORCH (Hgg.), Was ist ein Text?, 3–17.

„Was ist ein Text?“ aber auch nahe, dass die Definition von Text als „Schriftstück“ in der alttestamentlichen Wissenschaft deutlich verbreiteter ist als in den Nachbardisziplinen: Von insgesamt 14 Beiträgen dieses Bandes, die sich dem Textbegriff aus ägyptologischer, altorientalistischer, alttestamentlicher und judaistischer Sicht nähern, gehen sieben von einem schriftzentrierten, vier von einem sprachbezogenen und drei von einem multimedialen Textbegriff aus, wobei die sieben von einem schriftzentrierten Textbegriff ausgehenden Arbeiten allesamt alttestamentlich oder judaistisch ausgerichtet sind, wohingegen auf altorientalistischem und ägyptologischem Gebiet dem multimedialen Textbegriff sekundiert wird.⁴ Aus linguistischer Sicht votiert Ehlich gegen einen schrift- und für einen sprachbezogenen Textbegriff,⁵ der sich in aller Kürze folgendermaßen fassen lässt: „Texte sind sprachliche Verfahren der Überlieferung.“⁶

Dieser sprachbezogene Textbegriff, welcher „Text“ nicht auf Schriftlichkeit reduziert, sondern als ein Medium mündlicher *und* schriftlicher Überlieferung versteht, erscheint für die alttestamentliche Wissenschaft im allgemeinen und die Untersuchung des Phänomens der „Textualisierung“ der altisraelitischen Religion im besonderen insofern von zentraler Bedeutung, als er neben der Erfassung des Verschriftlichungsprozesses der altisraelitischen Traditionen auch die Erfassung des mit der Verschriftlichung unweigerlich und unmittelbar einsetzenden Prozesses der lesenden Rezeption der schriftlichen Dokumente ermöglicht.

Keine der gängigen und insbesondere der natürlichen Schriften bietet ein vollständiges und eindeutiges Abbild der gesprochenen Sprache oder des aufgezeichneten Textes, und so ist es eben immer auch die Kompetenz und das über das im Schriftbild empfangene hinausgehende Wissen des Lesers, welches dessen Eindruck von diesem Text hervorbringt. Diese allgemeine Feststellung hat in Bezug auf die hebräische Schrift eine zusätzliche und spezifische Relevanz: Wie auch die anderen nordwestsemitischen Schriften stellt jene unter der Perspektive der Aufzeichnung komplexer Texte ein sehr defektives Zeichensystem dar und lässt deutlich mehr Leerstellen offen als andere Schriften der altisraelitischen Umwelt, wie etwa die griechische Alphabetschrift, die mesopotamische Keilschrift oder die ägyptische Hieroglyphenschrift. David Carr hat zu Recht festgestellt, dass die defektive Art und Weise der Aufzeichnung griechischer Dokumente der prähellenistischen Zeit es ver-

⁴ Siehe L. MORENZ/S. SCHORCH, Was ist ein Text? – Einleitung, in: MORENZ/SCHORCH (Hgg.), Was ist ein Text?, ix–xx.

⁵ K. EHLICH, Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung, in: A. ASSMANN/J. ASSMANN/CH. HARDMEIER (Hgg.), Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, München 1983, 24–43.

⁶ EHLICH, Textualität und Schriftlichkeit, 11.

bietet, das antike Lesen dieser Dokumente ausschließlich als Aufnahme und Wiedergabe des Aufgezeichneten zu verstehen.⁷ Für das Hebräische dürfte dies in noch weit höherem Maße gelten, insbesondere aufgrund einer hohen Anzahl homographischer Wörter und Wortformen, z. B.:

- מטה: 1. מטה – „Bett“; 2. מטה – „Stab, Stamm“; מטה – „unterhalb, nach unten“; מטה – „Unrecht“.
- וישב: 1. וישב – „und er setzte sich“; 2. וישב – „und er setzte sich/und er soll sich setzen“ (Num 32,17 u. ö.); 3. וישב – „und ein sitzender“ (Ps 55,20); 4. וישב – „und er setzte (sie)“ (2 Kön 17,6 u.ö.); 5. וישב – „und er kehrte um“; 6. וישב – „und er soll umkehren“ (Dtn 20,5 u.ö.); 7. וישב – „und er brachte zurück“; 8. וישב – „und er verschlechte (sie)“ (Gen 15,11); 9. וישב – „und er nahm gefangen“ (Num 21,1 u. ö.) etc.

Die Anzahl homographischer oder graphisch zumindest sehr ähnlicher Wortformen wird noch zusätzlich vermehrt durch die aus der alttestamentlichen Textkritik bekannten Fälle aufgrund graphischer oder phonetischer Nähe leicht verwechselbarer Konsonanten (z. B. ר/ד; ו/י; ש/ס; Laryngale). Freilich werden viele solcher Mehrdeutigkeiten des Schriftbilds im Kontext eindeutig. Allerdings ist dies durchaus nicht immer der Fall, und je komplexer der Text, desto weniger genügt der Kontext, eine Lesung als eindeutig festzulegen.

In Fällen der Ambivalenz des Schriftbildes, die in der biblischen Textüberlieferung keineswegs selten sind,⁸ erscheinen insbesondere zwei Szenarien vorstellbar:

a) Der antike Modellleser kennt den Text; das schriftliche Dokument dient nur als Gedankenstütze.

b) Der antike Modellleser kennt den Text nicht, und er füllt die Leerstellen der Schriftform selbständig aus, z. B. aufgrund des Kontextes oder mit Hilfe von Paratraditionen.

Beide Fälle sind in der Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte nachweisbar.⁹ Hier wie da gilt, dass das Schriftstück erst durch die mit der vermündlichenden Lesung verbundene reproduktive (a) oder produktive (b) Leistung des Lesers als Text im eigentlichen Sinne reetabliert (a) oder etabliert

⁷ „[M]ost manuscripts in the Greek context were not designed to provide a first-time introduction to a given textual tradition (...)“ (CARR, *Writing on the Tablet of the Heart*, 4).

⁸ Allein auf dem Feld der Vokalisierung bezeugt schon die samaritanische Toralesung für das Buch Genesis über 400 Lesevarianten gegenüber der masoretischen Vokalisierung, siehe S. SCHORCH, *Die Vokale des Gesetzes. Die samaritanische Lesetradition als Textzeugin der Tora*, Band 1: Genesis (BZAW 339), Berlin, New York 2004, 83–244.

⁹ Siehe hierzu S. SCHORCH, *The Septuagint and the Vocalization of the Hebrew Text of the Torah*, in: M. K. H. PETERS (Hg.), *XII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Leiden, Boston 2006, 41–54.

(b) wurde. Damit aber muss dem Lesen von vornherein ein dem Stellenwert der Verschriftlichung vergleichbarer Stellenwert im Prozess der Textualisierung der israelitisch-jüdischen Religion eingeräumt werden. Im Folgenden sollen einige wichtige Aspekte der Funktion des Lesens dargestellt werden.

1. Der altisraelitische Leser als Reproduzent und Produzent von Texten

In seiner bereits zitierten Untersuchung der literalen Kultur Altisraels hat David Carr sich besonders der ersten der beiden oben genannten Möglichkeiten gewidmet und die bedeutende Rolle des Lesens als eines reproduktiven Vorgangs herausgestellt. Carr sieht die Textüberlieferung im alten Israel und darüber hinaus im gesamten Alten Orient, in Altägypten und im antiken Griechenland v. a. in der Ausbildung der literalen Eliten begründet. Ziel der entsprechenden Curricula sei das „Schreiben auf die Tafel des Herzes“ gewesen, also die auswendige Aneignung der Tradition. Der Leseakt, auf den diese Ausbildung zielt, ist dementsprechend nach Carr nicht primär als eine Rezeption des geschriebenen Textes zu fassen, sondern eher als eine durch den Leseakt veranlasste Reproduktion des auswendig gelernten Textes.¹⁰

Diese Sicht hat verschiedene Konsequenzen: Zunächst einmal bedeutet sie letztlich, dass dem Medium Schrift sowohl im Prozess der Textaneignung wie auch im Prozess des Lesens eher eine stützende denn eine tragende Rolle zukommt. Sodann begreift Carr das Lesen und damit die Rezeption der Texte praktisch ausschließlich als eine soziale Funktion: Carrs Leser ist Teil einer Lesergemeinschaft, einer *communio lectorum*; sie brachte ihn hervor, prägte ihn, bildete ihn aus, und sie kontrolliert sein Rezeptionsverhalten. Demnach entsteht unmittelbar und untrennbar verknüpft mit dem Konzept der „Orthodoxie des Buches“ (Jack Goody)¹¹ das Konzept der „Orthodoxie des Lesers“.

Indizien zeigen allerdings, dass, wo Carr v. a. die soziale Formung und Steuerung von Tradierung und Rezeption durch Erziehungscurricula betont, auch mit der Existenz autonomer und unabhängiger Leser gerechnet werden

¹⁰ CARR, *Writing on the Tablet of the Heart*, 8f.

¹¹ Dieser Begriff ist in der alttestamentlichen Forschung rezipiert worden und hat hier einigen Widerhall gefunden. So überschrieb etwa W. SCHNIEDEWIND ein Kapitel seines Buches *How the Bible Became a Book. The Textualization of Ancient Israel* (Cambridge 2004) mit „Orthodoxy of a Book“ (106–111), und Joachim Schaper stellt fest: „Das Deuteronomium ist das erste Zeugnis jenes Verständnisses von Religion, das J. Goody die ‚Orthodoxie des Buches‘ genannt hat.“ – J. SCHAPER, *Tora als Text im Deuteronomium*, in: MORENZ/SCHORCH (Hgg.), *Was ist ein Text?*, 49–63, hier 59. Siehe auch J.-P. SONNET, *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy* (Biblical Interpretation Series 14), Leiden, New York, Köln 1997.

muss. Ludwig Morenz hat einen solchen *homme de lettres* bereits für die alt-ägyptische Zweite Zwischenzeit (1786–1567 v. Chr.) in der literarischen Gestalt des Weisen Djedi gefunden,¹² und in den sogenannten „Buchfindungslegenden“ setzt, ähnlich wie seine Nachbarkulturen, auch das Alte Testament die Möglichkeit einer extracurricularen Rezeption von Texten voraus (z. B. 2 Kön 22). Noch der in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s v. Chr. wirkende griechische Übersetzer des Ben-Sira Buches scheint es nach Ausweis des von ihm verfassten Prologes als völlig unproblematisch empfunden zu haben, einen hebräischen Text ins Griechische zu übertragen, ohne sich dabei auf eine oral vermittelte Kern- oder Paratradition stützen zu können. Während folglich zwar unbestreitbar sein dürfte, dass Texte der alttestamentlichen Überlieferung im Rahmen von schriftlich-mündlicher Vermittlung tradiert und im Leseprozess also lediglich reproduziert wurden, scheint von vornherein auch Anlass zu der Vermutung zu bestehen, dass dieses Phänomen keineswegs konkurrenzlos war, sondern daneben auch der autonome Leser und mit ihm das Lesen als textproduktiver Vorgang einen nicht geringen Stellenwert in der alttestamentlichen Textüberlieferung inne hatte.

Die Existenz des autonomen Lesers im Zusammenhang der alttestamentlichen Textüberlieferung ist freilich von der Voraussetzung abhängig, dass die Texte nicht Gegenstand einer restringierten und zensierten Überlieferung sind, sondern dass es sich vielmehr um öffentliche Texte handelte. Im Folgenden soll daher zunächst danach gefragt werden, ob und inwieweit von einer öffentlichen Zugänglichkeit der alttestamentlichen Texte auszugehen ist. Im Zentrum steht dabei die Öffentlichkeit der Tora.

2. Die Tora als öffentlicher Text

Aus literarhistorischer Perspektive begann die Textualisierung der Tora mit dem Deuteronomium, wie etwa William Schniedewind schreibt:

„In Leviticus and Numbers, *torah* retains its meaning as ‚instruction, teaching‘, indicating that the Pentateuchal priestly writings are not self-conscious about their own textuality. This may be directly contrasted with the literature of the Persian or Hellenistic periods (...), where *torah* is a text. Thus, for example, the written *Torah* (with a capital ‚T‘) is central to the religious program of the Persian period as reflected in Ezra-Nehemiah. (...) This sense of the *Torah* as a text began with Deuteronomy and the Josianic writers.“¹³

Joachim Schaper stellt die Konsequenzen dieses Textualisierungsprozesses in einen noch weiteren Horizont, indem er feststellt, das Deuteronomium markiere „den Beginn der JHWH-Religion und ihrer Transformation als Buch- und

¹² L. MORENZ, Beiträge zur Schriftlichkeitskultur im Mittleren Reich und in der 2. Zwischenzeit (ÄAT 29), Wiesbaden 1996, 107–123.

¹³ SCHNIEDEWIND, *How the Bible Became a Book*, 120f.

damit (!) als Weltreligion.¹⁴ Schaper zeigt zudem, dass sich die sukzessiven Etappen des fortschreitenden Textualisierungsprozesses in der literarischen Schichtung des Buches Deuteronomium widerspiegeln.¹⁵

Entscheidend ist mithin, dass mit dem Deuteronomium das Konzept der Tora als Text entstand. In Bezug auf die hier zu behandelnde Frage ist nun aber auffällig, dass dieses Konzept von Anfang an mit der Anschauung verbunden gewesen zu sein scheint, es handele sich bei dieser „Tora“, womit im Kontext des Deuteronomiums wohl zunächst der Textbereich Dtn 5,1–26,19 bezeichnet wird,¹⁶ um ein öffentliches und öffentlich zugängliches Dokument. So betont das Deuteronomium immer wieder, dass diese Tora nicht nur für ganz Israel bestimmt, sondern auch explizit an ganz Israel offenbart sei, z. B. in der Überschrift Dtn 4,44:

וְהָיָה בְיוֹם אֲשֶׁר תַּעֲבִירוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֵיךָ נָתַן לְךָ וְהִקְמַת לְךָ אֲבָנִים
גְּדֹלוֹת וְשָׂדַת אֲתָם בְּשִׂיד וּכְחַבְתָּ אֲלֵיהֶן אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת

„Und zu der Zeit, wenn ihr über den Jordan geht in das Land, das dir der HERR, dein Gott, geben wird, sollst du große Steine aufrichten und sie mit Kalk tünchen und darauf schreiben alle Worte dieser Tora...“

Dem entspricht, dass nach Dtn 31,26 das Torabuch *neben* der Lade aufbewahrt werden soll:

... Nehmt dieses Buch der Tora und legt es neben die Lade des Bundes des HERRN, eures Gottes...“

Zudem wird dieses Konzept der Öffentlichkeit der Tora vom Deuteronomium selbst über die erzählte Welt hinaus auf die Welt des Lesers übertragen: Die Tora, für welche in der erzählten Welt Öffentlichkeit postuliert wird, ist ja keine andere als diejenige, welche durch ein rahmendes System kata- und anaphorischer Verweise als „diese Tora“ (הַתּוֹרָה הַזֹּאת)¹⁷ im Kern des vorliegenden Buches Deuteronomium (Dtn 5,1–26,19)¹⁸ identifiziert ist. So erstreckt sich schließlich das Postulat der Öffentlichkeit auf den Leser des Buches und wird damit in die Zukunft perpetuiert.

¹⁴ SCHAPER, Tora als Text, 60.

¹⁵ SCHAPER, Tora als Text, 52–56.

¹⁶ Siehe SCHAPER, Tora als Text, 54.

¹⁷ Dtn 1,5; 4,8; 31,9.11.12.24.

¹⁸ Siehe oben, Anm. 16.

Der Umfang, in dem dieses Öffentlichkeitspostulat sich in den verschiedenen Phasen der altisraelitischen und jüdischen Geschichte in einem realen Zugang zu den fraglichen Texten verwirklichte, lässt sich kaum exakt eruieren. Allerdings gibt es einige Anhaltspunkte, von denen die folgenden genannt sein sollen:

- Rechtstexte wie die Tora scheinen im antiken Juda in einem öffentlichen Akt publiziert worden zu sein, wie Joachim Schaper in überzeugender Weise dargestellt hat.¹⁹ Durch seine Publikation wird ein Text zum öffentlichen Text.
- Der private Besitz von oder wenigstens der öffentliche Zugang zu Toramanuskripten sowie die weite Zirkulation der Tora innerhalb der jüdischen Öffentlichkeit sind durch 1 Makk 1,54–57 bereits für die erste Hälfte des 2. Jh.s v. Chr. vorausgesetzt:

Am fünfzehnten Kislew des Jahres 145 ließ der König auf dem Brandopferaltar den unheilvollen Greuel aufstellen; auch in den Städten Judäas ringsum baute man Altäre. Vor den Haustüren und auf den Plätzen opferte man Weihrauch. Alle Buchrollen des Gesetzes, die man fand (καὶ τὰ βιβλία τοῦ νόμου ἃ εἶδον), wurden zerrissen und verbrannt. Wer im Besitz einer Bundesrolle angetroffen wurde oder zum Gesetz hielt (καὶ ὅπου εὗρίσκετο παρά τινι βιβλίον δι' αθῆκης καὶ εἴ τις συνευδόκει τῷ νόμῳ), wurde aufgrund der königlichen Anordnung zum Tod verurteilt.

Der Text geht nicht nur davon aus, dass eine Mehrzahl von Torarollen an verschiedenen Orten vorhanden war, sondern spricht auch über einzelne Personen, die mit „Bundesrollen“ angetroffen wurden.²⁰ In Bezug auf die Frage, inwieweit der Befund dieses Textes auch Rückschlüsse auf die Handschriftenverbreitung vor dem 2. Jh. n. Chr. zulässt, erscheint eine Beobachtung besonders signifikant: Die vorliegende Quelle bezieht sich auf die prähasmonäische Zeit und gibt mithin einen schlaglichtartigen Einblick in die hebräischsprachige literale Kultur des antiken Judentums vor deren sich im 2. Jh. v. Chr. unter den Hasmonäern manifestierenden Umbrüchen.²¹ Der Umstand, dass nach unserem derzeitigen Kenntnisstand die Veränderungen dieser literalen Kultur auf eine längere Phase relativer Stabilität derselben folgten, gibt Anlass zu der vorsichtigen Annahme, dass auch im 3. und 4. Jh. v. Chr. der private Besitz von bzw. der öffentliche Zugang zu Toramanuskripten ein nicht seltenes Phänomen gewesen sein dürfte.

¹⁹ J. SCHAPER, The „Publication“ of Legal Texts in Ancient Judah, in: G. KNOPPERS/B. LEVINSON (Hgg.), *Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, Indiana 2007, 227–238.

²⁰ Dabei ist im vorliegenden Zusammenhang unerheblich, ob mit τὰ βιβλία τοῦ νόμου sowie βιβλίον διαθήκης die gesamte Tora oder aber eher Teile derselben, so etwa das Deuteronomium, bezeichnet werden; für eine Darstellung dieser Möglichkeiten siehe U. RAPPAPORT, *The First Book of Maccabees. Introduction, Hebrew Translation, and Commentary* [hebr.], Jerusalem 2004, 120, sowie F.-M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, Paris 1949, 26.

²¹ Siehe hierzu CARR, *Writing on the Tablet of the Heart*, 253–272, sowie SCHNIEDEWIND, *How the Bible Became a Book*, 181.

Einige Unterstützung erfährt diese Annahme durch die Handschriftenfunde aus Qumran. Die sich in vielen kleinen Details der verschiedenen Manuskripte zeigende Diversität der Textfassungen lässt sich wohl nur so erklären, dass schon längere Zeit, bevor diese Handschriften nach Qumran gebracht oder dort kopiert wurden, eine relativ hohe Anzahl von Kopien der Tora in unterschiedlichen und nicht unmittelbar miteinander verbundenen Personenkreisen zirkulierten.

Ab dem 1. Jh. n. Chr. ist die Anschauung der Tora als eines öffentlichen Dokuments als Topos in der jüdischen Literatur belegt. Er findet sich bei Philo ebenso wie bei Josephus oder in rabbinischen Quellen.²² Zusammenfassend kann demnach geschlossen werden, dass die physische Existenz, Verbreitung, Rezeption und Überlieferung der Tora in einer seit ihrer Entstehung wahrscheinlich durchgängigen Kontinuität von den Bedingungen einer nicht nur postulierten, sondern auch realen Öffentlichkeit bestimmt gewesen sind.

Dieser Befund tritt nun allerdings in eine gewisse Konkurrenz mit der verbreiteten Vorstellung, die Überlieferung und schließliche Kanonisierung des biblischen Schrifttums verdanke sich wesentlich der Existenz einer Bibliothek im nachexilischen Jerusalem, denn antike Bibliotheken waren im allgemeinen keineswegs öffentliche Einrichtungen, sondern nur bestimmten Personenkreisen zugänglich. Bevor ich daher zu der Frage komme, inwiefern im Rahmen des altisraelitischen Textualisierungsprozesses das Lesen als textproduktiver Faktor in Rechnung zu stellen ist,²³ möchte ich mich dem Problem der Existenz einer Jerusalemer Bibliothek zuwenden.

3. Gab es in Jerusalem eine Bibliothek für „biblisches“ Schriftum?

Die Behauptung, es habe in Jerusalem spätestens ab der frühnachexilischen Zeit eine Bibliothek „biblischen“ Schrifttums gegeben, ist sehr verbreitet. Häufig unbeachtet bleibt dabei, dass sich diese Behauptung nur auf sehr dürftige Hinweise in den Quellen stützen kann.²⁴ Die wichtigste davon findet sich im zweiten Festbrief am Anfang des 2. Makkabäerbuches (2 Makk 2,13):

Dasselbe aber wurde in den Schriften und in den Kommentaren zu Nehemia erklärt, und wie er eine Bibliothek gründete (καὶ ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην): Er sammelte die Bücher über

²² Siehe A. I. BAUMGARTEN, The Torah as a Public Document in Judaism, in: *Studies in Religion* 14 (1985), 17–24.

²³ Siehe unten, Abschnitt 4.

²⁴ Ähnlich S. NIDITCH, *Oral World and Written Word. Orality and Literacy in Ancient Israel*, London 1997, 63. SCHNIEDEWIND, in seiner Rezension von Niditchs Buch, verweist demgegenüber auf die Samaria-Ostraka sowie auf sogenannte „scribe’s chambers“ im Bereich der Paläste von Samaria, Megiddo und Hazor (W. M. SCHNIEDEWIND, *Orality and Literacy in Ancient Israel*, in: *Religious Studies Review* 26 [2000], 327–332, hier: 328). Allerdings gehörten – bei allen

die Könige und über die Propheten, die Bücher Davids und Briefe der Könige über Weihgeschenke (ἐπισυνήγαγεν τὰ περὶ τῶν βασιλέων βιβλία καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων).

Diese Nachricht von Nehemia als dem Gründer einer βιβλιοθήκη in Jerusalem hat naturgemäß große Beachtung gefunden, scheint hier doch immerhin das einzige explizite Zeugnis für die Existenz einer solchen Einrichtung in prähellenistischer Zeit erhalten und zudem deren Bedeutung für die Geschichte des alttestamentlichen Kanons belegt. So kann man etwa in der Sellin-Rostschen „Einleitung in das Alte Testament“ von 1959 noch folgendes Urteil lesen:

„Der Notiz 2. Makk. 2,13f. (...) darf doch als feststehende ältere Tradition entnommen werden, daß (...) Nehemia die Geschichtsbücher, die Propheten, einen Psalter (...) und die Korrespondenz mit den persischen Königen (Ezr. 4–6 u. dgl.) gesammelt (...) habe (...).“²⁵

Unterdessen hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass diese Bibliotheksreferenz in 2 Makkabäer kaum als historische Quelle verwendet werden kann, zumal selbst für die Zeit ihrer Entstehung (2./1. Jh. v. Chr.) starke Zweifel bezüglich der Existenz einer Bibliothek in Jerusalem angebracht sind.²⁶ In seinem Buch „How the Bible Became a Book“ teilt William Schniedewind diese Skepsis:

„According to one late Hellenistic Jewish tradition, Nehemiah founded a library in Jerusalem. (...) Of course, this passage is quite a bit later and attributes to Nehemiah activities that are typically Hellenistic. (...) So, it is difficult to be confident about the historicity of this traditional attribution to Nehemiah of the creation of a library.“

Dessen ungeachtet setzt Schniedewind im unmittelbaren Anschluss an diese Passage allerdings wie folgt fort:

„But a library of biblical literature was created in Jerusalem. The biblical literature of ancient Israel was preserved. The origins of the Temple library go back to the rebuilding of the temple by the last of the Davidic line in the late sixth century B.C.E. The literature of the royal family was probably deposited in the Temple archives at that time. The Temple library was apparently limited to ‚the holy books‘.“²⁷

Schniedewind verweist demnach ausdrücklich auf die Argumente gegen die Historizität der zitierten Quelle. Dennoch insistiert er, dass es ab dem 6. Jh. v. Chr. in Jerusalem eine Bibliothek biblischen Schrifttums gegeben habe müsse.

Schwierigkeiten der terminologischen und sachlichen Unterscheidung – die Samaria-Ostraka eher zu einem Verwaltungsarchiv denn zu einer Bibliothek und belegen jedenfalls nicht das Ablegen von Referenzkopien literarisch, kulturell und religiös zentraler Texte.

²⁵ E. SELLIN, *Einleitung in das Alte Testament*, neunte Auflage bearbeitet von Leonhard Rost, Berlin 1959, 180.

²⁶ Siehe hierzu S. SCHORCH, *The Libraries in 2 Macc 2:13–15*, in: G. G. XERAVITS/J. ZSENGELLÉR (Hgg.), *The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology. Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Pépa, Hungary, 9–11 June 2005* (JSJ Supplements 118), Leiden, Boston 2007, 169–180, hier: 173f.

²⁷ SCHNIEDEWIND, *How the Bible Became a Book*, 182.

Die Argumentation erscheint klar und nicht untypisch: Allein schon die Tatsache der Bewahrung und Überlieferung der biblischen Literatur lasse auf die Existenz einer solchen Bibliothek schließen, welche zudem bereits in früh-nachexilischer Zeit existiert haben müsse, da zu jener Zeit die Grundlagen für den späteren hebräischen Kanon gelegt wurden.

Die Voraussetzung allerdings, dass sich die Herausbildung des hebräischen Kanons der Existenz einer Bibliothek verdankt, ist äußerst problematisch: Die uns heute bekannten altorientalischen wie auch hellenistischen Bibliotheken enthielten im Allgemeinen eine sehr große Anzahl von verschiedenen Texten.²⁸ Selbst die im Vergleich dazu relativ kleine Anzahl der in Qumran aufbewahrten und gefundenen Schriften übersteigt die Anzahl der biblischen Bücher noch um ein Vielfaches. Ganz unzweifelhaft würde daher jegliche Sammlung des später „biblisch“ gewordenen Schrifttums nur einen sehr kleinen Teil der hypothetischen Jerusalemer Bibliothek belegt haben. Wenn dies aber der Fall ist, dann kann die bloße Aufbewahrung der später biblisch gewordenen Schriften in dieser hypothetischen Bibliothek ihre Bevorzugung gegenüber anderen Schriften keineswegs zureichend erklären. Damit aber entfällt der Rückschluss, die Geschichte des biblischen Schrifttums mache die Annahme einer Bibliothek notwendig.

Zusammenfassend ist bezüglich der fraglichen Existenz einer solchen „biblischen“ Bibliothek festzuhalten, dass sie weder in Quellen belegbar ist noch dass ihr eine zwingende Funktion im Hinblick auf die Tradierung des biblisch gewordenen Schrifttums zuzubilligen wäre. Die Hypothese einer Bibliothek biblischen Schrifttums bedeutet mithin keinerlei Einschränkung in Bezug auf die postulierte und tatsächliche Öffentlichkeit der Tora.

4. Textproduktion durch Lesen als Faktor der alttestamentlichen Überlieferung

Dass selbst ein sensibler Leser beim Textverständnis in oft durchaus beachtlichem Umfang kreativ und konstruktiv involviert ist, ist ein bekanntes Phänomen, auch wenn man kaum so weit gehen kann, den Leser zum eigentlichen Autoren des Textes zu erklären. In Bezug auf die Überlieferung hebräischer Bibeltexte ist darüber hinaus aber auch deutlich, dass die bereits benannten Leerstellen des hebräischen Schriftsystems,²⁹ also insbesondere die hohe Anzahl homographischer Wörter, den potentiellen Leser oft schon auf der Ebene der phonetischen Realisierung eines bestimmten Textes zu sehr verschiedenen Ergebnissen führen können, insbesondere durch verschiedene Vokalisierung-

²⁸ Siehe M. HARAN, Archives, Libraries, and the Order of the Biblical Books, in: JANES 22 (1993), 51–61 (besonders 52 und 59).

²⁹ Siehe oben, S. 169.

oder Interpunktionsoptionen der schriftlichen Vorlage. Hinzu kommen Probleme der häufig in unterschiedlicher Weise möglichen Text- und Textabschnittsgliederung, der Auflösung textinterner und -externer Verweise u. a.

Allerdings hat es im Verlauf der Überlieferung hebräischer Bibeltex-te auch verschiedene Mechanismen gegeben, die das Rezeptionsverhalten der jeweiligen Leser gesteuert haben. Insbesondere die beiden folgenden erscheinen mir zentral:

- a) intratraditionale Rezipientensteuerung,
- b) paratraditionale Rezipientensteuerung.

Erstere, die intratraditionale Rezipientensteuerung, bedingt die Verfestigung einer bestimmten Lesung des Textes, insbesondere also die Fixierung von Vokalisierung und Interpunktion. Damit wird die Lesung zum festen Bestandteil der Tradition, untrennbar verbunden mit der Manuskriptüberlieferung und u. U., wie im Falle der masoretischen Vokalisierungszeichen, gar unmittelbar mit dieser verbunden. In der Überlieferung alttestamentlicher Texte hat die Fixierung einer bestimmten Lesetradition allerdings erst im 2. Jh. v. Chr. mit der Herausbildung von Institutionen der regelmäßigen öffentlichen Lesungen aus der Tora eingesetzt,³⁰ denn wiewohl es nach Ausweis von Dtn 31,10–13 und Neh 8 auch vorher schon öffentliche Lesungen aus der Tora gab, kann deren eher exzeptioneller Charakter kaum zu einer oral memorierten Geläufigkeit des gelesenen Wortlautes der gesamten Tora geführt haben.³¹

Vor dem 2. Jh. v. Chr., also vor der Inkorporierung einer fixierten Lesung in die Textüberlieferung, wurden das Lesen und die Rezeption der Tora demgegenüber v.a. durch Paratraditionen bestimmt. Solche Paratraditionen bestanden als mündlich überlieferte Paraphrasen, Nacherzählungen oder aber auch Paralleltraditionen biblischer Überlieferungen neben der handschriftlichen Hauptüberlieferung.³² Leser, die aus einem Manuskript lasen, wurden durch ihnen bekannte Paratraditionen in ihrer Lesung und Rezeption des Schriftbildes geleitet, insbesondere an solchen Stellen, in denen die schriftlich überlieferte Textfassung verschiedene Deutungen zuließ. Ein offenkundiges Beispiel solcher Paratraditionen ist die Vokalisierung vieler Eigennamen oder die Septuagintaübersetzung weiter Passagen des Pentateuchs.³³

Deutlich ist, dass die Applikation dieser Paratraditionen auf die schriftliche Überlieferung ein literarisch produktiver Vorgang gewesen ist. In der Folge dieses Vorgangs wurde nicht nur lediglich das Verständnis der schriftlichen

³⁰ Siehe SCHORCH, Die Vokale des Gesetzes, 54–61.

³¹ Vgl. L. H. SCHIFFMAN, The Early History of Public Reading of the Torah, in: S. FINE (Hg.), Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period, London 1999, 44–56 (hier: 44f).

³² Für einen Vergleich der parabiblischen Traditionen mit dem Textbestand der Hauptüberlieferung siehe SCHORCH, The Septuagint and the Vocalization, 46f.

³³ Siehe hierzu SCHORCH, The Septuagint and the Vocalization, *passim*.

Überlieferung beeinflusst, sondern nicht selten die schriftliche Überlieferung mindestens partiell umgeprägt. Angesichts der bereits beschriebenen Öffentlichkeit der Tora sowie unterschiedlicher und unterschiedlich weit verbreiteter Paratraditionen kann dieser Prozess nicht singulär und einheitlich gewesen sein.

Viele Umprägungen, die das literarische Traditionsgut durch solche Lese- prozesse erfahren hat, können wir heute nur noch vermuten, weil allein das schließlich durch die Masoreten tradierte Endergebnis erhalten ist und deshalb für eine Rekonstruktion notwendiges Vergleichsmaterial fehlt. Bisweilen aber haben sich auch abweichende Traditionen erhalten und erlauben partielle Einblicke. Von besonderer Bedeutung erscheint diesbezüglich wegen ihres hohen Alters und ihrer Eigenständigkeit gegenüber der jüdische Überlieferung die samaritanische Überlieferung.

Als eigenständig und unabhängig ist die samaritanische Überlieferung seit dem späten 2. Jh. v. Chr. anzusprechen, denn zu jener Zeit brach die den Anhängern der Kulte auf dem Berg Garizim und in Jerusalem gemeinsame literale Kultur auseinander.³⁴ Darüber hinaus ist aber davon auszugehen, dass sich die unterschiedliche religiöse und kultische Geographie der beiden Gruppen auch schon vorher, noch unter den Bedingungen einer gemeinsamen literalen Kultur, in der Ausdifferenzierung verschiedener literaler Subsysteme manifestiert hat.

Sowohl die einstige Existenz einer gemeinsamen literalen Kultur als auch deren Differenzierung und schließliches Auseinanderbrechen sind dokumentiert – erstere durch die beiden Gruppen gemeinsame und in der schriftlichen Überlieferung zum großen Teil identische Tora, letztere durch die Differenzierung der Tora in eine proto-samaritanische/samaritanische und eine proto-masoretische/masoretische Textüberlieferung, einschließlich der jeweiligen, insbesondere Vokalisierung und Interpunktion umfassenden Lesetraditionen. Im Prozess dieser Ausdifferenzierung haben sich auch verschiedene editorische Tendenzen niedergeschlagen. So gehört die samaritanische Tora, anders als die Tora der masoretischen Überlieferung, der Gruppe der harmonistischen Texte an,³⁵ was in synchroner Perspektive als Eigenheit dieser Textüberlieferung wahrgenommen wird, aus historischer Sicht jedoch nach Ausweis der Handschriftenfunde aus der Judäischen Wüste keineswegs als spezifisch (proto-)samaritanisch zu fassen ist.³⁶ Die entscheidende Differenz der beiden

³⁴ Siehe hierzu SCHORCH, Die Vokale des Gesetzes, 54–61.

³⁵ Siehe hierzu E. ESHEL/H. ESHEL, Dating the Samaritan Pentateuch's Compilation in Light of the Qumran Biblical Scrolls, in: W. W. FIELDS u. a. (Hgg.), Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov (VT Supplements 94), Leiden, Boston 2003, 215–240.

³⁶ Siehe hierzu E. TOV, Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik, Stuttgart, Berlin, Köln 1997, 70.

Überlieferungen liegt aber in ihrer bereits erwähnten unterschiedlichen ideologischen Ausrichtung auf den Garizimkult einerseits, bzw. den Kult des Jerusalemer Tempels andererseits. Es ist vor allem diese unterschiedliche Orientierung ihrer Leser, durch welche sich die zunächst einheitliche Überlieferung differenzierte, und die also aus *einem* Text *zwei* machte.

Ihre Basis hat die unterschiedliche Prägung der beiden Gruppen von Lesern und Tradenten selbstverständlich in der Frage der Lokalisierung des legitimen Kultortes:³⁷ Während die einen, als religionsgeschichtliche Vorfahren des Judentums, das zentrale Heiligtum Israels in Jerusalem lokalisierten, war für die anderen, die Protosamaritaner,³⁸ der Berg Garizim der geographische Bezugspunkt ihrer religiösen Identität. Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wie diese unterschiedlichen religionsgeographischen Identitäten und die mit ihnen verbundenen zunächst para- und dann intratraditionalen Mechanismen der Leserorientierung die jeweilige Textüberlieferung verändert haben.

Jerusalem ist bekanntlich nicht ein einziges Mal *expressis verbis* in der Tora erwähnt. Deutlich ist aber zugleich, dass jüdische Leser aus der Zeit des Zweiten Tempels die Grunddaten ihrer heiligen Geographie dennoch in der Tora wiederfanden: So belegt etwa 2 Chr 3,1 die Identifizierung des Berges Moria mit dem Bauplatz des Jerusalemer Tempels, wodurch umgekehrt die Bindung Isaaks und das anschließende Opfer durch Abraham in Gen 22 für jüdische Leser zu einer Art Präludium des Jerusalemer Tempeldienstes wurden.³⁹ Der wichtigste Verweis auf Jerusalem dürfte sich für jüdische Leser jedoch in der im Deuteronomium insgesamt 22-mal in verschiedenen Variationen wiederholten Formulierung des deuteronomischen Zentralisierungsgebots gefunden haben: *הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה* – „der Ort, welchen der HERR er-

³⁷ Daneben haben allerdings auch nicht die Frage des Kultortes berührende, sondern schlicht in den jeweiligen literalen Kulturen der beiden Tradentengruppen unterschiedlich ausgeprägte parabiblische Traditionen zur Ausdifferenzierung der beiden Texttraditionen geführt, wie sich etwa an der samaritanischen und der masoretischen Überlieferung von Gen 49,5–7 zeigt, siehe hierzu S. SCHORCH, Die Rolle des Lesens für die Konstituierung alttestamentlicher Texte, in: MORENZ/SCHORCH (Hgg.), Was ist ein Text?, 108–122 (hier: 113–115).

³⁸ Dieser Begriff bezeichnet hier die Anhänger des Garizimkults, so lange diese an der gemeinsamen jüdisch-israelitischen Kultur partizipierten. Ab dem späten 2. Jh. v. Chr. ist demgegenüber von Samaritanern zu sprechen, d. h. Anhänger des Garizimkults, die sich nach Eigen- und Außenwahrnehmung von dieser Kultur abgrenzen, siehe oben, S. 178. Der Begriff „protosamaritanisch“ ist mithin deutlich abzuheben von dem in der alttestamentlichen Textgeschichte verwendeten Begriff eines „präsamaritanischen“ Texttyps. Letzterer hatte *keine* spezifische Verbindung zum Garizimkult, sondern war vielmehr allgemein verbreitet, siehe TOV, Der Text der Hebräischen Bibel, 66.

³⁹ Siehe TH. CH. RÖMER, Cult Centralization in Deuteronomy 12. Between Deuteronomistic History and Pentateuch, in: E. OTTO/R. ACHENBACH (Hgg.), Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk, Göttingen 2004 (FRLANT 206), 168–180 (hier: 180).

wählen wird“.⁴⁰ Explizit und unter wörtlicher Aufnahme der Zentralisierungsformel wird diese Identifizierung etwa in 1 Kön 8,16//2 Chr 6,5f und 1 Kön 14,21//2 Chr 12,13 ausgesprochen:

Seit der Zeit, da ich mein Volk aus Ägyptenland geführt habe, *habe ich keine Stadt erwählt aus allen Stämmen Israels* (לא בחרתי בציר מכל שבטי ישראל), ein Haus zu bauen, dass mein Name daselbst sein sollte, und habe auch keinen Mann erwählt, dass er Fürst sein sollte über mein Volk Israel; *aber Jerusalem habe ich erwählt, dass mein Name daselbst sei* (ואבחר בירושלם), und David habe ich erwählt, dass er über mein Volk Israel Herr sei. (2 Chr 6,5f)⁴¹

Und Rehabeam, der Sohn Salomos, wurde König in Juda. Einundvierzig Jahre alt war Rehabeam, als er König wurde; und er regierte siebzehn Jahre zu *Jerusalem, in der Stadt, die der HERR erwählt hatte aus allen Stämmen Israels, damit er dort seinem Namen eine Stätte bereite* (בירושלם העיר אשר בחר יהוה לשום את שמו שם מכל שבטי ישראל). Seine Mutter hieß Naama, eine Ammoniterin. (1 Kön 14,21)

Ihre Schlüssigkeit erhielt die Deutung dieser Formel als Verweis auf Jerusalem vor allem durch die Verbindung mit einer historiographischen Narratio, welche ein Verbindungsglied zwischen der Landnahme und dem Tempelbau in Jerusalem schuf. Entscheidend ist dabei, dass das auf Jerusalem bezogene Verständnis der Formel *יהוה יבחר אשר המקום* den Text des Deuteronomiums insofern prägte, als es über diesen Text hinausweist, eine buchexterne Erweiterung fordert und diese Erweiterung im Buchtext selbst verankert. Im deuteronomistischen Geschichtswerk hat sich diese Erweiterung literarisch manifestiert.⁴²

Für die Anhänger des Garizimkultes schied der Bezug auf Jerusalem selbstverständlich aus, denn für sie war der von Gott erwählte Ort eindeutig der Berg Garizim. Dieser wird im Deuteronomium an verschiedenen Stellen erwähnt: Zunächst einmal ist der Garizim der Berg des Segens, der nach dem Einzug ins Land im Rahmen eines öffentlichen Aktes zu sprechen ist:

Wenn dich nun der HERR, dein Gott, in das Land bringt, in das du kommen sollst, es einzunehmen, so sollst du den Segen sprechen lassen auf dem Berge Garizim und den Fluch auf dem Berge Ebal. (Dtn 11,29)

⁴⁰ Dtn 12,5.11.14.18.21.26; 14,23.24.25; 15,20; 16,2.6.7.11.15.16; 17,8.10; 18,6; 26,2; 31,11 (Jos 9,27). Unberücksichtigt kann dabei im vorliegenden Zusammenhang sowohl die Frage nach der historischen Entwicklung der Formel und ihrer Zuordnung zu verschiedenen literarischen Entwicklungsstufen des Textes bleiben, als auch, ob die ursprüngliche Intention der Formel eine andere war, wie etwa Halpern vorgeschlagen hat: „The possibility of the distributive translation is undeniable“ (B. HALPERN, *The Centralization Formula in Deuteronomy*, in: VT 31 [1981], 20–38, hier 37). Für die hier betrachtete doppelte Rezeption des Textes ist demgegenüber allein relevant, dass diese sich erst in Bezug auf den abgeschlossenen Text des Deuteronomiums als literarisch doppelt produktiv, also als in zwei verschiedene Richtungen wirksam erweisen lässt. Das heißt allerdings nicht, dass diese doppelte Wahrnehmung des Textes nicht schon vorher vorhanden und verbreitet war!

⁴¹ Der Chroniktext ist an dieser Stelle der Parallele 1 Kön 8,16 textkritisch vorzuziehen, siehe S. JAPHET, *I & II Chronicles. A Commentary*, Louisville, Kentucky 1993, 588.

⁴² Siehe hierzu RÖMER, *Cult Centralization in Deuteronomy* 12.

Und Mose gebot dem Volk an diesem Tage und sprach: Diese sollen stehen auf dem Berge Garizim, um das Volk zu segnen, wenn ihr über den Jordan gegangen seid: Simeon, Levi, Juda, Issachar, Josef und Benjamin. Und diese sollen stehen auf dem Berge Ebal, um zu verfluchen: Ruben, Gad, Asser, Sebulon, Dan und Naftali. (Dtn 27,11–13)

Zudem ist nach dem Text der samaritanischen Tora der Berg Garizim der Ort, an dem nach dem Jordandurchzug die zwölf Steine aufzustellen sind und an dem ein Altar zu errichten ist:

Wenn ihr nun über den Jordan geht, so sollt ihr, wie ich euch heute gebiete, diese Steine auf dem Berge Garizim aufrichten und mit Kalk tünchen. Und dort sollst du dem HERRN, deinem Gott, einen Altar bauen aus Steinen, die kein Eisen berührt hat. Von unbehauenen Steinen sollst du diesen Altar dem HERRN, deinem Gott, bauen und Brandopfer darauf opfern dem HERRN, deinem Gott, und Dankopfer darbringen und dort essen und fröhlich sein vor dem HERRN, deinem Gott. Und du sollst auf die Steine alle Worte dieses Gesetzes schreiben, klar und deutlich. (Dtn 27,4–8)

Dabei enthält der hier wiedergegebene samaritanische Text in Dtn 27,4 eine wichtige Variante gegenüber dem masoretischen Text: Der Altar entsteht auf dem Berg Garizim, nicht auf dem Berg Ebal (= MT)!

Es darf inzwischen als gesichert gelten, dass die samaritanische Lesung hier *nicht*, wie lange Zeit angenommen, das Ergebnis einer samaritanischen ideologischen Textkorrektur ist, sondern vielmehr den ursprünglichen Text bewahrt.⁴³ Auch ein weniger voreingenommener Leser als es die Anhänger des Garizimkultes gewesen sein dürften, würde auf der Basis dieser ursprünglichen Textfassung des Deuteronomiums wohl am ehesten zu der Überzeugung gekommen sein, dass der von JHWH erwählte Ort der Garizim ist, denn schließlich steht hier „der Altar des Herrn, deines Gottes“ (Dtn 27,6: מזבח יהוה (אלהיך)), welchen der Leser nach Dtn 12,26f und 26,1–4 an dem von JHWH erwählten Ort erwartet.⁴⁴ Mithin berichtet nach der samaritanischen Textüberlieferung bereits das Deuteronomium von der Gründung des Altars, der bis zur Zerstörung durch Johannes Hyrkan im Jahre 128 v. Chr. auf dem Garizim als das legitime Heiligtum Israels fortbestand. Die Rede vom Garizim als dem Berg des Segens in Dtn 11,29 und 27,11–13 rundet dieses Bild ab: Der Garizim ist der Berg des Segens, weil er der für den legitimen Opferaltar Israels erwählte Ort ist. In der samaritanischen Vokalisierung der Tora spiegelt sich diese Verknüpfung von Segen und dem Berg Garizim zudem auch in Dtn 33,15: In der samaritanischen Überlieferung umfasst der Segen „das Köstlichste des ewigen Berges“, denn die Samaritaner lesen hier ebenso wie in der Parallele Gen 49,26 singularisches גבעת עולם* (im Unterschied zur Schreibung גבעות im masoretischen Text von Dtn 33,15).⁴⁵ Diese Formulierung und die

⁴³ Siehe TOV, Der Text der Hebräischen Bibel, 78 Anm. 67.

⁴⁴ Vgl. A. ROFÉ, Introduction to Deuteronomy (hebr.), Jerusalem 1988, 19. Allerdings stellt Rofé die Lesung „Ebal“ in 27,4 nicht in Frage und kann so wichtige Verbindungen nicht sehen.

⁴⁵ Siehe SCHORCH, Die Vokale des Gesetzes, 239f.

Tatsache, dass sich die Segenssprüche in Gen 49,26 und Dtn 33,15 an Joseph richten und damit auf die geographische Region beziehen, in welcher der Garizim liegt, haben die Samaritaner zur Identifizierung des „ewigen Berges“ mit demselben geführt.

Aufs Ganze betrachtet ist die Rede vom „erwählten Ort“ in der proto-samaritanischen und samaritanischen Lesung mithin keine textexterne, die Buchgrenzen des Deuteronomiums transzendierende Referenz, sondern ein buchinterner und buchintern weiter vernetzter Verweis auf Dtn 27!⁴⁶ Darüber hinaus schafft dieses Verständnis des erwählten Ortes aber auch neue, über das Deuteronomium hinausweisende Referenzen: Neben dem bereits erwähnten Fall von Gen 49,26 sehen die Samaritaner etwa auch in dem nach Gen 12,6f durch Abraham bei Sichem errichteten Altar eine Garizimreferenz. In den Varianten נבער vs. נבער liegt zudem ein deutlicher Beleg für die Beeinflussung der schriftlichen Überlieferung durch das jeweilige Verständnis und die Lesung des Textes vor: Aufgrund der Tatsache, dass auch das Fragment 4QDtnⁿ die Variante נבער enthält, kann diese Schreibung nicht als durch die (proto-)samaritanische Überlieferung verantwortete ideologische Korrektur betrachtet werden, sondern bietet in texthistorischer Hinsicht wahrscheinlich den Ausgangstext. Im Rahmen der (proto-)masoretischen Überlieferung wurde dessen Lesung offenkundig durch die Einfügung der *mater lectionis* ך auf die pluralische Vokalisierung festgelegt, damit aber zugleich auch die schriftliche Überlieferung verändert.

Ein häufig als spezifische Differenz zwischen samaritanischer und masoretischer Überlieferung strapaziertes textliches Problem der deuteronomischen Zentralisierungsformel erscheint unter den dargestellten Perspektiven weniger von Gewicht: Bekanntermaßen lautet diese Formel in der samaritanischen Tora durchgängig יהוה בחר אשר יבחר „der Ort, den der HERR erwählt hat“, enthält also die AK-Form בחר anstelle der PK יבחר des masoretischen Textes. Allerdings hat der Bezug der Formel auf Dtn 27,4–8 und damit die „Schließung“ des Textes in beiden Textfassungen Bestand.⁴⁷ Ob hier die samaritanische oder die masoretische Überlieferung die ursprüngliche Textfassung der Formel bewahrt hat, können wohl nur neue texthistorische Zeugnisse erhellen. Der samaritanische Bezug des Textes auf den Garizim wäre jedenfalls auch mit der durch den MT gebotenen PK-Lesung möglich. Dass demgegenüber die Protosamaritaner oder Samaritaner im Anschluss an Dtn 5,21 mithilfe einer Kompilation aus Dtn 27,2f; 27,4–7; 11,30 den Gottesdienst am Garizim-altar zum Zehnten Gebot gemacht haben, erscheint als ein klarer sekundärer Ideologismus.

⁴⁶ Die Tatsache, dass die auf den Jerusalemer Tempel ausgerichtete Textüberlieferung das Wort „Garizim“ in Dtn 27,4 durch „Ebal“ ersetzte, beweist, dass auch im antiken Jerusalem dieses Verständnis des Textes gesehen und als ernsthafte Bedrohung der eigenen Position betrachtet wurde.

⁴⁷ Vgl. ROFÉ, Introduction to Deuteronomy, 19.

Deutlich ist nach Abzug der ideologisch determinierten sekundären Textmodifikationen beider Gruppen, dass der Text des Buches Deuteronomium wie der der gesamten Tora im Rahmen beider Deutungssysteme funktionierte. Ausgehend von einer weitestgehend identischen schriftlichen Fassung waren es dabei die verschiedenen Lesungen, welche zwei unterschiedliche Texte produzierten, deren Ausformung auch die jeweiligen schriftlichen Überlieferungen affizierten und deren letztliche Ausdifferenzierung bewirkten.

5. Communio lectorum

Das diskutierte Beispiel demonstriert, dass der Lesung nicht nur eine texthistorische Formungskraft eignete, sondern dass sich mit ihr auch eine bedeutende identitätsstiftende Funktion verband.

Über die Lesung füllten die Leser die Leerstellen der schriftlichen Überlieferung und prägten dieser Überlieferung dabei ihr Textverständnis ein. Der solchermaßen umgeprägte Text wurde damit nun aber auch zum Überlieferungsträger dieser Anschauungen. Auf diese Weise bildeten sich miteinander inkompatible oder gar konkurrierende Subtraditionen heraus, so dass für von bestimmten parabilischen Traditionen geprägte Leser nicht mehr jede beliebige im Umlauf befindliche Handschrift akzeptabel war und es zu gruppenspezifischen Selektionsprozessen gekommen ist. Damit manifestierten sich über die Lesung spezifische Gruppen- und sogar Subgruppenidentitäten in der schriftlichen Überlieferung.

Diese identifikatorische Bedeutung des Lesens rechtfertigt es m. E., die Anhängergruppen der Kulte in Jerusalem und auf dem Garizim der Zeit des Zweiten Tempels etwas zugespitzt als „*communiones lectorum*“ zu bezeichnen, denn in vielerlei Hinsicht verdankt sich die Identität beider Gruppen der Ausrichtung auf das Lesen der Tora, und zwar sowohl im Hinblick auf die gemeinsame identifikatorische Basis als auch im Hinblick auf die Identitätsdifferenzen.

Beide Gruppen sehen in der Tora ihr zentrales religiöses Dokument. Diese gemeinsame Basis der schriftlichen Überlieferung entfaltete eine zentripetale Kraft und ließ beide Gruppen ein Bewusstsein der Zusammengehörigkeit bewahren. Demgegenüber wirkten die unterschiedlichen Verständnisse dieser gemeinsamen schriftlichen Vorlage zentrifugal, sie trennten nicht nur die beiden Gemeinschaften, sondern wirkten auch auf die schriftliche Überlieferung ein und stellten damit letztlich die gemeinsame Basis in Frage, ohne sie allerdings je völlig zu zerstören. Gleichzeitig entstanden durch diese Zentrifugaleffekte aber auch die textlichen Grundlagen für die Identitäten als Samaritaner und Juden.

Damit ist deutlich, dass für die Bildung der jeweiligen spezifischen Gruppenidentitäten weniger die schriftliche Überlieferung als vielmehr die mündlich vermittelte Lesung entscheidend war. Diese Feststellung entspricht der im Bereich der „oral-history“-Forschung getroffenen Beobachtung, dass im Unterschied zur schriftlichen die mündliche Tradition kein Ausdrucksmittel des einzelnen Individuums ist, sondern der Begründung und Tradierung von Gruppenidentitäten dient.⁴⁸ Im Hinblick auf die Identität der Anhänger von Garizim und Jerusalem erscheint daher der Begriff der *communio lectorum* angemessen und unterstreicht die bedeutende Rolle, welche das Lesen im Prozess der Textualisierung der israelitischen Religion gespielt hat.

⁴⁸ F. VOUGA, Mündliche Tradition, soziale Kontrolle und Literatur als theologischer Protest. Die Wahrheit des Evangeliums nach Paulus und Markus, in: G. SELLIN/F. VOUGA (Hgg.), *Logos und Buchstabe. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike* (TANZ 20), Tübingen, Basel 1997, 195–209 (hier: 200). Vouga bezieht sich hierbei auf Untersuchungen von J. VANSINA (*Oral Tradition as History*, Madison, Wisconsin 1992).