

Von Königen und Königtümern. Eine Untersuchung zur Textgeschichte der Königsbücher

Von Michael Pietsch

(Fachbereich Evangelische Theologie, Sedanstraße 19, D-20146 Hamburg)

Es ist seit langem bekannt, dass die älteste Septuaginta in den Königsbüchern vielfach eine andere Textform repräsentiert als der masoretische Text.¹ In der bisherigen Forschung zum Text der Königsbücher sind diese Unterschiede meist als textliche Modifikationen des masoretischen Textes von Seiten der griechischen Übersetzer oder ihrer hebräischen Vorlage beurteilt worden.² In jüngster Zeit hat Adrian Schenker sich in mehreren Untersuchungen der Aufgabe gestellt, die Natur und Chronologie der beiden ältesten Textzeugen der Königsbücher neu zu bestimmen.³ Das Ergebnis seiner Studien kommt einer textgeschichtlichen Revolution gleich: die älteste Septuaginta, die im Bereich von I Reg 2,12 bis 21,43 (20,43 MT) durch den Codex Vaticanus (LXX^B), in I Reg 1,1 bis 2,11 und I Reg 22,1 bis II Reg 25,30 durch die antiochenische Septuaginta (LXX^L) repräsentiert wird,⁴ habe die älteste Textform der Königsbücher bewahrt. Die wenigen größeren und vielen kleinen textlichen Differenzen zwischen dem masoretischen Text und der ältesten Septuaginta könnten auf eine durchgehende literarische Neubearbeitung des Textes zurückgeführt werden, die im

¹ Vgl. N. Fernández Marcos, *Scribes and Translators. Septuagint and Old Latin in the Books of Kings*, VTS 54, 1994, 15–26.

² Vgl. B. Stade / F. Schwally, *The Books of Kings. Critical Edition of the Hebrew Text*, SBOT 9, 1904 und D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancient Testament Bd. 1: Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther*, OBO 50/1, 1982.

³ Vgl. die monographischen Abhandlungen A. Schenker, *Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2–14*, CRB 48, 2000, und ders.: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher*, OBO 199, 2004 sowie die bei Schenker, *Textgeschichte*, 12 aufgeführten Einzelstudien. Die wenigen Textfragmente der Königsbücher, die in den Höhlen von Qumran gefunden worden sind, stehen meist der masoretischen Textform nahe, vgl. E. Ulrich (u.a.), *Qumran Cave 4 IX. Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings*, DJD XIV, 1995.

⁴ Hinzu kommen noch die Textzeugen der *Vetus Latina*, vor allem die Palimpsesthandschrift des *Vindobonensis* (L 115) sowie Zitate der *Vetus Latina* bei Lucifer von Cagliari (vgl. Schenker, *Textgeschichte*, 6–7).

masoretischen Text vorliege.⁵ Zwar hat es bereits im 19. Jahrhundert Untersuchungen gegeben, die den großen textkritischen Wert der Septuaginta in den Samuel- und Königsbüchern herausgestellt haben,⁶ doch blieben diese stets auf einzelne Lesarten oder Textabschnitte begrenzt. Die Hypothese einer den gesamten Text der Königsbücher umfassenden redaktionellen Neubearbeitung, die sich im masoretischen Text niedergeschlagen hat, ist m.W. in der Forschung bisher nicht vertreten worden.

Die Geschlossenheit der Neubearbeitung, die durch den masoretischen Text repräsentiert werde, lässt sich nach Schenker an verschiedenen, durchlaufenden charakteristischen Tendenzen des Textes erkennen. Dazu zählen der Ausgleich zwischen einzelnen Zügen der Erzählungen in den Königsbüchern und anders lautenden Bestimmungen der Tora,⁷ die Beseitigung möglicher Vorwürfe gegen die levitische Priesterschaft in Jerusalem,⁸ die Polemik gegen die Religionsgemeinschaft der Samaritaner und das Heiligtum auf dem Garizim⁹ und der Ausgleich historischer und institutioneller Details mit der biblischen Geschichtsdarstellung insgesamt sowie den zeitgenössischen Verhältnissen der Revisoren, die Schenker nicht zuletzt aufgrund der von ihm konstatierten antisamaritanischen Polemik in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. in Jerusalem verortet.¹⁰ Aus der sehr genauen, fast literalistischen Übersetzungsweise der ältesten Septuaginta, die sich vor allem in der Nachahmung und Übernahme syntaktischer und stilistischer Eigentümlichkeiten der hebräischen Vorlage in die griechische Übersetzung zeige, schließt Schenker auf eine hebräische Vorlage, die ihrerseits bereits kanonische Geltung besaß und deren Weitergabe vergleichbaren Kriterien unterlag wie ihre Übersetzung ins Griechische. Wie konnte es aber unter diesen Rahmenbedingungen zu einer so tiefgreifenden Revision des Textes kommen, wie sie jetzt in der masoretischen Textform vorliegt? Dies sei nur möglich gewesen, wenn diese Neubearbeitung von autorisierter Stelle offiziell angeordnet und durchgeführt worden ist mit dem Ziel, die ältere Textausgabe zu ersetzen – die Autorität, die für eine so tiefgrei-

⁵ Vgl. Schenker, Textgeschichte, 173–175.

⁶ Hier sind vor allem die Kommentare zu den Königsbüchern von O. Thenius, Die Bücher der Könige, KeH 9, 21873 und A. Klostermann, Die Bücher Samuelis und der Könige, KK, 1887 zu nennen, es sei aber auch an die grundlegende Untersuchung zum Text der Samuelbücher von J. Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis, 1872 erinnert.

⁷ Vgl. Schenker, Textgeschichte, 14–27 (zu I Reg 18,29ff.).

⁸ S.u. zu II Reg 23,4–5.

⁹ Vgl. Schenker, Textgeschichte, 40–45 (zu II Reg 17,29ff.).

¹⁰ Vgl. Schenker, Textgeschichte, 185–187.

fende Maßnahme in Frage kommt, könne aber nur in der Priesterschaft des Jerusalemer Tempels gesucht werden.¹¹

Es liegt auf der Hand, dass die Ergebnisse der Untersuchungen Schenkers weitreichende Folgen implizieren, nicht nur für die Frage nach der Geschichte der Textüberlieferung des Alten Testaments und der Entstehung der (proto-)masoretischen Textform, sondern auch für die weitere redaktionsgeschichtliche Forschung an den Königsbüchern, die ihren Ausgangspunkt zukünftig bei der Textgestalt nehmen müsste, die in der ältesten Septuaginta aufbewahrt ist.¹² Die folgenden Überlegungen möchten an einigen ausgewählten Beispielen aus dem Bericht über die Kultreform des Königs Josia in II Reg 22–23 die Beobachtungen und Schlussfolgerungen Schenkers einer kritischen Durchsicht unterziehen und sie auf ihre Tragfähigkeit hin überprüfen. Es versteht sich von selbst, dass hier nicht annähernd alle Beobachtungen und Argumente, die Schenker zu seiner Gesamthypothese veranlasst haben, diskutiert werden können. Es soll vielmehr an einem einschlägigen Textabschnitt das von Schenker selbst angeregte Gespräch über seinen Gesamtentwurf aufgenommen werden.¹³

Zuvor sollen jedoch einige knappe Bemerkungen zum methodischen Vorgehen vorangestellt werden. Wenn Schenker nach der ältesten Septuaginta fragt, dann geht er zu Recht von der Prämisse aus, dass diejenigen Lesarten als älteste Septuagintalesarten gelten müssen, die sich am weitesten von der masoretischen Textform entfernen. Dieses Postulat ist darin begründet, dass die Septuaginta im weiteren Verlauf ihrer Überlieferung immer mehr an den hebräischen Text der masoretischen Textform angeglichen wurde. Diese Prämisse wird jedoch dahin eingeschränkt, dass nur solche Lesarten als älteste Septuaginta in Frage kommen, die sich weder auf eine Textverderbnis des masoretischen Textes noch auf eine innergriechische Variantenbildung oder auf eine redaktionelle Bearbeitung des (proto-)masoretischen Textes zurückführen lassen.¹⁴ Vor allem letztere Einschränkung wird für die folgende Untersuchung zu beachten sein.

Für den Abschnitt II Reg 22–23 wird die älteste Septuaginta nach Schenker durch die antiochenische Handschriftengruppe (19/108, 82,

¹¹ Vgl. Schenker, *Textgeschichte*, 179–185.

¹² Schenker weist jedoch mit Recht auf die Schwierigkeit hin, die sich daraus ergibt, dass die älteste Textform der Königsbücher nicht mehr überall erhalten ist und selbst dort, wo sie erhalten ist, nur in griechischem oder lateinischem Gewand (vgl. Schenker, *Textgeschichte*, 192). Die hebräische Vorlage der ältesten Septuaginta ist nicht mehr durchgängig methodisch kontrolliert rekonstruierbar.

¹³ Vgl. Schenker, *Textgeschichte*, 2.

¹⁴ Vgl. Schenker, *Textgeschichte*, 2–5.

93, 127, 700) und die Zitate der Vetus Latina bei Lucifer von Cagliari¹⁵ repräsentiert, die auch in der folgenden Untersuchung die textliche Grundlage für den Vergleich mit dem masoretischen Text bilden soll.¹⁶ Entgegen der von Schenker als literalistisch eingestuften Übersetzungsweise der antiochenischen Septuaginta ist jedoch daran zu erinnern, dass der Text der antiochenischen Septuaginta nicht als eine eigenständige Übersetzung einer hebräischen Vorlage anzusprechen ist, sondern als eine Revision eines post-hexaplarischen Septuagintatextes, wie sich aus einer Vielzahl von sprachlich-stilistischen und inhaltlichen Verbesserungen bzw. Erläuterungen des antiochenischen Textes ergibt.¹⁷ Es kommt erschwerend hinzu, dass eine methodisch kontrollierte Unterscheidung zwischen sogenannten lukianischen und älteren proto-lukianischen Lesarten im Text der antiochenischen Septuaginta beim gegenwärtigen Stand der Forschung zur Textgeschichte der Königsbücher kaum möglich ist.¹⁸ Diese knappen Bemerkungen mögen genügen, um den methodologischen Rahmen der folgenden Überlegungen abzustecken.

1. *Kulthöhe oder Vielgöttertempel (II Reg 23,13–14)?*

Das erste Beispiel, das Schenker bei seiner Untersuchung des Berichts über die Josianische Reform in II Reg 22–23 diskutiert, ist die Verunreinigung der *bāmôt* (»Freiluftheiligtümer«), die Salomo nach I Reg 11,5.7 für Astarte, die Stadtgöttin von Sidon, für Kemosch, den Nationalgott der Moabiter, und für Melkom, den Nationalgott der Am-

¹⁵ Lucifer († 370/1 n. Chr.) war Bischof von Calaris (Cagliari) auf Sardinien, vgl. W. Möller / G. Krüger, Art. Lucifer von Calaris, RE³, Bd. 11 (1902), 666–668, und H. Chadwick, Art. Lucifer, RGG³, Bd. 4 (1960), 464–465.

¹⁶ Dem Text der antiochenischen Septuaginta liegt die Edition von N. Fernández Marcos / J. R. Busto Saiz, *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega. Pars II: 1–2 Reyes*, 1992, zugrunde, der Codex Vaticanus wird nach der Ausgabe von A. E. Brooke / N. McLean / H. S. J. Thackeray, *The Old Testament in Greek. Vol. II, 2: I and II Kings*, 1930, zitiert.

¹⁷ Vgl. N. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible*, 2000, 223–238 (230–232). Als charakteristische Beispiele aus dem hier verhandelten Textausschnitt mögen die häufige Explikation von Subjekt oder Objekt im Griechischen dienen (vgl. II Reg 22,2.10.15; 23,12.16.18 u.ö.), die Ersetzung hellenistischer Formen durch attische (vgl. II Reg 22,3; 23,22–23.25), die Hinzufügung des Artikels (vgl. II Reg 22,4–5.9.12.18; 23,19.21–22.29), Doppelübersetzungen (vgl. II Reg 23,12.16?), erläuternde Glossen (vgl. II Reg 22,5.9–10; 23,3–4.8.11–12.16–17.19.22.30) und Angleichungen an den masoretischen Text (vgl. II Reg 22,10.13.17; 23,2–4.10.16–17.19.22–23.26).

¹⁸ Vgl. Marcos, *Septuagint*, 232–236. – Der Text des Codex Vaticanus zeigt in II Reg 22–23 zwar Spuren der *καίγε*-Revision (vgl. 22,19; 23,2.15.18–19.24), doch ist diese auch in diesem Text nicht konsequent durchgeführt worden (vgl. 22,20; 23,10.27).

moniter, errichtet hatte (II Reg 23,13). Die Septuaginta liest hier τὸν οἶκον¹⁹ anstelle von *bāmôt*, was auf hebräisch ביתיה zurückgeführt werden kann. Schenker deutet den griechischen Text als Hinweis darauf, dass Salomo nach der Darstellung der Septuaginta einen Tempel (»ein Haus für Götter«) gebaut habe, »der dem gleichzeitigen Kult mehrerer Götter geweiht war«²⁰, während der masoretische Text in Übereinstimmung mit I Reg 11,5.7²¹ von mehreren Kultstätten für fremde Gottheiten spreche. Diesen Befund verbindet Schenker mit zwei weiteren Stellen, an denen im masoretischen Text von einem Vielgöttertempel im Nordreich Israel die Rede sei (*bêt bāmôt*, vgl. I Reg 12,31; II Reg 17,29.32), während die antiochenische Septuaginta in beiden Fällen den Plural »Häuser« bietet, m. a. W. von mehreren Tempeln für verschiedene Götter spreche.²² Er schließt daraus, dass der masoretische Text und die antiochenische Septuaginta zwei unterschiedliche religionsgeschichtliche Konzeptionen repräsentieren: Die älteste Septuaginta konstatiere, dass es in Juda bereits seit König Salomo einen synkretistischen Vielgöttertempel gegeben habe, während ein solcher Frevel in Israel und Samaria unbekannt war. Der masoretische Text befreie das Südreich Juda von diesem Makel und werfe die Errichtung eines Vielgöttertempels vielmehr dem Nordreich Israel und der Provinz Samaria vor – dieser Frevel durchziehe die gesamte Kultpolitik des Nordreichs, von dessen Anfängen unter Jerobeam I. (I Reg 12) bis zur Errichtung der assyrischen Provinz *Samerîna* (II Reg 17) und in die hellenistische Zeit, bevor Samaria unter den Hasmonäern gewaltsam wieder an Juda angegliedert wurde. Es ist offensichtlich, dass bei einem derartigen Textverständnis die Septuagintaüberlieferung zeitliche Priorität beanspruchen kann, während der masoretische Text sich als sekundäre, redaktionelle Bearbeitung zu erkennen gibt.²³

¹⁹ Diese Lesart wird sowohl von der antiochenischen Septuaginta als auch vom Codex Vaticanus bezeugt. Die Vetus Latina nach dem Zeugnis des Lucifer von Cagliari bietet dagegen *excelsos* und bestätigt den masoretischen Text.

²⁰ Schenker, Textgeschichte, 34.

²¹ In I Reg 11,7 ist zwar von *bāmāb* im Singular die Rede, gemeint ist jedoch die Errichtung je einer Kultstätte für die jeweilige Gottheit – wenigstens hat der Verfasser von II Reg 23,13–14 den Text in dieser Weise interpretiert. Die Septuaginta übersetzt an dieser Stelle mit ὑψηλόν.

²² Anstelle von בית במות liest die Septuaginta in I Reg 12,31 (= III Reg 13,39) οἶκος ἐφ' ὑψηλῶν (»Häuser auf Kulthöhen«); in II Reg 17,29.32 gibt sie den Ausdruck בית (ב) המות jeweils durch ἐν οἰκοῖς τῶν ὑψηλῶν wieder (LXX¹) – der Übersetzer differenziert im Sprachgebrauch demnach sehr sorgfältig und entspricht darin dem masoretischen Text. Der Codex Vaticanus liest an den beiden letztgenannten Stellen den Singular (ἐν οἴκῳ).

²³ Vgl. Schenker, Textgeschichte, 34–35.

Nun ist aber zu fragen, inwieweit die Zusammenschau der drei Textstellen und ihre Interpretation von einer durchlaufenden religionsgeschichtlichen Gesamtkonzeption her, wie sie Schenker vornimmt, gerechtfertigt ist, oder ob an den einzelnen Stellen nicht auch alternative Erklärungsvorschläge denkbar sind. Einmal abgesehen von der unterschiedlichen Terminologie in I Reg 12,31 und II Reg 17,29.32 auf der einen und II Reg 23,13 LXX auf der anderen Seite²⁴, macht bereits Schenkers Verständnis der Konstruktusverbindung בית (ה) במות als Vielgöttertempel Schwierigkeiten. Zwar ist die Verehrung mehrerer Gottheiten in einem Heiligtum altorientalisch (und auch hellenistisch) verbreitet, die distributive Deutung des Plurals *bāmôt* in I Reg 12,31 (und II Reg 17,29.32) auf eine Vielzahl von Kultstätten in einem Tempelgebäude ist jedoch kaum zwingend. Dies ergibt sich schon aus dem Kontext in I Reg 12,28–33, in dem von der Errichtung zweier Jahwe-Heiligtümer in Dan und Bet-El die Rede ist. Wenn Schenker das Heiligtum aus v. 31 von dem Heiligtum in Bet-El unterscheiden will, indem er v. 32a_y gegen die masoretische Akzentsetzung wegen des asyndetischen Anschlusses (ן) vom Vorangehenden trennt und in I Reg 12,28–33 (MT) Jerobeam insgesamt drei Tempel errichten lässt (einen in Dan, einen nicht näher lokalisierten Vielgöttertempel und das Heiligtum von Bet-El)²⁵, so widerspricht dem nicht nur der literarische Zusammenhang von I Reg 12,31–33 mit der Erzählung in I Reg 13, die in Bet-El lokalisiert ist und für die I Reg 12,31–33 die erzählerische Bühne bildet, sondern er postuliert auch einen syntaktischen Gebrauch der Asyndese, der kaum auf die allgemeine Anerkennung rechnen kann, die Schenker ihm zuschreibt²⁶. Vielmehr liegt hier das syntaktische Phänomen der explikativen Asyndese vor, das strukturell der Apposition auf der Wortebene entspricht²⁷ und somit die masoretische Akzentuierung bestätigt:

²⁴ In II Reg 23,13 LXX ist lediglich von οἶκος die Rede, die Assoziation eines Vielgöttertempels ist durch den Kontext veranlasst. Die antiochenische Septuaginta kennt demnach kein Äquivalent für den Ausdruck *bêt bāmôt* (s.o. Anm. 22).

²⁵ Vgl. Schenker, Textgeschichte, 36–38.

²⁶ »Die massoretischen Akzente des Verses binden die drei ersten Sätze von V. 32 zu einer inhaltlich-erzählerischen Einheit zusammen (...) Ohne die massoretische Akzentuierung würden wir den Vers jedoch anders verstehen. Wir würden Satz eins und zwei in der Tat zusammennehmen: »und Jerobeam machte ein Fest ... und bestieg (dabei) den Altar.« Darauf folgt ein neuer Satz, der ohne Verbindung, also vom Vorhergehenden abgehoben, mit »so«, ך, eingeführt wird, nämlich: »so handelte er in Bethel ...« Diesen Satz würden wir wohl gerade wegen der Asyndese vom Vorhergehenden trennen und als eine neue, weitere Handlung auffassen, mit dem Sinn: so wie er es im »Haus der Kulthöhen« getan hatte, so tat er es nun in Bethel für die Stierbilder.« (Schenker, Textgeschichte, 36–37).

²⁷ Vgl. R. Bartelmus, Einführung in das Biblische Hebräisch: ausgehend von der grammatischen und (text-)syntaktischen Interpretation des althebräischen Konsonantentexts

Der Text identifiziert das Heiligtum von v. 31 gerade als dasjenige von Bet-El und damit als den Ort der folgenden Handlung. Daraus folgt aber, dass es sich bei den Kulteinrichtungen in I Reg 12,31 ff. um ein Jahwe-Heiligtum und nicht um einen Vielgöttertempel handelt.²⁸ Der Plural *bāmôt* lässt sich zudem auch anders verstehen, als es Schenker vorgeschlagen hat, nämlich als generalisierender Plural (vgl. Ex 21,4–11.22 u.ö.), der die verschiedenen charakteristischen Eigenschaften oder Merkmale des Stammbegriffs zusammenfasst bzw. diesen intensiviert²⁹ – hier die (negativen) kultischen Konnotationen einer *bāmāh*.³⁰ Es geht in I Reg 12,31 also nicht um eine Vielzahl von Kultstätten, sondern um eine bestimmte negative Qualifikation der Kulteinrichtungen Jerobeams I.³¹ Der Plural der Septuagintaüberlieferung könnte

des Alten Testaments durch die tiberische Masoreten-Schule des Ben Ascher; mit einem Anhang: Biblisches Aramäisch für Kenner und Könnner des Biblischen Hebräisch, 1994, 200. Die Septuaginta löst die asyndetische Konstruktion des masoretischen Textes in einen Relativsatz auf (vgl. v. 33a) – eine syntaktische Erleichterung, die ganz auf der Linie der oben vorgeschlagenen Interpretation liegt.

²⁸ Dies wird im Übrigen noch durch den Verwurf der nicht-levitischen Herkunft der Priesterschaft dieses Heiligtums bestätigt, der auf einen Jahwekult verweist, wie Schenker im Blick auf die Septuagintaüberlieferung in I Reg 12,31 zu Recht feststellt – nur gilt dies eben in gleichem Maß für den masoretischen Text!

²⁹ Vgl. W. Gesenius, Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch, ²⁸1909, § 124d–e, und P. Joüon / T. Muraoka, A Grammar of Biblical Hebrew, SubBib 14/1–2, 1991, § 136g.

³⁰ Zu den negativen Konnotationen, die sich im Alten Testament mit der Kulteinrichtung einer *bāmāh* verbinden, und deren möglichen kultischen Requisiten vgl. W. Zwickel, Art. Kulthöhe, NBL, Bd. 2 (1995), 562–564. Alternativ könnte bei der ungewöhnlichen Konstruktusverbindung *bt bmw̄t* an eine bestimmte architektonische Gestalt des Heiligtums in Bet-El gedacht werden, bestehend aus einem umfriedeten, nicht überdachten heiligen Bezirk (Temenos), der zwar überdachte Räume besaß (zur Aufbewahrung kultischer Geräte oder zur Feier von Kultmahlzeiten, vgl. I Sam 9,13), aber kein Tempelgebäude. Nach M. Gleis, Die Bamah, BZAW 251, 1997, 63–80 verdankt sich die Verbindung von *bt* und *bm̄wt* dagegen theologischer Polemik – in ihr spiegeln sich die deuteronomistische Kritik an der unsachgemäßen Vermischung des offiziellen Staatskults, wie er an den königlichen Heiligtümern (*bt*) durchgeführt werde, mit lokalen Kulttraditionen (*bm̄wt*), die von der jeweiligen Ortsbevölkerung getragen wurden.

³¹ Diese Interpretation wurde bereits von M. Noth, Könige I. Kapitel 1–16, BK IX/1, 1968, 268, erwogen, der sich jedoch für ein Verständnis als »pluralisch gemeinte Genetivverbindung« entschied, in der nur das *nomen rectum* im Plural erscheint (vgl. Gesenius, Grammatik, § 124r und Joüon / Muraoka, Grammar, § 136n). Diese Möglichkeit erhält dadurch an Gewicht, dass die Septuaginta häufig bei Konstruktusverbindungen mit בֵּית und einem *nomen rectum* im Plural auch das *nomen regens* in den Plural setzt, vgl. neben I Reg 12,31 und II Reg 17,19.32 noch Ex 6,14; Num 1,2.4ff. (jeweils *bêt ʿabôt*); Mi 2,9 und Ez 46,24. Dagegen spricht jedoch die Verwendung des Plurals בְּתֵי הַבְּמוֹת in I Reg 13,32 und II Reg 23,19 (vgl. Schenker, Textgeschichte, 36 Anm. 38).

sich als harmonisierende Lesart in Verbindung mit I Reg 13,32 (τοὺς οἴκους τῶν ὑψηλῶν LXX^L, vgl. II Reg 23,19) verstehen lassen. Eine Priorität der Septuaginta ist an dieser Stelle ebenso wenig zwingend wie ein Verständnis des masoretischen Textes vor dem Hintergrund der religionsgeschichtlichen Konzeption eines Vielgöttertempels in Israel bzw. Bet-El.

Wie verhält es sich aber mit dem zweiten Beleg dieser Konzeption im masoretischen Text? Der Befund in II Reg 17,24 ff. scheint der These Schenkers auf den ersten Blick weitaus günstiger zu sein als I Reg 12,31 ff., denn anders als dort ist hier in der Tat von einer synkretistischen Gottesverehrung die Rede. Die Bevölkerungsschichten, die der assyrische Großkönig nach der Eroberung Samarias in die neu gegründete assyrische Provinz *Samerīna* umsiedeln ließ, verehrten neben ihren eigenen Göttern auch den Gott Jahwe, den Gott des Landes (d.h. den Nationalgott Israels)³². Eine andere Frage ist jedoch, ob der Ausdruck בית הבמות in v. 29 (und davon abhängig in v. 32)³³ die Bedeutung eines zentralen Vielgöttertempels besitzt, der in der Nähe der Stadt Samaria gelegen sei. Diese These Schenkers beruht wesentlich auf der Annahme, die Neusiedler hätten ihre Kultbilder bzw. -requisiten sämtlich im zentralen Heiligtum von Samaria aufgestellt, einer Annahme, der schon der Fortgang des Verses widerspricht, wo es heißt, dass jedes Volk seinen Gott »in ihren Städten aufstellte«, d.h. an den Orten, an denen es sich angesiedelt hatte (II Reg 17,29bβ)³⁴. Dabei knüpften sie an die Tradition der althergebrachten, von der Bevölkerung des Nordreichs errichteten Kultstätten an – wenn die antiochenische Septuaginta hier den Plural οἴκοις τῶν ὑψηλῶν liest, so liegt dies ganz im Gefälle des masoretischen Textes und vertritt keine abweichende religionsgeschichtliche Konzeption für das Nordreich Israel. Der griechische Wortlaut kann vielmehr als sachgemäße Interpretation des masoretischen Textes bezeichnet werden.

Bei der Frage, welches Heiligtum mit dem »zentralen Vielgöttertempel« in v. 29 (MT) näherhin gemeint sei, kommt Schenker zu dem

³² Die Alleinverehrung, die Jahwe von seinem Volk fordert, wird jedoch durch die synkretistische Gottesverehrung konterkariert – dies gilt für die Bewohner Samarias bis in die Gegenwart des Verfassers (vgl. vv. 34–41).

³³ Die Erwähnung des *bēt habbāmôt* in v. 32 ist von v. 29 abhängig – wie in v. 29 vom Aufstellen der Kultrequisiten in den *bāmôt*-Häusern die Rede war, so in v. 32 von der Einsetzung der Priesterschaft. Der Vers besitzt für die Gesamtargumentation Schenkers kein eigenes Gewicht.

³⁴ Die Schwierigkeit sieht auch Schenker, Textgeschichte, 45, interpretiert den Wortlaut des masoretischen Textes jedoch (etwas gewaltsam) als Doppelaussage: Jedes Volk stellte seine Kultbilder sowohl im zentralen Vielgötterheiligtum in Samaria als auch an verschiedenen lokalen Heiligtümern auf.

Schluss, dass es sich dabei um eine versteckte Polemik gegen das Heiligtum der Samaritaner auf dem Garizim (bei Sichem) handle, die gleichzeitig eine genauere zeitliche Ansetzung der Bearbeitung, die den masoretischen Text geschaffen habe, in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. ermögliche, da eine derart massive Polemik gegen die samaritanische Religion und das Heiligtum auf dem Garizim erst in hasmonäischer Zeit begreiflich würde.³⁵ Die Gründe, die er dafür anführt, sind jedoch wenig beweiskräftig: zum einen argumentiert er mit der Notiz, dass die Bewohner Samarias das Heiligtum errichtet hätten (v. 29b α), worunter er die Bewohner der »Stadt Samaria« versteht, d. h., das Heiligtum müsse auf dem Territorium der Stadt Samaria gelegen haben.³⁶ Zum anderen führt er einen negativen Befund an, nämlich das Fehlen dieses zentralen Vielgöttertempels im Katalog der Reformmaßnahmen Josias (vgl. II Reg 23,15–20) – dies lasse darauf schließen, dass der Tempel zur Zeit des Bearbeiters noch existierte. Dann aber sei es naheliegend, dass mit dem Vielgöttertempel in II Reg 17,29 der Garizim gemeint sei.³⁷ Gegen diese Argumentation lässt sich – abgesehen von dem problematischen *argumentum e silentio* aus II Reg 23 – einwenden, dass die Annahme, bei den Einwohnern Samarias in II Reg 17,29b α müsse es sich um die Bewohner der Stadt Samaria handeln, willkürlich ist. Mindestens ebenso wahrscheinlich ist die Vermutung, dass hier an die Bewohner der Landschaft bzw. der nachmaligen assyrischen Provinz Samaria gedacht ist, umso mehr als dieser Gebrauch des Begriffes auch sonst in II Reg 17,24–41 vorzuherrschen scheint (vgl. v. 24,26–28). Dies würde auch gut zu dem oben vorgeschlagenen Verständnis von *bêt habbāmôt* in v. 29 passen.³⁸

Zusammenfassend muss festgehalten werden, dass sich weder für die Annahme einer Priorität der ältesten Septuagintaüberlieferung in I Reg 12,31 und II Reg 17,29.32 noch für eine antisamaritanische Tendenz des masoretischen Textes hinreichende Gründe anführen lassen. Ebenso wenig lässt sich eine I Reg 12,31; II Reg 17,29.32 und II Reg 23,13 verbindende gegensätzliche religionsgeschichtliche Konzeption in der ältesten Septuaginta und im masoretischen Text feststellen, aus der auf unterschiedliche redaktionelle Bearbeitungen im Text von I–II Reg geschlossen werden könnte. Damit ist aber auch die Priorität der antiochenischen Septuaginta in II Reg 23,13 fraglich, und es bliebe zu bedenken, ob sich die Lesart τὸν οἶκον nicht einer harmonisierenden Interpretation verdankt, die auf diese Weise einen Ausgleich

³⁵ Vgl. Schenker, Textgeschichte, 41–42.185–186.

³⁶ Vgl. Schenker, Textgeschichte, 41–42.

³⁷ Vgl. Schenker, Textgeschichte, 44.

³⁸ Schwierig bleibt auch die geographische Zuordnung des Garizim zum Territorium »der Stadt Samaria«, die Schenker vornimmt, ohne dafür Belege anzuführen.

zwischen der Verunreinigung der *bāmôt*-Heiligtümer in der Landschaft Juda (v. 8a) und denen auf dem Ölberg anstrebte und eine eigene Antwort auf die Frage gab, warum die Heiligtümer auf dem Ölberg nicht in die Maßnahme von v. 8a eingeschlossen waren. Die Antwort ist einfach: Bei den Kultanlagen auf dem Ölberg handelte es sich nicht um *bāmôt*-Heiligtümer, an denen Jahwe verehrt wurde (wie in v. 8a), sondern um einen Tempel für die Gottheiten Astarte, Kemosch und Melkom – einen Vielgöttertempel.³⁹

2. Kritik an der Jerusalemer Priesterschaft (II Reg 23,4–5)?

Neben der unterschiedlichen religionsgeschichtlichen Konzeption eines Vielgöttertempels in Israel bzw. Jerusalem will Schenker eine zweite übergreifende Tendenz in der Bearbeitung des masoretischen Textes feststellen: die Beseitigung möglicher Vorwürfe gegen die levitische Priesterschaft von Jerusalem. Diese Tendenz lasse sich u. a. im masoretischen Text von II Reg 23,4–5 beobachten.⁴⁰ Die Unterschiede zwischen der ältesten Septuaginta und dem masoretischen Text treten vor allem in v. 5 zutage. Zunächst stellt Schenker zutreffend fest, dass die Verse 4 und 5 im masoretischen Text sachlich eng miteinander verbunden sind. Während v. 4 von der Zerstörung nicht-jahwistischer Kultgeräte berichtet, wendet sich v. 5 mit der Nennung der *keṣmārīm* dem nicht-jahwistischen Kultpersonal zu, das Josia »außer Dienst stellt«⁴¹. Im Folgenden versteht Schenker den Narrativ *wayeqaṭṭer* nicht als Fortsetzung des Relativsatzes, sondern als neuen Hauptsatz, dessen Subjekt unbe-

³⁹ Ein gewisser Vorbehalt besteht jedoch darin, dass die antiochenische Septuaginta mit Blick auf den Wortlaut von I Reg 11,7 die *lectio difficilior* bietet und die Möglichkeit offen bleibt, dass der masoretische Text sekundär an I Reg 11 angeglichen wurde (vgl. Schenker, Textgeschichte, 34).

⁴⁰ Vgl. Schenker, Textgeschichte, 58–67.

⁴¹ Unter den *keṣmārīm* versteht Schenker nach dem Zusammenhang in v. 4–5 eine Priestergruppe, die mit der Verehrung von Astralgöttern zu verbinden ist, vgl. dazu C. Uehlinger, Gab es eine josianische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in: Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«, ed. W. Groß, BBB 98, 1995, 57–89 (77–79). Ihre Identifikation als »nicht-jahwistische« Priester beruht dagegen auf dem späteren Sprachgebrauch in den Elephantine-Papyri und den Targumim, wo sie den *kohānim*, der Jahwe-Priesterschaft, gegenübergestellt werden. Ob dieser Sprachgebrauch bereits für II Reg 23,5 vorauszusetzen ist, erscheint – etwa im Licht von Hos 10,5 – zumindest fraglich. Die Verbindung mit Gestirnskulten allein vermag die Beweislast kaum zu tragen, da für das 7. Jahrhundert v. Chr. mit einer zunehmenden Astralisierung der Jahwe-Verehrung gerechnet werden muss, vgl. O. Keel / C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, QD 134, ^s2001, 322–429.

stimmt bleibt (»man«). Sachlich greife die Aussage von v. 5aß jedoch hinter das Geschehen des ersten Hauptsatzes zurück: »(damals) räucherte man auf den *bāmôt* in den Städten Judas und rings um Jerusalem«. Vers 5b setzt nach der Analyse Schenkers den zweiten Hauptsatz fort: **וְאֵת־הַמִּקְטָרִים** sei nicht zweites Akkusativobjekt zu *w^ehašbît*, sondern habe die Bedeutung »(man räucherte ...) zusammen mit den Räucherern (...)«. Diese Interpretation sei aufgrund der syntaktischen Stellung der Wendung der anderen, bereits von jüdischen Auslegern des Mittelalters vertretenen Deutung vorzuziehen.⁴² Inhaltlich werde damit auf die *kemārîm* vom Anfang von v. 5 zurückgegriffen, deren Tätigkeit jetzt näherhin als »Rauchopfer für den *Ba'al*, die Sonne, den Mond, den Zodiak und das ganze Himmelsheer« bezeichnet wird. Der Vorwurf des »Räucherns« richte sich im masoretischen Text einmal gegen illegitime Rauchopfer für Jahwe in den Städten Judas und der Umgebung Jerusalems und zum anderen gegen die Darbringung von Rauchopfern für »heidnische« Gottheiten durch die *kemārîm*.⁴³

Die älteste Septuaginta zeichnet dagegen ein völlig anderes Bild: Statt von *kemārîm* spricht sie allgemein von ἱερείς (»Priester«), denen das gleiche Schicksal widerfährt wie den nicht-jahwistischen Kultgeräten in v. 4 – sie werden verbrannt! Der Narrativ *wayeqaṭṭer* wird durch τοῦ θυμίου wiedergegeben, was hebräisch einem Infinitiv constructus entspräche (לִקְטֹר), und in den Relativsatz hineingezogen: »die (*sc.* die Priester) die Könige von Juda eingesetzt hatten, um auf den Kulthöhen und⁴⁴ in den Städten Judas und in der Umgebung Jerusalems Rauchopfer darzubringen«. In v. 5b liest die antiochenische Septuaginta καὶ ἔθυσμίου (»und sie räucherten«) anstelle von **וְאֵת־הַמִּקְטָרִים** und identifiziert die Rauchopfer der Priester, die die Könige von Juda eingesetzt hatten und die Josia töten ließ, näherhin als Rauchopfer für fremde Götter. Schenker interpretiert diesen Befund dahin, dass es sich bei den Priestern in der Septuaginta um Teile der Jerusalemer Jahwe-Priesterschaft handle, denen die Verehrung fremder Götter (neben Jahwe) nicht nur in der Landschaft Juda, sondern auch in Jerusalem vorgeworfen werde. Die Bearbeitung, die den masoretischen Text geschaffen habe, hätte dagegen die Beteiligung der levitischen Priesterschaft in Jerusalem an einem synkretistischen Gottesdienst beseitigt oder zumindest verschleiert und die Schuld allein auf die Könige von Juda und das Volk ab-

⁴² Vgl. Schenker, Textgeschichte, 61–62.

⁴³ Vgl. Schenker, Textgeschichte, 61.

⁴⁴ Die Septuaginta unterscheidet drei verschiedene Lokalitäten, an denen die illegitimen Rauchopfer dargebracht wurden: die *bāmôt*, die Städte Judas und die Umgebung Jerusalems. Ob bei den *bāmôt* näherhin an Kultplätze in Jerusalem gedacht ist, wie Schenker (Textgeschichte, 65) folgert, ist dem Text nicht eindeutig zu entnehmen.

gewälzt. Damit sei aber die sachliche und textliche Priorität der ältesten Septuagintaüberlieferung in II Reg 23,4–5 wahrscheinlich.⁴⁵

Die soeben skizzierte Position Schenkers ist jedoch mit einer Reihe von exegetischen Vorentscheidungen behaftet, vor allem im Blick auf sein Verständnis des masoretischen Textes in II Reg 23,5, die einer kritischen Rückfrage bedürfen. Ungeachtet der Frage, ob es sich bei den *kemārîm* tatsächlich um eine nicht-jahwistische Priestergruppe handelt,⁴⁶ unterliegt seine Deutung des Narrativs ויקטר ernsthaften Bedenken. Als Progressform führt sie eine Handlung der Vergangenheit weiter, d. h., sie drückt einen Handlungsfortschritt in der Vergangenheit aus. Als solche lässt sie sich grundsätzlich sowohl als Fortsetzung der Haupt-handlung (והשבית) als auch des Relativsatzes verstehen. Wenn Schenker die erste Option bevorzugt, gleichzeitig jedoch eine sachlich motivierte Unterbrechung des Progresses geltend macht, gerät er in Widerspruch zur syntaktischen Funktion des *Imperfekt consecutivum* im Hebräischen. Dann wird aber auch die Identifikation der »Räucherer« in v. 5b mit den *kemārîm* fraglich, vielmehr ist ואת־המקטרים als zweites Akkusativobjekt von *w^ehasbît* abhängig, wie es schon die mittelalterlichen jüdischen Exegeten verstanden haben: Der Kultbetrieb für den *Baal* und die Gestirnsgottheiten wird eingestellt. Die große Entfernung, in der das zweite Akkusativobjekt vom Verb steht, hängt vermutlich mit dem literarischen Wachstum des Textes zusammen, in dem v. 5b wie eine redaktionelle Verknüpfung von v. 5 mit v. 8a wirkt, die eine enge Verbindung zwischen den *kemārîm* und den *bāmôt*-Priestern aus v. 8 herstellt. Diese Tendenz wird nun aber durch die Septuaginta noch verstärkt, indem sie den Begriff כמרים durch das gewöhnliche ἱερείς wiedergibt, mit dem auch in v. 8a die Priester aus den Städten Judas bezeichnet werden.⁴⁷ Im weiteren Verlauf des Verses glättet sie die schwierige Syntax des masoretischen Textes und stellt einen durchlaufenden Sachzusammenhang her, der von der Tötung der Priester(gruppe) berichtet, die die

⁴⁵ Vgl. Schenker, Textgeschichte, 63–66. Die geringen textlichen Differenzen, die Schenker in v. 4 namhaft macht, vermögen seine These einer priesterfreundlichen Bearbeitung im masoretischen Text, wie er selbst zugesteht, nicht zu begründen (vgl. Schenker, Textgeschichte, 58–60).

⁴⁶ S.o. Anm. 41.

⁴⁷ Es muss offen bleiben, ob hier eine bewusste Textänderung vorliegt (vgl. LXX^B χωμαρειμ) oder ob der Übersetzer ἱερείς als sachgemäße Wiedergabe von *kemārîm* (»Priester«) aufgefasst hat, wie sich aus einem Vergleich mit Zeph 1,4 nahelegen könnte, wo die griechischen Übersetzungen *kemārîm* ebenfalls durch ἱερείς wiedergeben (vgl. aber die Varianten χωμαριμ bei Theodotion bzw. τεμενωτων bei Aquila z.St.). In Hos 10,5 setzt der griechische Text wohl *ûkemārû* statt *ûkemārâw* voraus (vgl. D. Barthélemy, Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodéca-prophéton, VTS 10, 1963, 86).

Könige von Juda eingesetzt hatten, um im ganzen Land Rauchopfer für den *Ba'al* und die Gestirnsgottheiten darzubringen (s.o.). Es ist deutlich, dass die älteste Septuaginta in II Reg 23,4–5 nicht einen älteren Textbestand bewahrt hat, sondern den masoretischen Text sprachlich glättet und seine »Leerstellen« vom engeren und weiteren literarischen Kontext her interpretierend auffüllt.⁴⁸ Der umgekehrte Weg ist dagegen schwer vorstellbar: Warum hätte ein Bearbeiter einen syntaktisch derart schwierigen Text herstellen sollen – zumal wenn er nur ein ursprüngliches כהנים durch כמרים hätte ersetzen brauchen, um die gewünschte Entlastung der Jerusalemer Priesterschaft zu erreichen?

3. Sonnenverehrung in Bet-On (II Reg 23,11)?

Im Zusammenhang der Kultreformmaßnahmen Josias berichtet II Reg 23,11 nach dem masoretischen Text von der Aufhebung kultischer Prozessionen für den Sonnengott im Jerusalemer Tempelbezirk. Während im masoretischen Text von einer Prozession mit lebendigen Pferden, die vermutlich den Wagen des Sonnengottes gezogen haben, die Rede ist,⁴⁹ setzt die antiochenische Septuaginta wohl die Vorstellung von pferdegestaltigen Votivgaben voraus, die im Kult des Sonnengottes bzw. im Zusammenhang mit Solarisierungstendenzen in der Jahweverehrung Verwendung fanden.⁵⁰ Letzteres ergibt sich vor allem aus dem abweichenden Verbgebrauch in der ältesten Septuaginta: Im masoretischen Text heißt es, dass Josia die Pferde (des Sonnengottes) »aufhören machte ... vom Hineingehen in das Haus Jahwes«, d.h., er beendete die

⁴⁸ Dieses gilt nicht nur für die Frage nach der Identität der *ke'mārīm*, sondern auch für ihr Geschick. Das offene *we'hašbīt* des masoretischen Textes wird im Sinne der Hinrichtung der Priester interpretiert (κατέκασεν). Ob dabei die Analogie zum Verbrennen der Kultgeräte in v. 4 oder das Schicksal der *bāmôt*-Priester in Samaria (vgl. v. 20 und Stade / Schwally, Kings, 293) als Vorbild gedient hat, muss offen bleiben. In jedem Fall ist damit nicht nur ein Urteil über die *ke'mārīm*, sondern auch über die (jahwistischen) *bāmôt*-Priester aus v. 8a gesprochen – sofern die oben vorgeschlagene Deutung der Textüberlieferung zutreffen sollte. Nicht gänzlich auszuschließen ist auch eine innergriechische Verschreibung von κατέπασεν zu κατέκασεν (vgl. Ps 73,8 und Dan 11,17 Th).

⁴⁹ Vgl. Schenker, Textgeschichte, 71–72. Genauer könnte an eine Verwendung der Pferde bei Divinationsriten gedacht werden, zumal der allwissende *Šamaš* neben Adad in der Sargonidenzeit als Hauptgott der Divination galt (vgl. Uehlinger, Kultreform, 74–77).

⁵⁰ Ob die seit der Eisen-II-Zeit in der Levante verbreiteten Reiterfigurinen aus Terrakotta eine Funktion im offiziellen Jahwe-Kult hatten, ist in der Forschung umstritten. Alternativ ist an individuelle Repräsentanten des Himmelsheeres gedacht worden, die vor allem im Bereich der Familienreligion bzw. von Hauskulten eine Rolle gespielt haben könnten, vgl. Keel / Uehlinger, Göttinnen, § 198–200.

kultischen Prozessionen für den Sonnengott. Die Septuaginta spricht dagegen vom »Verbrennen« der Pferde, was auf Pferdestatuetten hinweist, die als Motivgaben dem Sonnengott geweiht wurden.⁵¹ Eine weitere gewichtige Differenz zum masoretischen Text stellt der Textüberschuss in der antiochenischen Septuaginta dar, die in v. 11b hinzufügt: »(und den Wagen der Sonne verbrannte er) im Feuer in Bet-On,⁵² das die Könige gebaut hatten als eine *bāmāh* für den *Ba'al* und das ganze Himmelsheer«. Der Name Bet-On repräsentiert vermutlich die ursprüngliche Vokalisation von hebräisch *בֵּית אֹן*, einer Ortslage, die nach Jos 18,12; I Sam 13,5 und 14,23 in der Nähe von Bet-El vermutet wird und in Hos 4,15; 5,8 und 10,5 mit letzterem gleichgesetzt zu sein scheint.⁵³ Über die kultischen Traditionen von *bêt 'ôn* ist bislang nichts bekannt; nach dem vorliegenden Text wäre es mit der Verehrung einer Sonnengottheit in Verbindung zu bringen. Josia hätte demnach den Sonnenkult nicht nur in Jerusalem / Juda, sondern auch in Israel aufgehoben und die Kultrequisiten⁵⁴ zerstört. Aufgrund des seltenen Toponyms *bêt 'ôn* nimmt Schenker an, dass die älteste Septuaginta hier den ursprünglichen Text bewahrt habe.

Wie überzeugend ist diese Annahme? Berücksichtigt man die ganz unterschiedlichen Konzeptionen, die in II Reg 23,11 dem masoretischen Text und der ältesten Septuaginta zugrunde liegen, könnte man an zwei unabhängige Textformen denken, zwischen denen ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis kaum aufweisbar ist, d.h., es lägen zwei voneinander unabhängige Varianten vor. Betrachtet man die Abweichungen im Text der antiochenischen Septuaginta genauer, spricht jedoch einiges dafür, dass der griechische Wortlaut sich dem übergreifenden Erzählzusammenhang des Reformberichtes in II Reg 23,4–15 verdankt. Die Vorstellung vom »Verbrennen« der Pferde(statuetten) ist dem Parallelismus mit v. 11b entnommen und hat ihre Parallele in der Vernichtungsrhetorik von v. 4, 6 und 15. Sie stimmt darüber hinaus mit der Ersetzung der hebräischen Wurzel *שבת* hif. in v. 5a überein, was auch für v. 11 eine re-

⁵¹ Der unterschiedliche Verbgebrauch zeigt sich auch in der Wiedergabe von hebräisch *נתן* durch ἀνατίθημι (»aufstellen, weihen«), das auf einen unbelebten Gegenstand hindeutet, der einer Gottheit übergeben wurde (vgl. Schenker, Textgeschichte, 68–69).

⁵² Schenker rekonstruiert als Wortlaut der ältesten Septuaginta ἐν τῷ οἴκῳ οἴκου Ων (»im Tempel von Bet-On«); οἴκου sei wegen Homoiarkton im Text der antiochenischen Septuaginta ausgefallen, werde aber durch ein Zitat der Stelle bei Lucifer von Cagliari belegt (*in domo domus quam ...*), vgl. Schenker, Textgeschichte, 69–70.

⁵³ Vgl. zu den verschiedenen Versuchen einer Identifikation der Ortslage K. Koenen, Bethel. Geschichte, Kult und Theologie, OBO 192, 2003, 14–20.

⁵⁴ Zu den möglichen kultischen Funktionen des Sonnenwagens vgl. Uehlinger, Kultreform, 76.

daktionelle Bearbeitung vermuten lässt.⁵⁵ Im Blick auf v. 11b fällt auf, dass hier im griechischen Text eine Digression in das Gebiet des Nordreichs Israel vorliegt, die aus der kultischen Geographie des Abschnitts herausfällt, der in v. 4–14 ausschließlich Maßnahmen im Bereich der Stadt Jerusalem und der Landschaft Juda erwähnt. Andererseits hat diese Digression ein gewisses Vorbild in v. 4b, wonach die Asche der verbrannten heidnischen Kultgeräte des Jerusalemer Tempels nach Bet-El verbracht wird. Die Vermutung, dass die Erwähnung von *bêt 'ôn* in v. 11b in Analogie zu *bêt 'êl* in v. 4b gebildet wurde, ließe sich vielleicht dadurch erhärten, dass οἶκος ὦν in der Septuaginta nur an einigen Stellen im Hoseabuch, wo vermutlich eine Anspielung auf Bet-El beabsichtigt ist, als Wiedergabe von בֵּית-אֵוֹן erscheint,⁵⁶ in Jos 18,12, I Sam 13,5 und 14,23 liest die Septuaginta βαιθων (LXX^B) bzw. βαιθωρων (LXX^L). Ob hinter dem Wortlaut der antiochenischen Septuaginta in II Reg 23,11b religionsgeschichtliche Verhältnisse der persischen oder hellenistischen Zeit stehen oder ob es sich hierbei um gelehrte Spekulation – etwa aufgrund der lautlichen Ähnlichkeit der Ortsnamen *bêt 'ôn* und 'ôn (Heliopolis)⁵⁷ – handelt, muss mangels genauerer Daten offen bleiben. Der Befund legt aber die Annahme einer Priorität der ältesten Septuaginta gegenüber dem masoretischen Text in II Reg 23,11 nicht nahe.

4. Priesterliche oder königliche Aufsicht über die Tempelfinanzen (II Reg 22,3–10)?

Schließlich soll noch ein kurzer Blick auf den Beginn des Abschnitts II Reg 22–23 geworfen werden, genauer auf den Auffindungsbericht (22,3–10), der literarisch eng mit dem Bericht über die Finanzierung von Restaurierungsmaßnahmen am Jerusalemer Tempel unter König Joas

⁵⁵ Vgl. auch Stade / Schwally, Kings, 294. Die Lesart Ναθάν εὐνοῦχου τοῦ βασιλέως (LXX^L) beruht auf einem Missverständnis des Namens בְּתַן-מֶלֶךְ im masoretischen Text und nicht auf einer abweichenden Textvorlage.

⁵⁶ Vgl. Hos 4,5; 5,8 und 10,5.8. In Hos 12,5 (LXX) steht τῶ οἴκῳ Ων anstelle von Bet-El (M).

⁵⁷ In Gen 41,45.50 und 46,20 wird Potifar, der ägyptische Schwiegervater des Josef, als »Priester von 'ôn« bezeichnet, womit Heliopolis an der SO-Spitze des Nildeltas gemeint ist. Der Ort stellte ein religionsgeschichtlich weit über Ägypten hinaus bedeutendes Kultzentrum des Sonnengottes dar. Ist von daher auch für *bêt 'ôn* auf die Verehrung einer Sonnengottheit geschlossen worden? Vielleicht darf in diesem Zusammenhang noch darauf hingewiesen werden, dass die Minuskelhandschrift 49 (11. Jh.), die zur alexandrinischen Textgruppe gehört, in Hos 10,5 zu τῶ μόνῳ τοῦ οἴκου Ων die Näherbestimmung τοῦ ἡλίου hinzufügt, vgl. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecorum auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum, Vol. XIII: Duodecim prophetae, ed. J. Ziegler, 1967, 169 (vgl. auch das Zitat von Hos 5,8 bei Cyrill von Alexandrien im Apparat bei Ziegler, Duodecim Prophetae, 157).

von Juda verbunden ist (vgl. II Reg 12,5–17). Schenker schließt aus Unterschieden zwischen der Textform der ältesten Septuaginta und des masoretischen Textes auf verschiedene institutionelle Strukturen im Zusammenhang mit der Finanzverwaltung des Jerusalemer Tempelschatzes. Während nach der ältesten Septuaginta die Finanzhoheit beim König bzw. der königlichen Verwaltung liegt, spiegelt der masoretische Text Verhältnisse, in denen sich die Finanzhoheit über den Tempelschatz ganz in den Händen der Priesterschaft befindet. Daraus folgert Schenker, dass die Bearbeitung, die den masoretischen Text geschaffen habe, in hasmonäischer Zeit abgefasst worden sei, und zwar bevor die Hasmonäer unter Aristobul I. (104/3 v. Chr.) den Königstitel beanspruchten.⁵⁸ Im Folgenden sollen einige Stellen im Text von II Reg 22,3–10 diskutiert werden, aus denen Schenker die Priorität des ältesten Septuagintatextes herleitet.

Gleich zu Beginn des Abschnitts enthält die Septuaginta zur Datumsangabe »im achtzehnten Jahr des Königs Josia« den präzisierenden Zusatz »im achten Monat«, der nach Schenker im Widerspruch zur inneren Chronologie des Berichts über die Regierung Josias stehe, da diese mit der Feier des Passafestes ihren krönenden Abschluss findet (23,21–23), das den alttestamentlichen Festordnungen zufolge im Frühjahr, im Monat Abib (Dtn 16,1), gefeiert wird. Dieser Monat ist nach Ex 12,2 der erste Monat des Jahres, wobei die Monatszählung nach dem babylonischen Kalender mit dem Jahresbeginn im Frühling vorausgesetzt ist. Unter dieser Voraussetzung wäre es unmöglich, dass Josia in seinem 18. Regierungsjahr, dessen Beginn mit dem Jahresbeginn zusammenfällt, die Reformen in der berichteten Abfolge durchgeführt hätte. Das Gleiche gelte aber nach Schenker auch für den Fall, dass der Text einen Jahresbeginn im Herbst impliziere, wie es in Palästina / Israel bis zum 8./7. Jahrhundert v. Chr. üblich war und auch in nachexilischer Zeit wieder eingeführt wurde. Denn selbst bei einem Jahresbeginn im Herbst (im Monat Tischri) ließe sich ein Beginn der Reformen im achten Monat und ihr Abschluss mit dem Passafest nicht in Einklang bringen. Dass ein solch eklatanter Widerspruch sekundär in den Text eingetragen worden sei, sei aber ganz abwegig, sodass die Septuaginta hier den ursprünglichen Text bewahrt habe.⁵⁹ Schenkers Argumentation berücksichtigt jedoch nicht, dass die Zählung der Monatsnamen nach der Wiedereinführung des Jahresbeginns im Herbst in nachexilischer Zeit weiterhin der babylonischen Zählung folgte, d. h., der Jahresbeginn lag nun im Monat Tischri, dem siebten Monat (vgl. mRHSh 1,1).⁶⁰ Der Septuagintatext bezeugt also den Versuch, die chronologischen Probleme des Textes da-

⁵⁸ Vgl. Schenker, *Textgeschichte*, 75–85.

⁵⁹ Vgl. Schenker, *Textgeschichte*, 77.82–83.

⁶⁰ Vgl. K. Jaroš, *Art. Kalender*, NBL, Bd. 2 (1995), 429–432 (431–432).

durch zu beheben, dass er den Beginn der Reformen eindeutig auf den Anfang des 18. Regierungsjahres Josias im Herbst festlegt, um auf diese Weise genügend Raum für die genannten Reformen zu schaffen, die mit der Feier des Passa im folgenden Frühjahr zum Abschluss kommen.⁶¹ Der textliche Befund spricht daher gegen die Annahme einer Priorität der Septuagintaüberlieferung an dieser Stelle.

Im Folgenden weicht die syntaktische Struktur im Text der ältesten Septuaginta von der des masoretischen Textes deutlich ab. Während nach der antiochenischen Septuaginta Schafan den Auftrag erhält, zum obersten Priester hinaufzugehen und mit ihm gemeinsam das Silber einzuschmelzen (χωνεύσατε, 2. Ps. Pl. Imp. Aor.),⁶² das in den Tempel gebracht worden war (v. 4), ist im masoretischen Text nur davon die Rede, dass Schafan dem Oberpriester des Jerusalemer Heiligtums den Auftrag erteilen soll, die Auszahlung des Silbers an die Bauleute vorzubereiten. Nach dem Text der antiochenischen Septuaginta ist Schafan also am Vorgang selbst aktiv beteiligt, wie es auch in II Reg 12,11 vorausgesetzt ist, wogegen er nach dem masoretischen Text lediglich eine passive Aufsichtsfunktion besitzt. Schenker folgert daraus, dass hinter beiden Textformen eine unterschiedliche Verwaltungshierarchie stehe: Die älteste Septuaginta bezeuge eine königliche Finanzhoheit über das Tempelvermögen, der masoretische Text lasse dagegen eine exklusiv priesterliche Finanzhoheit erkennen, die sich darin zeige, dass Schafan an der Vorbereitung und Auszahlung des Geldes nicht beteiligt sei.⁶³ Auf diese Weise entstünde aber auch ein Widerspruch im masoretischen Text, da Schafan einerseits im Tempel zugegen gewesen sein muss, um das Toraschriftstück zu empfangen, andererseits seine Anwesenheit hinsichtlich der Auszahlung des Silbers entbehrlich sei.⁶⁴

Es stellt sich jedoch die Frage, ob der Widerspruch, den Schenker zwischen beiden Textformen feststellen zu können meint, wirklich so eklatant ist und ob das Abhängigkeitsverhältnis von ihm richtig bestimmt wird. Zwar trifft es zu, dass nach der ältesten Septuaginta Schafan in Übereinstimmung mit II Reg 12,11 an der Auszahlung des Silbers unmittelbar beteiligt ist, während er dies nach dem masoretischen Text

⁶¹ Im Text der Chronik ist diese Präzisierung unnötig, da der Chronist die Beseitigung fremder Kulteinrichtungen in Jerusalem / Juda und Israel chronologisch von Bundeschluss und Passa trennt (vgl. II Chr 34–35).

⁶² Der Codex Vaticanus liest an dieser Stelle σφράγισον (2. Ps. Sg. Imp. Aor. von σφραγίζειν »versiegeln«), setzt also die syntaktische Konstruktion von v. 4α fort. Beide Lesarten im Griechischen lassen sich leicht als sekundäre Anpassungen an den Kontext verstehen (vgl. M. Cogan / H. Tadmor, II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 11, 1988, 281).

⁶³ Vgl. Schenker, Textgeschichte, 75–79.

⁶⁴ Vgl. Schenker, Textgeschichte, 81–82.

nur indirekt ist. Ob sich darin jedoch eine unterschiedliche Finanzhoheit in Angelegenheiten des Tempelvermögens ausspricht, ist zumindest zweifelhaft, denn die Aufsicht über die Auszahlung des Silbers – und damit die Finanzhoheit (!) – kommt auch nach dem masoretischen Text dem König, vertreten durch seinen zivilen Beamten,⁶⁵ zu! Genau dieser Funktion des königlichen Schreibers entspricht sein Bericht in v. 9: Er unterrichtet den König von der Ausführung seines Auftrags durch das Tempelpersonal. Hier eine textliche Spannung zu konstruieren, erscheint mir unnötig. Im Übrigen könnte gerade in der größeren Nähe des griechischen Textes zu II Reg 12,11 ein Hinweis auf spätere Harmonisierung seitens der Septuaginta (oder ihrer Vorlage) vermutet werden. Dafür spricht auch, dass die antiochenische Septuaginta den Verbgebrauch in v. 4 an v. 9 angepasst hat (χωρεύειν), so dass sich Auftrag und Ausführung genau entsprechen.⁶⁶ Eine Tendenz, die sich in der ältesten Septuaginta etwa auch in II Reg 23,4 findet, wo im griechischen Text im Anschluss an die Beauftragung der Priester, die heidnischen Kultgeräte aus dem Tempelgebäude zu entfernen, eine kurze Ausführungsnotiz eingefügt ist (καὶ ἐξῆγον αὐτά).

Das Textverständnis der ältesten Septuaginta und des masoretischen Textes unterscheidet sich aber in v. 4–9 grundsätzlich. Während im masoretischen Text die Rede des Königs v. 4–7 *in toto* umfasst und sich nur in v. 9 eine knappe Ausführungsnotiz findet, die inhaltlich lediglich v. 4–5a aufnimmt, endet der Auftrag an Schafan im Text der antiochenischen Septuaginta bereits nach v. 5a – in Übereinstimmung mit dem Report in v. 9!⁶⁷ Was folgt (v. 5b–7) steht im Griechischen im Narrativ, als Ausführungsbericht κατὰ τὸ ρῆμα τοῦ βασιλέως (LXX^L). Dabei ist in v. 5b kein anderer Konsonantentext als im masoretischen Text vorausgesetzt, aber statt *wəyittēnû* hat der Übersetzer – inspiriert durch v. 9 (?) – den Narrativ *wayyittēnû* gelesen und entsprechend die

⁶⁵ Die Vermutung Schenkers (Textgeschichte, 76–77), die älteste Septuaginta belege in II Reg 22,3 das Amt des »Tempelschreibers« und leiste somit einen wichtigen Beitrag zur Kenntnis der (vorexilischen) Tempelhierarchie, beruht doch wohl auf einem Missverständnis des Übersetzers, der **בִּיהוּהוּהוּהוּ** als Konstruktusverbindung aufgefasst und folgerichtig (aber falsch!) mit τὸν γραμματέα οἴκου Κυρίου übersetzt hat. Offen bleibt dagegen, ob er zu diesem Textverständnis durch eine institutionelle Einrichtung seiner eigenen Zeit angeregt wurde.

⁶⁶ Vgl. bereits Barthélemy, Critique, 417 und die Diskussion bei Schenker, Textgeschichte, 83–84.

⁶⁷ Die antiochenische Septuaginta liest ἔδωκαν (»und sie gaben«), im Codex Vaticanus ist dagegen der Singular vorausgesetzt (ἔδωκεν). Die Abweichung beruht vermutlich auf innergriechischer Variantenbildung. Die Unterscheidung zwischen den Vorarbeitern und der Gruppe der Handwerker im masoretischen Text (vgl. II Reg 12,12–13) entfällt in der Septuaginta. Statt dessen wird das Geld direkt an die Handwerker ausgezahlt.

Verbformen in v. 7 in die Vergangenheit transponiert.⁶⁸ Im Ganzen ergibt sich daraus ein unterschiedliches Textverständnis in II Reg 22,3–10 im masoretischen Text und in der ältesten Septuaginta, das jedoch weder auf eine verschiedene Finanzverwaltung des Tempelschatzes hindeutet, noch den Text der antiochenischen Septuaginta als den ursprünglicheren Text wahrscheinlich macht. Vielmehr scheint der griechische Text durchgehend vom masoretischen Text abhängig zu sein und diesen kontextuell zu interpretieren.

5. Zusammenfassung

Als Ergebnis der voranstehenden Untersuchung zum Verhältnis des masoretischen Textes und der ältesten Septuaginta in II Reg 22–23 ist festzuhalten, dass sich die These Adrian Schenkers von einer durchgehenden literarischen Priorität der ältesten Septuagintaüberlieferung in den Königsbüchern gegenüber dem masoretischen Text an den diskutierten Beispielen nicht verifizieren ließ. Zum einen gibt Schenkers Interpretation des masoretischen Textes nicht selten Anlass zu kritischen Rückfragen, und zum anderen zieht er häufig die Möglichkeit einer umgekehrten Textentwicklung nicht ernsthaft genug in Betracht. Damit soll der hohe textkritische Wert der Septuaginta, insbesondere der antiochenischen Septuagintaüberlieferung, für die Königsbücher nicht in Abrede gestellt werden, es scheint aber ratsam, weiterhin jeden Einzelfall gesondert zu überprüfen und jeweils zu entscheiden, wie das Verhältnis der Varianten zueinander zu bestimmen ist. Damit werden aber auch die weiteren textgeschichtlichen (und kanongeschichtlichen) Implikationen der These Schenkers im Blick auf die Entstehung des masoretischen Textes fraglich: Weder ließ sich eine untergründige antisamaritanische Tendenz in den untersuchten Textabschnitten feststellen, noch nötigen institutionengeschichtliche Indizien zu einer Datierung des masoretischen Textes in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. Die textgeschichtliche Analyse der Königsbücher, zu der Schenker zweifellos einen gewichtigen Beitrag geliefert hat, wird die alttestamentliche Forschung wohl auch zukünftig beschäftigen.

⁶⁸ Diese Lesart wird von Stade / Schwally, *Kings*, 291 übernommen. In v. 5a liest die älteste Septuaginta δόθητω («es [sc. das Silber] soll gegeben werden») für כֶּרֶב (K^erib), was vielleicht auf eine Ableitung von נָתַן nif. («geben») hindeutet (*w^eyittānēb*), vgl. Hos 8,9 und dazu J. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, ATD 24/1, 1983, 102. Der Codex Vaticanus (δότησαν) folgt an dieser Stelle dem masoretischen Q^erê (*w^eyittēnubū*), vgl. auch Cogan / Tadmor, *II Kings*, 277.

In a series of studies Adrian Schenker recently proposed a new relationship between the Old Greek and the Masoretic Text in the books of Kings. According to Schenker the Old Greek preserved the original text while the Masoretic Text resulted from a thorough redactional reworking of the older textual form carried out under the authority of the Jerusalem priesthood during the second half of the 2nd century BCE. This article discusses Schenker's ideas with regard to the account of the reform of king Josiah in II Reg 22–23, concluding that Schenker's thesis of a general priority of the textual form of the Old Greek in the books of Kings cannot be sustained. On the contrary, in numerous passages the text of the Old Greek seems to presuppose and reinterpret the Masoretic Text. Therefore future studies in the books of Kings will still have to evaluate critically the different readings in the Greek and Hebrew manuscripts to decide which variant is to be preferred in each single passage.

Il y a peu de temps, Adrian Schenker a tenté de prouver, par une série d'études, que la plus ancienne version de la Septante a conservé le texte original des livres des Rois, tandis que le texte masorétique représente uniquement un remaniement rédactionnel, datant de la deuxième moitié du 2^{ème} siècle et réalisé sous l'autorité des prêtres de Jérusalem. Cet article reprend les thèses de Schenker à propos du récit sur la réforme du roi Josias (II Rois 22–23) et parvient à la conclusion que la priorité de la plus ancienne tradition de la Septante dans les livres des Rois ne peut pas être démontrée. On peut montrer au contraire, sur plusieurs points, que la Septante part du principe que le texte masorétique est déjà connu et travaillé. C'est pour cette raison que dorénavant il est recommandé de comparer et de vérifier attentivement les différents textes des livres des Rois.

Adrian Schenker hat vor kurzem in einer Reihe von Einzelstudien den Nachweis zu führen versucht, dass die älteste Septuaginta den ursprünglichen Text der Königsbücher bewahrt habe, während der masoretische Text eine durchgehende redaktionelle Neubearbeitung aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. darstelle, die unter der Autorität der Jerusalemer Priesterschaft durchgeführt worden sei. Der Artikel setzt sich am Beispiel des Berichts über die Reform des Königs Josia (II Reg 22–23) kritisch mit den Thesen Schenkers auseinander und kommt zu dem Ergebnis, dass sich die von Schenker postulierte durchgängige Priorität der ältesten Septuagintaüberlieferung in den Königsbüchern nicht erweisen lässt. Vielmehr zeigt sich an einer Reihe von einschlägigen Stellen, dass die Septuaginta den masoretischen Text voraussetzt und interpretierend bearbeitet. Es legt sich daher nahe, auch in Zukunft die unterschiedlichen Textzeugen der Königsbücher jeweils im Einzelfall zu vergleichen und kritisch zu prüfen.