

Deuteronomium 12,13-19: Zur Lokalisierung des einen Maqom¹

Benedikt Hensel

1. Kultzentralisation und Jerusalem: ein Blick in die Forschung

Die Kultzentralisationsforderung bildet das Kernelement des Deuteronomiums und nach allgemeiner Auffassung auch deren literarischen Kern. Der Lokalisierung des einen von Gott erwählten Ortes bleibt bekanntermaßen im gesamten Deuteronomium ungenannt (was im Übrigen für den gesamten Pentateuch gilt), wird aber geradezu reflexhaft mit Jerusalem identifiziert. Die Interpretation der Leerstelle ist nicht selbst evident, da zumindest aus der nach-exilischen Zeit bekannt ist, dass die samarische Gemeinschaft die Zentralisierungsforderung positiv auf den Garizim beziehen konnte. Es verwundert, dass abgesehen von der Klärung der Identität des Zentralortes die Forschung sich kaum² der Frage zuwendet, *warum* diese Leerstelle in der dtn-dtr Überlieferung überhaupt erscheint – immerhin handelt es sich bei der Kultzentralisation um die neben dem Monotheismus bedeutsamste theologie- und religionsgeschichtliche Innovation „Israels“, die – so könnte man erwarten – ein weit höheres Maß an Präzisierung verlangen sollte. Eine bemerkenswerte Ausnahme hierzu bildet Pakkala, der die Nicht-Erwähnung des Jerusalemer Tempels im Deuteronomium dahingehend deutet, dass die dtn Zentralisierungsgesetzgebung die Tempelzerstörung 586 v.Chr. schon

¹ Dieser Artikel wurde ermöglicht durch die Förderung des Schweizer Nationalfonds (SNF) und präsentiert Ergebnisse aus der Projektstätigkeit des Autors am internationalen Forschungsprojekt „The History of the Pentateuch: Combining Literary and Archaeological Approaches“ (SNF; Sinergia project CRSIII_160785/1). Projektdirektoren sind Israel Finkelstein (Tel Aviv), Christophe Nihan (Lausanne), Oded Lipschits (Tel Aviv), Thomas Römer (Lausanne) und Konrad Schmid (Zürich).

² Mit Hinweisen auf die Problematik, aber ohne ausgreifendere Untersuchung zu den Gründen des „Jerusalem“-Schweigens siehe Berge, *Centres* 181-195; Nihan, *Cult Centralization*, 254-255; Müller, *Altar*, 197-198; Hagedorn, *God*, 192-195; Hensel, *Juda*, 176-183; Hensel, *Bedeutung*, 20-47. Auf der Stufe der wesentlich späteren endredaktionellen Bearbeitung des Pentateuch wird das Schweigen dann gelegentlich als Teil einer zwischen samarisch-judäischen Vermittlungsstrategie interpretiert, siehe Hensel, *Juda*, 176-183 (*Literatur*) und Hensel, *Cult Centralization*, mit grundsätzlichen Überlegungen.

im Rücken habe.³ Diese Beobachtung führt Pakkala (im Verbund mit vergleichbaren Beobachtungen zur Nicht-Erwähnung jüdisch / Jerusalemer Institutionen) zu ausgreifenden literarhistorischen Schlussfolgerungen, die in eine recht späte und im Ganzen nicht unproblematische⁴ historischen Ansetzung der ersten Edition des Deuteronomiums einmünden.⁵ Der grundsätzliche Jerusalem-Bezug des Deuteronomiums ist allerdings auch hier die leitende Grundannahme. Die Forschung ging und geht in Fragen der dtn Zentralisierungsgesetzgebung letztlich von zwei elementaren und vermeintlich klaren Voraussetzungen aus:

(1) Seit dem 19. Jh. und den forschungsgeschichtlich wirkmächtigen Arbeiten von de Wette⁶ hat die Forschung die Anfänge der Zentralisationsgesetzgebung primär mit mehr oder weniger umfangreiche Reformmaßnahmen der Könige des Südreichs (bei de Wette: Joschija) des 7. Jh. v.Chr. verbunden. De Wette identifizierte das während der Renovierungsarbeiten am Jerusalemer Tempel (2Kön 23/24) gefundene „Buch des Gesetzes“ (ספר התורה, 2Kön 22,8) als Vorform des Deuteronomiums, dessen literarischen Kern de Wette in der Kultgesetzgebung und der darauf bezogenen Regelungen erkannte. 2Kön 22-23 stelle damit die Ursprungslegende dieses Ur-Deuteronomiums dar, welches Joschija als Blaupause seinen Reformmaßnahmen zugrunde legte. Damit hatte de Wette nicht nur eine relative Chronologie innerhalb des Deuteronomiums, sondern auch eine absolute Chronologie für die Geschichte und Religionsgeschichte Israels etabliert. Die Forschung folgte und folgt dieser Grundeinsicht immer noch mit überwiegender Mehrheit, auch wenn inzwischen die kompositorischen und terminologischen Bezüge von Dtn 12* und 2Kön 22-23* in ihren diachronen Stufungen wesentlich differenzierter betrachtet werden,⁷ wobei zudem der legendarische zugleich legitimatorische Charakter der „Auffindungslegende“ 2Kön 22-23 im Kontext altorientalischer⁸ und hellenistischer⁹

³ Vgl. Pakkala, Dating, 434: „My contention is that the lack of reference to the temple and Jerusalem implies a complicated and uncertain historical setting where the author may have had to avoid direct references to Jerusalem and its temple“; zur Sache noch Pakkala, Date, 388-401; Pakkala, Cult Reforms, 210-211.

⁴ Zu einer Kritik siehe MacDonald, Issues, 431-435; und Rütterswörden, Deuteronomium, 34-35.

⁵ Pakkala, Deuteronomy, 133-162; Pakkala, Dating, 431-436; Pakkala, Cult Reforms, 201-235; Pakkala, Date, 388-401.

⁶ Siehe de Wette, Beiträge.

⁷ Siehe Pietsch, Kultreform, 160-430, zu literar-kritischen Untersuchung; siehe noch Otto, Deuteronomium 12,1-23,15, 1188-1191.

⁸ Grundlegende Beobachtung und Diskussion der Parallelen bei Na’aman, Book, 47-62.

Literatur lange erkannt ist. Auch die Diskussion um die Ursachen, Verläufe und den Charakter der Reformmaßnahmen,¹⁰ die nun entweder unter Joschija, unter Hiskija¹¹ oder Manasse¹² verortet werden können, oder deren Historizität gleich ganz bestritten wird, lassen hier keine einfachen Selbstverständlichkeiten mehr zu / übrig. Den neueren Ansätzen ist gemeinsam, dass die historische Ansetzung des Deuteronomiums mit dem Süden und Jerusalem in Verbindung zu bringen ist, ob man nun dessen Ursprünge für die Königszeit,¹³ die neu-babylonische oder die früh-persische Zeit¹⁴ erwägt. Dies gilt *cum grano salis* auch für jenen Forschungsstrang, der die Ursprünge des Deuteronomiums im Nordreich sieht und mit den Namen Welch (1924)¹⁵, Alt (1953)¹⁶, Clements (1965)¹⁷, Nicholson (1967)¹⁸, Rofé (1971)¹⁹, Weinfeld (1985)²⁰, Schorch (2011)²¹ und Nocquet (2017)²² zu verbinden ist. Bis auf wenige Ausnahmen²³ sah man hier entweder Dtn 12* und davon abhängige Texte als Werk einer im Süden beheimateten Redaktion an (Welch)²⁴, oder man schrieb die Zentralisierungsforderung dem Impetus aus dem Norden geflohener „Theologen“ (Clements: Leviten) zu, die nach dem Untergang des Nordreiches 722 v.Chr. den Kult in Jerusalem

⁹ Diebner / Nauwerth, *Inventio*, 95-118.

¹⁰ Zur Debatte siehe Niehr, *Reform*, 33-55; Uehlinger, *Cult Reform*, 297-316; Pakkala, *Cult Reforms*, 201-235; Pietsch, *Kultreform*, 1-23. Zur Verbindung von Kultzentralisation und Monolatrisierung des JHWH-Kults sowie den ikonographischen Evidenzen siehe Keel, *Geschichte*, 545-555; und Keel / Uehlinger, *Göttinnen*.

¹¹ Siehe etwa Na'aman, *Historicity*, 179-195.

¹² Knauf, *Days*, 251-275.

¹³ Vgl. die von Römer und Otto in diesem Artikel erwähnten Studien als Repräsentanten der diesbezüglichen Mehrheitsmeinung.

¹⁴ Siehe insbesondere Pakkalias Arbeiten (siehe oben); zudem Kratz, *Komposition*, 118-138; Kratz, *Idea*, 121-144; Aurelius, *Zukunft*, 39-42; darauf Bezug nehmend auch Dietrich, *Schuld*, 34; und Finsterbusch, *Deuteronomium*, 25.

¹⁵ Welch, *Code*.

¹⁶ Alt, *Heimat*, 250-275.

¹⁷ Clements, *Deuteronomy*, 300-312.

¹⁸ Nicholson, *Deuteronomy*.

¹⁹ Rofé, *Strata*, 221-226.

²⁰ Weinfeld, *Emergence*, 76-98.

²¹ Schorch, *Version*, 23-37.

²² Nocquet, *Diaspora*.

²³ Zu diesen im folgenden Kapitel ausführlicher.

²⁴ Welch, *Code*, 184-185.

reformieren wollten, um eine ebensolche Katastrophe für den Süden zu verhindern (Clements, Nicholson)²⁵.

(2) Noth's Hypothese des deuteronomistischen Geschichtswerkes gilt als „eine der erfolgreichsten literargeschichtlichen Großhypothesen der alttestamentlichen Wissenschaft“,²⁶ die sich gerade in der deutschsprachigen protestantischen Exegese großer Beliebtheit erfreute und dies in modifizierter Gestalt bis heute tut. Noth erkannte hinter den Büchern Dtn*-Kön einen literarisch-kompositorischen Zusammenhang, der im Sinne einer Geschichtsätiologie des Untergangs aus exilischer Perspektive die Königszeit interpretierte.²⁷ Das Deuteronomium bildet dabei das Kopf- und überlieferungsgeschichtliche Kernstück dieses Werkes. In einer von der Cross'schen Schule entwickelten Modulation der Noth'schen Hypothese, die Wellhausens²⁸ Idee einer vor-exilischen deuteronomischen Redaktion der Königebücher aufgreift, wurde eine joschijanische Erstausgabe des DtrG postuliert,²⁹ die auf die Etablierung der Kulteinheit in 2Kön 23 (mit seinem Ende in 2Kön 23,25*) hinausgelaufen sei. Innerhalb dieses Gesamtwerkes sei augenscheinlich, dass es in Dtn 12 um Jerusalem gehe. Seine Nennung sei indes weder narrativ möglich noch nötig: Ausgehend von der Erzählfiktion der dtn Gesetzespräsentation, nämlich außerhalb des Landes in Moab,³⁰ stünde dessen Erwählung noch aus. Da die zukünftige Hauptstadt zu diesem Zeitpunkt weder erobert noch das Zentralheiligtum dort errichtet sei (2Sam 5,6-12; 24,18-25; 1Kön 6), wäre die narrative Einführung im Dtn nicht möglich.

Diesen beiden Grundnahmen der Forschung hat sich in den vergangenen Jahren noch eine dritte zur Seite gestellt. Der nun schon gut zwei Dezennien zurückliegende Fund des samarischen Zentralheiligtums und die zwischen 2004-2010 sukzessive erfolgte (Teil-)Publikation der Garizim-Grabung³¹ brachten es mit sich, dass die Bedeutung der samarischen Gemeinschaft in

²⁵ Ganz offensichtlich problematisch sind die in diesen Theorien vorausgesetzte Massenflucht vom Norden nach Juda, die heute verstärkt diskutiert und neuerdings ganz bestritten wird: Na'aman, Myth, 1-14; Finkelstein, Migration, 188-206.

²⁶ Blum, Geschichtswerk, 269.

²⁷ Noth, Studien, siehe dazu die forschungsgeschichtlichen Darstellungen in Rütterswörden, Martin.

²⁸ Zu Wellhausen: Schmid, Wellhausen, 19-43, besonders 24-28.

²⁹ Vgl. Cross, Structure; siehe zudem die bei Schmid, Literaturgeschichte, 81-82, gebotene Literaturübersicht.

³⁰ Dtn 34,1.8; vgl. Num 22,1; 26,3.63; 31,12; 33,48-50; 35,1; 36,13; Jos 13,32.

³¹ Eine Übersicht und kritische Auswertung der Grabungspublikationen und ihren Problemen bei Zangenberg, Sanctuary, 399-420, sowie Hensel, JHWH-Heiligtum, 3-10.

der nach-exilischen Zeit auch für redaktionelle Prozesse innerhalb des Deuteronomiums stärker in den Fokus rückte. Immerhin teilen sich die Samaritaner mit den Judäern die bis auf wenige (meist orthographische) Abweichungen identische Tora:

(3) Innerhalb des Deuteronomiums wurden Dtn 27*(Nihan, 2007; Otto, 2000/2016/2017, Knoppers, 2015, Müller 2016)³² und Dtn 11,29f (Knoppers, 2015)³³ als späte, nämlich perserzeitliche redaktionelle Eingriffe identifiziert,³⁴ die die angenommene Jerusalem-Zentrierung des Deuteronomiums zugunsten einer konzessiven Textstrategie aufbrachen. Dtn 27,2-8* greift, wie die verwendeten Formulierungen zeigen,³⁵ klar auf das Altargesetz von Ex 20,22-26 zurück und zielt auf eine legitimatorische Vermittlung zwischen den Ansprüchen des Garizim, der über Ex 20 als regulärer Ort der JHWH-Verehrung apostrophiert wird, und dem in Dtn 12 avisierten jüdischen Kultzentrum in Jerusalem. Erst über diese Ergänzungen, die mit der Schlussredaktion des Pentateuch in Verbindung gebracht werden, wurde der Betrieb zweier legitimer Heiligtümer, eines in Jerusalem und eines auf dem Garizim, ermöglicht. Voraussetzung für die Thesenbildung ist die seit Schenkers Arbeiten (2008 und 2010) *materialiter* breit unterlegte textgeschichtliche Erkenntnis,³⁶ dass in Dtn 27,4 die im Samaritanus belegt Erwähnung des „Garizim“ statt des „Ebal“ (MT) die ursprüngliche Lesart des Textes widergebe. Der sekundäre Charakter der Ebal-Lesung erweist sich neben textgeschichtlichen Argumenten³⁷ vor allem dadurch, dass es im

³² Vgl. Nihan, Torah, 190-193; Otto, Deuteronomium (2000), 203-204; Otto, Deuteronomium 12,1-23,15, 1133; Otto, Deuteronomium 23,16-34,12, 1930-1933; Otto, Ruins, 156; Knoppers, Context, 179-183, Müller, Altar, 202-213, die allerdings in den diachronen Stufungen von Dtn 27 teils erheblich voneinander divergieren). Bereits Alt sah in Dtn 27 eine späte Hinzufügung, siehe Alt, Heimat, 274 Anm. 1.

³³ Knoppers, Context, 162-179.

³⁴ Anders Schorch, Version, besonders 26-29, und Rofé, Strata, 200-201, die – neben anderen – die Ursprünglichkeit von Dtn 11 und 27 betonen und die Texte als Reflexion archaische Bundeszeremonien, zurückführen, die im Land (namentlich in Sichem) durchgeführt sein sollen. Der sekundäre Charakter von Dtn 11 und 27 wird heute allgemein anerkannt, nicht zuletzt deshalb, weil der Garizim nach bisheriger Erkenntnis erst im 5. Jh. v.Chr. errichtet wurde. Dass es sich bei Dtn 27 um einen späten Zusatz handle, war bereits Alts Überzeugung, vgl. Alt, Heimat, 274.

³⁵ Im Detail dazu Knoppers, Context, 179-182.

³⁶ Vgl. Schenker, Seigneur, 339-351; Schenker, Textgeschichtliches, 105-120.

³⁷ Die Ursprünglichkeit der „Garizim“-Lesung ist mittlerweile mehrheitlich akzeptiert (siehe aber Eshel / Eshel, Pentateuch's Compilation, 218, die an der Ursprünglichkeit der Ebal-Lesung festhalten). SamP liest in Dtn 27,4 הרגריזים

Grunde sinnlos erscheint, auf dem „Fluchberg“ Ebal (Dtn 27,11-26) einen Altar zu errichten.

Alle drei Aspekte zusammengenommen werden hier historische, religionsgeschichtliche und literarhistorische Theoriebildungen berührt, die heute in ihren einzelnen Elementen verschiedentlich hinterfragt werden und im Folgenden noch näher zu besprechen sein werden. Im Kern geht es um den literarischen Niederschlag des Deuteronomismus und seiner historischen Ansetzung. So lohnt ein erneuter Blick auf den ungenannten *Maqom*.

Drei Fragen soll nachgegangen werden:

1.) Welche Hinweise für die Lokalisierung des Maqom lassen sich aus der literarischen Kernüberlieferung des Dtn (Kap. 2.) sowie seinen Fortschreibungsstufen (Kap. 3. und 5.) erheben. Vor dem Hintergrund der aktuellen Debatte um sachliche und theologische Differenzierungen innerhalb der Deuteronomismen in Dtn-2Kön werden hier auch die Differenzen der in den Vorderen Propheten zur Sprache kommende Rolle Jerusalems zu erfassen sein.

2.) Warum wird der eine Ort nicht benannt? Lassen sich diesbezügliche Textstrategien erkennen? (Kap. 4.)

3.) Ebenfalls neu zu befragen ist der angenommene schroffe Wechsel von der Jerusalem-Zentrierung in der Erstedition des Dtn zur konzessiven Strategie in der Schlussredaktion des Pentateuch (Kap. 5), die immerhin dazu führt, dass der Pentateuch zum normativen und gruppendifinierenden Zentrum der samaritanischen Gemeinschaft wird. Dies ist schon deshalb angezeigt, weil eine derartige Re-Kontextualisierung eines autoritativen Textes einer anderen Gruppe, nämlich der jüdischen Jahwisten, kulturhistorisch analogielos ist.

was von mehreren Textzeugen gestützt wird: Vetus Latina La^{19a} (*Garzin*), der LXX-Papyrus Gießen 19 (ARGAR[1]ZIM; 5./6. Jh. n.Chr.) und Samareitikon (*argarizim*). Ein 2008 dank Charlesworth zugänglich gemachtes Textfragment, das aus Qumran-Höhle 4 stammen soll, enthält die Verse Dtn 27,4b-6 und unterstützt ebenfalls die Lesung בְּהַר גְּרִיזִים (vgl. Charlesworth, Variant, 201-212.273-274; die Echtheit des Fragments ist allerdings nicht unumstritten, siehe Schattner-Rieser, *Garizim*, 277-281). Es handelt sich hierbei zudem um das einzige Fragment in Qumran, das den Text von Dtn 27,4 bietet. Nur die Handschrift 4QDtn^f bietet die Passage Dtn 27,1-10. Diese Handschrift weist allerdings just in V.4 eine Textbeschädigung auf, so dass der Name des Berges nicht bewahrt geblieben ist. MT liest an der Stelle הַר עֵיבָל, und wird darin von den meisten LXX-Handschriften gefolgt.

2. Textbeobachtungen: der eine Maqom in Dtn 12,13-19 und im DtrG

Es empfiehlt sich als Ausgangspunkt die Zentralisierungsforderung in Dtn 12, dessen literarischer Kernbestand nach mehrheitlicher Auffassung in den Versen 13-19 zu finden ist.³⁸ Auch über die Redaktionsschichten von Dtn 12 besteht weitgehend Übereinstimmung; in einem zweistufigen Fortschreibeprozess sind die Verse 8-12 (wohl gemeinsam mit V.20-28) und dann Verse 2-7 (gemeinsam *mit* oder später ergänzt *um* V.29f) hinzugewachsen. Auf diese Fortschreibungen wird noch zurückzukommen sein. Zunächst und hauptsächlich soll sich den Versen 13-19 zugewandt werden. Mit der Topik der Kultzentralisation wird in den V.13-14a das Altargesetz eröffnet und damit gleich das Grundanliegen benannt. Die Kultzentralisationsforderung richtet sich gegen die bereits im Bundesbuch, und dort gegen die im Altargesetz Ex 20,24-26 formulierten lokalen Manifestationsformen JHWHs:³⁹

„Einen Altar aus Erde sollst du mir bauen und auf ihm sollst du mir schlachten deine Brandopfer, deine Dankopfer, dein Kleinvieh, und deine Rinder, *an jedem Ort* (בכל המקום), an dem ich meinen Namen kundtue (אשר אזכיר את שמי), werde ich zu dir kommen und dich segnen.“ (Ex 20,24).

Dagegen formuliert Dtn 12,13-14a:

„Hüte dich, dass du deine Brandopfer nicht aufsteigen lässt an jedem Ort, den du siehst (השמר לך פן תעלה עלתיך בכל מקום אשר תראה), sondern an dem Ort, den JHWH erwählt hat in einem deiner Stämme (כי אם במקום אשר בחר יהוה באחד שבטיך), dort sollst du deine Brandopfer aufsteigen lassen.“

In Aufnahme der Formulierung von Ex 20,24 grenzt Vers 13 die unerlaubten Opfer בכל מקום von den gebotenen Opfern an dem einen מקום (V.14) strikt ab. In der Dialektik von בכל und אחד zeigen sich unmittelbare sprach-

³⁸ Aus der aktuellen Literatur: Rütterswörden, Deuteronomium, 30; Otto, Deuteronomium 12,1-23,15, 1147-1167; Römer, Rise, 335; Römer, Entstehungsphasen, 55-59; Kartveit, Place, 208.

³⁹ Zu den terminologischen Querbezügen vgl. Levinson, Deuteronomy; Otto, Deuteronomium 12,1-23,15, 1156-1158.1183-1185. Andersherum sieht Levin die Bezüge von Ex 20,24-26 und Dtn 12,13f (Levin, Jahwist, 430-435; Levin, Deuteronomium, 121-136; cf. van Seters, Altar Law, 164-174); die Zentralisation des JHWH-Kultes werde so programmatisch abgelehnt.

⁴⁰ Textkritisch ist die Afformativkonjugation von בחר hier und an allen Belegstellen der sogenannten Kultzentralisationsformel gegenüber der in MT belegten Präformativkonjugation (בחר) vorzuziehen. Zu den Gründen gleich unten.

liche und sachliche Bezüge zum Sch^cma‘ Jisrael in Dtn 6,4-5,⁴¹ die in der Regel dahingehend ausgewertet werden, dass Dtn 6,4f und Dtn 12,13-19 unmittelbar als Eröffnung des Ur-Deuteronomiums miteinander verbunden waren,⁴² die Einheit des Kultes sachlich mit der Einheit JHWHs begründet wird,⁴³ die eine nicht in eine Vielzahl lokaler Manifestationen von JHWH zerfallen soll.

In den Versen 15-17 werden die Schlachtungen in den Ortschaften profanisiert und von den Mahlfeiern am zentralen Kultort unterschieden. Es folgen darauf bezogene Anweisungen zu Schlachtung und Verzehr des Opfers (V.15-17). Der Text schließt mit einer Liste der Opfer und Abgaben sowie der familiären Mahlteilnehmer (V.17-19). Die Forderung nach Kulteinheit wird nochmals in V.18a bekräftigt: במקום אשר בחר יהוה אלהיך (V.18a), und das Hauptgebot der Kulteinheit mit einer mit V.13a identisch formulierten Mahnung („Hüte dich, dass nicht“, השמר לך פן) beschlossen. Die Kultzentralisationsforderung V.14a.18 legt sich somit als innerer Rahmen um das von den Mahnungen V.13.19 inkludierte Stück und erweist sich auch in anderen Details als literarisch einheitlicher und kunstvoll aufgebaute Text.⁴⁴

Die Rezeption des Bundesbuches 12 bleibt allerdings nicht auf Dtn 12,13-19 beschränkt. Auch die sog. Zentralisierungsformel, die in seiner vermutlich ursprünglichen⁴⁵ Kurzform mit den Motiven *Maqom* und *Erwählung* in Dtn 12, 14.18 erscheint (außerhalb der Kernüberlieferung

⁴¹ Dazu Römer, *Cult Centralization*, 170-171, und Otto, *Deuteronomium* (1999), 362-364.

⁴² Etwa Kratz, *Komposition*, 130-131; Römer, *Rise*, 334.

⁴³ Knauf versteht V.14a distributiv, übersetzt entsprechend “You shall have a cult of Yhwh only at such places as he chooses to have a cult at” (Knauf, *Days*, 274; zur Sache: 271-275), was sprachlich zwar möglich ist, aber wegen des Gegensatzes zu Ex 20,24 und den Bezügen zu Dtn 6,4f unwahrscheinlich ist. Zumal noch zu berücksichtigen ist, dass der Nebensatz seine Ortsangabe in der Weise konkretisiert, dass nur innerhalb *eines* Stammesterritorium JHWH den Ort seiner Verehrung erwähnen wird. Aus denselben Gründen ist auch Hagedorns Vermutung zurückzuweisen, dass Vers 14 eine „colonization of new territory“ unterstütze, denn der Vers könne in dem Sinne aufgefasst werden, “that the creation of a place of centralized worship is possible wherever the conditions of Deuteronomy 12 are fulfilled“ (Hagedorn, *God*, 193).

⁴⁴ Das hat insbesondere Otto gezeigt, siehe Otto, *Deuteronomium* 12,1-23,15, 1185-1186; vgl. noch Rütterswörden, *Deuteronomium*, 26-29.

⁴⁵ Siehe Römer, *Cult Centralization*, 169 Anm. 5; Otto, *Deuteronomium* 12,1-23,15, 1158; Kartveit, *Place*, 205-207; zur Geschichte der Zentralisierungsformel siehe Otto, *Deuteronomium* 12,1-23,15, 1158-1160, vgl. noch Rütterswörden, *Deuteronomium*, 38-47.

noch in Dtn 12,26; 14,25; 15,20; 16,7.15.16; 17,8.10; 18,6; 31,1), und in der Langform, die um das Wohnenlassen seines Namens (שכן Pi) und / oder die dortige Manifestation / Setzung des Gottesnamens (שׁים) ergänzt ist, die Rezeptionslinie des Altargesetzes weiterführt (Dtn 12,5.11.21; 14,23.24; 16,2.6.11; 26,2). Die gesamte Kult- (Dtn 12,13-16,17*) und Ämtergesetzgebung (Dtn 16,18-21,9*) ist in ihrer Substanz, von sekundären Bearbeitungsspuren abgesehen, von der Kultzentralisation geprägt. Sämtliche Gesetze haben dabei ein Vorbild im Bundesbuch, werden aber unter der Maßgabe der Kultzentralisation neu perspektiviert.⁴⁶

Vor diesem Kontext ist es erstaunlich, dass Dtn 12,13f und Bezugstexte die Lokalisierung seines Kultortes weder geographisch noch architektonisch präzisieren. Schon gar nicht ist der dtn Zentralbegriff מקום zwingend an eine Stadt gebunden, es könnte ursprünglich auch – wie Hagedorn mit Blick auf kulturgeschichtliche Parallelen am Heiligtum in Delphi erwogen hat – an ein „inter-urban-sanctuary“ gedacht sein.⁴⁷ Im Altargesetz wird dreimal ein Altar genannt (Ex 20,24a.25a.26a: מזבח) und von dort auch der Begriff מקום importiert (Ex 20,24b), sodass Dtn in jedem Fall einen konkreten Kultort vor Augen hatte, und nicht nur eine literarische, integrierende Mitte der Tora erschaffen will, wie Berge jüngst vermutete.⁴⁸ Die Ämtergesetze zu Priestern und ihren Diensten (Dtn 16,18-18,22) lassen vermuten, dass hier an ein größeres Heiligtum gedacht ist.

Welche Hinweise auf die Lokalisierung und Beschaffenheit dieses einen Ortes gibt der Text selbst?

2.1 Das Stammesterritorium als Kriterium (Dtn 12,14a)

Römer sieht im Anschluss an Mayes⁴⁹ einen Verweis auf Jerusalem über die Formulierung „aus *einem* deiner Stämme“ (בְּאַחַד שְׁבֵטֶיךָ; Dtn 12,14a)

⁴⁶ Dazu unter anderem, Kratz, *Komposition*, 121-122.

⁴⁷ Hagedorn, *God*, 203-206.

⁴⁸ Siehe Berge, *Centres*, 181-195, besonders 190-192. „I think this is somehow what goes on in Deuteronomy’s idea of הַמְּקוֹם. It is filled with meaning, sense, and memory, but it is a thought form, a device of rhetoric; it is even (...) something of *mystique*, just because this place is not *visualized*. In Deut 31, it is the Book of the Torah of Moses that visualizes this centre, but this book, again, is mystified as it is not there to the readers any more, it is lost but only represented in and accessible to the reader through the Book of Deuteronomy itself.“ (Berge, *Centres*, 188). So sehr man Berge allerdings aus wirkungsgeschichtlicher Perspektive diesem Befund zustimmen mag – nicht umsonst konnte die Tora auch als „portatives Vaterland“ (Heinrich Heine) bezeichnet werden – so ist doch wegen der Bezüge zum Altargesetz zu widersprechen.

⁴⁹ Mayes, *Deuteronomy*, 227.

gegeben, denn der von Jhwh erwählte ‚einzig‘ Stamm bezieht sich eindeutig auf Judah.⁵⁰ Römer verweist dazu auf die Erwählungstradition in Ps 78, in der explizit mit der Erwählung des Stammes Juda (insb. V.68) der Bau eines Heiligtums (מִקְדָּשׁ; V.69) verbunden wird.⁵¹ Römer folgert hieraus: „the *maqôm* in Deut. 12 does not point at anything else than the temple of Jerusalem, and the one tribe cannot mean any other than (the kingdom of) Judah.“⁵² Dtn 12,14a markiere somit das kultische und theologische Zentrum der Kultreform Joschijas. Römer’s Verweis auf Ps 78 als Subtext zu Dtn 12,13f ist durchaus zuzustimmen, doch lässt bei genauer Betrachtung der Psalm mit derselben Ambivalenz zurück wie Dtn 12,13ff selbst. Ps 78,67b-68 pointiert zwar die Erwählung des Stammes Judas, stellt dieser aber die Erwählung „des Stammes Ephraim“ kontrastierend gegenüber: „den Stamm Ephraim erwählte (JHWH) nicht (רַבִּיבְרָתִים לֹא בָחַר), sondern er erwählte den einen Stamm Juda (וַיִּבְחַר אֶת שֵׁבֶט יְהוּדָה)“.

Ephraim steht hier auch in anderen biblischen Traditionen (vgl. Jes 7,9; Hos 6,4; Ps 78,67, cf. Jer 31,9) und vergleichbar in der Verwendung des Stammes Joseph (Ps 78,67a; vgl. Gen 37-50⁵³), des Doppelstammes „Ephraim und Manasse“ (vgl. Gen 48,1-22) *pars pro toto* für die Gesamtheit der Nordstämme. Der Psalm, der hier zwar eindeutig für die Sonderrolle Judas optiert, belegt aber, dass die Rede vom einen Stamm in übertragenem Sinne verstanden werden konnte; der eine Stamm eben auch das Nordreich oder Samaria bezeichnen konnte. Es spricht nichts dagegen, diesen Deutehorizont auch für Dtn 12,14 anzunehmen. In der literarischen Figur des „einen Stammes“ ist der Text durchlässig für Juda wie auch für den Norden.

2.2 Dtn 12,13-19 im Kontext des DtrG

In der masoretischen Version der Zentralisationsformel wird die Erwählung des einen Ortes als zukünftiges Ereignis präsentiert. „Der Ort, den JHWH erwählen wird (יִבְחַר)“ eröffnet damit einen narrativen Bogen, der erst mit der Erwählung Jerusalems und des David-Geschlechts in den Königsbüchern zu seinem Ende kommt. Formal handelt es sich hierbei um einen *intra*-textuellen Verweis, sofern man die forschungsgeschichtliche Gewöhnung mit einrechnet, dass Dtn* als Werkanfang eines bis 2Kön reichenden kompositorischen Zusammenhangs, dem eingangs erwähnten DtrG, verstanden wird. Das *intra*-textuelle Verweissystem lasse an der exklusiven Erwählung

⁵⁰ Römer, Entstehungsphasen, 56-57.

⁵¹ Römer, Cult Centralization, 169-170; Römer, History, 58.

⁵² Römer, History, 58. Zur Sache auch Römer, Cult Centralization, 170.

⁵³ Zur Funktion der Joseph-Figur als Eponym für das samarische Israel see Hensel, Juda, 183-187.

Jerusalems keinen Zweifel, zugleich habe es die Erzählsituation des Deuteronomiums – außerhalb des Landes und vor der Eroberung und Erwählung Jerusalems in Sam / Kön – nicht ermöglicht, bereits im Dtn Jerusalem in die Narration einzuführen. So unterstreicht MacDonald entsprechend: “The avoidance of explicit references to Jerusalem reflects the Mosaic presentation. Implicit references to the temple site are found in Pentateuchal materials besides Deuteronomy (e.g. Gen 14; 22) and give no secure ground for dating. Such implicit referencing points to the biblical writers’ ability to speak in subtle ways about realities which are in the future from the perspective of the literary plot.”⁵⁴

Das Abheben auf die Erzählsituation des Deuteronomiums ist zwar sehr beliebt, aber wenig überzeugend. Denn die Mose-Moab-Fiktion des Deuteronomiums, die die explizite Erwählung Jerusalem verhindert haben soll, ist der Gesetzespromulgation nach allgemeiner Ansicht erst später (in einem wahrscheinlich zweistufigen Prozess im Exil und in der Perserzeit⁵⁵) hinzugewachsen. Zudem werden die *intra*-textuellen Bezüge neuerdings vonseiten der textgeschichtlichen Forschung infrage gestellt. Der Samaritanus verwendet nämlich an allen 21 Belegstellen der Zentralisierungsformel die Affirmativkonjugation von בחר: „Der Ort, den JHWH erwählt hat“. Dies wird traditionell als einer der typisch samaritanischen Ideologismen interpretiert. Da die Samaritaner bekanntlich ausschließlich die Tora anerkennen, und nicht die übrigen (judäischen) Schriften Nebi'im und Ketubim, sah man es als naheliegend an, dass die Samaritaner das Zeitgefüge zu einem präterialen Verständnis hin ändern wollten, das die Erwählung des einen Ortes als bereits innerhalb der Grenzen des Dtn oder des Pentateuch vollzogenes Ereignis etablierte.⁵⁶ Traditionell wird Gen 12,6f und die Erwählung Sichems (am Fuße des Garizims) damit in Verbindung gebracht, und die Erwählung des Garizims in Dtn 11,29;27,4 (SamP) positiv auf Dtn 12 bezogen.

⁵⁴ MacDonald, *Issues*, 433.

⁵⁵ Otto, *Deuteronomium 12,1-23,15*, 1186; Otto, *Ruins*, 155-168; siehe auch Römer, *Cult Centralization*, 172-173 (seine Datierung von V.8-12), der den Prozess allerdings mit Ende der Exilszeit als abgeschlossen anzusehen scheint.

⁵⁶ Darüber, dass es sich hierbei um eine samaritanische Variante handeln müsse, bestand lange Zeit und besteht immer noch eine hohe Einmütigkeit; vgl. Tov, der in der seinem Handbuch zur Textkritik dies als Beispiel für eine Textänderung aus theologisch-ideologischen Gründen bietet, vgl. Tov, *Textual Criticism*, 94-95.

Diese Sicht ist zu revidieren, und die Afformativkonjugation vorzuziehen. Wie Schenker vorführte,⁵⁷ ist diese neben dem Samaritanus auch in einigen abseitigen griechischen, lateinischen und koptischen Übersetzungen zu finden, und es scheint recht unwahrscheinlich, dass der Samaritanus die Lesungen dieser Textzeugen beeinflusst haben soll. בחר ist dementsprechend als ursprüngliche Lesart aufzufassen. Dieser Einsicht wird inzwischen mehrheitlich gefolgt.⁵⁸ Man kann gegenüber Schenker noch ergänzen, dass die Afformativkonjugation in Qumran auch in dem aus dem 2. Jh. v.Chr. stammenden halachischen Text 4QMMT belegt ist.⁵⁹ Dieser aus einem eindeutig jüdischen Milieu stammende Text übernimmt in großem Umfang Texte aus dem Pentateuch, vor allem Lev-Dtn, und reichert sie mit halachischen Stoffen an. Der Befund bestätigt, dass die präteriale Zentralisierungsformel auch im jüdischen Umfeld bekannt ist, und damit nicht exklusiv samaritanisch. Noch bis in das 2. Jh. v.Chr. war die Afformativkonjugation im Dtn im samaritanischen und jüdischen Milieu in Gebrauch. Die masoretische Lesart ist in den Bibelhandschriften aus Qumran (entgegen anderslautender Verweise in der modernen Forschungsliteratur) *nicht* belegt. Lediglich in 4QPaleoDtn^r für Dtn 12,5 und in 1QDtn^a für Dtn 14,25 ist die Zentralisierungsformel bis בחר enthalten, an der entscheidenden Stelle allerdings beschädigt und wird nur von den Herausgebern auf den *masoretischen Text* hin zu [בחר] rekonstruiert. Erstmals die wahrscheinlich aus dem späten 2. / frühen 1. Jh. v.Chr. stammende Tempelrolle 11Q19 bietet in 11Q19,52,2; 52,16; 56,5; 60,13f die Präformativform בחר.

Konkretisiert auf Dtn 12,13-19 bedeutet dieser Befund, dass die Zentralisierungsformel V.14.18 keine Bezüge voraussetzt, die über den Kontext

⁵⁷ Siehe hierzu Schenker, Seigneur, 339-351; Schenker., Textgeschichtliches, 105-121.

⁵⁸ Vgl. etwa Otto, Deuteronomium 12,1-23,15, 1132-1133; Schorch, Version, 22-37, besonders 33-34; Nihan, Cult Centralization, 255; und Hensel, Juda, 178-179. Zögerlicher Rüterswörden, Deuteronomium, 15: „tatsächlich könnte die Afformativkonjugation in der Erwählungsformel an einigen Stellen (scil. des Deuteronomiums) ursprünglich ein“. Rüterswörden präzisiert allerdings nirgends, um welche Stellen es sich hier handeln sollte, und nennt auch keine Gründe, warum regelmäßig zwischen Afformativ- und Präformativkonjugation innerhalb eines literarischen Werkes gewechselt worden sein soll. Die seitens Knoppers geäußerten Vorbehalte gegenüber Schenkers Interpretation des textgeschichtlichen Befundes sind allerdings zu berücksichtigen, vgl. Knoppers, Jews, 184-186.

⁵⁹ Zu den Belegstellen im Einzelnen siehe Schorch, Version, 33-34; vgl. auch Kratz, Place, 57-80.

⁶⁰ Für die Rekonstruktion siehe Ulrich, Qumran Scrolls.

des Ur-Deuteronomiums hinausverweisen. Ein Verständnis des *Maqoms* als Jerusalem ist damit möglich, aber nicht zwingend. Dies gilt im Übrigen auch für die jüngeren diachronen Stufungen des Deuteronomiums. Bis zum Abschluss der perserzeitlichen Schlussredaktion des Pentateuchs wird wohl die Afformativkonjugation die dominierende Texttradition repräsentiert haben. Ich habe an anderer Stelle und im Anschluss an Schorch⁶¹ gezeigt, dass die dem judäischen Milieu zuzuordnende Änderung in בָּחַר mit den ansonsten auch gut wahrnehmbaren gruppenspezifischen Ausdifferenzierungsprozessen der im 2. Jh. v.Chr. verstärkt einsetzenden samarisch-judäischen Abgrenzungsbestrebungen zu verstehen sind: der samarisch-judäische Kompromiss innerhalb der Tora wird hier bewusst aufgebrochen.⁶² Möglich ist aber auch ein Zeitpunkt ab der späten persischen Zeit, an dem die samarisch-judäischen Konflikte sich merklich zu verschärfen beginnen.⁶³ Grundsätzlich möglich wäre es auch, dass, wie Otto meint, die Änderung bereits im 5./4. Jh. v.Chr., im Zuge der Hexateuch / Enneateuch-Bearbeitungen für judäische Gruppen als ein Vorverweis auf Sam / Kön erforderlich gewesen sei.⁶⁴ Wobei sein Argument nicht völlig zu überzeugen vermag, denn 4QMMT belegt gerade, dass noch im 2. Jh. v.Chr. die Afformativkonjugation für die judäischen Tradenten keine Problem darstellte und Jerusalem trotz Kenntnis der Vorderen Propheten als legitimer Kultort in Dtn 12 verstanden wurde.

Diesem zentralen Befund lässt sich die neuere literarhistorische Debatte um den literarischen Ort des (Ur-)Deuteronomiums im Zusammenhang des DtrG zur Seite stellen. Die seit mehr als einem Jahrzehnt verstärkt geführte Debatte, die innerhalb dieses beschränkten Darstellungsrahmens hier nur angeschnitten werden kann,⁶⁵ kreist im Kern um die verschiedentlich erho-

⁶¹ Vgl. Schorch, *Version*, 34.

⁶² Siehe Hensel, *Juda*, 244-247; mit weiteren Argumenten jetzt auch in Hensel, *Cult Centralization*.

⁶³ Zur Entwicklung dieser Konflikte siehe Hensel, *Relationship*; ich habe kürzlich meine in früheren Publikationen Ansetzung der Streitigkeiten in die vorgerückt hellenistische Zeit nach oben korrigiert; die in hellenistischer Zeit literarisch greifbaren Streitigkeiten dürften Anbahnungen in zumindest bestimmten judäischen schriftgelehrten Kreisen gehabt haben; vor das 4. Jh. v.Chr. würde ich allerdings angesichts der nur für die hellenistische Zeit belegten Konflikte trotzdem nicht gehen. Gerade für die Schlussredaktion des Pentateuch lässt sich nämlich zeigen, dass ein konzessiver Geist die samarisch-judäischen Beziehungen prägte, vgl. Hensel, *Cult Centralization*.

⁶⁴ Vgl. Otto, *Deuteronomium* 12,1-23,15, 1132-1133.

⁶⁵ Neben der im folgenden besprochene Literatur siehe noch den Beitrag von Frevel, *Geschichtswerk*, 60-95, und Römer, *Entstehungsphasen*, 45-70, sowie

benen sachlichen und sprachlichen Unterschiede zwischen dem Dtn und den Vorderen Propheten, die in der Konsequenz zu recht weitreichenden sachlichen, theologie- und religionsgeschichtlichen Differenzierung der sogenannten Deuteronomismen in Dtn-2Kön führen. Namentlich wird erwogen, dass das Deuteronomium nicht als Werksanfang eines DtrGs in Noth'schem Sinne aufzufassen sei, sondern zwischen der Erstausgabe des Dtn und unterschiedlichen auf Jos* und / oder Sam-Kön* beschränkten Editionen des deuteronomistischen Geschichtswerks unterschieden wird. Das Dtn sei zunächst für sich entstanden und habe parallel *neben* den ältesten Editionen des DtrG existiert, bis beide Werke sukzessive redaktionell miteinander verknüpft wurden.

Die entscheidenden Argumente hat Schmid in diversen Beiträgen der Diskussion beigebracht⁶⁶ und auf die sachlichen, sprachlichen und kompositorischen Differenzen von Dtn und der (bei Schmid) 1Sam-2Kön* umfassenden ältesten Edition des DtrG hingewiesen. Zugespitzt auf die Frage der Kultzentralisation lässt sich beobachten,⁶⁷ dass die Königsbeurteilungen, die Schmid zum Kernbestand dieses DtrG rechnet, zwar sachlich von der Topik der Kultzentralisation in Jerusalem her bestimmt sind, aber sprachlich nicht mit den aus Dtn 12 zu erhebenden Kriterien kritisiert werden. Für den Schuldaufweis der Südreichskönige wird in der Regel auf das Verhalten des Vorgängers und / oder der Vergleich mit David rekuriert (1Kön 3,3;15,3; 2Kön 14,3;16,2;22,2), bei den Nordreichskönigen das grundsätzliche Verharren in den Fehlern Jerobeams aufgerufen, und die Kulthöhen (במורת), die in Dtn bekanntlich nicht vorkommen, als entscheidendes Beurteilungskriterium benannt. Es bestehen freilich gewisse lexikalische Parallelen, wie etwa in 1Kön 11,36; 14,21 oder 2Kön 21,7 die Erwählung Jerusalem (בחר) mit der Manifestation des Gottesnamens ebendort verbunden wird (vgl. die Langform der Zentralisierungsformel Dtn 12,5.21; 14:24; 26,2). Allerdings kommt der deuteronomische Zentralbegriff מקום in diesem Kontext nicht vor. Die Erwählung bezieht sich lediglich auf Jerusalem.⁶⁸ Auch ein detail-

den von Witte u.a. herausgegebenen Sammelband „Geschichtswerke“; Stipp, Geschichtswerk; sowie Schmid / Person, Deuteronomy, und darin den Beitrag Person / Schmid, Introduction, 1-7, als Übersicht zur aktuellen Debatte.

⁶⁶ Siehe Schmid, Deuteronomium, 193-211 (in englischer Übersetzung 2012 erschienen als: Schmid, Deuteronomy) und Schmid, Literaturgeschichte, 80-85. 118-122.158-159; Schmid, Wellhausen, 19-43, besonders 37-43.

⁶⁷ Auf weitere sachliche und terminologische Differenzen im Bereich der Königs-ideologie haben bereits Knoppers und Levinson hingewiesen, vgl. Levinson, Reconceptualization, 511-543, besonders 525; Knoppers, Relationship, 393-415.

⁶⁸ Der in 1Kön 8,29 erwähnte מקום bezieht sich lediglich auf den Ort im Tempel, an dem JHWH sich von den Israeliten erbitten lässt (פלל, 1Kön 8,30.33.35.

liert sprachlicher und konzeptioneller Vergleich der Kultreform in 2Kön 22-23 mit dem Deuteronomium zeigt, dass zwischen beiden erhebliche Differenzen bestehen.⁶⁹

Man kommt um den Eindruck nicht herum, dass der literarische Horizont der ältesten DtrG-Edition(en) nicht über den Zusammenhang Sam-Kön hinausreicht und Dtn 12* dort nicht bekannt ist, „schon gar nicht als Kopfstück in ein und demselben literarisches Werk.“ Es sei „sogar zu prüfen,“ so Schmid weiter, ob Dtn 12 diese Königsbeurteilungen voraussetzt und sie im Sinne eines zu befolgenden ‚Hauptgebots‘ allererst systematisiert.“⁷⁰ Jedenfalls werden Dtn und DtrG erst später sukzessive miteinander verschaltet.⁷¹

Nimmt man die dargestellten textgeschichtlichen Erkenntnisse und die literarhistorischen Beobachtungen in der weiterhin anhaltenden und kontrovers geführten Debatte⁷² ernst, kann von einer Selbstverständlichkeit der exklusiven Jerusalemer Erwählung im Kernbestand des Deuteronomiums keine Rede mehr sein. Die literarischen und literarhistorischen Verbindungen von Dtn und den Vorderen Propheten scheinen weit komplexer zu sein als bisher angenommen. Der als *intra*-textueller Verweis interpretierte Verweis der Zentralisierungsformel auf Sam / Kön ist demnach zunächst ein *inter*-textueller Verstehenshorizont. Anders formuliert: Die Identifizierung des *Maqom* mit Jerusalem ist eine mögliche, aber *keine exklusive* Interpretationsmöglichkeit der ursprünglichen Kultzentralisationsgesetzgebung.

2.3 Ein Kultzentrum im Norden?

Es ist nicht unüblich, die Entstehungskontexte des Deuteronomiums im nord-israelitischen Umfeld zu suchen.⁷³ Erst nach 722 v.Chr. sei das Deuteronomium dann in Juda redaktionell überarbeitet worden. Unter den Vertretern dieser These wurde gelegentlich erwogen, dass es sich bei dem in Dtn 12 avisierten *Maqom* um einen Kultort innerhalb der Grenzen des

42.44), er schließt nicht die aus Dtn 12* abzuleitende Rolle eines zentralen Opferplatzes ein, vgl. Nihan, *Cult Centralization*, 256-257.

⁶⁹ Zu diesen siehe Barrick, *King*.

⁷⁰ Beide Zitate: Schmid, *Deuteronomium*, innerhalb der „deuteronomistischen Geschichtswerke“ in Gen-2Kön, 205; der Sache nach noch Seiten 208-209. Eine vergleichbare Position vertritt auf Pakkala in Pakkala, *Deuteronomy*, 136.

⁷¹ Schmid, *Deuteronomium*, 210.

⁷² Recht kritisch zu Schmid's Überlegungen Blum, *Geschichtswerk*, 273-278, wobei Blum hierbei auf die eigentlich entscheidenden Begründungszusammenhänge, nämlich die terminologischen und sachlichen Differenzen zwischen Dtn* und Jos-Kön*, kaum eingeht; vgl. auch die kritischen Einwürfe bei Römer, *Entstehungsphasen*, besonders 45-49.

⁷³ Siehe die eingangs vorgestellte Forschung.

Nordreichs handele, etwa Sichem, Bethel oder den Garizim. Rofé und Weinfeld sahen in Dtn 11,31-12,7 eine ursprüngliche literarische Einheit und waren der Meinung, dass die Ursprünge des Deuteronomiums und der Kultzentralisationsgesetzgebung in Sichem zu suchen seien.⁷⁴ Daran anknüpfend interpretiert Schorch Dtn 27* als integralen Bestandteil eines Dtn 11-27* umfassenden, dem nord-israelitischen Milieu entstammenden Deuteronomium. Der in Dtn 11,29f und Dtn 27,4 (SamP, gegen MT) erwähnte Garizim sei damit der in Dtn 12 gemeinte Kultort. Schorch sieht hierbei die Afformativkonjugation von בחר als ursprüngliche Lesart der Zentralisierungsformel an, womit sich das Deuteronomium und darin der Garizim als Erfüllungskontext durchaus nahelegen.

Die diesen Thesen zugrundeliegenden literarkritischen Entscheidungen sind leider wenig überzeugungskräftig. Insbesondere kritisch zu sehen ist die attestierte Einheitlichkeit von Dtn 11,31-12,7. Dtn 12,2-7 gehört nicht zum ursprünglichen Teil der Kultzentralisationsgesetzgebung, setzt die rigide Durchsetzung der *Kultreinigung* doch bereits die in Dtn 12,13-19 etablierte *Kulteinheit* voraus. Dtn 11,31f/12,1 erweisen sich als redaktionelle Brücke, die zwischen der Garizim-Ebal-Passage V.29f und dem Beginn der Zentralisationsgesetze in Dtn 12 vermitteln. Die in Dtn 11,32; 12,1 erwähnte Formel החקים והמשפטים gehört in die Spätphase der Buchwerdung des Dtn, in der in verschiedener Weise eine Buchgliederung vermittelt wird.⁷⁵ Ebenso setzen Dtn 11,32 mit der Formulierung „die ich euch heute gegeben habe“ (Dtn 11,32) wie auch Dtn 27,2-3 die redaktionelle Mose-Moab-Fiktion des Deuteronomiums bereits voraus. Die gesamte „Garizim“-Klammer Dtn 11,29f.27,4-8* ist damit wohl sekundär. Es ist ohnehin schwierig, dass Schorch die Existenz eines zentralen auf dem Garizim situierten samarischen Heiligtums bereits vor 722 v.Chr. voraussetzt. Die derzeit publizierten Grabungsergebnisse lassen auf die Existenz eines Heiligtums ab dem frühen 5. Jh. v.Chr. denken. Dass der Ort auch davor eine gewisse Prominenz unter den samarischen Jahwisten gehabt haben muss, ist zwar sehr wahrscheinlich,⁷⁶ aber nicht belegbar. Überhaupt

⁷⁴ Rofé, Strata, 225; Weinfeld, Emergence, 76-98. Auch Alt rechnet die Kultzentralisationsgesetzgebung zum Kernbestand, bietet allerdings keine Erklärung, wie dieser Text in den Norden passen könnte.

⁷⁵ Zur Formel: Rütterswörden, Deuteronomium, 6-7.

⁷⁶ Siehe dazu meine Überlegungen in Hensel, Juda, 43-47. Gerüchtweise ist immerhin bereits bekannt, dass das Grabungsteam auch Funde aus der Eisenzeit II getätigt hat, auf deren Publikation man nur hoffen kann; siehe auch Dušek, Mt. Gerizim, 111-133, besonders 128-129, der sich in seinen Erwägungen aber wie Schorch auf die Ursprünglichkeit der Garizim-Stellen im Dtn (Dtn 11,29; Dtn 27,4.12) beruft.

gibt es für eine im Sinne von Dtn 12* etablierte Kultzentralisation im Norden des 9./8. Jh. v.Chr. derzeit keine stichhaltigen archäologischen Belege. Eventuell weisen in Megiddo kürzlich erkannte administrative Umstrukturierungsprozesse in diese Richtung; doch ist die Diskussion hier noch sehr fluide.⁷⁷ Grundsätzlich greift hier dieselbe Beobachtung wie auch schon zu Jerusalem oben: An keiner Stelle wird der Bezug zu einem Nordreichsheiligtum expliziert oder exklusiv forciert.

3. Konzessive Textstrategien: Zur Fortschreibung von Dtn 12* im Kontext des DtrG

Es finden sich demnach weder in Dtn 12,13-19 noch in der darauf bezogenen Kult- (Dtn 12,13-16,17*) und Ämtergesetzgebung (16,18-21,9*) der Erstausgabe des Deuteronomiums Hinweise auf die Lokalisierung des einen Kultortes. Die Texte verharren in einer Ambivalenz zwischen Nord- und Südreichsregion. Letztendlich könnte man nur über die *historische Ansetzung* des Ur-Dtn im sachlichen und historischen Umfeld einer Kultreform unter Joschija noch rechtfertigen, dass unter dem in Dtn 12,13-19 intendierten Kultort eindeutig Jerusalem gemeint ist. Einmal abgesehen davon, dass, vor dem Hintergrund der in der Vergangenheit geführten Debatte um Umfang und Verlauf der joschijanischen Kultreform, diese schon lange keine Selbstverständlichkeiten mehr auf ihrer Seite hat, von einigen sogar gleich ganz bestritten wird,⁷⁸ müsste man doch gerade dann erklären, warum ein so entscheidendes Kultzentralisationsgesetz, welches sich darüber hinaus im Vergleich zu den übrigen altorientalischen Rechtstraditionen als singulär und religionsgeschichtliches Novum erweist,⁷⁹ Jerusalem nicht nennt. Sollte die dtn Zentralisationsgesetzgebung tatsächlich ihr Alleinstellungsmerkmal, ihr sachliches Gravitationszentrum unbenannt gelassen haben? Ein solches Gesetz wäre auch in seinem altorientalischen Rechts-umfeld vollkommen analogielos. Es hat sich als wenig erfolgreich erwiesen, über einen simplen Ausfall des Namens „Jerusalems“ in einem bestimmten Überlieferungsstadium des Deuteronomiums zu spekulieren, wie dies

⁷⁷ Siehe Kleiman et al., *Cult Activity*, 24-52.

⁷⁸ Siehe dazu den eingangs erwähnten Forschungsstand und die dort genannte Literatur.

⁷⁹ Dort ist zwar sehr wohl das Konzept einer Hauptstadt bekannt, in der das Hauptheiligtum verortet war; selbstverständlich gab es auch in der Peripherie weitere, freilich weniger bedeutende Heiligtümer der jeweiligen Gottheiten; dazu Schaudig, *Cult Centralization*, 147-152; vgl. Kratz, *Idea*, 125-126, und Cogan, *Imperialism*. Kritisch dazu Blum, *Geschichtswerk*, 274-276.

Lohfink vorgeschlagen hat.⁸⁰ Denn die zu unterstellenden umfangreichen Texteingriffe in Dtn 12,13-19 und die Zentralisierungsformel sind literarkritisch nicht angezeigt.

Es wäre zu prüfen, ob das das Ur-Deuteronomium nicht schon von Anfang an auf eine bewusste *konzessive Strategie* zwischen Süden und Norden setzt, und zwar kurz *vor* oder kurz *nach* dem Untergang des Südreichs. Dass es sich beim Pentateuch als Ganzes im Horizont der neuerdings mehrfach monographisch aufgearbeiteten Bedeutung der Samaritaner⁸¹ um ein samarisch-judäisches Kompromissdokument handelt, wird in den vergangenen Jahren vermehrt angenommen, aber zumeist mit der Schlussredaktion des Pentateuchs in persischer Zeit in Verbindung gebracht.⁸² Im Falle des Deuteronomiums werden konkret die eingangs erwähnten redaktionellen Ergänzungen Dtn 11,29f und Dtn 27* als Teil dieser Kompromissstrategie erwogen. Man vermutet allerdings auch schon für die Priesterschrift seit einer Weile, dass sich in deren Konzept von Kultzentralisation, welches im Modell des „portablen Heiligtums“ (אהל מועד) kulminiert, eine grundsätzliche Offenheit für einen judäischen und einen samarischen Kult artikuliert.⁸³ Könnte bereits die Erstedition des Deuteronomium eine vergleichbare Strategie verfolgt haben? Zur positiven Beantwortung der Fragen soll zunächst auf die konzessive Textstrategie im diachronen Querschnitt eingegangen und anschließend nach den Gründen eines solchen Kompromisses gefragt werden.

⁸⁰ Lohfink, Fortschreibung, 127-171. Die These ist jüngst von Römer wieder erwogen worden: “(The) opening of the first edition of the scroll of Deuteronomy was probably followed directly by the oldest layer of the centralization law in Deut 12:13-18, which in its primitive form stated that Yhwh had chosen his *maqôm* and probably even mentioned the name of Jerusalem, which later in the process of the promulgation of the Pentateuch was omitted in order to make Deut 12 also acceptable for the Samaritans.”, Römer, Rise, 334-335.

⁸¹ Kartveit, Origin; Knoppers, Jews; Hensel, Juda; die wichtigsten Aspekte zusammenfassend bei Hensel, Bedeutung.

⁸² Verbunden mit den Namen Diebner, Nihan, Pummer, Römer, Knoppers und Hensel. Zu den verschiedenen Theorien rund um den “Gemeinsamen Pentateuch” und seinen Vertretern siehe den Forschungsüberblick bei Hensel, Juda, 187-194.

⁸³ Siehe dazu insbesondere Rhyder, Holiness; vgl. noch Diebner, Gottes Welt, 127-154; Douglas, Leviticus, 90-98; Nihan, Cult Centralization, 257-258; Römer, Cult Centralization, 178: „one may ask, if the mobile sanctuary at Mt Sinai in Ex 25ff. cannot be understood as reflecting a willingness to accept Yahwistic sanctuaries elsewhere than in Jerusalem, for instance Bethel or Samaria.“ (zur Sache siehe 178-180).

Wegen der kaum zu leugnenden sachlichen, sprachlichen und kompositorischen Nähe zum DtrG ist davon auszugehen, dass auch das Deuteronomium wesentlich in judäischem Milieu und unter Federführung jüdischer schriftgelehrter Theologen entstanden ist. Dies wird umso wahrscheinlicher, wenn man Schmid's Überlegung zugeneigt ist, dass Dtn 12* systematisierend aus einer ersten Edition des DtrG heraus entwickelt wurde. Dabei werden gerade die beschriebenen Differenzen entscheidend, die schon zwischen der ältesten erreichbaren Form der Kultzentralisationsgesetzgebung und DtrG bestehen. Der wohl älteste Teil des Tempelweihgebets Salomons in 1 Kön 8,14-20* überliefert in V.16 (LXX//2 Chr 6,5-6⁸⁴) einen Abschnitt, der sachlich und terminologisch auf Dtn 12,14a bezogen ist:

„Von dem Tage an, als ich mein Volk Israel aus Ägypten führte, habe ich nicht erwählt eine Stadt unter irgendeinem Stamm Israels (לא בחרתי בעיר מכל שבטי ישראל), dass mir ein Haus gebaut würde, damit mein Name da wäre (שמי שם). Vielmehr habe ich Jerusalem erwählt, dass mein Name dort sei (ואבחר בירושלם להיות שמי שם), und David habe ich erwählt (ואבחר בדויד), dass er über mein Volk Israel Herr sein sollte.“

Der Vers verwendet das aus der Zentralisierungsformel bekannte בחר und die Manifestation des Gottesnamens, korrigiert aber das in Dtn 12,14a entscheidende Kriterium der Erwählung „aus einem Stamm“. Jerusalem ist gerade *nicht* aus einem dieser Stämme erwählt (1Kön 8,16a), sondern bildet eine eigene, exklusive Erwählungskategorie *sui generis*. Vermieden wurde das Stämme-Kriterium wohl, weil es, wie oben gezeigt, sowohl im Sinne Judas wie auch des Nordens (Stamm Ephraim, Manasse etc., Ps 78, 67b-68) interpretiert werden konnte. Oder – sollten die Abhängigkeiten von 1Kön 16,8 zu Dtn 12,14a verlaufen – Dtn 12* löst die Erwählung von einer exklusiven Jerusalem-Zentrierung zugunsten der grundsätzlich offenen Stämme-Kategorie. Wie auch immer man sich entscheidet, man kann den Befund als eine *bewusste Entscheidung* für ein für Norden und Süden offen gehaltenes Dtn im Angesicht eines exklusiv Jerusalem-zentrierten DtrG deuten.

Diese grundsätzliche Differenz zwischen Dtn und DtrG wird auch für die zweistufige Fortschreibung innerhalb von Dtn 12* (erst V.2-7.29f; dann

⁸⁴ Textkritisch ist dieser Vers schwierig, mit Japhet, Chronicles, 588, und Schorch, Version, 24, ist der Parallelstelle 2Chr 6,5-6 (= 1Kön 8,16 LXX) gegenüber 1Kön 8,16 MT der Vorzug zu geben.

V.8-12.20-28⁸⁵) grundsätzlich durchgehalten und zwar *obwohl* über die redaktionellen Abschnitte Dtn 12* immer dichter mit dem Jerusalem-fokussierten Jos-Kön* verzahnt wird: Die erste, wahrscheinlich exilische Erweiterung V.2-7.29f zeichnet sich durch eine besonders rigide Haltung gegenüber den „anderen Völkern“ und den von ihnen verehrten Gottheiten und Kulturen aus. Im Unterschied zu V.13-19 sollen die anderen Heiligtümer nicht nur profanisiert, sondern gleich abgerissen werden (V.3). Arnoth hat auf die vergleichbaren Elemente in Dtn 12,3 und 2Kön 23,12-15 hingewiesen und die Bezüge in Richtung einer Abhängigkeit Dtn 12,3 von 2Kön 23,12-15 ausgewertet.⁸⁶ Das Abreißen der Altäre (נתת), das Zerschlagen der Mazzeben (שבר) sowie das Verbrennen (שרף) der Ascheren haben terminologische Entsprechungen in 2Kön 23,12-15. Überhaupt ist die Dichte der Querverweise auf das DtrG im ganzen Absatz V.2-7 sehr hoch. Die Kulthöhenformel in V.2 hat Entsprechungen in 1Kön 14,23; 2Kön 16,4; 2Kön 17,10; die Formulierungen für das Niederreißen des Altars gleichen denen in Ri 2,2; 6,28.30.31; 2Kön 11,18; das Verbrennen der Ascheren (V.3) wird in 1Kön 15,13; 2Kön 23,6.15 angeführt.⁸⁷ Dtn 12,2-7 liest sich geradezu als Blaupause für Joschijas Maßnahmen und demonstriert, dass der Redaktor für Dtn 12,2-7 Jerusalem im Sinn hatte. Entscheidend ist aber, dass die Jerusalem-Zentrik dem DtrG vorbehalten bleibt, für das Dtn wieder auf die Strategie der inter-textuellen Andeutung zurückgegriffen wird und der Jerusalem-Bezug an keiner Stelle expliziert wird. Das Dtn selbst ist nach wie vor ohne das DtrG als großen Subtext verständlich und im Hinblick auf den Kultort grundsätzlich offen.

Die Fortschreibung Dtn 12,8-12.20-28 ist perserzeitlich, was sich nicht zuletzt aus der in V.20ff zu beobachtenden Rezeption der im Heiligkeitsetz formulierten Altarbestimmungen Lev 17,1-14 ergibt.⁸⁸ Die in Dtn 12,8f anklingende Ruhetheologie (V.9: מנוחה) schlägt einen großen narra-

⁸⁵ Für die diachronen Stufungen in Dtn 12* hier und im Folgenden siehe neben Ottos Deuteronomium-Kommentar auch Otto, Ruins, 155-159; anders Römer, der umgekehrte eine zweistufige Fortschreibung von V.13-19 zu V.8-12 (exilisch), zu V.2-7 (nach-exilisch) annimmt (vgl. Römer, Cult Centralization, 168-180). Für die hier vorgestellten Beobachtungen sind die Datierungssicherheiten zwischen Otto und Römer allerdings nicht sonderlich ausschlaggebend.

⁸⁶ Arnoth, Hiskiareform, 199-201; vgl. auch Otto, Deuteronomium 12,1-23,15, 1170, und Otto, Ruins, 157.

⁸⁷ Für diese und weitere Querverweise im Detail siehe Otto, Deuteronomium 12,1-23,15, 1170-1174; Otto, Ruins, 156-158; Rütterswörden, Deuteronomium, 6-8.

⁸⁸ Für die komplexe Korrespondenz zwischen Lev 17 und Dtn 12,20-28 und die sich daraus ergebenden literarhistorischen Optionen siehe Otto, Deuteronomium 12,1-23,15, 1191-1196.

tiven Bogen zu den Königebüchern. Zu der in V.8f versprochenen Ruhe findet Israel erst mit dem Bau des Jerusalemer Tempels (1Kön 8,56).⁸⁹ Der Abschnitt 1Kön 8,53-61(62-64) ist dabei selbst Teil einer nach-exilischen Fortschreibung des Salomo-Gebetes,⁹⁰ die entweder derselben auch Dtn 12,8-12 bearbeitenden dtr Redaktion zu verdanken ist (Römer⁹¹), oder als deren Relecture zu begreifen ist (Otto⁹²). Wieder ist die Jerusalem-Identifikation nur für die Leserichtung Dtn-DtrG zwingend, nicht aber, wenn man das Dtn für sich nimmt, was für die samarischen JHWH-Verehrer in persischer Zeit ja in jedem Fall anzunehmen ist.

Kurzum: zwei Konzepte stehen sich trotz zunehmender redaktioneller Verschaltung in Dtn und DtrG einander gegenüber: das Konzept der paritätischen Legitimität im Dtn, und das der Jerusalem-exklusiven Legitimität der Kultstätte in den Vorderen Propheten. Das Deuteronomium scheint einen samarisch-judäischen Kompromisstext formulieren zu wollen; eine Strategie, die in den rein judäischen und parallel tradierten Vorderen Propheten nicht eingehalten werden musste.

Es wäre in weit umfassenderen Textuntersuchungen zu prüfen, ob es nicht genau dieser bereits im literarischen Nucleus des Dtn angelegte Kompromisscharakter ist, der zu erklären vermag, warum in persischer Zeit relativ einfach das Dtn aus dem DtrG herausgelöst und mit nur wenigen Texteingriffen an den Nahtstellen (etwa in Dtn 33 und Dtn 34,4.7.10-12⁹³) als Teil des Pentateuch etabliert werden konnte.

Der Kompromiss im Deuteronomium (das gilt *cum grano salis* auch für den gesamten Pentateuch) wird jedenfalls bis zur Schlussredaktion des Pentateuch irgendwann in der späten persischen Zeit⁹⁴ grundsätzlich durchgehalten. Erst im Zuge der sich verschlechternden samarisch-judäischen Beziehungen wurde die konzessive Strategie aufgegeben. In dieser Zeit entstehen vermehrt Texte, die den Garizim kategorisch entlegitimieren (1Kön 17,24-41; Esr 4,1ff; Chronik),⁹⁵ und Änderungen an der gemeinsamen Tora, die die konzessive Strategie vollkommen aufgeben: auf jüdischer Seite

⁸⁹ Für die Bezüge siehe Römer, *Cult Centralization*, 175-178.

⁹⁰ Siehe Achenbach, *Pentateuch*, 250.

⁹¹ Römer, *Cult Centralization*, 175-176.

⁹² Otto, *Ruins*, 159.

⁹³ Zu Dtn 34 siehe Schmid, *Formation*, 236-245.

⁹⁴ Zum diesbezüglichen Konsens siehe etwa Nihan, *Emergence*, 353-364, Schmid, *Reichsautorisation*, 494-506.

⁹⁵ Grundlegendes hierzu bereits in Hensel, *Juda*, 283-389; mit weiteren Beobachtungen siehe jetzt Hensel, *Cult Centralization*.

garantieren die Ersetzung des „Garizim“ durch „Ebal“ in Dtn 27,4⁹⁶ und die Änderung der Zentralisationsformel in die PK-Form בְּחָרָה, dass Jerusalem als exklusive Repräsentation des einen Ortes aufgefasst werden muss. Dies gilt *vice versa* auch für die samaritanischen Änderungen. Hier wird der Dekalog, jeweils nach Ex 20,17 und Dtn 5,18, aus einer Collage an Textziten aus Ex 13,11a, Dtn 11,29b; 27,2b-3b.4a (SamP).5-7⁹⁷ derart erweitert, dass die Legitimität des Garizim als alleinigem erwählten Ort unterstrichen wird. Der konzessive Charakter der Tora wird so langsam aufgegeben. Die hasmonäische Eroberungspolitik, die in der Zerstörung des Garizim mündet, ist eine handfeste Manifestation dieser neuen Exklusivitäts-Hermeneutik.

4. Erwägungen zu den Hintergründen der Konzessionen

Warum war ein samaritanisch-judäischer Kompromiss schon vor der persischen Zeit überhaupt notwendig? Diese Frage ist weit schwieriger zu beantworten. Es gehört zu den drei grundlegenden Erkenntnissen der Samaritanerforschung der vergangenen Jahre, dass a) das nördliche Israel nach 722 v.Chr. nicht vollkommen verschwindet, sondern für die Region – wie für den Süden knapp 150 Jahre später auch – vorrangig ethnisch, kulturelle und kultische *Kontinuität* gegeben ist,⁹⁸ b) die samaritanisch-judäische Beziehung erst in spät-persischer, wahrscheinlich aber sogar erst in hellenistischer Zeit ins Negative umschlagen, und c) für die Zeit davor mit tiefgreifenden, kontinuierlichen Kontakten auf Augenhöhen auf den verschiedensten Ebenen (vor allem aber auf Basis schriftgelehrter Interaktion) bestanden haben.⁹⁹

⁹⁶ Zur ideologisch motivierten Änderung von „Garizim“ zu Ebal“ siehe Hensel, *Cult Centralization*; Hensel, *Juda*, 244-245; Müller, *Altar*, 199-202.212-214; Kartveit, *Place*, 201-216; Karveit, *Origin*, 300-309; Schorch, *Version*, 28; Schenker, *Seigneur*, 349 n. 33; Nihan, *Tora*, 187-223; Dušek, *Inscriptions*, 90-91.

⁹⁷ Siehe Knoppers, *Jews*, 184-185, für eine detaillierte Beschreibung des Zuwachsprozesses am Dekalog.

⁹⁸ Diese Grundeinsicht ist vor allem den Arbeiten Knoppers zu verdanken, deren Erkenntnisse jetzt zusammengefasst in Knoppers, *Jews*, besonders 103-109, vorliegen. Siehe dazu die ergänzenden Beobachtungen in Hensel, *Juda*, 91-102.

⁹⁹ Zu diesen beiden Punkten siehe die Zusammenschau der Evidenzen bei Hensel, *Relationship*, und ausführlicher Hensel, *Juda*; ich habe jüngst die späte Datierung der judäisch-samaritanischen Rivalitäten in vorherigen Publikationen revidiert; auch wenn die extra-biblischen Evidenzen erst in vorgerückter hellenistischer Zeit einsetzen, ist aus der breit gefächerten biblischen Wahrnehmung der Samaritaner abzuleiten, dass bestimmte schriftgelehrte Kreise in Juda schon ab dem 4. Jh. v.Chr. bestimmte Vorbehalte gegen Samaria artikulierten – eine Haltung die unter den veränderten Bedingungen der hellenistischen Zeit dann nach und nach

Anders sind jedenfalls die ab der Perserzeit zu beobachtenden kulturellen Gemeinsamkeiten kaum zu erklären.

Diese Beobachtungen kann man gut mit der von Kratz und Aurelius¹⁰⁰ in die Diskussion eingebrachte Theorie in Diskurs bringen, dass das theologische Konzept der Kultzentralisation, wie es in Deuteronomium vorgetragen wird, im Wesentlichen schon den Untergang des Südreichs 586 v.Chr. im Rücken hat. Im früh-exilischen Kontext macht die Kultzentralisierungsforderung Sinn, denn sie wirke der nun drohenden Dezentralisierung des JHWH-Kultes und seiner Gemeinden entgegen. Es wird dem Verlust der politischen Mitte gewehrt wird, um „mit dem von Jhwh erwählten Kultort einen Ersatz zu schaffen.“¹⁰¹ Diese neue *ideologische Mitte* wirkt einerseits sammelnd auf die im Land und in der Diaspora zerstreuten Judäer, indem sie einen (zumindest ideellen) geographischen Bezugspunkt schafft. Sie hat zugleich den Charakter eines wichtigen Identitätsmarkers für ein „Israel“, dass sich im Angesicht der Katastrophe nun neuformieren muss. Denn die Kultzentralisation erweist sich in seinem altorientalischen Umfeld als Differenzkriterium.¹⁰² Was Kratz und Aurelius hier nur für Juda formulieren, kann entsprechend auf die Nachfahren der Nordreichs-Israeliten ausgeweitet werden. Wegen der grundsätzlichen Kontakt-Offenheit ist es durchaus wahrscheinlich, dass im 6. Jh. v.Chr. von jüdischer Seite aus auch die samaritanischen JHWH-Verehrer in der Neukonzeptionierung der „Israel“-Gemeinde mit bedacht werden. Die Verwendung des „Israel“-Begriff im Deuteronomium lässt erkennen, dass dieser nicht national-territorial (schon gar nicht Juda-exklusiv), sondern primär *theologisch* konnotiert ist (vgl. schon Dtn 6,4).¹⁰³ An keiner Stelle ist zu erkennen, dass Samaria von diesem „Israel“ (anders als etwa in Esr / Neh) ausgeschlossen wäre. Mit dem ehemaligen Nordreich teilten sich die Judäer immerhin dasselbe Schicksal.

zur prägenden Wahrnehmungshorizont der Samaritaner wird, siehe Hensel, *Cult Centralization*, und Hensel, *Bedeutung*.

¹⁰⁰ Vgl. Kratz, *Komposition*, 136-138; Aurelius, *Zukunft*, 39-56, besonders 40-41. Edelmans Überlegung ist hier grundlegend: „(f)rom a religious perspective, cult centralization would not have made sense under the monarchy (...). To deprive the national god of his outlying sanctuaries would have been tantamount to eliminating his claims to those lands, which his physical presence in sacred spaces would have symbolized (...).“ (Edelman, *Hezekiah's Centralization*, 429). Kritisch zur exilischen Ansetzung Blum, *Geschichtswerk*, 274-288.

¹⁰¹ Kratz, *Komposition*, 137.

¹⁰² Dazu auch (allerdings mit andere historischen Konsequenzen) Crouch, *Israel*, 133-139.

¹⁰³ Diesen Aspekt hob insbesondere Pakkala hervor, Pakkala, *Date*, 393-394.

Mehr noch: man erkennt auch Samarias Eigenständigkeit als samarischer Jahwismus oder – um es in Ermangelung einer passenderen Terminologie anachronistisch zu formulieren – als „Israel“-Denomination an. Trotz der kulturellen Gemeinsamkeiten hatten beide Denominationen ausweislich der materiellen Evidenzen auch ihr eigenes kulturelles und religiöses Profil (Hensel, Knoppers¹⁰⁴). Dem trägt Dtn insofern Rechnung, als dass die namenlose Kultstätte nicht entweder im Norden oder im Süden verortet wird. Vielmehr können beide „Israel“-Denominationen die Leerstelle entsprechend ihrer jeweiligen Traditionen ausfüllen. Man sah darin wohl keinen Widerspruch zur monojawistischen Forderung Dtn 6,4f, was sich *ex post* aus der Lesart von Dtn 12 in persischer Zeit ergibt: Die Leerstelle in der *Maqom*-Lokalisierung wird dann nämlich auf den Garizim bzw. auf Jerusalem konkretisiert. *Beide* Kultorte sind – und das ist das Entscheidende – im Auslegungshorizont der jeweiligen Gemeinde aber auch in der Wahrnehmung der anderen Gruppe *legitime* Heiligtümer. Die weit verbreitete Ansicht, dass der Garizim von Beginn an als Konkurrenz-Heiligtum angesehen wurde, ist nicht mehr zutreffend.¹⁰⁵

Grundsätzlich im Bereich des Möglichen ist allerdings auch die in der Forschung mehrheitlich vertretene spät-vorexilische Ansetzung des Ur-Deuteronomiums, die wegen der nicht von der Hand zu weisenden kompositorischen Nähe des Deuteronomiums und neu-assyrischer Staatsverträge (allen voran dem vielzitierten¹⁰⁶ Vasallenvertrag Asarhaddons mit medischen Fürsten¹⁰⁷) einiges für sich hat.¹⁰⁸ Es wäre dann freilich zu prüfen, auf welches Heiligtum des ehemaligen Nordreichs man die Zentralisationsforderung dann in dieser konzessiven Haltung hätte beziehen können. Bethel bietet hierfür eine grundsätzliche, wenn auch archäologisch kaum belegbare

¹⁰⁴ Vgl. Hensel, *Juda*, 149-152; Knoppers, *Jews*, 101-134.

¹⁰⁵ Hensel, *Relationship*.

¹⁰⁶ Aus der neueren Literatur etwa Römer, *Rise*, 334; Kartveit, *Place*, 208-209; Blum, *Geschichtswerk*, 278; Schmid, *Literaturgeschichte*, 106-107.

¹⁰⁷ Borger, *TUAT I/2*, 160-162. Der jüngst getätigte Fund einer Kopie dieses Vertrages im Tempel von Tell Tayinat (Lauinger, *Esarhaddon's Succession Treaty*, 87-123) scheint zu bestätigen, dass derlei Vasallenverträge auch in dessen Westregionen des assyrischen Reiches angewandt und bekannt waren; Levinson / Stackert bewähren etwa: „Judah may have had a copy of EST in the Temple in Jerusalem“ (Levinson / Stackert, *Limitations*, 321).

¹⁰⁸ So insbesondere Otto, der hier enge Bezüge zu Dtn 13,2-10* und 28,20-44* aufzeigt, Otto, *Deuteronomium* (1999), 15-90; siehe auch Levinson / Stackert, *Limitations*, 310-333.

Option.¹⁰⁹ Die jüngst von Lipschits vorgestellten neuesten Befunde am E.P. 915 lassen aber erkennen, dass die Diskussion um ein Fortbestehen des Nordreich-Heiligtums noch nicht abgeschlossen ist. Warum aber sollte es sich bei Bethel nach 722 v.Chr. um ein *südliches* Heiligtum handeln? (Knauf u.a.). Dies ergibt innerhalb des deuteronomistischen Narrativs vom „Untergang ganz (Nord-)Israels“ (2Kön 17,23.24-41) Sinn; historisch wahrscheinlicher ist es aber, dass Bethel als Teil der neu-assyrischen Provinz *Šāmirīna* samarisches Heiligtum blieb. So könnte es sich vielleicht auch erklären, warum in der nach-exilischen Literatur in 2Kön 17,28.29.32 und 2Chr 13 Bethel möglicherweise als polemische Chiffre für den Garizim bemüht wurde.¹¹⁰

5. Dtn 11,29f und Dtn 27*

Ein abschließendes Wort noch zur Erwähnung des Garizim in Dtn 11,29 und Dtn 27,4.12. Es hat sich gezeigt, dass Dtn 11,29f und Dtn 27* als späte redaktionelle Ergänzungen anzusehen sind, die sehr wahrscheinlich auf der Ebene der Schlussredaktion des Pentateuch noch einige ideologische Stellschrauben drehen. Deutlich durchbricht Dtn 27 in einem mehrstufigen Fortschreibeprozess (wobei V.5-7 mit Müller¹¹¹ innerhalb von V.1-8 der wahrscheinlich jüngsten Bearbeitungsschicht zuzuschreiben sein dürfte) den ursprünglichen Zusammenhang von Dtn 12-26.28*, und verlegt den Ort des Altars vom transjordanischen Gebiet (Dtn 27,1-3, vgl. Dtn 26,1.16-19) über Stichwortanschlüsse subtil auf den Garizim (Dtn 27,4.8).

Im Unterschied zum derzeitigen Konsens dürfte die Einfügung des Garizim mehr sein als eine bloße Konzession an Samaria aus jüdischer Feder. Nihan geht etwa davon aus, dass über die in Dtn 27,1-8 erhobene Zitation des Altargesetzes Ex 20 in die Kategorie „weiterer Heiligtümer“ eingereiht wird, und damit Jerusalem in Dtn 12 um den Garizim als legitimes, aber im Grunde nicht gleichrangiges Heiligtum ergänze.¹¹² Die Legitimation von Garizim und Jerusalem läuft somit über zwei parallele Begründungsstrukturen (Altargesetz und Kultzentralisationsforderung) innerhalb

¹⁰⁹ Knauf, Bethel, 291-349; Knauf, Days, 273. Darauf bezugnehmend und mit literarhistorischen Konsequenzen für Bethel-Episoden der Jakoberzählung Becker, Jakob, 159-185; siehe noch Valkama, Remains, 39-59; Davies, Monotheism, 31-33. Das Fehlen archäologischer Evidenzen für den Zeitraum des 6.-4. Jh. v.Chr. (Finkelstein / Singer-Avitz, Bethel, 33-48) mahnt allerdings zur Vorsicht vor allzu weitschweifenden Erwägungen.

¹¹⁰ Dazu Hensel, JHWH-Heiligtum, 84-89.

¹¹¹ Zu den Müller, Altar, 210.

¹¹² Siehe etwa Knoppers, Jews, 209: “the altar of Deut 27:5-7 could be understood simply as one instantiation of the altar legislation presented in Exodus.”

des Pentateuch. Tatsächlich ist es aber so, dass Dtn 27,5-7 – anders als V.4.8 – gerade nicht ausschließlich Ex 20 zitiert, sondern auch deutliche Parallelen zu Dtn 12 aufweist (Dtn 27,7 וְאָכַלְתָּ שֶׁם וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי יְהוָה // 12,7. 12,18; שָׁם / “dort“ Dtn 27,7//12,7; מִזְבַּח יְהוָה Dtn 27,6//12,27;16,21; 26,4).¹¹³ Der Garizim wird explizit mit dem in Dtn 12 gemeinten Heiligtum identifiziert. Allerdings wird die Kultzentralisationsformel, die Dtn 27 verwendet, sehr wahrscheinlich bewusst vermieden, um die Identifizierung des Kultortes mit Jerusalem nicht zu verunmöglichen. Rechnet man die oben erhobene grundsätzlich *konzessive Natur* von Dtn 12,13-19 mit ein, würden die perserzeitlichen Ergänzungen in diesem Aspekt sachlich *nichts hinzufügen*.

Wahrscheinlicher ist es daher, dass Dtn 11,29f und Dtn 27* der *Bedeutung des samarischen Heiligtums* und / oder der samarischen Gemeinde in nachexilischer Zeit recht tun musste, weil samarische Autoren unmittelbar an der Schlussredaktion mit beteiligt waren und die Interessen ihrer Gemeinschaft vertraten. Historisch ist die Bedeutung des Garizim und der samarischen JHWH-Gemeinde mittlerweile vielfach erkannt und beschrieben worden.¹¹⁴ Literarisch wird dieser entsprochen, indem die Garizim-Passagen eine Klammer um die eigentliche dtn Gesetzespromulgation Dtn 12-26* legen. Die öffentlichen Zeremonien auf dem Garizim als „Segensberg“ leiten das gesamte Gesetzescorpus und damit das Zentralisierungsgebot Dtn 12,1ff ein (Dtn 11,29f); und beschließen es mit der feierlichen Errichtung eines Altars auf dem Garizim (Dtn 27,4-8) und der in Dtn 27,11-13 von Moab (Dtn 28*) ins Landesinnere auf Garizim und Ebal verlegten Segenszeremonie.¹¹⁵ Moab wird damit zur reinen „Durchgangsstation auf dem Weg zum Berg Garizim“,¹¹⁶ das dortige samarische Heiligtum somit zum eigentlich Zielpunkt des Deuteronomiums. Die kompositorisch derart *betonte Repräsentation* des einen legitimen Kultortes ist damit der Garizim, nicht aber das ungenannte Jerusalem.

Auf derselben sachlichen Ebene (wenn auch nicht notwendigerweise der gleichen redaktionellen Stufe) liegt die Einfügung der Unvergleichbarkeit des Mose Dtn 34,1-12, die primär eine kanonische Zäsur zwischen der Tora und den nachfolgenden „Propheten“ zieht, zugleich aber eine Abwertung der *judäischen Prophetenliteratur* impliziert. Die samarische Gemeinde scheint sich in diesem Punkt durchgesetzt haben zu können, weil sie derart

¹¹³ Dazu Müller, Altar, 210-211.

¹¹⁴ Siehe die Arbeiten von Dušek, Knoppers und Hensel in diesem Artikel.

¹¹⁵ Zur literarischen Funktionen von Dtn 11,29f und Dtn 27 siehe die exzellenten Beobachtungen bei Knoppers, Context, 162-183.

¹¹⁶ Otto, Deuteronomium 23,16-34,12, 1930.

einflussreich und bedeutsam war. Die subtile Spitze dieses jüdischen Zugeständnisses liegt aber darin, dass die in den Vorderen Propheten extrapoliierte Jerusalem-Zentrierung gegenüber der offenen Haltung des Dtn zu einer Interpretationsmöglichkeit zweiten Ranges herabgestuft wird.

6. Zusammenfassung der Ergebnisse

Die hier angestrebten Überlegungen können natürlich für sich nicht den Anspruch erheben, die Komplexität der literarischen Reichweite und Textpragmatik der dtr Redaktionstätigkeit im Dtn und den unterschiedlichen Editionen des DtrG (Jos-Kön*) sowie deren jeweilige historischen Verortung in der Gänze zu erfassen. Man müsste dafür weitere textliche und historisch-archäologische Untersuchungen tätigen, die insbesondere die sachlichen und terminologischen Differenzen der Topik der Kultzentralisation in Dtn und den Vorderen Propheten detailliert beschreiben und zwar innerhalb ihrer diachronen Stufungen und der redaktionellen Vernetzungen der beiden Werke untereinander. Folgendes konnte im Rahmen dieser Studie allerdings beobachtet werden:

- 1.) Im ältesten literarischen Kern von Dtn 12, also den Versen 13-19, und den darauf bezogenen, ebenfalls zur ersten Edition des Deuteronomiums gehörenden Kult- und Ämtergesetzen (Dtn 12-21*) gibt es keine Hinweise darauf, dass entweder Jerusalem als Südreichsheiligtum oder ein Nordreichsheiligtum (erwogen werden Bethel, Sichem, Garizim) favorisiert werden. Die dtn Schlüsselterminologie enthält sich jeglicher *geographischen* wie *architektonischen* Präzisierung.
- 2.) Die AK-Form von דְּבַחַר, wie sie unter anderem im Samaritanus belegt ist, sollte als ursprüngliche Lesart der Zentralisierungsformel angesehen werden. Das Dtn benötigt keinen Sekundärkontext, in der die angekündigte Erwählung (דְּבַחַר; MT) erst erfüllt würde. Dies ist nur die Perspektive der jüdischen Vorderen Propheten, nicht die des Dtn.
- 3.) Es spricht einiges dafür, dass das Dtn nicht von Anfang an als Werkanfang eines von Dtn-2Kön reichenden DtrG geplant war, sondern anfänglich eigenständig tradiert, die Topik der Kultzentralisation in Dtn 12* vielleicht aus einer älteren Erstedition des DtrG (Schmid: Sam-Kön*) juristisch präzisierend und systematisierend entwickelt wurde. Erst auf der Stufe späterer Fortschreibungen (für Dtn 12 mit V.2-7.29f und dann mit V.8-12.20-28) ergeben sich enge redaktionelle Verschaltungen von Dtn und dem DtrG. Der Verweishorizont von Dtn auf DtrG, namentlich der Erwählung Jerusalems und seines Tempels ist damit nicht *intra-textuell*, die Identifizierung mit Jerusalem also zwingend, sondern *inter-textuell*, das heißt eine mögliche, aber keine exklusive Lesart.

4.) Dies ändert sich auch mit der sukzessiven redaktionellen Verschaltung Dtn / DtrG nicht grundlegend. Während Jos-Kön eindeutig Jerusalem-zentrisch argumentiert, konnte dies in keiner der diachronen Stufungen des Dtn erhoben werden. Es scheint so, als wollte man im Dtn die Betonung des jüdischen Kultes außen vor lassen. Daraus wurde eine grundsätzlich gegenläufige *Hermeneutik* von Dtn und DtrG abgeleitet: ersteres verfolgt eine konzessive, letzteres eine exklusiv jüdische Legitimationsstrategie.

5.) Die Beobachtungen wurden hier mit einiger Vorsicht dahingehend gedeutet, dass schon die Erstedition des Dtn einen Kompromiss formuliert, unter dem sich jüdische und samarische JHWH-Verehrer im späten 7. Jh. v.Chr., wahrscheinlicher: in exilischer Zeit zusammenfinden konnte. Die neuere Samaritanerforschung konnte immerhin zeigen, dass jüdisch-samarische Kontakte schon weit vor der persischen Zeit bestehen und die samarische Tradition auch nach dem Untergang des Nordreichs nicht einfach wegbriecht, sondern vergleichbar den auch für den Untergang des Südreichs anzunehmenden Traditions-Um- und Abbrüchen fortbesteht. Das Konzept einer Kultzentralisation wirkt im Sinne von Kratz' Theorie identitätsstiftend, bei gleichzeitiger Beibehaltung der jeweils eigenen Traditions-hintergründe: beide „Israel“-Denominationen konnten die Leerstelle des *Maqom* positiv auf sich beziehen, was in persischer Zeit dann auch für die Identifikation des *Maqom* mit dem Zion oder dem Garizim belegt ist.

6.) Es ist vor diesem Hintergrund erwogen worden, dass die redaktionellen, wohl perserzeitlichen Zusätze Dtn 11,29f und in Dtn 27* die Bedeutung der samarischen Gemeinde ab persischer Zeit Rechnung getragen und schlaglichtartig deren aktive Einflussnahme auf die Schlussgestalt des Pentateuch dokumentieren.

Summary

This article investigates the localization of the unnamed central place of worship in Deut 12* and related texts. Additionally the article explores the reasons for establishing this *Leerstelle* in the context of the („Ur“-)Deuteronomy. The question of the identity of the *Maqom*, which from Persian times onwards at the latest could also be positively related to the Samaritan sanctuary on Mt. Gerizim, is risen against the background of the current debate about factual and theological differentiations within Deuteronomisms in Deut-2Kings. The core tradition Deut 12,13-19 and its literary growth and subsequent redactional linking with (Jos)1Sam-2Kings will be examined.

Zusammenfassung

Der Beitrag fragt nach der Lokalisierung des ungenannten zentralen Kultortes in Dtn 12* und davon abhängigen Texten sowie den Gründen der Etablierung dieser Leerstelle im Kontext des Deuteronomiums. Vor dem Hintergrund der aktuellen

Debatte um sachliche und theologische Differenzierungen innerhalb der Deuteronomismen in Dtn-2Kön werden die literarische Kernüberlieferung Dtn 12,13-19 sowie ihre Fortschreibungstufen auf die Identität des einen *Maqom* hin befragt, welcher spätestens ab persischer Zeit auch positiv auf den Garizim bezogen werden konnte.

Bibliographie

- Achenbach, R., Pentateuch, Hexateuch und Enneateuch: Eine Verhältnisbestimmung, in: ZAR 11 (2005) 122-154.
- Alt, A., Die Heimat des Deuteronomiums, in: Alt, A., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, II, München 1953, 250-275.
- Ameth, M., Die Hiskiareform in 2 Reg 18,3-8*, in: ZAR 12 (2006) 169-215.
- Aurelius, E., Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch, Berlin / New York 2003.
- Barrick, W.B., The King and the Cemeteries. Toward a New Understanding of Josiah's Reform (VT.S 88), Leiden u.a. 2002.
- Becker, U., Jakob in Bet-El und Sichem, in: Hagedorn, A.C. / Pfeiffer, H. (Hg.), Die Erzväter in der biblischen Tradition, FS Matthias Köckert (BZAW 400), Berlin / New York 2009, 159-185.
- Berge, K., Are There Centres and Peripheries in Deuteronomy?, in: Zvi, E.B. / Levin, C. (Hg.), Centres and Peripheries in the Early Second Temple Period (FAT I/108), Tübingen 2016, 181-195.
- Berman, J., CTH 133 and the Hittite Provenance of Deuteronomy 13, in: JBL 130 (2011) 25-44.
- Blum, E., Das exilische deuteronomistische Geschichtswerk, in: Stipp, H.-J. (Hg.), Das deuteronomistische Geschichtswerk (ÖBS 39), Frankfurt / Berlin 2011, 269-295.
- Borger, R., Die Vasallenverträge Asarhaddons mit medischen Fürsten, TUAT I/2, Gütersloh 1983, 160-177.
- Charlesworth, J.H., What is a Variant? Announcing a Dead Sea Scrolls Fragment of Deuteronomy, in: Maarav 16 (2009) 201-212.273-274.
- Clements, R.E., Deuteronomy and the Jerusalem Cult Tradition, in: VT 15 (1965) 300-312.
- Cogan, M., Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E. (SBL.MS 19), Missoula, MT 1974.
- Crouch, C.L., The Making of Israel. Cultural Diversity in the Southern Levant and the Formation of the Ethnic Identity in Deuteronomy (VT.S 162), Leiden / Boston, MA 2014.
- Cross, F.M., The Structure of the Deuteronomistic History, in: Perspectives in Jewish Learning 3 (1968) 9-24.
- Davies, P.R., Monotheism, Empire, and the Cult(s) of Yehud in the Persian Period, in: Edelman, D. / Fitzpatrick-McKinley, A. / Guillaume, P. (Hg.), Religion in the Achaemenid Persian Empire. Emerging Judaisms and Trends (ORA 17), Tübingen 2016, 24-35.

- de Wette, W.L.M., Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, Halle 1806-1807.
- Diebner, B.J., Gottes Welt, Moses Zelt und das salomonische Heiligtum, in: Römer, T. (Hg.), *Lectio difficilior probabilior? L'exégèse comme expérience de décloisonnement. Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin*, in: DBAT.B 12 (1991) 127-154.
- Diebner, B.J. / Nauerth, C., Die Inventio des *sefār ha-thorah* in 2.Kön 22: Struktur, Intention und Funktion von Auffindungslegenden, in: DBAT 18 (1984) 95-118.
- Dietrich, J., Kollektive Schuld und Haftung. Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sühneritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten, Tübingen 2010.
- Douglas, M., *Leviticus as Literature*, Oxford 1999.
- Dušek, J., Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes (CHANE 54), Leiden 2012.
- Dušek, J., Mt. Gerizim Sanctuary. Its History and Enigma of Origin, in: HeBAI 3 (2014) 111-133.
- Edelman, D., Hezekiah's Alleged Cultic Centralization, in: JSOT 32 (2008) 395-434.
- Eshel, E. / Eshel, H., Dating the Samaritan Pentateuch's Compilation in the Light of the Qumran Biblical Scrolls, in: Shalom, M.P. et al. (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and the Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov (VT.S 94)*, London / Boston, MA 2003, 215-240.
- Finkelstein, I., Migration of Israelites into Judah after 720 BCE: An Answer and an Update, in: ZAW 127 (2015) 188-206.
- Finkelstein, I. / Singer-Avitz, L., Reevaluating Bethel, in: ZDPV 125 (2009) 33-48.
- Finsterbusch, K., *Deuteronomium. Eine Einführung (UTB)*, Göttingen 2012.
- Frevel, C., Deuteronomistisches Geschichtswerk oder Geschichtswerke?, in: Rüterswörden, U. (Hg.), *Martin Noth – aus der Sicht der heutigen Forschung (BThSt 58)*, Stuttgart 2004, 60-95.
- Hagedorn, A.C., Placing (a) God: Central Place Theory in Deuteronomy 12 and at Delphi. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar, in: Day, J. (ed.), *Temple and Worship in Biblical Israel (LHB 422)*, London 2005, 188-211.
- Hjelm, I., Northern Perspectives in Deuteronomy and its Relation to the Samaritan Pentateuch, in: HeBAI 4 (2015) 184-204.
- Hensel, B., Die Bedeutung Samarias für die *formative period* der alttestamentlichen Theologie- und Literaturgeschichte, in: SJOT 32 (2018) 20-47.
- Hensel, B., Cult Centralization in the Persian Period: Biblical and a Historical Perspectives, in: *Semitica* 60 (2018), 221-272.
- Hensel, B., Das JHWH-Heiligtum am Garizim: ein archäologischer Befund und seine literar- und theologiegeschichtliche Einordnung, in: VT 68 (2018) 73-93.
- Hensel, B., *Juda und Samaria. Zum Verhältnis zweier nach-exilischer Jahwismen (FAT I/110)*, Tübingen 2016.
- Hensel, B., On the Relationship of Judah and Samaria in Post-Exilic Times: A Farewell to the Conflict Paradigm, in: JSOT 43 (2019) 1-24.
- Japhet, S., *I & II Chronicles: a Commentary (OTL)*, Louisville, KY 1993.

- Kartveit, M., *The Origin of the Samaritans* (VT.S 128), Leiden / Boston, MA 2009.
- Kartveit, M., *The Place that the Lord Your God Will Choose*, HeBAI 4 (2015), 205-218.
- Keel, O., *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*. I+II (OLV VI), Göttingen 2007.
- Keel, O. / Uehlinger, C., *Göttinnen, Götter und Göttersymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), Freiburg et al. ⁵2001.
- Knauf, E.A., *Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature*, in: Oeming, M. / Lipschits, O. (Hg.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, IN 2006, 291-349.
- Knauf, E.A., *The Glorious Days of Manasseh*, in: Niemann, H.M. / Schmid, K. / Schroer, S. (eds.), *Data and Debates. Essays in the History and Culture of Israel and Its Neighbours in Antiquity* (AOAT 407), Münster 2013, 251-275 (= In: Grabbe, L.L. (ed.), *Good Kings and Bad Kings* (LHB / OTSt 393), London 2005, 164-188).
- Knoppers, G.N., *The Northern Context of the Law-Code in Deuteronomy*, in: HeBAI 4 (2015) 162-183.
- Knoppers, G.N., *Jews and Samaritans. The Origins and History of Their Early Relations*, Oxford 2013.
- Knoppers, G.N., *Rethinking the Relationship between Deuteronomy and the Deuteronomistic History: The Case of Kings*, in: CBQ 63 (2001) 393-415.
- Kleiman, A. et al., *Cult Activity at Megiddo in the Iron Age. New Evidence and a Long-Term Perspective*, in: ZDPV 133 (2017) 24-52.
- Kratz, R.G., *The Idea of Cultic Centralization, and Its Supposed Ancient Near Eastern analogies*, in: Kratz, R.G. / Spieckermann, H. (ed.), *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and biblical Perspectives* (BZAW 405), Berlin / New York 2010, 121-144.
- Kratz, R.G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (UBT 2157), Göttingen 2000.
- Kratz, R.G., *‘The Place Which He Has Chosen.’ The Identification of the Cult Place of Deut. 12 and Lev. 17 in 4QMMT, Meghillot V-VI*, in: Bar-Asher, M. / Tov, E. (eds.), *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls V-VI*, FS Devorah Dimant, Haifa / Jerusalem 2007, 57-80.
- Lauinger, J., *Esarhaddon’s Succession Treaty at Tell Tayinat: Text and Commentary*, in: JCS 64 (2012) 87-123.
- Levin, C., *Das Deuteronomium und der Jahwist*, in: Kratz, R.G. / Spieckermann, H. (Hg.), *Liebe und Gebot*, FS L. Perliitt (FRLANT 190), Göttingen 2000, 121-136.
- Levin, C., *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993.
- Levinson, B.M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Oxford 1997.
- Levinson, B.M., *The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History’s Transformation of Torah*, in: VT 51 (2001) 511-543.

- Levinson, B.M. / Stackert, J., The Limitations of 'Resonance': A Response to Joshua Berman on Historical and Comparative Method, in: JAJ 4 (2013) 310-333.
- Lipschits, O., Bethel Revisited, in: Lipschits, O. / Gadot, Y. / Adams, M.J. (eds.), Rethinking Israel. Studies in the History and Archaeology of the Ancient Israel in Honor of Israel Finkelstein, Winona Lake, IN 2017, 233-245.
- Lohfink, N., Fortschreibung? Zur Technik der Rechtsrevisionen im deuteronomischen Bereich, erörtert an Deuteronomium 12, Ex 21,2-11 und Dtn 15,12-18, in: Veijola, T. (Hg.), Das Deuteronomium und seine Deutungen (SESJ 62), Helsinki / Göttingen 1996, 127-171.
- MacDonald, N., Issues in the Dating of Deuteronomy: A Response to Juha Pakkala, in: ZAW 122 (2010) 431-435.
- Mayer, A.D.H., Deuteronomy (NCB Commentary), Grand Rapids, MI / London 1981.
- Müller, R., The Altar on Mount Gerizim (Deuteronomy 27:1-8). Center or Periphery?, in: Ben Zvi, E. / Levin, C. (eds.), Centres and Peripheries in the Early Second Temple Period (FAT 104), Tübingen 2016, 197-214.
- Na'aman, N., The "Discovered Book" and the Legitimation of Josiah's Reform, in: JBL 130 (2011) 47-62.
- Na'aman, N., The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archaeological Research, in: ZAW 107 (1995) 179-195.
- Na'aman, N., Dismissing the Myth of a Flood of Israelite Refugees in the Late Eighth Century BCE, in: ZAW 126 (2014) 1-14.
- Nicholson, E.W., Deuteronomy and Tradition, Oxford 1967.
- Niehr, H., Die Reform des Joschija. Methodische, historische und religionsgeschichtliche Aspekte, in: Groß, W. (Hg.), Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“, Weinheim 1995, 33-55.
- Nihan, C., Cult Centralization and the Torah Traditions in Chronicles, in: Dubovsky, P. / Markl, D. / Sonnet, J.P. (eds.), The Fall of Jerusalem and the Rise of Torah (FAT I/107), Tübingen 2016, 253-288.
- Nihan, C., The Emergence of the Pentateuch as 'Torah', in: Religion Compass 4/6 (2010) 353-364.
- Nihan, C., The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua, in: Knoppers, G.N. / Levinson, B.M. (eds.), The Pentateuch as Torah. New Models of Understanding Its Promulgation and Acceptance, Winona Lake, IN 2007, 187-223.
- Nocquet, D.R., La Diaspora et l'achèvement de la Torah (OBO 284), Fribourg / Göttingen 2017.
- Noth, M., Überlieferungsgeschichtliche Studien, I, in: SKG.G 18 (1943) 43-266 (monographischer Nachdruck: Noth, M., Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Tübingen 1957).
- Otto, E., Deuteronomium 12,1-23,15. Erster Teilband von Deuteronomium 12-34 (HThK.AT), Freiburg / Basel / Wien 2016.
- Otto, E., Deuteronomium 23,16-34,12. Zweiter Teilband von Deuteronomium 12-34 (HThK.AT), Freiburg / Basel / Wien 2017.

- Otto, E., *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), Berlin 1999.
- Otto, E., *Das Deuteronomium zwischen Tetrateuch und Hexateuch*, in: Otto, E., *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch: Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT 30), Tübingen 2000, 156-233.
- Otto, E., *Born out of Ruins. The Catastrophe of Jerusalem as Accoucheur to the Pentateuch in the Book of Deuteronomy*, in: Dubovsky, P. / Markl, D. / Sonnet, J.P. (eds.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of Torah* (FAT I/107), Tübingen 2016, 155-168.
- Pakkala, J., *Why the Cult Reforms in Judah Probably Did Not Happen*, in: Kratz, R.G. / Spieckermann, H. (eds.), *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and biblical Perspectives* (BZAW 405), Berlin / New York 2010, 201-235.
- Pakkala, J., *The Date of the Oldest Edition of Deuteronomy*, in: *ZAW* 121 (2009) 388-401.
- Pakkala, J., *The Dating of Deuteronomy: A Response to Nathan MacDonald*, in: *ZAW* 123 (2011) 431-436.
- Pakkala, J., *Deuteronomy and 1-2 Kings in the Redaction of the Pentateuch and Former Prophets*, in: Schmid, K. / Person, R. (eds.), *Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch, and the Deuteronomistic History* (FAT II/56), Tübingen 2012, 133-162.
- Person, R. / Schmid, K., *Introduction*, in: Schmid, K. / Person, R. (Hg.), *Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch, and the Deuteronomistic History* (FAT II/56), Tübingen 2012, 1-7.
- Pietsch, M., *Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit* (FAT I/86), Tübingen 2013.
- Römer, T., *Cult Centralization in Deuteronomy 12: Between Deuteronomistic History and Pentateuch*, in: Otto, E. / Achenbach, R. (Hg.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (FRLANT 206), Göttingen 2004, 168-180.
- Römer, T., *Entstehungsphasen des „deuteronomistischen Geschichtswerkes“*, in: Witte, M. u.a. (Hg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in der Tora und den Vorderen Propheten* (BZAW 365), Berlin / New York 2006, 45-70.
- Römer, T., *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, historical and Literary Introduction*, London / New York 2007.
- Römer, T., *The Rise and Fall of Josiah*, in: Lipchits, O. / Gadot, Y. / Adams, M.J. (eds.), *Rethinking Israel. Studies in the History and Archaeology of Ancient Israel in Honor of Israel Finkelstein*, Winona Lake, MI 2017, 329-339.
- Rofé, A., *The Strata of the Law about the Centralization of Worship in Deuteronomy and the History of the Deuteronomic Movement*, in: *Congress Volume Uppsala 1971* (VT.S 22), Leiden 1972, 221-226.
- Rhyder, J., *The Holiness Legislation and Cult Centralization in the Persian Period* (unpublished Dissertation), Lausanne 2018.
- Rüterswörden, U., *Deuteronomium* (BK.AT V/3.1), Neukirchen-Vluyn 2011.

- Rüterswörden, U. (Hg.), *Martin Noth – aus der Sicht der heutigen Forschung* (BThSt 58), Stuttgart 2004.
- Schattnner-Rieser, U., *Garizim versus Ebal. Ein neues Qumranfragment samaritanischer Tradition?*, in: *Early Christianity 1* (2010) 277-281.
- Schaudig, H., *Cult Centralization in the Ancient Near East? Conceptions of the Ideal Capital in the Ancient Near East*, in: Kratz, R.G. / Spieckermann, H. (Hg.), *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and biblical Perspectives* (BZAW 405), Berlin / New York 2010, 145-168.
- Schenker, A., *Le Seigneur choisir-t-il le lieu de son nom ou l'a-t-il choisi? L'apport de la Bible Grecque ancienne a l'histoire du texte samaritain et masorétique*, in: Voitila, A. / Jokiranta, J. (Hg.), *Scripture in Tradition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, Leiden / Boston 2008, 339-351.
- Schenker, A., *Textgeschichtliches zum Samaritanischen Pentateuch, und Samareitikon*, in: Mor, M. / Reiterer, F.V. (eds.), *Samaritans: Past and Present. Current Studies* (SJ 53 / StSam 5), Berlin / New York 2010, 105-120.
- Schmid, K., *Das Deuteronomium innerhalb der „deuteronomistischen Geschichtswerke“ in Gen-2 Kön*, in: Otto, E. / Achenbach, R. (Hg.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (FRLANT 206), Göttingen 2004, 193-211.
- Schmid, K., *Deuteronomy within the “Deuteronomistic Histories” in Genesis–2 Kings*, in: Schmid, K. / Person, R. (Hg.), *Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch, and the Deuteronomistic History* (FAT II/56), Tübingen 2012, 8-30.
- Schmid, K., *The Late Persian Formation of the Torah: Observations on Deuteronomy 34*, in: Lipschits, O. / Knoppers, G. / Albertz, R., *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, IN 2007, 236-245.
- Schmid, K., *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*. Studienausgabe, Darmstadt 2014.
- Schmid, K., *Persische Reichsautorisation und Tora*, in: *ThR 71* (2006) 494-506.
- Schmid, K., *Hatte Wellhausen Recht? Das Problem der literarhistorischen Anfänge des Deuteronomismus in den Königebüchern*, in: Witte, M. u.a., *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in der Tora und den Vorderen Propheten* (BZAW 365), Berlin / New York, 19-43.
- Schmid, K. / Person, R. (Hg.), *Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch, and the Deuteronomistic History* (FAT II/56), Tübingen 2012.
- Schorch, S., *The Samaritan Version of Deuteronomy and the Origin of Deuteronomy*, in: Zsengellér, J. (Hg.), *Samaria, Samaritans and Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics* (SJ 66 / StSam 6), Berlin 2011, 23-37.
- Stipp, H.-J. (Hg.), *Das deuteronomistische Geschichtswerk* (Österreichische biblische Studien 39), Frankfurt u.a. 2011.
- Uehlinger, C., *Was There a Cult Reform under King Josiah?*, in: Grabbe, L.L. (Hg.), *Good Kings and Bad Kings* (ESHM 5), London 2007, 297-316.
- Ulrich, E.C., *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants* (VT.S 138), Leiden 2010.
- Tov, E., *Textual Criticism of the Bible*, Minneapolis, MN / Assen 2001.

- Valkama, K., What Do Archaeological Remains Reveal of the Settlements in Judah during the Mid Sixth Century BCE?, in: Ben Zvi, E. / Levin, C. (eds.), *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts* (BZAW 404), Berlin / New York 2010, 39-59.
- van Seters, J., The Altar Law of Ex 20,24-26 in Critical Debate, in: Beck, M. / Schorn, U. (Hg.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regnum* (BZAW 370), Berlin / New York 2006, 157-174.
- Weinfeld, M., The Emergence of the Deuteronomic Movement: The Historical Antecedents, in: Lohfink, N. (Hg.), *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETL 68), Leuven 1985, 76-98.
- Welch, A.C., *The Code of Deuteronomy: A New Theory of its Origin*, London 1924.
- Witte, M. u.a. (Hg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in der Tora und den Vorderen Propheten* (BZAW 365), Berlin 2006.
- Zangenberg, J.K., The Sanctuary on Mount Gerizim. Observations on the Results of 20 Years of Excavation, in: Kamlah, J. (Hg.), *Temple Building and Temple Cult. Architecture and Cultic Para-phernalia of Temples in the Levant* (2.-1. Mill. B.C.E.). *Proceedings of a Conference on the Occasion of the 50th Anniversary of the Institute of Biblical Archaeology at the University of Tübingen* (28-30 May 2010), Wiesbaden 2012, 399-420.

PD Dr. Benedikt Hensel

Alttestamentliche Wissenschaft und Frühjüdische Religionsgeschichte
der Theologischen Fakultät der Universität Zürich (UZH)

Kirchgasse 9

8001 Zürich

Schweiz

E-Mail: benedikt.hensel@uzh.ch

Professur für Altes Testament und Biblische Archäologie (Vertretung, 2019-2020)
an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität
Mainz (JGU)

Saarstraße 21

55099 Mainz

Deutschland

E-Mail: henselb@uni-mainz.de