

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

Herausgegeben von
Jan Christian Gertz, Dietrich-Alex Koch,
Matthias Köckert, Hermut Löhr, Steven McKenzie,
Joachim Schaper und Christopher Tuckett

Band 230

Vandenhoeck & Ruprecht

From Qumran to Aleppo

A Discussion with Emanuel Tov
about the Textual History of Jewish Scriptures
in Honor of his 65th Birthday

Herausgegeben von
Armin Lange, Matthias Weigold
und József Zsengellér

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit 13 Tabellen und einer Grafik

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-525-53094-8

© 2009, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG:

Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Table of Contents

Preface	7
EMANUEL TOV	
The Many Forms of Hebrew Scripture: Reflections in Light of the LXX and 4QReworked Pentateuch	11
ARMIN LANGE	
“They Confirmed the Reading” (<i>y. Ta’an.</i> 4.68a): The Textual Standardization of Jewish Scriptures in the Second Temple Period	29
JOSEF M. OESCH	
Formale und materiale Gliederungshermeneutik der Pentateuch-Handschriften von Qumran	81
FRIEDRICH V. REITERER	
Die Differenz zwischen Urtext und Ausgangstext: Beispiele zur Entwicklung der sirazidischen Versionen	123
HERMANN-JOSEF STIPP	
Der prämasoretische Idiolekt des Buches Ezechiel und seine Beziehungen zum Jeremiabuch	141
HANNA TERVANOTKO	
“The Hope of the Enemy Has Perished”: The Figure of Miriam in the Qumran Library	156
KEVIN TROMPELT	
Die masoretische Akzentuation als Spiegel abweichender Texttraditionen	176
JÓZSEF ZSENGELLÉR	
Origin or Originality of the Torah? The Historical and Textcritical Value of the Samaritan Pentateuch	189

Preface

When Emanuel Tov visited Vienna in 2006 he celebrated his 65th birthday. On this occasion the Institute of Jewish Studies at the University of Vienna organized a small symposium to which Emanuel contributed as well: “Von Qumran bis Aleppo: Texte und Textgeschichten jüdischer Schriften: Ein internationales Symposium zum 65. Geburtstag von Emanuel Tov.” The present volume publishes the presentations of the 2006 Vienna meeting. But it should not be regarded as another proceedings volume of a meeting on the textual history of the Hebrew Bible nor does it want to be a Festschrift in honor of Emanuel Tov. Emanuel received an exceptional and monumental Festschrift in 2003.¹ Instead of redoing such a Festschrift on a smaller scale the organizers of the Vienna meeting and the editors of the present collection decided to go another way. The contributions of the present volume engage with and discuss various aspects of Emanuel Tov’s work on the textual history of the Hebrew Bible. This discussion marks the extraordinary achievements of Emanuel’s work and its importance for the understanding of the textual history of the Hebrew Bible. It is in the spirit of such a discussion that Emanuel Tov has contributed an article to our collection as well.

In his own contribution, “The Many Forms of Hebrew Scripture: Reflections in Light of the Septuagint and 4QReworked Pentateuch,” *Emanuel Tov* studies the character of some non-Masoretic textual traditions of the Jewish scriptures. He focuses on textual witnesses which attest to a rewritten text, i.e. the Septuagint books of 3 Kingdoms, Esther, and Daniel as well as the Samaritan Pentateuch and the so-called Reworked Pentateuch manuscripts from Qumran. Emanuel concludes: “What 4QRP, the Hebrew source of some LXX books, and the SP group have in common is the interaction of stretches of Scripture text and exegetical expansions, although these expansions differ in nature and tendency. If all these texts were considered authoritative, probably 4QRP enjoyed a similar status. All these texts need to be studied as Hebrew Scripture.”²

Armin Lange engages with a question that Emanuel often hints to in his work but has treated only once in a full-length study, i.e. the question of the

¹ *Emanuel: Studies in the Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (ed. S. Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman, and W. W. Fields; VTSup 94; Leiden: Brill, 2003).

² P. 28 in the present volume.

textual standardization of the Hebrew Bible.³ Lange shows that efforts towards a textual standardization of the books collected in the Hebrew Bible respond to the standardized texts of the Graeco-Roman classics in the Hellenistic world. These efforts towards textual standardization of various Jewish scriptures began somewhat earlier in Egyptian Judaism than in Judah itself. After the destruction of the Jerusalem temple in 70 CE, Judaism had a standard text at hand which allowed for the exegetical work of the Rabbis and developed into the Masoretic Text of the Middle Ages.

Josef M. Oesch focuses on one aspect of Emanuel's work on the scribal practices of ancient Judaism, i.e. the textgraphical structures of manuscripts of Jewish scriptures. He compares the textgraphical structures of the Pentateuch manuscripts among the Dead Sea Scrolls with the list of Petuchot and Setumot by Maimonides, the Codex Leningradiensis, the Samaritan Pentateuch and the LXX codices Alexandrinus and Vaticanus. Both the Samaritan and the Masoretic textgraphical systems of structuring texts have precursors among the Dead Sea Scrolls. But next to textgraphical agreements between medieval MT and SP manuscripts on the one hand and the Dead Sea Scrolls on the other hand significant textgraphical variation can be found. Similar observations can be made for the Greek codices.

Friedrich V. Reiterer develops a methodology for the identification of the *Urtext* of the book of Ecclesiasticus. Reiterer emphasizes that the rule of *lectio difficilior* should be neglected. More important are agreements between several Hebrew and non-Hebrew witnesses as well as grammatical and stylistic observations. His study further shows that several variants of the text of Ecclesiasticus go back to its original author. It seems as if Ben Sira himself produced more than one text of his book.

Hermann-Josef Stipp compares the premasoretic revisions of the books of Jeremiah and Ezekiel with each other. His study shows that both revisions employ different approaches to their *Vorlagen*. The ideolectic rhetoric of the two revisions does not overlap. In the pre-Masoretic revision of Ezekiel, idiolectic language is often concentrated in short text passages while it is widespread in the pre-Masoretic Jeremiah revision. Furthermore, the pre-Masoretic revision of Ezekiel attests to significantly smaller extensions than the one of Jeremiah. Stipp's result questions recent ideas about a shared redaction history of the Hebrew Bible's later prophets.

The contribution of *Hanna Tervanotko* deals with a special aspect of an important text from Qumran which was published by Emanuel. She reads

³ E. Tov, "The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible," in *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, part 1: *Antiquity* (ed. M. Sæbø; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 48–66.

the extended song of Miriam in 4Q365 6a II + 6c, 1–7 in the context of the ancient Jewish reception history of the figure of Miriam. These seven lines indicate that the figure of Miriam was considered as an appropriate character to deliver its expanded theological message. The Song of Miriam preserved in 4Q365 is not a simple remake of the Song of Moses in Exod 15:1–19 but draws on other Miriam traditions as well. It portrays Miriam as a more autonomous figure, who does not simply repeat the Song of Moses.

Emanuel's great interest in the Masoretic text is reflected in the contribution of *Kevin Trompelt*. He asks for the textcritical significance of Masoretic vocalizations and accentuations in the Book of Isaiah. Differences between the Masoretic vocalizations and accentuations of Isa 10:1 and 29:3 point to different medieval textual traditions.

The article of *József Zsengellér* responds to Emanuel's interest in the Samaritan Pentateuch. Zsengellér underlines the historical and textcritical value of the Samaritan Pentateuch and argues for the need of a new critical edition of this important textual witness of the Pentateuch.

Unless otherwise indicated, abbreviations follow *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies* (ed. P. H. Alexander et al.; Peabody, Mass.: Hendrickson, 1999).

At the end of this preface it is a pleasant obligation to us to express our gratitude to those who made the 2006 Vienna meeting and the publication of its contributions possible. We are indebted to the University of Vienna which provided funding for the 2006 meeting. The symposium itself would not have been possible without the support of Ms. Dara Fischer, the secretary of the Vienna Institute of Jewish Studies, who supported us during our meeting. We are also obliged to Mr. Jörg Persch and Ms. Tina Grummel of the publishing house Vandenhoeck & Ruprecht and the editors of *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* for publishing our volume.

Vienna and Budapest, March 2009

Armin Lange
Matthias Weigold
József Zsengellér

Emanuel Tov
(The Hebrew University of Jerusalem)

The Many Forms of Hebrew Scripture

Reflections in Light of the LXX and 4QReworked Pentateuch

1. Background

In modern society, the Bible has many faces both in Hebrew and in translation, but they all present more or less the same content. Thus *bereshit bara elohim et hashamayim we-et ha-aretz* is represented exactly by “In the beginning God created the heavens and the earth” (RSV) as well as by “Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.” More complicated verses likewise indicate that the Hebrew and European versions represent exactly the same text. The background of this identity lies in the fact that almost all modern translations were made from the very same Hebrew text, namely the Masoretic Text (MT), the traditional text of the Bible as transmitted in Judaism. This text form is well documented, but, strange as it may sound, we still know nothing of its background nor the date of its creation, and it is difficult to define its essence. Probably the most conspicuous feature of MT is its meticulous transmission over the course of a little more than two millennia. The precision with which the Masoretic manuscripts were copied is proverbial, since the copying included the smallest details in the manuscripts such as small dots above letters and the distinction between small and large letters. The rabbis did not allow a manuscript to be used for public reading if there were more than three corrections in one of its columns.¹ It is quite natural that our own evaluation of MT and of the transmission of the Bible as a whole is influenced by this precision.

From the third century B.C.E. onwards, the period covered by the scrolls found at Qumran, MT was the most frequently used text in ancient Israel.

¹ The opinions quoted in *b. Menah.* 29b and *y. Meg.* 1.71c allow for two or three corrections per column (but not four), while the opinions in *Sop.* 3.10 allow for one to three corrections. According to these opinions, scrolls containing a greater number of corrections in a single column could not be used by the public, but according to *b. Menah.* 29b there was a certain leniency with regard to superfluous letters, which were less disturbing when erased or deleted than were added letters. According to these criteria, many of the Qumran biblical scrolls would not have passed the scrutiny of the rabbis, as is evident from a comparison of the average number of corrections with the number of lines per column.

This is visible from scrolls from Qumran and the other sites in the Judean Desert as well as the much later rabbinic literature.² At that time, the precursors of MT contained only consonants, but vocalization and cantillation signs were added towards the end of the first millennium, together with the details of the Masorah. The 6000 medieval manuscripts of MT differed only slightly in all these details. It is a miracle, albeit a man-made one, that the MT remained unchanged over the past 2000 years. This lack of textual intervention is visible when one compares the fragments found at Masada, Naḥal Hever, and Naḥal Murabba'at with manuscripts from the Middle Ages. There are almost no differences in consonants between codex Leningradensis or the Aleppo codex from the early Middle Ages and the texts from Masada, Naḥal Hever, and Naḥal Murabba'at; the level of variation between them is no higher than that among the medieval texts themselves.³ A slightly higher level of variation is seen when comparing the medieval text with the Qumran fragments.⁴ Excepting the LXX, all ancient translations, namely the Targumim, Saadyah's Arabic translation, as well as the Syriac Peshitta and Latin Vulgate, more or less reflect MT. Rabbinic literature likewise only reflects MT.

The reason for the preponderance of the precursors of MT in this period is evident. Since MT was the text form used by the Temple circles, the Pharisees, and rabbis, it is understandable that all ancient sources after 70 C.E. reflect this form; many, possibly most, sources preceding the destruction of the Temple also used this text.

Before the destruction of the Temple, however, many additional texts were used in Judaism, and they are the focus of our study. We learn about them from the Qumran discoveries, the Septuagint translation, and the Torah of the Samaritans, the Samaritan Pentateuch (SP). The influence of these texts within Judaism is felt only until the middle of the first century C.E. Various developments during that period changed the nature of the textual evidence. These changes were socio-religious and demographic in nature, but are sometimes incorrectly interpreted as relating to the texts

² See my study "The Biblical Texts from the Judean Desert: An Overview and Analysis of the Published Texts," in *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judean Desert Discoveries* (ed. E. D. Herbert and E. Tov; London: British Library, 2002), 139–66.

³ For precise statistics, see I. Young, "The Stabilization of the Biblical Text in the Light of Qumran and Masada: A Challenge for Conventional Qumran Chronology?" *DSD* 9 (2002): 364–90.

⁴ In my study "The Text of the Hebrew/Aramaic and Greek Bible Used in the Ancient Synagogues," in *The Ancient Synagogue: From Its Origins until 200 C.E.: Papers Presented at an International Conference at Lund University October 14-17, 2001* (ed. B. Olsson and M. Zetterholm; ConBNT 39; Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003), 237–59, I suggested that the texts from the sites other than Qumran reflect the texts named "corrected" in rabbinic literature. These scrolls were corrected on the basis of the Temple copies, while the Qumran texts are one stage removed from them.

themselves. Before the destruction of the Temple, MT was one of the main texts used but not the only one, while after 70 C.E. it was the only text used in Judaism. The reason for the change was that nascent rabbinic Judaism was the only surviving form of Judaism after that date. There were no other forms of Judaism remaining in existence that could have used a different form of the Hebrew Bible. How the pluriformity of the period preceding 70 C.E. developed into the uniformity of the later period is a matter of debate among scholars.⁵ This development is often described as the “stabilization” of MT, but in my view the survival of MT as the sole text rather than the preponderant one is merely a result of sociological developments as described above.⁶ There was no *Kulturkampf*; rather, the groups that had embraced other texts simply ceased to exist.

After the destruction of the Temple, other biblical texts were in circulation but no longer *within Judaism*. In the meantime, Christianity had been born, and early Christians used the Greek Septuagint, which was originally a Jewish translation but had subsequently been adopted by Christianity. Greek-speaking Jews no longer used the LXX, focusing instead on its more recent Jewish revisions. The Samaritans, another group that had split off from Judaism probably in the third century B.C.E., turned to their own Torah, which was based on a text that had been used previously in Judaism. The practical result of these developments was a division of texts among the religious communities after the destruction of the Temple. The central stream of Judaism held on to the Hebrew MT, most Christians to the Greek LXX, and the Samaritans to their own Hebrew Torah. Whatever texts were in use before that period, such as those known from Qumran, were no longer used since there were no religious groups who could have embraced them.

As a result, archeology and the preservation of ancient religions come to our aid in understanding the textual situation in ancient times. Without the purely coincidental finding of the Dead Sea Scrolls at Qumran and other

⁵ For an analysis, see A. van der Kooij, “The Textual Criticism of the Hebrew Bible before and after the Qumran Discoveries,” in *The Bible as Book*, 167–77, especially 170–71.

⁶ See A. S. van der Woude, “Pluriformity and Uniformity: Reflections on the Transmission of the Text of the Old Testament,” in *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism: A Symposium in Honour of A. S. van der Woude* (ed. J. N. Bremmer and F. Garcia Martinez; Kampen: Kok Pharos, 1992), 151–69. Van der Woude believes, as does the present author, that in different circles in Second Temple Judaism, there must have been different approaches towards the text. Most circles did not insist upon a single textual tradition, as is visible in the collection of the Qumran texts. At the same time, a single textual tradition, the Masoretic Text, was held in esteem by the temple circles, and later, the Pharisees. My own ideas have been developed in “The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible,” in *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, part 1: *Antiquity* (ed. M. Sæbø; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 49–66.

sites in the Judean Desert, we would not have known so much about the early text of the Hebrew Bible. Religions come to our aid, too, since Christianity preserved the LXX and the Vulgate, the Samaritan community preserved their own Pentateuch, and traditional Judaism held on to MT.

We mentioned the existence of a pluriform textual tradition before the destruction of the Second Temple. Vestiges of such textual variety are visible even in modern translations. Thus, against all other translations, the NRSV and one of the French African translations include a long section from the Qumran scroll 4QSam^a at the end of 1 Samuel 10. This added section explains the background of the siege of Jabesh Gilead by Nahash the Ammonite,⁷ and thus provides a new context. In this very important detail, the readers of the NRSV use a different Bible, one based on novel material from Qumran. Not all scholars agree to this procedure, since some claim that the Qumran paragraph is not original but represents a late Midrash.⁸ Similarly, in Jer 27:1, MT places the framework of the story in the reign of Jehoiakim, while other modern translations, among them the NRSV, mention Zedekiah's reign as the chronological setting.

The Bible as represented by the NRSV is still the same Bible as in all other translations, in spite of these borrowings from sources other than MT. Even though modern translations usually reflect MT, in several details they represent the LXX, a Qumran scroll, or another ancient source, and through them we get a glimpse of the textual variety in antiquity. This situation makes us increasingly aware that the traditional Jewish text, MT, is *not* the Bible but only one of several text forms and/or representatives, albeit a very good one.⁹

These non-Masoretic text forms are the focus of our study. In some books, MT differs much from the LXX and the SP. These two sources are ancient and modern at the same time. They were created in antiquity, but are still authoritative in modern times. The SP is the Holy Writ of the Samaritan community. The LXX remains the Holy Writ of the Eastern Orthodox Church; while it was authoritative for the whole of Christianity for a long period, it was replaced in the Western Church by the Vulgate. The so-called Apocrypha of the LXX, including such books as Baruch and 1–2

⁷ (10:27) Now Nahash, king of the Ammonites, had been grievously oppressing the Gadites and the Reubenites. He would gouge out the right eye of each of them and would not grant Israel a deliverer. No one was left of the Israelites across the Jordan whose right eye Nahash, king of the Ammonites, had not gouged out. But there were seven thousand men who had escaped from the Ammonites and had entered Jabesh-gilead. (11:1) About a month later [...].

⁸ See A. Rofé, "The Acts of Nahash according to 4QSam^a," *IEJ* 32 (1982): 129–33.

⁹ The edition that bears the misleading name *Biblia Hebraica* should have been named *Biblia Masoretica*. See my analysis "The Place of the Masoretic Text in Modern Text Editions of the Hebrew Bible: The Relevance of Canon," in *The Canon Debate* (ed. L. McDonald and J. A. Sanders; Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002), 234–51.

Maccabees, are still part of the Holy Scriptures of the Roman Catholics today, though named deuterо-canonical.

We are paying attention to the contents of the LXX because of its acceptance in Second Temple Judaism. For this purpose, we need to understand the nature of the differences between MT and the LXX especially when they pertain to major issues. We exclude from the discussion those LXX books that in our view reflect the translator's own major changes, such as the book of Job, while realizing that this is a subjective decision. Our analysis is thus based on presuppositions that reflect one of several views. If one of these alternative views is more convincing than the one presented here, my own analysis may well be irrelevant. If, for example, someone believes that it was the translator of 3 Kingdoms who created the greatly differing version and not an earlier Hebrew reviser, as I do, the view presented here with regard to that book may be irrelevant. At the end of our analysis, we will turn to matters of text and canon, in an attempt to understand which text forms were authoritative for which communities and why.

2. Major Content Differences between MT and the Hebrew Source of the LXX

We start with a discussion of books in the LXX that differed much from MT. We will not focus on books that presumably contained an edition preceding MT, such as Jeremiah or 1 Samuel 16–18, but rather on three books that show signs of literary editions produced *after* the edition of MT – in our view –: 1 Kings, or as it is named in the LXX, 3 Kingdoms, Esther, and Daniel.¹⁰ In the course of the analysis, we wish to point out some parallels between these three books and Hebrew rewritten Bible compositions from Qumran.

¹⁰ An additional case may be 1 Esdras. However, that book is not a rewritten book like the other compositions discussed in this study, but a new creation based on three different sources, 2 Chronicles 35–36, Ezra 1–10 and Neh 8:1–12, and also contains an additional source in the “Contest between the Three Courtiers” in 3:1–5:3. For a penetrating analysis of the nature of the book, see S. Japhet, “The Picture of the Restoration Period in 1 Esdras,” *Meghillot* 5–6 (2007): 109–28. For a detailed commentary and discussion of the various aspects of 1 Esdras, see Z. Talshir, *1 Esdras: From Origin to Translation* (SBLSCS 47; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1999); eadem, “Synchronic Approaches with Diachronic Consequences in the Study of Parallel Editions,” in *Yahwism after the Exile* (ed. R. Albertz; Studies in Theology and Religion 5; Assen: van Gorcum, 2003), 199–218 = “Synchronic Approaches with Diachronic Consequences in the Study of Parallel Redactions: New Approaches to 1 Esdras,” in *On the Border Line: Textual Meets Literary Criticism* (ed. Z. Talshir and D. Amara; Beer Sheva 18; Beer Sheva: Ben Gurion University of the Negev Press, 2005), 77–97 (Heb.).

2.1 3 Kingdoms

The Greek 3 Kingdoms differs completely from its counterpart in MT, 1 Kings, and the background of the relation between the two is a matter of dispute among scholars.¹¹ In my view, the Hebrew composition behind the LXX extensively rewrote the text now included in the MT of 1 Kings. King Solomon is portrayed as a wise man in MT, but in the first ten chapters of the LXX his wisdom is emphasized more strongly. The LXX reinterprets several of the chapters dealing with Solomon and rearranges various sections, paying special attention to their chronological sequence. Gooding presents the simplest analysis by describing the first ten chapters as being rewritten to emphasize Solomon's wisdom, including the whitewashing of his sins, chapters 11–14 as presenting a more favorable account of Jeroboam, and chapters 16–22 as whitewashing Ahab.¹² The rewriting in 3 Kingdoms uses the following techniques:¹³

a. The LXX adds two long “theme summaries” in chapter 2 repeating various verses in 1 Kings around the theme of Solomon's wisdom, altogether 24 verses (vv. 35a–o and 46a–l). These extensive summaries, repeating verses occurring elsewhere in 1 Kings 3–11¹⁴ are out of chronological order in chapter 2, since the Solomonic history only starts with chapter 3. These added summaries describe Solomon's marriage to Pharaoh's daughter, his building activities, administration, and offerings, all of them described as exponents of his wisdom. The closest parallel to this technique is the added summary before the LXX of Daniel 5 (see below), although that summary is not a theme summary.

b. *Duplication* of sections. Beyond the passages mentioned in section a, the rewritten text of 3 Kingdoms repeated 1 Kgs 22:41–51 (description of Jehoshaphat's activities) in 3 Kgdms 16:28a–h, and 1 Kgs 9:24 in v. 9a of the same chapter in 3 Kingdoms. To the best of my knowledge, the device of repeating sections is not used elsewhere in the Greek Bible or MT.

c. Inclusion of an *alternative version*. An alternative history of Jeroboam extant only in the LXX (3 Kgdms 12:24a–z) presents a rival story juxtaposed with the original one found in all textual sources including the LXX (1 Kings 11, 12, 14). The technique of juxtaposing two versions of the same

¹¹ See my own analysis in “3 Kingdoms Compared with Similar Rewritten Compositions,” in *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (ed. A. Hilhorst, E. Puech, and E. Tigchelaar; Supplements to JSJ 122; Leiden: Brill, 2007), 345–66.

¹² D. W. Gooding, “Problems of Text and Midrash in the Third Book of Reigns,” *Textus* 7 (1969): 1–29.

¹³ For details, see the paper mentioned in note 11.

¹⁴ In verses 35k–l the MT and LXX contain no parallels.

story was used from ancient times onwards in the composition of Hebrew Scripture. However, with one exception (1 Samuel 16–18),¹⁵ there is no parallel for the juxtaposition of two alternative versions appearing in one textual witness but not in the other ones.

d. The transposition of verses to other environments in accord with the reviser's tendencies, especially his chronological rearrangements: For example, 1 Kgs 3:1 and 9:16–17 are repositioned as 3 Kgdms 5:14a; 1 Kgs 5:7–8 is repositioned as 3 Kgdms 5:1; 1 Kgs 5:31–32 and 6:37–38 are moved to 3 Kgdms 6:1a–d; 1 Kgs 8:11–12 is placed in 3 Kgdms 8:53a; verses from 9:15–22 are placed in 10:22a–c; etc. This technique is also evidenced elsewhere in the LXX and MT.

The new elements of the LXX are based on a Hebrew text,¹⁶ and this Hebrew text is secondary in relation to MT. It rewrites MT in a way similar to the rewriting in the SP and some Qumran rewritten Bible compositions (see below).

2.2 Esther

An evaluation of the differences between Esth-LXX and MT poses many challenges.¹⁷ The LXX is very free and sometimes paraphrastic; it also contains six large narrative expansions (the so-called Additions A–F) that are traditionally considered to be independent units. However, the use of the term “Additions” gives a false impression of their nature and may lead to wrong conclusions. They are better described as narrative Expansions A–F, adding more than 50% to the amount of the words of the Greek book.¹⁸

¹⁵ In these chapters the originally short story of the encounter of David and Goliath as narrated in the LXX was joined by an alternative story in MT. See my analysis in “The Composition of 1 Samuel 17–18 in the Light of the Evidence of the Septuagint Version,” in *Empirical Models for Biblical Criticism* (ed. J. H. Tigay; Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), 97–130. Revised version: *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (VTSup 72; Leiden: Brill, 1999), 333–60. See further D. Barthélemy et al., *The Story of David and Goliath: Textual and Literary Criticism: Papers of a Joint Venture* (OBO 73; Fribourg: Éditions universitaires, 1986).

¹⁶ See the paper quoted in note 8.

¹⁷ See my own analysis: “The LXX Translation of Esther: A Paraphrastic Translation of MT or a Free Translation of a Rewritten Version?” in *Empsychoi Logoi: Religious Innovations in Antiquity: Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst* (ed. A. Houtman, A. de Jong, and M. Misset-van de Weg; Ancient Judaism and Early Christianity 73; Leiden: Brill, 2008), 507–26.

¹⁸ Due to the uncertainty pertaining to the *Vorlage* of the LXX, a comparison of the length of the LXX and MT is little more than an exercise. According to the calculations of C. V. Dorothy, *The Books of Esther: Structure, Genre, and Textual Integrity* (JSOTSup 187; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 16, the LXX added 77% to MT, the AT text 45%, and Josephus 32%.

In as far as a consensus exists regarding the textual value of the Greek version of Esther, it is negative¹⁹ because of its free and sometimes paraphrastic translation technique. It should however be recognized that the LXX reflects some variants and that the original language of Expansions A, C, D, and F in the LXX was Hebrew. Further, the Greek translations of the canonical sections and of the Expansions were produced by the same person.²⁰ Esth-LXX thus reflects a rewritten Hebrew composition that included various expansions.

There is no reason to distrust the ancient evidence of all manuscripts according to which all the elements of Esth-LXX represent one integral unit that formed the basis for Josephus, *Ant.* 11.184–296 (including Expansions B–E). We should not be influenced by Jerome’s removal of Expansions A–F from their context, thereby mutilating the translation.²¹ His action was arbitrary and inconsistent since by the same token one could excise equally large segments from the Greek translation of 3 Kingdoms 2 and 12, such as mentioned above and place them at the end of the book. Furthermore, the canonical segments and the Expansions are intertwined in an organic way in chapters 4 and 5, making it impossible to mark an uninterrupted group of verses as constituting “Expansion D.”²² The unity of the canonical text and the narrative expansions is further supported by several close connections in content between the two segments.²³

The following features characterize the rewriting that took place in the Hebrew source of Esth-LXX:

¹⁹ This judgment was probably best formulated by D. J. A. Clines: “Almost everyone agrees, however, that no matter how free the Septuagint translator has been, it is essentially the Masoretic Hebrew text that was his *Vorlage*” (*The Esther Scroll: The Story of the Story* [JSOTSup 30; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1984], 69). A similar view had been expressed earlier by T. Nöldeke, “Esther,” in *Encyclopaedia Biblica* (ed. T. K. Cheyne and J. S. Black; London: A. & C. Black, 1899–1903), 2:1406: “The tendency, so common at the present day, to overestimate the importance of the LXX for purposes of textual criticism is nowhere more to be deprecated than in the Book of Esther. It may be doubted whether even in a single passage of the book the Greek manuscripts enable us to emend the Hebrew text.”

²⁰ See the paper quoted in note 17.

²¹ W. H. Brownlee, “Le livre grec d’Esther et la royauté divine: Corrections orthodoxes au livre d’Esther,” *RB* 73 (1966): 161–85, 162, uses this term.

²² For details, see Tov, “The LXX Translation of Esther.”

²³ See Tov, “The LXX Translation of Esther.” For a different case, see the translation of Daniel that includes several long additions now considered “apocryphal.” However, those additions do not form an integral part of the story, as in Esther. Furthermore it is unclear whether there ever existed an expanded Semitic book of Daniel on which the Greek translation would have been based. By the same token, there never existed an expanded Semitic book of Jeremiah that included Baruch even though one translator rendered both Jeremiah and Baruch. See E. Tov, *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch: A Discussion of an Early Revision of Jeremiah 29–52 and Baruch 1:1–3:8* (HSM 8; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976).

1. The addition of large *narrative expansions* at key points in the story: A and F before the beginning and after the end (“Mordecai’s Dream” and its “Interpretation”), and C (“Prayers of Mordecai and Esther”) and D (“Esther’s Audience with the King”) after chapter 4.

2. Probably the most characteristic feature of the LXX is the addition of a *religious background* to the earlier MT version that lacks the mentioning of God’s name. These details are added not only in the large expansions but also in small pluses such as 2:20; 4:8; 6:13. Likewise, God’s involvement is mentioned everywhere in the Midrash and Targum.²⁴

3. The addition of *new ideas* in small details. For example, the identification of Ahashuerus as Artaxerxes; the description of the first banquet as a wedding feast for Vashti (1:5, 11); length of the second banquet (1:5); the description of the opulence at the banquet (1:5–6); the identification of Mehuman as Haman (1:10); the king’s active participation in the hanging of the two eunuchs (2:23) and of Haman (8:7); the king’s placing the ring on Haman’s hand (3:10); the naming of Haman as a Macedonian (E 10; 9:24); Esther’s concern for her own safety (8:6).

In light of the preceding analysis, we suggest that the *Vorlage* of Esth-LXX included the so-called Expansions A, C, D, and F. The royal edicts in Expansions B and E were probably added by the translator himself.

2.3 Daniel²⁵

The relationship between many details in MT and LXX in Daniel 4–6 cannot be determined easily, but most scholars believe that the LXX reflects a later reworking of a book resembling MT, while occasionally the LXX reflects an earlier form. Some scholars go as far as to argue that the LXX of Daniel as a whole preceded MT.²⁶ Because of complications like these, the

²⁴ Thus Esther’s concern for dietary laws in C 27–28 should be compared with *b. Meg.* 13a, *Targum Rishon*, and *Targum Sheni* 2:20. See B. Grossfeld, *The Two Targums of Esther: Translated with Apparatus and Notes* (The Aramaic Bible 18; Edinburgh: T&T Clark, 1991). For LXX Esth 2:7 “he trained her for himself as a wife” (MT “Mordecai adopted her <Esther> as his own daughter”) cf. *b. Meg.* 13a “A Tanna taught in the name of R. Meir: Read not “for a daughter” [*le-bat*], but “for a house” [*le-bayit*] <that is, a wife>.” For a different view on the relation between the LXX and the Midrash, see M. Zipor, “When Midrash Met Septuagint: The Case of Esther 2,7,” *ZAW* 118 (2006): 82–92.

²⁵ For details in this analysis, see E. Tov, “Three Strange Books of the LXX: 1 Kings, Esther, and Daniel Compared with Similar Rewritten Compositions from Qumran and Elsewhere,” in *Die Septuaginta: Texte, Kontexte, Lebenswelten* (ed. M. Karrer and W. Kraus; WUNT 219; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 369–93.

²⁶ Thus R. Albertz, *Der Gott des Daniel: Untersuchungen zu Daniel 4–6 in der Septuaginta-fassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches* (SBS 131; Stuttgart:

two versions could also be presented as two independent works that revised an earlier composition.²⁷ Be that as it may, in the main, the parent text of the LXX revises an earlier text resembling MT.²⁸ The Semitic substratum²⁹ of the Greek text is often visible.³⁰

Three examples of rewriting in the LXX follow:

a. A composition very similar to the MT of chapter 4 has been reworked in the LXX. The LXX changed, added, and omitted many details. Among other things, the Greek text places the opening verses of chapter 4 (3:31–33 in MT) later in the chapter, in a greatly expanded form, as v. 34c.³¹ The story in MT starts with these verses, which contain the king's confession of guilt and his recognition of God's greatness, while in the LXX they are found at the end of the account in the form of a doxology, as in 6:26–27 and elsewhere.

b. MT has a tendency to change details in the wording of the dream in chapter 4 to agree with the subsequent description of its interpretation. The LXX goes one step further by reporting the fulfillment of God's command to the king within the dream itself, in the added verse 14a (17a). This long

Katholisches Bibelwerk, 1988); O. Munnich, "Texte Massorétique et Septante dans le livre de Daniel," in *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuaginta Reconsidered* (ed. A. Schenker; SBLSCS 52; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 2003), 93–120.

²⁷ Thus, according to Ulrich, the *parallel* editions of both MT and the LXX (OG) expanded an earlier text form in different ways: E. Ulrich, "Double Literary Editions of Biblical Narratives and Reflections on Determining the Form to Be Translated," in *Perspectives on the Hebrew Bible: Essays in Honor of Walter J. Harrelson* (ed. J. L. Crenshaw; Macon, Ga.: Mercer University Press, 1988), 101–16 = idem, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999), 34–50, esp. 40–44. This view was developed on the basis of the Notre Dame dissertations by D. O. Wenhe and S. P. Jeansonne mentioned there.

²⁸ The revisional character of the LXX is described in detail by R. Grelot, "La Septante de Daniel IV et son substrat sémitique," *RB* 81 (1974): 5–23; idem, "La chapitre V de Daniel dans la Septante," *Sem* 24 (1974): 45–66. J. J. Collins, *A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1994), 4–11, 216–20, 241–43 makes many judicious remarks on the relation between the two texts.

²⁹ J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1964), 37, 248, argued for an Aramaic substratum, while Grelot, "Daniel IV" assumed a Hebrew parent text.

³⁰ According to Ulrich, *The Dead Sea Scrolls*, 43, the Greek translation was "a consistent, unified document with a consistent translation technique. Therefore, the significant variation between the OG and the MT in 4–6 seems to indicate that the OG is a faithful translation of a different literary edition of these chapters." If this judgment is correct, we have good insights into the Aramaic parent text of the LXX. Even if this judgment about the translation technique is only partially correct, at least major aspects of the Aramaic text underlying the LXX can be reconstructed.

³¹ The position of these verses at the end of the Greek chapter is secondary as they refer to the future, although the events themselves have already been described in the preceding verses: "And now, I will show to you the deeds that the great God has done with me (v. 34c)." In MT this verse (3:33) correctly appears before the events.

verse, which repeats the wording of the earlier verses, reports the cutting down of the tree and its metamorphosis, now symbolizing the king, into a beast: “He ate grass with the animals of the earth [...]” (for the wording, cf. v. 12).

c. Preceding the beginning of chapter 5 (King Belshazzar’s banquet and the writing on the wall), the LXX adds a summary of the chapter that is neither matched by MT nor Theodotion’s version. This summary includes a new element, namely the transliterated inscription written on the wall (v. 25), which is not included in the LXX. The summary partially duplicates the content of the chapter; thus it begins with the same words as v. 1 that introduce the king’s feast. There are also differences in details between the summary on the one hand and MT and the LXX on the other. Therefore, this addition must have summarized a slightly different form of the chapter. The underlying text of the summary was probably Aramaic. The summary may be compared to the theme summaries in the LXX of 3 Kingdoms 2 (see above, a). The summary in Daniel recaps the events told in the chapter, while the LXX of 3 Kingdoms 2 duplicates verses around a common theme.

The essence of the examples given from 3 Kingdoms, Esther, and Daniel is that these Greek books reflect Hebrew compositions that were very different from the ones included in MT. All three rewrote compositions like the ones included in MT, as suggested in greater detail in another study.³² What 4QReworked Pentateuch (4QRP), the Hebrew source of some LXX books, and the SP group have in common is the interaction of stretches of Scripture text and exegetical expansions, although they had different tendencies.

If our analysis so far is correct, the collection of Greek Scripture contained some works that rewrote compositions included in the Hebrew canon (as well as compositions that preceded MT, like in Jeremiah and Ezekiel).

3. Comparison of the Three LXX Books with Rewritten Bible Compositions in Hebrew

We now expand our observations on the LXX to other rewritten Bible compositions, in Hebrew, as found among the Qumran scrolls and in the Samaritan Pentateuch.

The Samaritan version of the Torah rewrote a composition like MT. The rewriting is partial, as all rewriting, but it is manifest. In the main, the rewriting in the SP does not bear a Samaritan character, since earlier non-

³² See Tov, “Three Strange Books.”

sectarian texts (named pre-Samaritan)³³ from Qumran carry the exact same content as the SP. However, the SP goes its own way by adding a small number of Samaritan sectarian readings. Together these texts are named the “SP group.”

Some of the Hebrew Qumran compositions likewise resemble the rewriting in the LXX books, even more so than the SP group. The best preserved rewritten Bible texts³⁴ from Qumran are 11QT^a cols. LI–LXVI, the *Genesis Apocryphon* (1Q20), and *Jubilees*.³⁵ These parallels strengthen our aforementioned assertions relating to the rewriting in some LXX books and reversely the LXX helps us in clarifying the canonical status of the Qumran compositions.

The main feature these compositions and the SP have in common with the reconstructed sources of the LXX translations relates to the interaction between the presumably original Scripture text and exegetical additions. All the Qumran compositions and the SP group present long stretches of Scripture text, interspersed with short or long exegetical additions.

In the past, the aforementioned three LXX translations have not been associated with the Qumran rewritten Bible texts. When making this link, we recognize the similarity in the rewriting style of Scripture books. More specifically, the LXX translations meet some of the characterizing criteria that Segal set for rewritten Hebrew Bible compositions: new narrative frame, expansion together with abridgement, and a tendentious editorial layer.³⁶ We will now review the similarities in techniques:

³³ Especially 4QpaleoExod^m and 4QNum^b; see E. Tov, “Rewritten Bible Compositions and Biblical Manuscripts, with Special Attention to the Samaritan Pentateuch,” *DSD* 5 (1998): 334–54.

³⁴ For the evidence and an analysis, see G. J. Brooke, “Rewritten Bible,” in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (ed. L. H. Schiffman and J. C. VanderKam; Oxford: Oxford University Press, 2000), 2:777–81; idem, “The Rewritten Law, Prophets and Psalms: Issues for Understanding the Text of the Bible,” in *The Bible as Book*, 31–40; E. Tov, “Biblical Texts as Reworked in Some Qumran Manuscripts with Special Attention to 4QRP and 4QParaGen–Exod.,” in *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls* (ed. E. Ulrich and J. VanderKam; Christianity and Judaism in Antiquity Series 10; Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994), 111–34; M. Segal, “Between Bible and Rewritten Bible,” in *Biblical Interpretation at Qumran* (ed. M. Henze; Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2005), 10–29; D. J. Harrington, “Palestinian Adaptations of Biblical Narratives and Prophecies,” in *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (ed. R. A. Kraft and G. W. E. Nickelsburg; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1986), 242–47.

³⁵ Pseudo-Philo’s *Biblical Antiquities* and Josephus’ *Jewish Antiquities* also provide valuable parallels, but they are less relevant since they make no claim to sacred status.

³⁶ Segal, “Between Bible and Rewritten Bible,” 20–26.

3.1 3 Kingdoms

Two of the central techniques used in the Greek 3 Kingdoms, not known from MT or Greek Scripture, were also used in the SP group, viz., the duplication of sections in 3 Kingdoms and the insertion of theme summaries in chapter 2.

a. *Duplication.* Central to the literary principles of the SP group is the wish to rewrite Hebrew Scripture based on its editorial tendencies without adding new text pericopes. The addition of new passages would have harmed the authenticity of the rewritten Bible compositions, and therefore the SP group limited itself to copying. For this purpose they duplicated, for example, all the segments of Moses' first speech in Deuteronomy 1–3 in Exodus and Numbers as foreshadows of Deuteronomy.³⁷ In the SP group and 3 Kingdoms, the duplications have a different purpose. In the Greek 3 Kingdoms 2, they serve an exegetical or chronological purpose, while in the SP group the duplication of segments from Deuteronomy in Exodus and Numbers is meant to make the earlier books comply with Moses' speech in Deuteronomy 1–3.³⁸

b. *Theme summaries.* The two collections of verses in 3 Kingdoms 2 summarize in the beginning of the Greek book verses relating to the central theme of chapters 3–10, namely Solomon's wisdom. By the same token, the added³⁹ tenth commandment of SP (not found in the pre-Samaritan texts) is a theme summary of verses describing the sanctity of Mt. Gerizim. The tenth commandment of SP in both versions of the Decalogue describing and prescribing the sanctity of Mount Gerizim is made up of verses occurring elsewhere in Deuteronomy.⁴⁰

3.2 Esth-LXX

The Hebrew source of Esth-LXX rewrote a composition very similar to MT. The most salient technique used in the course of the rewriting is the addition of the large narrative Expansions A, C, D, and F. These expansions expand the story in a meaningful way. The interaction of the previous Bible

³⁷ For a detailed analysis, see Tov, "Rewritten Bible Compositions."

³⁸ A similar duplication is found in 4QDeut^a V:5–7 where the motive clause for the Sabbath commandment in Exod 20:11 has been added after the motive clause of Deuteronomy. See J. H. Tigay, "Conflation as a Redactional Technique," in *Empirical Models*, 53–96, 55–57.

³⁹ The Samaritans consider the first commandment of the Jewish tradition as a preamble to the Decalogue, so that in their tradition there is room for an additional commandment.

⁴⁰ Deut 11:29a, 27:2b–3a, 27:4a, 27:5–7, 11:30 – in that sequence.

text and the long expansions may be compared with the relation between the Qumran rewritten Scripture compositions and their presumed sources. All these rewritten compositions exercise freedom towards their underlying texts by adding large expansions wherever their authors wished.

3.3 Daniel

Two of the techniques used in the Greek Daniel are also used elsewhere:

a. *Command and execution.* The technique used in the LXX addition in 4:14a (17a), which relates the execution of God's command of vv. 11–14 (14–17), is known from several other compositions. The closest parallel is the story of the Ten Plagues in Exodus 7–11 in the SP group. In this story, the SP group expanded the description of God's commands to Moses and Aaron to warn Pharaoh before each plague by adding a detailed account of their execution.⁴¹ That these additions are not only typical of these texts is shown by the similar addition of the execution of Kish's command to Saul in 1 Sam 9:3 in LXX^{Luc} and the Peshitta.

b. *Summaries.* The summary description of the events of Daniel 5 that is placed at its beginning reminds us of the theme summaries in 3 Kingdoms 2 and in the SP.⁴²

4. Text and Canon

The rewritten compositions within the LXX canon and the Hebrew texts from Qumran resemble each other with regard to their rewriting procedures and probably also with regard to their canonical position.

The *Greek* versions of 3 Kingdoms, Esther, and Daniel had an authoritative status following their completion, since all the books of the LXX, including the so-called Apocrypha, probably enjoyed such a status, at first

⁴¹ For example, after Exod 8:19 the SP and 4QpaleoExod^m, following the formulation of vv. 16ff. add: "And Moses and Aaron went to Pharaoh and said to him: 'Thus says the Lord: Let my people go that they may worship Me. For if you do not let my people go, I will let loose [...]'". Similar additions are found in 4QpaleoExod^m and SP after 7:18, 29; 9:5, 19.

⁴² The nature of the rewriting has been described in the studies listed in n. 27, but whether the rewriting in 3 Kingdoms, Esther, and Daniel is adequately covered by these descriptions still needs to be examined. Attention also needs to be given to the question of whether or not the rewritten editions were intended to replace the older ones. We believe that this was the intention of the three mentioned rewritten books. The rewritten ed. II of Jeremiah (MT) likewise was meant to replace the earlier ed. I (LXX, 4QJer^{b,d}).

within Judaism⁴³ and subsequently within Christianity.⁴⁴ However, after a few centuries, the Greek Apocrypha were no longer accepted within Judaism. This process probably took place when the LXX books as a whole had been rejected by Judaism, among other things because they had been accepted by Christianity. In the Christian communities, all the books of the LXX, together with the Apocrypha, were accepted as Scripture although not all the details are clear and there are differences between the various traditions. Only much later, with the Reformation, were the Apocrypha relegated to a secondary status. This pertains also to the so-called Additions of Esther and Daniel even though these Expansions never had a separate existence.

While the erstwhile authoritative status of all of the Greek books of the LXX is a fact, the authoritative status of these books in their original languages (Hebrew and Aramaic) is less certain. However, it stands to reason that the Semitic *Vorlagen* of all the books of the LXX, including those of the Apocrypha, once enjoyed authoritative status. The Greek translator of Esther would not have translated the now-apocryphal sections had they not been considered authoritative by him and by the community in whose midst he lived. By the same token, the short book of Baruch was considered authoritative by the translator of Jeremiah, who included it in his translation, and by the inner-Greek reviser who revised the two books.⁴⁵ Likewise, *kaige*-Th rendered Baruch as well as Bel, Susanna and the "Prayer of Azariah and the Song of the Three Young Men" inserted between Dan 3:23 and 3:24. This translator, working in the first century B.C.E., must have considered these books authoritative.

The hypothesis about the authoritative status of some or all Semitic books, including the Apocrypha, rendered by the LXX translators may now be applied to the Hebrew rewritten Bible compositions from Qumran. We noted above that some of the Qumran rewritten Bible compositions share characteristics with the LXX rewritten books. We may now apply this observation to their canonical status. The rewritten forms of 1 Kings, Esther, and Daniel with all their expansions and changes from MT were authoritative in their Greek shape and probably also in their original Semitic forms.

⁴³ In actual fact, we have no direct reference in Jewish sources to the Jewish community's acceptance of individual books of Greek Scripture, but I see no reason to distrust the early Church lists such as recorded by H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge: University Press, 1900), 203–14 as Jewish Scripture. It is possible that Jewish Greek Scripture encompassed more books such as, for example, Enoch, but the collection probably did not contain fewer books than those included in the lists. I am grateful to A. Lange for pointing this out to me.

⁴⁴ In our view, the A-Text of Esther reflects a similar rewritten composition of a text like the MT of that book, but it did not enjoy any authoritative status. See "The 'Lucianic' Text of the Canonical and the Apocryphal Sections of Esther: A Rewritten Biblical Book," *Textus* 10 (1982): 1–25. Revised version: *The Greek and Hebrew Bible*, 535–48.

⁴⁵ See Tov, *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch*.

Since they share characteristic features with Qumran rewritten Bible compositions, some of the latter also may have enjoyed authoritative status. However, such a status can only be assumed if there was a community that accepted these compositions, and in the case of the Qumran scrolls this assumption is unclear. The fact that several manuscripts of the same composition were found at Qumran does not necessarily imply that they were accepted as being authoritative by that community or any other group. Thus, we do not know of a religious group that accepted the *Temple Scroll*, 4QRP, or *Jubilees* as binding. There is circumstantial evidence for *Jubilees* as a relatively large number of copies of that book were found at Qumran, and for the *Temple Scroll* due to the existence of a luxury copy of 4–11QTemple, namely 11QT^a.⁴⁶ The decision is very difficult since no surviving group such as Judaism, Christianity or the Samaritans, has endorsed these compositions. Because of the lack of convincing evidence relating to all the rewritten compositions, we turn to one group of manuscripts that from the content point of view so closely resembles the rewritten works within Greek Scripture that it probably enjoyed the same authoritative status as the books translated in Greek Scripture. I refer to the manuscripts of 4QReworked Pentateuch, which typologically very much resemble the Semitic source of the LXX books of 1 Kings, Esther, and Daniel, since they contain long stretches of unaltered Scripture text as well as small and large exegetical additions and changes. The manuscripts of this group should therefore be considered Scripture to the same extent as the mentioned Greek texts and their *Vorlagen* were considered Scripture.⁴⁷ These manuscripts, published as a non-biblical composition,⁴⁸ thus have to be reclassified as Bible texts.⁴⁹

⁴⁶ On the surface, it is hard to imagine that 4–11QTemple was accepted as Scripture because its first-person account of the Torah renders it a very artificial work. However, the luxurious character of 11QT^a possibly indicated sacred status. See my monograph *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (STDJ 54; Leiden: Brill, 2004), 125–29.

⁴⁷ This composition was published by E. Tov and S. A. White, “4QReworked Pentateuch^{b-c} and 4QTemple?,” in *Qumran Cave 4.VIII: Parabiblical Texts. Part 1* (DJD 13; Oxford: Clarendon Press, 1994), 187–351, 459–63 and plates XIII–XXXVI.

⁴⁸ S. White Crawford, with whom I published 4QRP, recognized the possibility that this was an authoritative Bible text, but decided against it: “The Rewritten Bible at Qumran,” in *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, vol. 1: *The Hebrew Bible and Qumran* (ed. J. H. Charlesworth; N. Richland Hills, Tex.: Bibal, 2000), 173–95; eadem, *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008), 39–59.

⁴⁹ M. Segal and E. Ulrich were ahead of us when claiming in 2000 that this text is Scripture, Ulrich with general background reasons and Segal with very detailed arguments: M. Segal, “4QReworked Pentateuch or 4QPentateuch?” in *The Dead Sea Scrolls Fifty Years After Their Discovery: Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997* (ed. L. H. Schiffman et al.; Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000), 391–99; E. Ulrich, “The Qumran Biblical Scrolls: The Scriptures of Late Second Temple Judaism,” in *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context* (ed. T. H. Lim et al.; Edinburgh: T&T Clark, 2000), 67–87.

4QRP is represented by five manuscripts,⁵⁰ two of which are very extensive (4Q364–365). Compared with the Qumran rewritten Bible compositions, this source exhibits the longest stretches of uninterrupted text that may be classified as Scripture such as found in either MT or the SP group.⁵¹ This source also rearranges some Torah pericopes.⁵² As far as we can tell, 4QRP has a relatively small number of extensive additions. The exegetical character of these texts is especially evident from several pluses comprising 1–2 lines and in some cases more than 8 lines. The most clear-cut examples of this technique is the expanded “Song of Miriam” in 4Q365 (4QRP^c), frgs. 6a, col. ii and 6c consisting of at least 7 lines.⁵³ In all these pluses, 4QRP resembles the Hebrew compositions behind the Greek 3 Kingdoms, Esther, and Daniel.

In conclusion, if our analysis is correct, we are faced with many different Scripture texts all of which need to be taken into consideration in the exegetical and literary study of Hebrew Scripture. The meticulously transmitted MT is a given, but beyond that text there were many widely divergent texts within ancient Israel. Among them were several texts earlier than the ones included in MT as well as compositions rewriting a text like MT. In this presentation, we focused on the rewritten texts incorporated into the LXX (3 Kingdoms, Esther, and Daniel). An early rewritten Bible text, Chronicles, was included in the Hebrew and Greek canon.⁵⁴ Some of these literary reshapings were not accepted by all communities. Thus, some of them made their way to the Jewish LXX translators, but not to the collection of MT. Other texts circulating in ancient Israel made their way to the Qumran community. 4QReworked Pentateuch, to be reclassified as a biblical text (something like “4QPentateuch”), was one such text, about whose

⁵⁰ 4Q158 = 4QRP^a, 4Q364 = 4QRP^b, 4Q365 = 4QRP^c, 4Q366 = 4QRP^d, 4Q367 = 4QRP^e. The latter four were published in *DJD* 13, while we identified 4Q158, published by Allegro in *DJD* 4, as belonging to the same composition.

⁵¹ The pre-Samaritan text is clearly the underlying text of 4Q158 and 4Q364 (see *DJD* 13, 192–96).

⁵² In one instance, a fragment juxtaposing a section from Numbers and Deuteronomy (4Q364 23a–b i; Num 20:17–18; Deut 2:8–14) probably derives from the rewritten text of Deuteronomy, since a similar sequence is found in SP. In the case of juxtaposed laws on a common topic (*Sukkot*) in 4Q366 4 i (Num 29:32–30:1; Deut 16:13–14), one does not know where in 4QRP this fragment would have been positioned, in Numbers, as the fragment is presented in *DJD* 13, or in Deuteronomy.

⁵³ By the same token, the text added in 4Q158 (4QRP^a), frg. 14 consists of at least 9 lines. 4Q365 (4QRP^c), frg. 23 contains at least ten lines of added text devoted to festivals and festival offerings, including the Festival of the New Oil and the Wood Festival. Further, if 4Q365a, published as “4QTemple?,” is nevertheless part of 4Q365 (4QRP), that copy of 4QRP would have contained even more non-biblical material (festivals, structure of the Temple) than was previously thought.

⁵⁴ Chronicles differs much from Samuel–Kings. Had we found this book at Qumran as an unknown composition, we would probably have classified it as a rewritten Bible composition.

authoritative status we have no further information. Maybe it was considered to be authoritative Scripture by the Qumran community or another group.⁵⁵ What 4QRP, the Hebrew source of some LXX books, and the SP group have in common is the interaction of stretches of Scripture text and exegetical expansions, although these expansions differ in nature and tendency. If all these texts were considered authoritative, probably 4QRP enjoyed a similar status. All these texts need to be studied as Hebrew Scripture.

⁵⁵ One is reminded of a scribal habit in 4Q364 (4QRP^b) of writing a colon (:) before each occurrence of the divine name, followed by a space, serving as a *Qere* note.

Armin Lange
(University of Vienna)

“They Confirmed the Reading” (y. *Ta’an.* 4.68a)

The Textual Standardization of Jewish Scriptures in the Second Temple Period¹

Since the publication of the first manuscripts of biblical books from the Qumran library the question of how the proto-Masoretic text became the Jewish standard text of the Hebrew Bible became a research topic in its own right. It was the textual plurality of the so-called biblical manuscripts from Qumran which posed the question: How did the MT become the only accepted text of the Hebrew Bible in Judaism? This topic is especially appropriate for a volume which discusses the work of Emanuel Tov because it was to a large extent Emanuel’s œuvre which brought the plurality of the textual traditions of the Second Temple Judaism to the attention of a larger scholarly public.² Emanuel’s category of non-aligned texts³ shows that beyond the texts of the later medieval versions Second Temple Judaism knew a whole range of other texts for most of the biblical books. But Emanuel did not only direct our attention to the textual plurality of Second Temple Jewish scriptures he also worked and published on the question of the textual standardization of the Hebrew Bible.⁴

In the early second century C.E., Josephus Flavius claims in *Against Apion*:

¹ An earlier version of this paper was published under the title “‘Nobody Dared to Add to Them, to Take from Them, or to Make Changes’ (Josephus, *Ag. Ap.* 1.42): The Textual Standardization of Jewish Scriptures in Light of the Dead Sea Scrolls,” in *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (ed. A. Hilhorst, E. Puech, and E. Tigchelaar; Supplements to JSJ 122; Leiden: Brill, 2007), 105–26. Space constraints did not allow me to publish a full version of my argument in the Festschrift for Florentino García Martínez. I wanted to rectify this deficiency with the present article. But while working on this more extensive version it became apparent that only a book length study could develop my argument comprehensively. Such a book length study needs to wait until a later time though.

² In this regard, Emanuel’s textbook on the textual history of the Hebrew Bible was his most important publication, E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2001). Cf. also Emanuel’s contribution to this volume.

³ The first time he mentions this category is in his article “The Textual Character of the Leviticus Scroll from Qumran Cave 11,” *Shnaton* 3 (1978–79): 238–44, XXIII (Heb.).

⁴ See below, 1.2.4.

38 With us are not myriads of books which are at variance and contradict each other, but only twenty-two books, which contain the record of all times – being trusted rightly so [...] 42 for during so many ages as have already passed, nobody dared to add to them, to take from them, or to make changes. (Josephus, *Ag. Ap.* 1.38, 42)⁵

When discussing the canonical history of the Hebrew Bible, scholars often refer to this text as a key reference.⁶ What is mostly ignored is that Josephus emphasizes not only that the Jews have 22 holy books but also that their text was never changed. In *Ag. Ap.* 1.42, Josephus is making this claim of an unchangeable text of the Jewish scriptures by alluding to the so-called “canonical” formula of Deut 4:2 (cf. e.g. Deut 13:1).

You must neither add anything to what I command you nor take away anything from it, but keep the commandments of the Lord your God with which I am charging you (Deut 4:2 NRSV).

The original intention of this phrase does not agree with its reading by Josephus. Far from emphasizing the canonicity of Deuteronomy, Deut 4:2 uses a phrase which is widespread in the ancient Near East and is also attested in ancient Greek treatises. By threatening divine retribution these formulae try to achieve an unaltered textual transmission.⁷ That texts like Deut 4:2 need to use formulations against textual alterations shows, such alterations were the rule and not the exception in the ancient Near Eastern and ancient Greek societies.

For Josephus, Deut 4:2 gains a new meaning. It applies not only to the law code of Deuteronomy but to the textual transmission of all 22 holy books of Judaism. For Josephus, the formula of Deut 4:2 does not try to counteract textual alteration but claims unchanged textual character as a fact. The texts of all 22 holy books remained unchanged since they were written. I.e. Josephus argues that the Jewish holy books existed only in one standard text form from their very beginnings until his own time.

How, when, and why did the textual uniformity which Josephus describes develop? To answer these questions, after a history of research, I will survey the textual character of the ancient biblical manuscripts from

⁵ Translation A. L.

⁶ See e.g., S. Mason, “Josephus on Canon and Scripture,” in *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, part 1: *Antiquity* (ed. M. Sæbø; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 217–35 (with R. Kraft); P. R. Davies, *Scribes and Schools: The Canonization of Hebrew Scriptures* (Library of Ancient Israel; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1998), 107–8, 178–79.

⁷ Cf. e.g. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972; repr. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1992), 261–62, and A. C. Hagedorn, *Between Moses and Plato: Individual and Society in Deuteronomistic and Ancient Greek Law* (FRLANT 204; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 76–77.

various sites at the Dead Sea as well as biblical quotations and allusions in ancient Jewish literature. In the next parts of my article I will study pre-Hexaplaric recensions of the Old Greek (OG) text from the Second Temple period and provide a short survey of processes of textual standardization in the Graeco-Roman world. At the end of this article I will ask for the origins of textual standardization in both Egyptian and Judean Judaism and draw some conclusions.

1. History of Research

Since the beginnings of historical critical research on the Hebrew Bible – and outside the small group of specialist in textual criticism even in today’s biblical scholarship – two models of how the Masoretic Text became the *textus receptus* were taken more or less for granted. The one recension theory coined by Rosenmüller suggested that the Masoretic Text reflects one textual recension, i.e. it was the result of a conscious textual revision of earlier textual traditions.⁸ Even after the Dead Sea Scrolls were found Rosenmüller’s theory was more or less taken for granted and it was thought that the Masoretic Text emerged as the standard text of the Hebrew Bible after the destruction of the Herodian temple in 70 C.E.⁹

The other model of thought is marked by the work of Gesenius.¹⁰ For Gesenius, the shared variant readings between LXX and SP go back to a vulgar text which was known to both the Jews of Alexandria and the Samaritans. Both the LXX translators in Alexandria and the Samaritans further reworked this vulgar text. As compared to the vulgar text behind the LXX and the SP, MT represents an earlier and more original text which was handed down and maintained at the Jerusalem temple.

Textual criticism itself developed alternate theories to the ideas of the Rosenmüller and Gesenius since the second half of the nineteenth century. A good example are the programmatic remarks of Paul de Lagarde.¹¹

⁸ E. F. C. Rosenmüller, *Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese*, vol. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1797), esp. 244. Although Rosenmüller is often credited as the father of this idea, similar arguments can already be found in J.G. Eichhorn, *Einleitung in das Alte Testament* (Leipzig: Weidmann and Reich, ²1787), 111, 113, 203.

⁹ See e.g. P. W. Skehan, “The Qumran Manuscripts and Textual Criticism,” in *Volume du Congrès: Strasbourg 1956* (VTSup 4; Leiden: Brill, 1957), 148–60, 148.

¹⁰ W. Gesenius, *De Pentateuchi Samaritani origine, indole, et auctoritate commentatio philologico-critica* (Halle: Rengersche Buchhandlung, 1815).

¹¹ P. de Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien* (Leipzig: Brockhaus, 1863), 2.

es ergibt sich also, dass unsere hebräischen handschriften des alten testaments auf ein einziges exemplar zurückgehn, dem sie sogar die korrektur seiner schreibfehler als korrektur treu nachgeahmt und dessen zufällige unvollkommenheiten sie herübergenommen haben. über diesen archetypus des masoretischen textes würden wir nur durch conjectur hinausgelangen können, wenn uns nicht die griechische version des alten testaments die möglichkeit verschaffte, wenigstens eine schlechte übersetzung eines einer andren familie angehörenden manuscripts zu benutzen. es versteht sich selbst heutzutage leider noch nicht von selbst, dass die LXX nur in ihrer ursprünglichen gestalt zur kritik unsrer masoretischen diaskeuase angewandt werden darf. wollen wir über den hebräischen text ins klare kommen, so gilt es zunächst die urform der griechischen übersetzung zu finden. ehe diese vorliegt, darf die aegyptische recension nicht zur kontrolle der palästinensischen benutzt werden. ehe aber eine solche kontrolle vorgenommen worden ist, hat niemand das recht die überlieferung als fest und bekannt anzusehn. alle untersuchungen aber über das alte testament schweben in der luft, wenn sie nicht auf den möglichst beglaubigten text zurückgehn. die wissenschaft verlangt mehr als einfälle und beiläufige bemerkungen; ihr wesen ist die methode.

For Lagarde the Masoretic standard text of the Hebrew Bible goes back to a single manuscript. But the Old Greek, i.e. the original version of the Septuagint, demonstrates that there was a textual history before this *textus receptus* which knew additional texts and text families. Lagarde did not elaborate on the question why the text of the single manuscript he presupposes behind the MT became so dominant.

His famous opponent, Paul Kahle, tried to answer this question by developing an alternate theory of how the Masoretic *textus receptus* came into being.¹² In a study on the textual history of the Pentateuch, Kahle heavily criticized Lagarde's *Urtext*-Theory. According to Kahle, several Hebrew texts of the Pentateuch coexisted in the Second Temple period. Kahle designates these texts as vulgar texts and regards MT, LXX, and SP as later (revised) witnesses to these earlier vulgar texts. MT became the Jewish standard text only around 100 C.E. when its underlying vulgar texts was revised.

Mir erscheint für das Verständnis der alttestamentlichen Textgeschichte grundlegend zu sein die Erkenntnis, dass unser *textus receptus* überhaupt erst das Ergebnis einer kritischen Reduktion des Vulgärtextes darstellt, die um 100 n. Chr. von den Vertretern des offiziellen Judentums vorgenommen worden ist. Man hat sich bei dieser Bearbeitung bemüht, eine alte und zuverlässige Textgestalt herzustellen. Für diese Bearbeitung hat man alte Handschriften benutzt. Mit Hilfe dieser Handschriften hat man alte Lesarten und Formen, die in den sonst kursierenden Texten längst beseitigt waren, wieder hergestellt, Zusätze im Texte ausgeschieden, Aramaismen getilgt.

¹² See e.g. P. Kahle, "Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes," in *Opera Minora* (Leiden: Brill, 1956), 3–37 (repr. from *TSK* 88 [1915]: 399–439).

Manches in den alten Handschriften wird undeutlich gewesen sein. Die puncta extraordinaria, schon in der Mischna und in den alten Midraschen erwähnt, werden darauf hinweisen. Manches wird – aus Gründen, die uns heute kaum noch erkennbar sind – absichtlich korrigiert worden sein. Aber für die jüdischen Gemeinden ist das, was hier entsteht, und wofür sich die Vertreter des offiziellen Judentums mit aller ihrer Autorität einsetzten, etwas Neues. Da man aber dieser neuen Textgestalt das Zutrauen entgegenbrachte, dass sie dem ältesten Texte angenähert ist, und da die Umstände für die Verbreitung dieses Textes nach der Zerstörung der Stadt und bei der allgemeinen Neuregelung der Verhältnisse des Judentums sehr günstig waren, konnte dieser Text mit Hilfe der für ihn entstehenden Masoreten bald durchgesetzt werden.¹³

That the Masoretic Text became the Hebrew Bible’s undisputed standard text in post-Second Temple Judaism while the Samaritans and the Christian churches opted for the Samaritan Pentateuch and the Septuagint respectively is uncontested in scholarship. But beside the ideas of Rosenmüller, Gesenius, Lagarde, and Kahle the question how the Masoretic Text became such a standard text was not a topic of research for a long time. Only the publication of the first biblical Dead Sea Scrolls initiated a more detailed analysis of the question. In principle, three approaches to the question of textual standardization can be distinguished. 1) the single event model presupposes that the Masoretic version of the Hebrew Bible was standardized in a short period of time due to a religious and/or political crisis. 2) the group text model envisions that the different religious groups of ancient Judaism favored various texts and recensions and that the Pharisaic text would have become the Jewish standard text after the destruction of the Herodian temple. 3) the process model envisions a prolonged process of recensional activity and slow acceptance of these recensions until the proto-Masoretic one prevailed.

1.1 Textual Standardization as a Single Event

Scholars who argue that the textual standardization of the Hebrew Bible happened at a single moment in time point to different political or religious developments which would have necessitated or provoked the textual standardization of the Jewish scriptures.

¹³ Kahle, “Untersuchungen,” 35–36.

1.1.1 Moses Hirsch Segal and the Maccabean Standardization

The first article length study on how the Masoretic standard text of the Hebrew Bible developed was published in 1953 by Moses Hirsch Segal.¹⁴ Both Josephus (*Ag. Ap.* 1.38, 42) and rabbinic sources (e.g. the report about the counting of the words of scriptures by the sopherim; *b. Qidd.* 30a) show that a unified text of the Hebrew Scriptures existed before the so-called synod of Jabneh and the destruction of the Herodian temple in 70 C.E. But the textual variety of MT, SP, LXX as well as parallel passages in different biblical books which deviate textually from each other and various rabbinic sources document textual plurality during the Second Temple period. This shift from textual plurality to textual unity is marked by the two different Isaiah scrolls from Qumran cave 1: 1QIsa^a attests to a non-MT version of Isaiah but 1QIsa^b is very close to the MT of Isaiah (pp. 35–39). Segal locates the paradigm shift from textual plurality to textual unity in the time of the Maccabean wars (pp. 40–43). Texts like 1Macc 1:56–58 document a widespread destruction of Jewish scriptures during the Hellenistic religious reforms. When Judah Maccabee rededicated the Jerusalem temple scribes produced a large number of copies from the few surviving scrolls (cf. 2 Macc 2:14–15). Producing these new scrolls of the Jewish scriptures, the scribes of the Maccabees proceeded with greater care and employed even a text critical scheme to unify the textual variation of their *Vorlagen* (cf. *Sifre Deuteronomy* 33:27).

Segal's setting of the Hebrew Bible's textual standardization in Maccabean or early Hasmonean times is reflected in later publications, although most of these publications do not mention or know his article. Julio Trebolle Barrera¹⁵ thinks of a dual process. While the Torah, Isaiah, the Twelve Prophets, and Psalms (+ Job?) were established as a first canon with a standardized text in Maccabean times, the historical books (Joshua, Judges, 1–2 Samuel, 1–2 Kings), Jeremiah, and Ezekiel (+ Daniel) joined the canon beginning in early Hasmonean times and underwent textual standardization subsequently. The remaining parts of the Ketubim are not addressed by Trebolle Barrera.

¹⁴ M. H. Segal, "The Promulgation of the Authoritative Text of the Hebrew Bible," *JBL* 73 (1953): 35–47.

¹⁵ J. Trebolle Barrera, "Qumran Evidence for a Biblical Standard Text and for Non-Standard and Parabiblical Texts," in *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context* (ed. T. H. Lim et al.; Edinburgh: T&T Clark, 2000), 89–106. For Trebolle Barrera's ideas on the canonical history of the Hebrew Bible cf. also "A 'Canon within a Canon': Two Series of Old Testament Books Differently Transmitted, Interpreted and Authorized," *RevQ* 19 (1999–2000): 383–99.

Siegfried Kreuzer¹⁶ – without mentioning or knowing Segal and his arguments – comes to similar conclusions based on the recensional history of the Septuagint and the chronological system of the proto-Masoretic Pentateuch. Manuscript evidence (8HevXII gr; 7QLXXEx; 4QLXXNum; Papyrus Oxyrhynchus 1007; Papyrus Rylands Greek 458) shows that already in the second half of the first century B.C.E. the Old Greek translations of the biblical books were revised towards the MT which hints to a proto-Masoretic standard text in the late first cent B.C.E. or earlier. In the chronological system of the proto-Masoretic Pentateuch the rededication of the Jerusalem temple in 164 B.C.E. would have happened 4000 years after the creation which would point to the Maccabees or early Hasmonean rulers as the force behind the proto-Masoretic standard text.¹⁷ This setting is confirmed by the defense of the Old Greek text against the proto-Masoretic revision by the *Letter of Aristeas* ca. 120 B.C.E.

1.1.2. William Foxwell Albright and Adam Simon van der Woude

Another approach to the problem was proposed by William Foxwell Albright only a few years after Segal published his study. In his groundbreaking short note “New Light on the Early Recensions of the Hebrew Bible,”¹⁸ Albright sketched not only a road map for the local text theory which was developed later on by F. M. Cross¹⁹ but addressed also the question of textual standardization. For Albright, the Qumran biblical manuscripts carry “the proto-Masoretic text back into the second century B.C.”²⁰ This means that the Hebrew Bible’s proto-Masoretic standard text predates the second century B.C.E.: “many of the older books of our Hebrew Bible were edited in approximately their present form in Babylonia and were then brought back to Palestine by the returning exiles during the late sixth and the fifth

¹⁶ S. Kreuzer, “Von der Vielfalt zur Einheitlichkeit: Wie kam es zur Vorherrschaft des masoretischen Textes?” in *Horizonte biblischer Texte: Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag* (ed. A. Vonach and G. Fischer; OBO 196; Fribourg: Academic Press, 2003), 117–29. Kreuzer expressed similar ideas in “From Old Greek to the Recensions: Who and What Caused the Change of the Hebrew Reference Text of the Septuagint,” in *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (ed. W. Kraus and R. G. Wooden; SBLSCS 53; Atlanta, Ga.: SBL, 2006), 225–37.

¹⁷ For this observation, Kreuzer relies on K. Koch, “Sabbatstruktur der Geschichte: Die sogenannte Zehn-Wochen-Apokalypse (1Hen 93,1-10; 91,11-17) und das Ringen um die alttestamentlichen Chronologien im späten Judentum,” in idem, *Vor der Wende der Zeiten: Beiträge zur apokalyptischen Literatur: Gesammelte Aufsätze*, vol. 3 (ed. U. Gießmer and M. Krause; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996), 45–46, 68–69 (repr. from *ZAW* 95 [1983]: 403–30, 423–24).

¹⁸ W. F. Albright, “New Light on the Early Recensions of the Hebrew Bible,” *BASOR* 140 (1955): 27–33.

¹⁹ See note 104.

²⁰ Albright, “New Light,” 28.

centuries B.C.”²¹ They “may have become canonical under Ezra’s influence in the late fifth century.”²² Only later in the second temple period, this proto-Masoretic standard text was diluted into the medieval versions.

While Albright’s ideas about geographically localized recensions of the biblical text dominated the textual criticism of the Hebrew Bible until the 1990ies his remarks on an Ezran standard text were less influential. Almost 40 years after the publication of his article, Albright’s idea of an Ezran textual standardization was supported by Adam Simon van der Woude.²³ According to van der Woude, the textual plurality attested in the Qumran manuscripts of the Jewish scriptures are to be regarded “as some variant manuscripts that survived from the time when the Hebrew Bible was being canonized in Jerusalem.”²⁴

This means that there was a basically uniform tradition *besides* a pluriform tradition in Palestine Judaism in the last centuries B.C.E., in the sense that only the proto-Masoretic textual tradition was passed on in Jerusalem, whereas elsewhere biblical manuscripts circulated which bore close resemblance to the text of the Septuagint or the Samaritan Pentateuch or differed in other respects from the proto-Masoretic tradition.²⁵

After minor recensions, this proto-Masoretic temple text became the rabbinic standard text as we know it today. It goes back to the time of Ezra when the prophetic inspirations ceased to exist. This lack of divine inspiration necessitated the development of a fixed text of the divine word.

However, a uniform textual tradition becomes necessary when there is no longer an appeal to present-day divine inspiration and people will wish to preserve earlier prophetic inspiration in Scripture, in other words, when the authority outside Scripture is shifted to Scripture itself. The priests from Jerusalem and the Scribes before the beginning of the Christian era and after these the early rabbis believed that the Holy Ghost had withdrawn since the days of Haggai, Zechariah, and Malachi.²⁶

1.1.3 Eugene Charles Ulrich

Another cultural and political crisis which is often understood as a key catalyst for the textual standardization of the Hebrew Bible – especially in

²¹ Albright, “New Light,” 29.

²² Albright, “New Light,” 32.

²³ A. S. van der Woude, “Pluriformity and Uniformity: Reflections on the Transmission of the Text of the Old Testament,” in *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism: A Symposium in Honour of A. S. van der Woude* (ed. J. N. Bremmer and F. Garcia Martinez; Biblical Exegesis and Theology 5; Kampen: Kok Pharos, 1992), 151–69; idem, “Tracing the Evolution of the Hebrew Bible,” *BR* 11.1 (1995): 42–45.

²⁴ Van der Woude, “Tracing,” 45.

²⁵ Van der Woude, “Pluriformity,” 163.

²⁶ Van der Woude, “Pluriformity,” 168.

connection with the Pharisaic group model (see below 1.2.2–1.2.3.) – are the first and second Jewish wars. But Eugene Charles Ulrich²⁷ does not envision group specific texts. He thinks “that prior to the second century CE there was no ‘standard biblical text’, but rather that the manuscripts of the Scriptures found at Qumran are representative of the Jewish Scriptures generally.”²⁸

If accurate, that would mean that the growth of the individual biblical books developed through repeated creative new editions over time [...] this process was constitutive of the biblical from start to end [...] the process was still in effect throughout the Second Temple period [...] and came to an abrupt halt as the result of radically new and different outside factors. The Scriptures did not “achieve final form” due to a natural and internal process, due to a maturation process, or due to “the fullness of time”, but they suffered an abrupt freezing due to the double threat of loss: the threat of loss of their lives, land, and culture to the Romans, and the threat of loss of their ancient identity as “Israel” to the Christians, the growing majority of whom were gentile rather than Jewish.²⁹

Ulrich rejects hence the idea of a textual standardization and attributes the dominance of the proto-Masoretic text mainly to the chance selection of which texts survived the first Jewish war.³⁰ In a recent article, Ulrich reflects the question of textual standardization from a methodological perspective. He finds no evidence for conscious labor towards a standard text in any Jewish group of the second temple period but only widespread indifference to the problem. “The organic and pluriform character of the texts was the norm until the process of textual growth was abruptly halted by the results of the two revolts.”³¹

1.1.4 Dominique Barthélemy

A few remarks by Dominique Barthélemy on MurXII show that Barthélemy understands the textual standardization of the biblical books in light of the first Jewish war as well.

²⁷ E. C. Ulrich, “The Qumran Biblical Scrolls: The Scriptures of Late Second Temple Judaism,” in *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, 67–87.

²⁸ Ulrich, “Qumran Biblical Scrolls,” 87.

²⁹ Ulrich, “Qumran Biblical Scrolls,” 86–87.

³⁰ The position contrasts with an earlier statement on the topic of textual standardization by Ulrich where he remarks that we know neither the precise point in time when the proto-Masoretic text became dominant nor the criteria by which its variant readings were selected (E. Ulrich, “Horizons of Old Testament Textual Research at the Thirtieth Anniversary of Qumran Cave 4,” *CBQ* 46 [1984]: 613–36, 618–19).

³¹ E. Ulrich, “Methodological Reflections on Determining Scriptural Status in First Century Judaism,” in *How to Read the Dead Sea Scrolls: Methods and Theories in Scrolls Scholarship* (ed. M. Grossman; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2009), forthcoming. I am grateful to Eugene for generously providing me with a pre-print copy of this article.

Comme nous l'avons constaté à partir de divers indices, *Mur est un produit caractéristique de la standardisation textuelle* qui eut lieu entre les deux révoltes et nous pouvons, à ce titre, le qualifier de *protomassorétique*, en ajoutant qu'il permet même de remarquer l'excellente qualité de la transmission textuelle qui, à partir de ce type de texte, a abouti aux grands témoins du texte tiberien classique.³²

1.1.5 Ernst Würthwein

Würthwein³³ understands the development of the proto-Masoretic standard text in the context of the first Jewish war, too. For him, of the destruction of the Jerusalem temple led to the supposed synod of Javneh/Jamnia ca. 100 C.E.³⁴ For Würthwein not only the canon of the Hebrew Bible but also its standard text was created at this synod. For the Torah, the participants of the synod created a critical text while for the other prophets and writings sections they accepted the text used by the Pharisees as the only surviving group of Second Temple Judaism.

1.2 The Group Text Model

Since the publication of the first biblical Dead Sea Scrolls their textual pluralism has been interpreted as reflecting various text types affiliated with different religious groups or various group specific approaches to the question of textual plurality versus textual standardization. This understanding of the textual plurality of the Dead Sea Scrolls has also influenced our understanding of the textual standardization of the Jewish Scriptures.

1.2.1 Shemaryahu Talmon

In his 1970 survey of the history of the text of the Hebrew Bible,³⁵ Shemaryahu Talmon develops the idea of a plurality of texts and text types for the

³² D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, vol. 3: *Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes* (OBO 50.3; Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag, 1992), cxiii.

³³ E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1988), 16–18.

³⁴ For a critical view of the idea of a synod of Javneh, see J. P. Lewis, "What Do We Mean By Jabneh?" *JBR* 32 (1964): 125–32; P. Schäfer, "Die sogenannte Synode von Jabne: Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh. n. Chr.," *Judaica* 31 (1975): 54–61, 116–24; S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 47; Hamden, Conn.: Archon Books, 1976), 51–124; G. Stemberger, "Die sogenannte 'Synode von Jabne' und das frühe Christentum," *Kairós* 19 (1977): 14–21; idem, "Jabne und Kanon," *Jahrbuch für Biblische Theologie* 3 (1988): 163–74.

³⁵ S. Talmon, "The Old Testament Text," in *The Cambridge History of the Bible*, vol. 1: *From the Beginnings to Jerome* (ed. P. R. Ackroyd and C. F. Evans; Cambridge: Cambridge University

individual books of the Hebrew Bible. This textual plurality is attested both by the various versions of the Hebrew Bible and by the biblical manuscripts from the Qumran library. Out of this textual plurality, the socio-religious groups which developed at the end of the Second Temple period choose individual texts which in turn developed into group specific texts.

In other words, the extant evidence imposes on us the conclusion that from the very first stage of its manuscript transmission, the Old Testament text was known in a variety of traditions which differed from each other to a greater or lesser degree. As a result of undirected, and possibly in part also of controlled, processes of elimination, the majority of these variations went out of use. The remaining traditions achieved by and by the status of a *textus receptus* within the socio-religious communities which perpetuated them. These standardized texts were preserved for us in the major versions of the Hebrew Bible and its translations.³⁶

In the various socio-religious communities, the process of textual standardization itself happened in the time from the end of the first century B.C.E. to the third century C.E. “Correspondence between the Hebrew and non-Hebrew versions terminates somewhere at the end of the first century A.D.”³⁷ As a more conservative group which did not practice liturgical readings the people living at Qumran did not develop a standard text for their scriptures but remained in the stage of textual plurality. More recently, Talmon found his model of the textual standardization confirmed by the proto-Masoretic textual homogeneity of the manuscripts of the biblical books which were found on the Masada and in the caves of Naḥal Ḥever and Wadi Murabba‘at.³⁸

Talmon’s description of the textual standardization of the Hebrew Bible was supported by Magne Sæbø. In an article which discusses mostly questions of the history of research on the textual history of the Hebrew Bible, Sæbø concludes, “the final ‘fixation’ of the biblical text was related to a specific social group, where it originated and was developed in correspondence with basic theological attitudes.”³⁹

Press, 1970), 159–99; the article was republished in *Qumran and the History of the Biblical Text* (ed. F. M. Cross and S. Talmon; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975), 1–41.

³⁶ Talmon, “Old Testament Text,” 198–99.

³⁷ Talmon, “Old Testament Text,” 169.

³⁸ S. Talmon, “Hebrew Fragments from Masada,” in idem and Y. Yadin, *Masada VI: Yigael Yadin Excavations 1963–1965: Final Reports* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1999), 1–149, 24–26.

³⁹ M. Sæbø, “From Pluriformity to Uniformity: Some Remarks on the Emergence of the Masoretic Text with Special Reference to Its Theological Significance,” *ASTI* 11 (1977–78): 127–37, 134.

1.2.2 Bertil Albrektson

In a brief study on the standard text of the Hebrew Bible, Albrektson attempts to combine Talmon's model of group specific texts with a crisis model – although Albrektson neglects to mention the works of both Segal and Talmon. For Albrektson, “the crystallization of a standard consonantal text is not primarily the outcome of conscious and deliberate measures taken by the rabbis but, to a much greater extent than is usually thought, the result of historical coincidences.”⁴⁰ Due to the catastrophes of the first and second Jewish wars, “the victorious text was one which had been used by Pharisaic scribes and [...] it came to supplant the other texts because the Pharisees supplanted other religious groups.”⁴¹

1.2.3 Frank Moore Cross

F. M. Cross began to develop his ideas how the standard text of the Hebrew Bible evolved in his seminal description of the local text theory.⁴² Cross suggests that “while first recensional activities may have begun as early as Hillel, effective promulgation of the official text and the demise of rival texts date to the era between the Revolts, in the days of Aqiba.”⁴³

Cross' early remarks on the textual standardization of the biblical text were supported and developed in more detail by Theodore Norman Swanson. For Swanson, the process of textual standardization started in Pharisaic circles at the time of Hillel.⁴⁴ But “what may have been essentially a Pharisaic activity before the fall of Jerusalem could have been implemented fully only in the conditions which prevailed after the fall, when Pharisaic Judaism became dominant.”⁴⁵

Since 1985, Cross has elaborated on his brief remark concerning the textual standardization of the Hebrew Bible several times.⁴⁶ In his view, the

⁴⁰ B. Albrektson, “Reflections on the Emergence of a Standard Text of the Hebrew Bible,” in *Congress Volume: Göttingen 1977* (ed. J. A. Emerton; VTSup 29; Leiden: Brill, 1978), 49–65, 62.

⁴¹ Albrektson, “Reflections,” 63.

⁴² F. M. Cross, “The History of the Biblical Text in Light of the Discoveries in the Judaean Desert,” *HTR* 57 (1964): 281–99, 291–92.; cf. also idem, “The Contribution of the Qumrân Discoveries to the Study of the Biblical Text,” *IEJ* 16 (1966): 81–95, 90–91. Both articles have been republished in *Qumran and the History of the Biblical Text*, 177–95 and 278–92, respectively.

⁴³ Cross, “History,” 292.

⁴⁴ T. N. Swanson, “The Closing of the Collection of Holy Scriptures: A Study in the History of the Canonization of the Old Testament” (Ph.D. diss., Nashville, Tenn.: Vanderbilt University, 1970), 214–25.

⁴⁵ Swanson, “Closing,” 224.

⁴⁶ F. M. Cross, “The Text Behind the Text of the Hebrew Bible,” *BRev* 1.2 (1985): 12–25; idem, “The Fixation of the Text of the Hebrew Bible,” in *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore, Md.: John Hopkins University Press, 1998), 205–18; idem, “The Biblical Scrolls from Qumran and the Canonical Text,” in *The Bible and the Dead*

textual standardization of the Jewish scriptures evolved different than that of any other ancient text collection.

Unlike the recensional activity in Alexandria which produced a short if artificial and eclectic text of Homer, and quite unlike the recensional activity which produced the Hexaplaric recension of the Septuagint and of the conflate *textus receptus* of the New Testament, the Pharisaic scholars and scribes proceeded neither by wholesale revision and emendation nor by eclectic or conflating recensional procedures. They selected a single textual tradition, which may be called the Proto-Rabbinic text, a text which had been in existence in individual manuscripts for some time.⁴⁷

The evidence provided by the Dead Sea Scrolls shows that this proto-rabbinic text became dominant in ancient Judaism only between the two Jewish wars.

Certainly the Rabbinic Recension became regnant only in the interval between the two Jewish revolts when the Pharisaic party came wholly to dominate the surviving Jewish community and rival parties diminished and disappeared [...] Rabbinic Judaism survived and with it the Rabbinic Recension.⁴⁸

First attempts towards the establishment of a standardized text go back to the time of Hillel and Shammai. The intricate hermeneutical schemes for the interpretation of the Jewish scriptures developed in this time could have only been applied to a stable text. Hence the Pharisaic sages made efforts to develop a standardized text for their group. This setting is confirmed by orthographic and paleographic observations such as the constant confusion of *waw* and *yod* as attested in the Pentateuch’s *Qere perpetuum* between וה and יה . According to Cross, a *waw-yod* confusion was possible only in early Herodian scripts.⁴⁹ Hence Cross argues,

we should look at the era of Hillel and his disciples in the early first century C.E. for the initiation if not completion of the recensional labor which fixed the Hebrew text of the Bible, the text we may fairly call the Pharisaic-Hillilite Recension, of which the Masoretic Text is a direct descendant.⁵⁰

Scrolls: The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, vol. 1: *Scripture and the Scrolls* (ed. J. H. Charlesworth; Waco, Tex.: Baylor University Press, 2006), 67–75.

⁴⁷ Cross, “Fixation,” 213.

⁴⁸ Cross, “Fixation,” 216.

⁴⁹ Cross, “Biblical Scrolls,” 71.

⁵⁰ Cross, “Fixation,” 217.

1.2.4 Emanuel Tov

Although Emanuel Tov mentions the Pharisees only cautiously⁵¹ his ideas of how the standard text of the Hebrew Bible came into being compare best with the group text model. Tov understands the history of the text of the Hebrew Bible as a process in which subsequent recensions and editions of the individual biblical books developed and coexisted for some time. This coexistence of different editions of one book led to the textual plurality which can be observed in the Qumran library. Since the third century B.C.E. the textual plurality of the Jewish scriptures dominated ancient Judaism. But the Jerusalem temple⁵² and later on the Pharisees adhered to the idea of a standard text in the shape the proto-Masoretic text. There was never a conscious standardization of this proto-Masoretic text for all of ancient Judaism. That the proto-Masoretic text became the only accepted Jewish standard text is a consequence of the first Jewish war. Tov summarizes his position with reference to A. S. van der Woude (see above, 1.1.2.) as follows.

In Israel of the last three centuries BCE and the first century CE textual uniformity and pluriformity coexisted [...]: pluriformity relating to different textual traditions in all of Israel, and uniformity (relating to the Masoretic family) in the temple circles (Pharisees). There is no evidence concerning the situation before the third century BCE. At that time many different textual traditions were in vogue, but whether at the same time a standard text was used within the temple circles is not known. After the destruction of the Second Temple the sole texts to be used by the Jewish communities were the proto-Masoretic texts, so that at that time the existence of a standard text for the proto-Masoretic textual family was carried over to the text of the Bible as a whole. This stability was not achieved by any change of approach in Judaism, but by the fact that no Jewish communities had survived which carried a rival biblical text, such as was the case in the previous centuries. Since the central stream in Judaism was already used to a standard text, the new situation did not herald a new approach to the text of the Bible.⁵³

⁵¹ Cf. e.g. E. Tov, "The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible," in *Hebrew Bible/Old Testament* (ed. Sæbø), 1.1:48–66, 64; idem, "The Status of the Masoretic Text in Modern Text Editions of the Hebrew Bible: The Relevance of Canon," in *The Canon Debate* (ed. L. M. McDonald and J. A. Sanders; Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002), 234–63, 240.

⁵² Cf. also Tov, *Textual Criticism*, 191; idem, "The Text of the Hebrew/Aramaic and Greek Bible Used in the Ancient Synagogues," in *The Ancient Synagogue: From Its Origins until 200 C.E.: Papers Presented at an International Conference at Lund University October 14-17, 2001* (ed. B. Olsson and M. Zetterholm; ConBNT 39; Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003), 237–59, 246–50.

⁵³ Tov, "History and Significance," 266.

1.3 The Process Model

The third basic approach to the question of the textual standardization of the Hebrew Bible envisions an extended process stretching over several centuries which is not necessarily or at least not exclusively connected with socio-religious groups or institutions of ancient Judaism.

1.3.1 *Moshe Greenberg*

The first to argue for such a process was Moshe Greenberg.⁵⁴ For Greenberg, the rabbinic sources point to textcritical activities during the time of Ezra. Hence, the process which eventually led to the proto-Masoretic standard text of the Hebrew Bible begins in the time of Ezra. On the other end of the line, the intricate hermeneutics applied to Jewish Scriptures by Hillel the Elder and his contemporaries presuppose a stable text since the time of Herod the Great. But only after the destruction of the Jerusalem temple in 70 C.E. this standard text became prevalent. This is confirmed by the textual homogeneity of the biblical manuscripts found in Wadi Murabba‘at. Parallels with the textual history of classical Graeco-Roman texts and rabbinic references to the *sopherim*’s use of the critical signs which were developed by the scholars of the library of Alexandria point to the Hellenistic character of the process of the textual standardization. “The editing and standardization of the biblical text thus has a claim to be regarded among the several phenomena which, while thoroughly Judaized, had their roots at least in part in the Hellenistic world.”⁵⁵ Greenberg summarizes his position as follows.

It would appear that at the beginning of the Hellenistic period biblical texts were extant in two main types, a fuller and a shorter text. The longer texts were the popular ones; in the Torah they are represented by the Samaritan tradition which broke away from the line of further evolution at this time. During the Ptolemaic period the textcritical work of the *sōfrīm* began, accelerated, probably, under the Hasmonean renaissance. Their effort was directed toward selecting the manuscripts reflecting the oldest tradition, and to make them standard. In the case of the Torah it was the shorter text, with its earlier orthography and older linguistic forms which was made the norm. The editing was a continuing process which reached its end by the first Christian century, well before the First Revolt. The standard became all prevalent, however, only after the fall of Jerusalem, when Rabbinic Judaism came into exclusive hegemony. Previously the various stages of the text work existed in the Bibles of the people. While types modeled after the evolving standard trickled down from Jerusalem, they had to compete with older, less edited texts, and with such as were written in a fuller, vulgar

⁵⁴ M. Greenberg, “The Stabilization of the Text of the Hebrew Bible, Reviewed in the Light of the Biblical Materials from the Judean Desert,” *JAOS* 76 (1956): 157–67.

⁵⁵ Greenberg, “Stabilization,” 167.

orthography. The prevalence of the standard, not its creation, came after 70 A. D., and is the necessary precondition of the highly literal exegesis which flourished in the Tannaitic academies. Such an exegesis, undertaken in all seriousness by earnest men is inconceivable had the text not been hallowed in its letter well beforehand.⁵⁶

Greenberg explains the textual plurality of the biblical manuscripts in the Qumran library as due to the “pious indifference” of a religiously conservative group. Its “uncritical acceptance of all types of texts” reminds of contemporary reading practices of devout audiences: “To the devout reader a text giving the substance of the message is not invalidated by slight verbal differences from other texts.”⁵⁷

1.3.2 Ian Young

A process model is also favored by Ian Young.⁵⁸ He views the Jerusalem temple as “the focal point for the dissemination of a stabilized text.”⁵⁹ For Young, textual stabilization is not connected with one particular group of ancient Judaism but with the unparalleled prestige of the Jerusalem temple.

We need not see the process of stabilization as the result of the vigorous propagation of an authoritative text by a group controlling Judaism. Instead we may have a gradual process: the consciousness of the special nature of the holy books held in the Temple became linked to a shift of understanding in regard to the text of the Hebrew Bible. Previously, the classification of a book as “Scripture” had not led to the idea that therefore its text should be fixed. After 164 B.C.E. the idea gradually became dominant that the text of the sacred writings should be fixed. In other words, the form of the texts “laid up in the Temple” by 164 B.C.E. came to be conceived as the standard form of those texts, just as the collection of books was understood to be special by common Judaism of the late second temple period.⁶⁰

The textual homogeneity of the Masada scrolls shows that the proto-Masoretic text had become the sole text of Judaism by the year 73 B.C.E. Although a certain distinction exists between Torah and non-Torah manuscripts of the Jewish scriptures from the Masada, Naḥal Ḥever and Wadi Murabba‘at.

⁵⁶ Greenberg, “Stabilization,” 166.

⁵⁷ For all quotations, see Greenberg, “Stabilization,” 165.

⁵⁸ I. Young, “The Stabilization of the Biblical Text in the Light of Qumran and Masada: A Challenge for Conventional Qumran Chronology?” *DSD* 9 (2002): 364–90; idem, “The Biblical Scrolls from Qumran and the Masoretic Text: A Statistical Approach,” in *Feasts and Fasts: A Festschrift in Honour of Alan David Crown* (ed. M. Dacy, J. Dowling, and S. Faigan; Mandelbaum Studies in Judaica 11; Sydney: Mandelbaum, 2005), 81–140.

⁵⁹ Young, “Stabilization,” 383.

⁶⁰ Young, “Stabilization,” 384.

Leaving aside the so-called “Masada-Genesis” [...], no non-Qumran manuscript of the Torah displays a single variant against codex L. Non-Torah manuscripts from outside Qumran do display variants, although these are at a much higher ratio of words to variants than is typical of their Qumran equivalents.⁶¹

The Torah manuscripts seem to have been treated with even greater care than the non-Torah ones. Young’s explanation for the textual plurality of the Qumran library in a time for which he already envisions a standard text is based on a rejection of the established scholarly interpretations of both the Qumran settlement and the Qumran caves. For Young, the Dead Sea Scrolls were hidden in the Qumran caves during the first century B.C.E. because of their radical textual deviations from the proto-Masoretic standard text.⁶²

To sum up: In almost every study of the textual standardization of the Jewish scriptures the special significance of the destruction of the Jerusalem temple in 70 C.E. is emphasized. Beside this one point of agreement, when, why, and how the proto-Masoretic standard text of the Jewish scriptures developed remains debated. Is the textual plurality of the Qumran library due to the conservative character of the people living at Qumran or does it reflect the textual reality of its time? Was the proto-Masoretic standard text developed or is it the result of a political catastrophe of which it was the only survivor? Is the proto-Masoretic text one out of several group texts or did it evolve unrelated to any religious groups and or institutions? Is the textual standardization of the Jewish scriptures a long and involved process or happened it in a short period of time?

2. The Manuscripts of Jewish Scriptures from the Qumran Library⁶³

To answer these questions a brief survey of the texts attested in the Qumran library and elsewhere is important.⁶⁴ As said before, the manuscript evi-

⁶¹ Young, “Biblical Scrolls,” 118.

⁶² See Young, “Stabilization,” 379–82, and idem, “Biblical Scrolls,” 118. Young depends in his theory about when and why the Dead Sea Scrolls were deposited in the Qumran caves on the works of L. Hutchesson, “63 BCE: A Revised Dating for the Deposition of the Dead Sea Scrolls,” *Qumran Chronicle* 8.3 (1999): 177–94, and G. L. Doudna, *4Q Peshet Nahum: A Critical Edition* (JSPSup 35; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 683–754. Space constrains forbid a critical discussion of Hutchesson’s and Doudna’s ideas at this place.

⁶³ For details concerning the textual character of individual manuscripts as well as the numbers and statistics presented in this article, see my forthcoming *Handbuch der Textfunde vom Toten Meer*, vol. 1: *Die Handschriften biblischer Bücher* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009).

dence from the Qumran library seems to argue not for one standard text but for textual plurality. The three main medieval textual traditions of the Hebrew and Greek Bibles have forerunners among the biblical manuscripts of the Qumran library. In addition various non-aligned texts are attested by manuscripts from the Qumran caves.

Of the Greek biblical manuscripts from the Qumran library (7QpapLXXExod, 4QLXXLev^{a,b}, 4QLXXNum, 4QLXXDeut) only 4QLXXLev^{a,b} attest to the Old Greek translation of the Pentateuch while 4QLXXNum represents an early recension of this text (see below).⁶⁵ The Hebrew *Vorlage* of the Old Greek is attested in 4QJer^b and 4QLev^d (4Q26). 4QDtn^q (4Q44), 4QSam^b (4Q52), as well as the lemmata quoted in 4QCommGen A are close to it. Furthermore, the supralinear corrections of 5QDeut and maybe of 4QGenⁱ change their base texts towards the Hebrew *Vorlage* of the Old Greek. Other manuscripts show resemblance with the *Vorlage* of the Old Greek but need to be classified as non-aligned (4QExod^b, 4QLev^b, 11QLev^b, 4QSam^a) or are almost equally close to the *Vorlage* of the Old Greek and the Samaritan Pentateuch. Of these, 4QSam^a is the most interesting as its non-aligned text seems to have developed out of the Hebrew *Vorlage* of the Old Greek of 1–2 Samuel.

In the case of the Pentateuch, two manuscripts attest to a text which lacks the ideological variants of the Samaritan Pentateuch but share all other readings with it (4QpaleoExod^m, 4QNum^b).⁶⁶ They are therefore classified

⁶⁴ The system of categorizing the biblical manuscripts among the DSS which I use in this article was developed by Emanuel Tov, see e.g. “The Biblical Texts from the Judaean Desert: An Overview and Analysis of the Published Texts,” in *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries* (ed. E. D. Herbert and E. Tov; London: British Library, 2002), 139–66; “The Biblical Texts in Ancient Synagogues in Light of Judean Desert Finds,” *Meghillot* 1 (2003): 185–201, VIII–IX (Heb.); “Text of the Hebrew/Aramaic and Greek Bible,” 237–59. In his latest articles, Tov distinguishes between an inner and an outer circle of proto-Masoretic texts. While the latter would attest to some variation against the consonants of MT, the inner circle would be very close to MT and attest even in its orthography only to slight variation (“Text of the Hebrew/Aramaic and Greek Bible,” 243–46).

⁶⁵ 7QpapLXXExod and 4QLXXDeut are too damaged for textual classification. Below, only those manuscripts and running commentaries are listed, of which enough text is preserved for textual classification.

⁶⁶ Recently, J. H. Charlesworth posted a small fragment online which comes supposedly from Qumran and is now in the possession of the Legacy Ministries International in greater Phoenix, Arizona (<http://www.ijco.org/?categoryId=28682> as of 23 July 2008). I am grateful to J. H. Charlesworth for bringing this fragment to my attention. The fragment contains remnants of Deut 27:4–6. In Deut 27:4, it reads with the SP and against the MT בַּהֲרַגְרִים instead of בַּהֲרַגְרִים. Because of this reading, Charlesworth characterizes it as a “copy of the Samaritan Pentateuch.” A closer examination of the fragment reveals paleographic inconsistencies which question its authenticity. Furthermore, I wonder why a copy of the Samaritan Pentateuch would have been written in square script and not in paleo-Hebrew as is the Samaritan fragment from the Masada (Mas1o). It seems quite possible that the fragment posted by Charlesworth is a forgery.

as pre-Samaritan. Of 4QGen^c, 4QGen^e, 4QGen^g, 4QGen^j, 4QLev^c, 4QLev^e, 4QDeut^d, 4QDeut^f, 4QDeutⁱ, 4QDeut^o, and 5QDeut, the passages containing the typical long texts of the SP are not preserved. Otherwise they are equally close to SP and MT.

In case of the Masoretic Text, only very few biblical manuscripts found at Qumran differ less than 2% from the consonantal text of the MT (4QDeut^e, 4QDeut^g, 1QIsa^b, 4QJer^a, 4QEzek^a, 4QXII^e, 2QRuth^a). These manuscripts can be classified as proto-Masoretic. A large group of manuscripts is close to the consonantal text of the MT but differs nevertheless more than 2% from it (4QGen–Exod^a, 4QpaleoGen–Exodⁱ, 4QJosh^b, 1QSam, 4QKgs, 4QIsa^a, 4QIsa^b, 4QIsa^d, 4QIsa^e, 4QIsa^f, 2QJer, 4QJer^c, 4QEzek^b, 11QEzek, 4QXII^g, 4QPs^c, 4QProv^b, 5QLam^a, 1QDan^b, 4QDan^d). These manuscripts can be classified as semi-Masoretic.

In addition to forerunners of the Hebrew Bible’s medieval text traditions, a significant number of biblical manuscripts from Qumran attest to texts which align with none of the medieval versions (4QRP^b, 4QRP^c, 4QRP^d, 4QRP^e,⁶⁷ 4QGen^f, 2QExod^a, 4QExod^b, 4QExod^c, 4QExod–Lev^f, 4QLev–Num^a, 4QLev^b, 11QpalaoLev^a, 1QDeut^b, 4QDeut^b, 4QDeut^c, 4QDeut^h, 4QDeutⁱ, 4QDeut^{k1}, 4QDeut^{k2}, 4QDeutⁿ, 4QpaleoDeut^f, 4QJosh^a, 1QJudg, 4QSam^a, 4QSam^c, 6Kgs, 1QIsa^a, 4QIsa^c, 4QXII^a, 4QXII^c, 4QPs^a, 4QPs^b, 4QPs^d, 4QPs^e, 4QPs^f, 4QPs^g, 11QPs^a, 11QPs^b, 11QPs^c, 4QJob^a, 4QCant^a, 4QCant^b, 4QQoh^a, 4QLam, 4QDan^a, 4QDan^b, 4QDan^c). They are therefore categorized as non-aligned texts. This group might very well combine several different texts and text types. Examples are the different psalms collections attested in the Qumran manuscripts: 11QPs^{a, b}, 4QPs^e, (+ 4QPs^{n?}).

Non-aligned texts are not restricted to the manuscripts of biblical books from the Qumran library but are also found in the lemmata of most of the commentaries from the Qumran library: 4QpIsa^{a, b, d}, 4QpIsa^{c, e}, 4QpNah, 1QpHab, 4QTanh, 4QpPs^a. Furthermore, a non-aligned text seems to be attested by the only more extensively preserved Aramaic translation of a biblical book from the Qumran library, i.e. 11QtgJob.

The above list shows that the manuscripts of biblical books found in the 11 caves of Qumran attest to textual plurality. The paleographic dates of these scrolls range from the third century B.C.E. to the first century C.E.⁶⁸ But does the textual plurality of the manuscripts of Jewish scriptures from

⁶⁷ For 4QRP^b, 4QRP^c, 4QRP^d, 4QRP^e as biblical manuscripts, see e.g. M. Segal, “Biblical Exegesis in 4Q158: Techniques and Genre,” *Textus* 19 (1998): 45–62; idem, “4QReworked Pentateuch or 4QPentateuch?” in *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery: Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997* (ed. L. H. Schiffman et al.; Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000), 391–99.

⁶⁸ For details concerning the paleographic date of individual manuscripts, see the first volume of my forthcoming *Handbuch der Textfunde vom Toten Meer*.

the Qumran library imply textual plurality for all of ancient Judaism⁶⁹ or only for the Qumran settlement? Were there other groups and institutions which adhered already to a standard text?⁷⁰ Or were the Dead Sea Scrolls hidden at Qumran because their textual plurality became unacceptable in ancient Judaism?⁷¹

A general observation might give a first answer. Although the inkwells found at Qumran suggest that some of the manuscripts from the Qumran library were copied there, a large number of the non-biblical scrolls came to Qumran from elsewhere. If this is true for the non-biblical manuscripts it is to be expected for the biblical scrolls as well. This means the manuscripts of Jewish scriptures in the Qumran library reflect the way these scriptures were copied and transmitted everywhere in ancient Judaism. I.e., Second Temple Judaism is characterized by textual plurality and not by textual standardization. Additional evidence for this speculation can be found in the allusions to and quotations of the Jewish scriptures in the other literature from the Qumran library.

3. Quotations and Allusions and the Question of Group-Specific Texts: The Example of the Book of Jeremiah

For reasons of space constraints I need to restrict my analysis here to the example of the quotations of and allusions to the book of Jeremiah in the third, second, and first century B.C.E.⁷²

⁶⁹ Thus Ulrich (see above, 1.1.3.).

⁷⁰ Thus Greenberg (see above, 1.3.1.), Talmon (see above, 1.2.1.), Cross (see above, 1.2.3.), van der Woude (see above, 1.1.2.), Tov (see above, 1.2.4.).

⁷¹ Thus Young (see above, 1.3.2.).

⁷² The quotations of and allusions to the other biblical books in Jewish literature from Hellenistic times confirm the evidence of the Jeremiah quotations and allusions but cannot be discussed here for reasons of space. For the quotations of and allusions to the other biblical books, see my forthcoming *Handbuch der Textfunde vom Toten Meer*, vol. 1. For a more detailed discussion of the textual plurality of Jewish scriptures in Hellenistic times, see A. Lange, "From Literature to Scripture: The Unity and Plurality of the Hebrew Scriptures in Light of the Qumran Library," in *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives* (ed. C. Helmer and C. Landmesser; Oxford: Oxford University Press, 2004), 51–107, 77–81, 98–100.

Table 1: Quotations of and Allusions to the Book of Jeremiah According to Textual Variants

	MT	LXX	non-aligned
Jer 1:10	Sir 49:7		
Jer 1:18	Sir 36:24		
Jer 4:31	1QH ^a III:7		
Jer 6:19	4QDibHam ^a 6, 2		
Jer 7:34		Bar 2:23	
Jer 10:12–13			11QPs ^a XXVI:13–15
Jer 10:13		11QPs ^a XXVI:15	
Jer 18:23		Neh 3:37	
Jer 20:9	1QH ^a VIII:30		
Jer 25:11	Dan 9:2		
	<i>Sib. Or.</i> 3.280		
Jer 27:12–14		Bar 2:21	
Jer 27:12	Sir 51:26		
Jer 29:13–14		<i>Jub.</i> 1:15	
		4Q392 1, 6	
Jer 30:8		4QOrd ^a 2–4, 2	

The table shows that textual plurality is not restricted to the Qumran library but was widespread in ancient Judaism. E.g. quotations and allusions which correspond to the MT text of Jeremiah can be found in Essene texts (1QH^a III:7; VIII:30), in literature which is connected with the Jerusalem temple (Sir 36:24; 49:7; 51:26; 4QDibHam^a 6, 2), in an apocalypse (Dan 9:2), and in a Jewish text from Alexandria (*Sib. Or.* 3.280). The Hebrew *Vorlage* of the LXX text of Jeremiah seems to have been accepted in various groups, too. And once even a non-aligned reading is quoted. This acceptance of the different texts of the book of Jeremiah in various groups of ancient Judaism shows that textual plurality was the rule and not the exception in ancient Judaism and argues against the idea of group specific texts.

Two further observations support my claim that there were no group specific texts in Second Temple Judaism. If group specific texts existed in Second Temple Judaism one would expect that the various Jewish groups adapted their texts to their beliefs. I.e. a group specific texts should display variants which reflect the ideology of its tradent group. A well known example for such ideological variants are the SP readings regarding the special character of Mount Gerizim and its sanctuary. But E. Ulrich⁷³ has

⁷³ E. Ulrich, “The Absence of ‘Sectarian Variants’ in the Jewish Scriptural Scrolls Found at Qumran,” in *The Bible as Book*, 179–95 (republished in Hebrew translation in *Meghillot* 2 [2004]: 115–35).

shown that with the possible exception of the SP – should its ideological variants go back to the Second Temple period – no ideological variants can be identified in the extant textual witnesses of the Jewish scriptures from ancient Judaism:

no variants emerged to indicate that any group – whether Pharisaic, Sadducean, Samaritan, Essene, Christian, or other – had tampered with Scripture in order to bolster their particular beliefs, except for the two Samaritan beliefs that God “had chosen” Mount Gerizim and had commanded the central altar there, and possibly except for the Mount Gerizim/Mount Ebal variant.⁷⁴

The second observation concerns a letter of the Essene movement to the Jerusalem high priest which was written in the second half of the second century B.C.E. It is called *Miqṣat Ma’aseh Ha-Torah (MMT)* today. This letter discusses halakhic differences between the Essenes, the Jerusalem high priest, and the Pharisees by referring to Jewish scriptures. Therefore, *MMT* is a textual witness to a discourse between different ancient Jewish groups which is based on scripture and scriptural interpretation.⁷⁵ The example of *MMT* B 37–38 illustrates well how this scriptural discourse proceeded.

And concerning] eating (a fetus of an animal): we are of the opinion that the fetus [found in its (dead) mother’s womb may be eaten (only) after it has been ritually slaughtered. And you know that it is] so, namely that the word is written (with concern to) a pregnant animal.

Nowhere in this passage nor in the entire *MMT* does the author refer to the form of the text discussed. As in the example quoted above, the text referenced in *MMT* – in this case Lev 22:28 – is not even paraphrased. Apparently what enabled communication between the Essenes, the Jerusalem high priest, and the Pharisees depended neither on a closed collection of the scriptures like the later canon of the Hebrew Bible, nor on a standardized text form. What was disputed was not which texts the Jerusalem temple, the Pharisees, and the Essenes adhered to but their halakhic interpretation. In case of different group specific texts one would accept *MMT* to address this issue.

To sum up: It seems unlikely that the proto-Masoretic text existed as a standard text only in one ancient Jewish group or institution and became

⁷⁴ Ulrich, “Absence, 191.

⁷⁵ For *MMT* see E. Qimron et al., *Qumran Cave 4.V: Miqṣat Ma’aseh Ha-Torah*, (DJD 10; Oxford: Clarendon Press, 1994); J. Kampen and M. Bernstein, eds., *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History* (SBLSymS 2; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1996); L. H. Schiffman, “Miqṣat Ma’aseh Ha-Torah,” in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (ed. idem and J. C. VanderKam; Oxford: Oxford University Press, 2000), 1:558–60.

dominant elsewhere later. The idea of group specific texts as first suggested by Talmon⁷⁶ is a fitting description of the textual situation of late antiquity and medieval times. In these times, the LXX became the Christian standard text while rabbinic Judaism adhered to the MT and the Samaritans were attached to the SP. With regard to Second Temple Judaism, the idea of group specific texts is a retro-projection. There is no evidence that the various groups of ancient Judaism adhered only to one text of the Jewish scriptures. This means, the proto-Masoretic text was not the standard text of the Jerusalem temple and the Pharisees which became dominant after all other Jewish groups were destroyed during the first Jewish war.

But when and how did the the proto-Masoretic standard text develop? To answer this question a survey of the Jewish Scriptures from those sites at the Dead Sea which are connected with the First and Second Jewish Wars is of help.

4. The Manuscripts of Jewish Scriptures from the Other Sites at the Dead Sea

The situation of textual plurality changes radically when the manuscript finds move closer to the time when Josephus wrote his apology *Against Apion*. During the first Jewish war, the rebels against the Roman Empire which occupied the Masada took manuscripts of biblical books and other texts with them. The textual character of six of the biblical manuscripts from the Masada can still be identified (MasLev^a, MasLev^b, MasDeut, MasEzek, MasPs^a, MasPs^b). All deviate less than 2% from the consonantal text of the MT and can thus be described as proto-Masoretic in character.⁷⁷

During the second Jewish war, caves in the Naḥalim at the Dead Sea served both as rebel bases and refugee camps. In these caves, manuscripts of biblical books were found. The textual character of ten of these biblical manu-

⁷⁶ See above 1.2.1.

⁷⁷ In a recent article, E. Ulrich has questioned the proto-Masoretic character of the Masada manuscripts by arguing that of Leviticus, Deuteronomy, and Ezekiel no variant literary editions are known from the Qumran library. This would blur the statistic evidence from Masada as MasLev^a, MasLev^b, MasDeut, and MasEzek could not have been anything but proto-Masoretic (“Two Perspectives on Two Pentateuchal Manuscripts from Masada,” in *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* [ed. S. M. Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman, and W. W. Fields; VTSup 94; Leiden: Brill, 2003], 453–64). In his assessment Ulrich ignores though the distinction between semi- and proto-Masoretic manuscripts which allows for the above statistical conclusions.

scripts can still be identified. MurGen–Ex.Num^a,⁷⁸ MurXII, XHev/SeNum^b, 5/6HevPs, SdeirGen, MS Schøyen 4611 (= XQLev^b), MS Schøyen 2713 (= XJosh), XJudg,⁷⁹ and 4QGen^{b80} deviate less than 2% from the consonantal text of MT and are thus proto-Masoretic in character. 8HevXII gr attests to a recension of Old Greek translation of the Minor Prophets towards the consonantal text of MT (see below).

Hence the manuscript evidence from the non-Qumranic sites at the Dead Sea seems to suggest the establishment of a proto-Masoretic standard text at the latest during the time of the first Jewish war. In this context, it is important to see that the paleographic dates of all biblical manuscripts from the Masada predate the first Jewish war.⁸¹ The rebels who occupied the Masada during the first Jewish war must have acquired their manuscripts before they went to the Masada. Does this mean that the textual standardization of the Jewish scriptures started well before the first Jewish war and that the destruction of the Herodian temple was not its cause?⁸²

5. A Texttypological Chronology of the Hebrew Manuscripts of Biblical Books from the Dead Sea

A first answer to this question is provided by a texttypological chronology of the Hebrew manuscripts of biblical books which were found at the various sites around the Dead Sea. Table 2 and graph 1 illustrate a characteristic spread of the texts of the individual biblical books over the various Hebrew scripts used in Graeco-Roman times. The correlation between paleography and texttypology⁸³ shows that the non-aligned manuscripts are the largest group of textual witnesses until the middle of the first century C.E. This should not surprise as the term non-aligned designates manuscripts, which attest to a variety of different texts for each biblical book. Although it remains unclear until today how many different texts are collectively described as non-aligned. The non-aligned manuscripts from Qumran repre-

⁷⁸ For MurGen–Ex.Num^a (MurI) as one manuscript, see J. T. Milik, “Genèse, Exode, Nombres,” *DJD* 2.1 (1961): 75–78, 75.

⁷⁹ For XJudg, see E. Eshel, H. Eshel, and M. Broshi, “A New Fragment of XJudges,” *DSD* 14 (2007): 354–58.

⁸⁰ For 4QGen^b as coming from one of the Dead Sea refugee caves of the second Jewish war, see J. R. Davila, “4QGen^b,” *DJD* 12 (1994): 31–38, 31.

⁸¹ MasLev^a (30–1 B.C.E.); MasLev^b (ca. 0); MasDtn (30–1 B.C.E.); MasEz (50–1 B.C.E.) MasPs^a (30–1 B.C.E.), MasPs^b (50–1 B.C.E.).

⁸² For this idea, see the history or research above.

⁸³ For the paleographic dates and texttypological classifications of the biblical manuscripts from the Dead Sea, see my forthcoming *Handbuch der Textfunde vom Toten Meer*, vol. 1.

sent hence the textual plurality of Graeco-Roman times. In graph 1 they therefore are grouped together with pre-Samaritan manuscripts and manuscripts which attest to the Hebrew Vorlage of the Old Greek as other texts.⁸⁴

The proto-Masoretic manuscripts from the various sites of the Dead Sea are distributed differently over the paleographic epochs as compared to the nonaligned manuscripts. Although 4QJer^a (4Q70) and 4QXII^c (4Q80) go back to the years 225–175 and 75–50 B.C.E. respectively, proto-Masoretic manuscripts can be found in larger quantities only since the second half of the first century B.C.E. Semi-Masoretic manuscripts are attested as early as the first half of the second century B.C.E. (4QJer^c [4Q72]) but occur more regularly only since the end of the second century B.C.E.

The largest quantities of non-aligned, semi- and proto-Masoretic manuscripts come from the second half of the first century B.C.E. This agrees well with the overall paleographic distribution of the Dead Sea Scrolls. The largest amount of manuscripts found in the Qumran library were copied in scripts from the second half of the first century B.C.E.⁸⁵ The Masada manuscripts show that this paleographic peak of the Qumran library is not idiosyncratic but is part of an overall phenomenon. On the Masada, 15 manuscripts were found. Nine of these manuscripts were copied in the second half of the first century B.C.E.⁸⁶

The paleographic evidence from Qumran and the Masada points to an increased manuscript production and an increased amount of scribal activity in the time after Roman conquest of Judea (63 B.C.E.) and during the reign of Herod the Great. It seems that this time was a zenith of scribal culture. That only few new literary works were composed during the second half of the first century B.C.E. shows that the zenith of scribal culture focused on the preservation of Jewish heritage.

Even more interesting is that after the turn of the eras the amount of non-aligned and semi-Masoretic manuscript decreases continuously while the number of proto-Masoretic manuscripts experiences another peak in the second half of the first century C.E. Even more so, after the year 68 C.E. only proto-Masoretic manuscripts can be found.

⁸⁴ Graph 1 does not recognize manuscripts for which it cannot be decided whether they attest a semi-Masoretic or a pre-Samaritan text.

⁸⁵ Cf. B. Webster, “Chronological Index of the Texts from the Judaean Desert,” *DJD* 39 (2002): 351–446, 373–74.

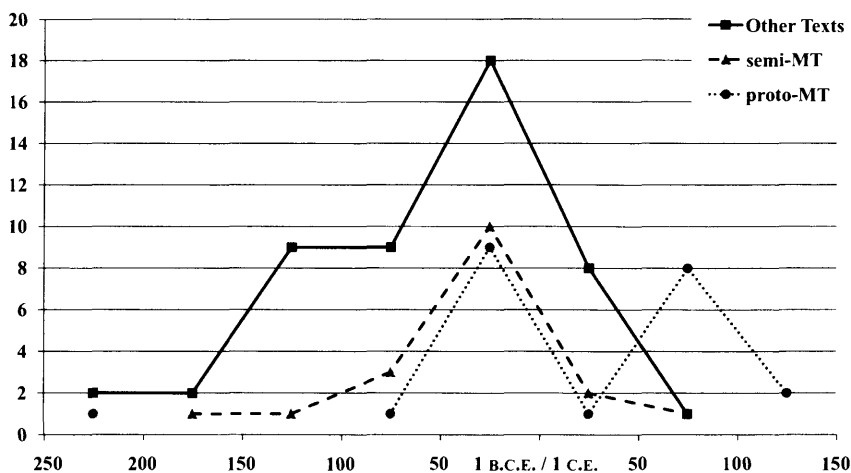
⁸⁶ For the paleographic dates of the non-biblical manuscripts from the Masada, see Talmon and Yadin, *Masada VI*, 101, 106, 117–18, 120, 133–34, 136, 138–39, 157–58.

Table 2: Texttypological Chronology of the Hebrew Manuscripts of Biblical Books from the Dead Sea

	Semi-MT	Proto-MT
Ca. 250 B.C.E.		
225–175 B.C.E.		4QJer ^a (4Q70)
200–150 B.C.E.	4QJer ^c (4Q72)	
175–150 B.C.E.		
Ca. 150 B.C.E.		
150–100 B.C.E.		
150–125 B.C.E.		
125–75 B.C.E.		
125–100 B.C.E.	4QGen–Exod ^a (4Q1)	
100–25 B.C.E.	4QpaleoGen–Exod ^l (4Q11), 1QDan ^b (1Q72)	
100–50 B.C.E.	4QIsa ^f (4Q60)	
100–75 B.C.E.		
Ca. 75 B.C.E.		
75–50 B.C.E.		4QXII ^c (4Q80)
Ca. 50 B.C.E.	4QJosh ^b (4Q48), 4QKgs (4Q54)	4QEzek ^a (4Q73)
50–1 B.C.E.		MasPs ^b (Mas1f; 1103–1742)
50–25 B.C.E.	4QIsa ^a (4Q55), 4QIsa ^b (4Q56)	4QDeut ^c (4Q32), 1QIsa ^b (1Q8)
30 B.C.E.–20 C.E.		
30–1 B.C.E.	1QSam (1Q7), 4QIsa ^c (4Q59), 4QXII ^e (4Q82), 4QDan ^d (4Q115)	2QRuth ^a (2Q16) MasLev ^a (Mas1a), MasDeut (Mas1c), MasPs ^a (Mas1e; 1039–160)
10 B.C.E.–30 C.E.	11QEzek (11Q4), 4QProv ^b (4Q103)	MasLev ^b (Mas1b)
1–50 C.E.		4QDeut ^e (4Q34)
1–30 C.E.	2QJer (2Q13), 4QEzek ^b (4Q74)	
25–50 C.E.		
20–68 C.E.		
Ca. 50 C.E.	5QLam ^a (5Q6), 4QIsa ^d (4Q58)	
50–135 C.E.		XJudg (X6)
50–100 C.E.		4QGen ^b (4Q2; not from Qumran), XLev ^c (MS Schøyen 4611), XJosh (MS Schøyen 2713) XHev/SeNum ^b (XHev/Se2) SdeirGen (Sdeir1)
50–68 C.E.	4QPs ^c (4Q85)	MasEzek (Mas1d) 5/6HevPs (5/6Hev1b)
100–135 C.E.		MurGen–Exod.Num ^a (Mur1), MurXII (Mur88)

Semi-MT or pre-SP	Pre-SP	Vorlage of LXX	Non-aligned
		4QSam ^b (4Q52)	4QExod–Lev ^f (4Q17)
5QDeut (5Q1)		4QJer ^b (4Q71)	
			4QQoh ^a (4Q109)
			4QPs ^a (4Q83)
			4QLev–Num ^a (4Q23), 4QDeut ^b (4Q29), 4QDeut ^c (4Q30), 4QJosh ^a (4Q47)
			1QIsa ^a , 4QXII ^a (4Q76)
4QDeut ^d (4Q31)			
			6QpapKgs (6Q4), 4QDan ^c (4Q114)
	4QpaleoExod ^m (4Q22)		4QRP ^c (4Q367), 4QpaleoDeut ^f (4Q45)
4QDeut ⁱ (4Q36)			4QJob ^a (4Q99)
			4QSam ^c (4Q53)
			4QXII ^c (4Q78)
4QDeut ^f (4Q33), 4QDeut ^o (4Q42)			4QRP ^b (4Q364), 4QRP ^c (4Q365 + 4Q365a), 4QRP ^d (4Q366)
4QGen ^e (4Q7)			4QGen ^f (4Q6), 4QLev ^b (4Q24), 4QPs ^d (4Q86), 4QPs ^f (4Q88), 4QDan ^a (4Q112)
			4QDeut ^b (4Q35)
4QGen ^c (4Q5), 4QGen ^f (4Q9)			4QExod ^c (4Q14), 4QSam ^a (4Q51)
	4QNum ^b (4Q27)	4QLev ^d (4Q26)	4QExod ^b (4Q13)
4QLev ^c (4Q26a)			4QDeut ^{k1} (4Q38), 4QDeut ^{k2} (4Q38a), 4QDeut ⁿ (4Q41), 1QJudg (1Q6), 4QCant ^a (4Q106), 4QLam (4Q111)
			4QPs ^q (4Q98)
		4QDeut ^q (4Q44)	11QpaleoLev ^a (11Q1), 11QPs ^a (11Q5), 11QPs ^c (11Q7)
			11QPs ^b (11Q6)
			4QDan ^b (4Q113)
4QGen ^c (4Q3)			1QDeut ^b (1Q5), 4QIsa ^c (4Q57)
			4QDeut ⁱ (4Q37), 4QPs ^b (4Q84), 4QPs ^c (4Q87)
4QLev ^c (4Q25)			2QExod ^a (2Q2)

Graph 1: Texttypological Chronology of the Hebrew Manuscripts of Biblical Books from the Dead Sea



The chronological distribution of the manuscripts of biblical books described above shows, that the proto-Masoretic text was created in the second half of the first century B.C.E. as part of a concentrated effort to preserve the cultural heritage of Judea. Early proto-Masoretic manuscripts like 4QJer^a demonstrate that for this purpose existing manuscript traditions were used at least partly.

6. The Early Recensions of the Old Greek and Manuscript Evidence for Textual Standardization

The early recensions of the Old Greek text of several biblical books as well as supralinear corrections in two biblical Qumran manuscripts⁸⁷ corroborate the results of the texttypological chronology and provide more insights into the beginnings of the textual standardization of Jewish scriptures.

⁸⁷ For J. W. Wevers, 7QpapLXXExod is revised toward a proto-Masoretic text ("PreOrigin Recensional Activity in the Greek Exodus," in *Studien zur Septuaginta: FS R. Hanhart* [ed. D. Fraenkel, U. Quast, and J. W. Wevers; MSU 20; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990], 121–39, 123; *Text History of the Greek Exodus* [MSU 21; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992], 40). Against Wevers' understanding of 7QpapLXXExod, it needs to be emphasized that the 19 preserved or partly preserved words of this manuscript are not enough text to allow for any textual characterization.

6.1 8HevXII gr and the *Kaige*/Theodotion Recension

The Dead Sea Scrolls contribute in several ways to the understanding of the early recensions of the Old Greek texts. In this respect, the most important manuscript is the Greek Minor Prophets scroll from Naḥal Hever (8HevXII gr).⁸⁸ The handwriting of the two scribes which produced this manuscript dates to the later part of the first century B.C.E.⁸⁹ 8HevXII gr attests to a Greek text which reworks the Old Greek translation towards the consonantal text of MT.⁹⁰ In this way, a rather verbal translation is achieved. One of the characteristics of the 8HevXII gr-recension is that it translates Hebrew נגמ with Greek και γε. Hence, the text attested by 8HevXII gr as well as the whole recension group have been dubbed *Kaige*. A good example for its recensional characteristic is found in Jonah 3:3.

OG: καθὼς ἐλάλησε κύριος (“as the Lord spoke”)

8HevXII gr: κατ]α το ρημα 𐤀[𐤏𐤁𐤁 (“according to the word of the Lord”)

MT: כדבר יהוה (“according to the word of the Lord”)

Barthélemy⁹¹ has shown that 8HevXII gr is not an isolated example but that the characteristics of its recension are also attested in the so-called Theodotion recension (sixth column of Origen’s Hexapla), in the fifth column of Origen’s Hexapla, in Codex Washingtonensis, in the Septuagint versions of Ruth, Ecclesiastes, Lamentations, and Daniel, in several parts of Codex Vaticanus (Judges; 2 Sam 11:1–1 Kgs 2:11; 1 Kgs 22:1–2 Kgs 25:30), and in the biblical quotations of the writings of Justin of Caesarea. More recent studies understand these similarities not as attesting to one overall recension of Old Greek translations of biblical books but as a group of recensions.⁹² This observation is especially important as it shows that the different parties which were involved in creating the *Kaige* recension reworked a limited corpus of scriptures towards a proto-Masoretic text. It remains uncertain if

⁸⁸ For 8HevXII gr, see D. Barthélemy, *Les devanciers d’Aquila: Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton trouvés dans le désert de Juda, précédée d’une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l’influence du rabinat palestinien* (VTSup 10; Leiden: Brill, 1963); E. Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Naḥal Hever (8HevXII gr)* (DJD 8; Oxford: Clarendon Press, 1990).

⁸⁹ See P. J. Parsons, “The Scripts and Their Date,” *DJD* 8 (1990): 19–26.

⁹⁰ Cf. e.g. Barthélemy, *devanciers*, 179–272; Tov, *Greek Minor Prophets Scroll*, 145–58; K. H. Jobes and M. Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2000), 171–73.

⁹¹ See Barthélemy, *devanciers*, 203–65.

⁹² See e.g. G. Howard, “The Quinta of the Minor Prophets,” *Bib* 55 (1974): 15–22; A. van der Kooij, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches: Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments* (OBO 35; Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag, 1981), 127–50; Jobes and Silva, *Invitation*, 171–73, 284–87; N. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible* (Leiden: Brill, 2001), 142–54.

all parts of the *Kaige* group date as early as the one attested by 8H̄evXII gr. It is undisputed though that Theodotion is not the author of the *Kaige* recensions and that at least parts of this recension group go back to pre-Christian times. I.e. the reworking the Old Greek towards the consonantal text of the MT is not a Jewish response to its occupation by early Christianity but started earlier and has other causes.

6.2 4QLXXNum

4QLXXNum is another Qumran manuscript which is regarded as attesting to an early recension of an Old Greek translation towards the consonantal text of MT. The manuscript dates to the late first century B.C.E. or the early first century C.E.⁹³ Originally Skehan considered 4QLXXNum as an even earlier translation of Numbers than the one attested by the major LXX-manuscripts.⁹⁴ But a careful analysis by Skehan and Wevers identified the Greek text of 4QLXXNum as a pre-Christian recension which resembles *Kaige*: “it is instead a considerable reworking of the original LXX to make it conform both in quantity and in diction to a Hebrew consonantal text nearly indistinguishable [...] from that of MT.”⁹⁵ Good examples for recensional activity can be found in Num 3:40 and 4:6, 8, 11, 12.

Num 3:40

OG: ἐπίσκειψαι (“examine”)

4QLXXNum: ἀριθμησο[ν (“count[er]”)

MT: קָדַד (“count”)

⁹³ P. J. Parsons, “The Paleography and Date of the Greek Manuscripts,” *DJD* 9 (1992): 7–13, 11.

⁹⁴ Skehan, “Qumran Manuscripts, 156–57; idem, “The Biblical Scrolls from Qumran and the Text of the Old Testament,” *BA* 28 (1965): 87–100, p. 92; E. Ulrich, “The Septuagint Manuscripts from Qumran: A Reappraisal of Their Value,” in *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings: Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relation to the Dead Sea Scrolls and Other Writings (Manchester, 1990)* (ed. G. J. Brooke and B. Lindars; SBLSCS 33; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1992), 49–80, 70–74, 76; P. W. Skehan, E. Ulrich, and J. E. Sanders, *Qumran Cave 4.IV: Paleo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts* (DJD 9; Oxford: Clarendon Press, 1992), 188–89.

⁹⁵ P. W. Skehan, “4QLXXNum: A Pre-Christian Reworking of the Septuagint,” *HTR* 70 (1977): 39–50, 39 (cf. pp. 39–40); cf. also J. W. Wevers, “An Early Revision of the Septuagint of Numbers,” *Erlsr* 16 (1982): 235*–39*; U. Quast, “Der rezenzionelle Charakter einiger Wortvarianten im Buche Numeri,” in *Studien zur Septuaginta*, 230–52, 248–50.

Num 4:6, 8, 11

OG: ἀναφορεῖς (“[carrying]-poles”)

4QLXXNum: ἀρτηρας (“carrying-poles”)

MT: בדים (“carrying-poles”)

Num 4:12

OG: καὶ ἐμβαλοῦσιν (“and they shall lay”)

4QLXXNum: καὶ θησοθσιν (“and they shall put”)

MT: ונתנו (“and they shall put”)

Quast has shown that in its translation of פקד (“count”) with ἀριθμησο[ν] (“coun[t]”) in Num 3:40 4QLXXNum is part of a recensional activity which can be observed in later Greek Old Testament manuscripts, too. This observation hints towards an early recension group of which 4QLXXNum would be just one witness.⁹⁶

6.3 Papyrus Fouad Inv. 266b and 266c

The label Papyrus Fouad Inv. 266 designates four papyrus manuscripts⁹⁷ from Egypt which might have been found in the Fayoum.⁹⁸ Papyrus Fouad Inv. 266 a (Rahlfs #942), 266b (Rahlfs #948), and 266c (Rahlfs #947) attests to different parts of Gen (266a) and Deut (266b–c). For my question, Papyrus Fouad Inv. 266b and 266c are of particular interest because they attest to early recensions of the Old Greek text of Deuteronomy.

Papyrus Fouad Inv. 266b dates paleographically to the middle of the first century B.C.E.⁹⁹ Its text of Deuteronomy runs close to the Old Greek but is characterized “durch Korrekturen nach der masoretisch überlieferten Textform.” Papyrus Fouad Inv. 266b attests thus to an early recension of the Old Greek text of Deuteronomy towards the consonantal text of the MT.¹⁰⁰ A good example is Deut 22:9.

⁹⁶ Cf. Quast, “Der Rezensionelle Charakter einiger Wortvarianten im Buche Numeri,” 231–50.

⁹⁷ Cf. L. Koenen, “Introduction,” in Z. Aly, *Three Rolls of the Early Septuagint: Genesis and Deuteronomy: A Photographic Edition Prepared with the International Photographic Archive of the Association Internationale de Papyrologues* (Papyrologische Texte und Abhandlungen 27; Bonn: Habelt, 1980), 1–23, 1–10, 21.

⁹⁸ F. Dunand, *Papyrus grecs bibliques (Papyrus F. Inv. 266.): Volumina de la Genèse et du Déutérone: Introduction* (Recherches d’archéologie, de philologie et d’histoire 27; Cairo: Institut français d’archéologie orientale, 1966), 1.

⁹⁹ For the paleographic date of Papyrus Fouad Inv. 266b, see Dunand, *Papyrus grecs bibliques*, 12.

¹⁰⁰ See R. Hanhart, “Die Söhne Israels, die Söhne Gottes und die Engel in der Masora, in Qumran und in der Septuaginta: Ein letztes Kapitel aus Israel in hellenistischer Zeit,” in *Vergewärtigung des Alten Testaments: Beiträge zur biblischen Hermeneutik: FS R. Smend* (ed. C.

OG: μετὰ τοῦ γενήματος τοῦ ἀμπελώνος σου (“with the yield of your vineyard”)

Pap. Fouad. Inv. 266b: καὶ τὸ γενη[μα τοῦ ἀμπελωνος σου (“and the yield of your vineyard”)

MT: ותבואת הכרם (“and the yield of your vineyard”)

Papyrus Fouad Inv. 266c dates paleographically to the second half of the first century B.C.E. or the early first century C.E.¹⁰¹ Though more damaged than Papyrus Fouad Inv. 266b, Papyrus Fouad Inv. 266c might also preserve traces of a recension of the Old Greek translation of Deuteronomy towards the consonantal text of MT.¹⁰² A good example is Koenen’s reconstruction of col. VII line 16 (Deut 33:19) which shows that the reconstructed text provides enough space for a Greek rendering of the MT text but not for the Old Greek.¹⁰³

OG: ἔθνη ἐξολεθρεύσουσιν καὶ ἐπικαλέσασθε (“They shall utterly destroy nations, and you shall call”)

Papyrus Fouad Inv. 266c: \εθν[η επι]/\αλ]εσο[νται εις το ορος (“they] sh[all]ca[ll] peopl[es to the mountain”)

MT: עמים הר יקראו (“they shall call peoples to the mountain”)

Papyrus Fouad Inv. 266b and 266c attest hence to early revisions of the OG towards a proto- or semi-Masoretic text. The evidence of Papyrus Fouad Inv. 266b and 266c is all the more interesting as these manuscripts attest to recensions towards the consonantal texts of MT from ancient Egypt. This asks for caution in assigning ancient versions to different geographical locations, like Palestine, Egypt, and Mesopotamia.¹⁰⁴ Furthermore it shows that the early recensional work on the Old Greek translations was not restricted to Judah itself but happened in the diaspora, as well.

Bultmann, W. Dietrich, and C. Levin; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002), 170–78, 171; idem, review of F. Dunand, *Papyrus grecs bibliques (Papyrus F. Inv. 266.)*, *OLZ* 73 (1978): 39–45, 42–45; Koenen, “Introduction,” 1–2, 9.

¹⁰¹ See Koenen, “Introduction,” 6 note 28.

¹⁰² See Koenen, “Introduction,” 9, 18–20.

¹⁰³ See Koenen, “Introduction,” 16, 18.

¹⁰⁴ See most prominently the “local text theory” as developed by W. F. Albright (“New Light”) and F. M. Cross (“The Evolution of a Theory of Local Texts,” in *Qumran and the History of the Biblical Text*, 306–20).

6.4 Evidence for Early Recensions Toward the MT in the Letters of Paul

In an extensive study of the quotations of the Jewish scriptures in the letters of Paul, D.-A. Koch has shown that Paul refers sometimes to recensions of the Old Greek towards a proto-Masoretic text.¹⁰⁵ This is the case with the quotations of Deut 32:35 (Rom 12:19); Isa 8:14 (Rom 9:33); Isa 25:8 (1 Cor 15:54); Isa 28:11–12 (1 Cor 14:21); Isa 52:7 (Rom 10:15); 1 Kgs 19:10 (Rom 11:3); 1 Kgs 19:18 (Rom 11:4); Job 5:13 (1 Cor 3:19); Job 41:3 (Rom 11:35). According to Koch, the text of these quotations often resembles Aquila, Symmachus, and Theodotion.

6.5 Recensions and Supralinear Corrections Towards other Texts than MT

Early recensional efforts are not restricted to reworking Old Greek translations towards a semi- or proto-Masoretic text. Recensional efforts are also attested towards other Hebrew texts. As these are of less interest for the question of how proto-MT became the Jewish standard text of the first century C.E., I will briefly summarize the evidence.

6.5.1. *The Proto-Lucianic Recension*

Supposedly, Lucian of Antioch (ca. 250–312 C.E.) undertook a revision of both the Greek Old Testament and the New Testament which was primarily stylistic in character. It remains uncertain though if Lucian was responsible for this recension or not. Therefore, it is also called the Antiochene text. In the Hebrew Bible, this Lucianic recension comprises some historical books (esp. 1–2 Samuel, 1–2 Kings, and 1–2 Chronicles) but also the prophets and Psalms. The most important witnesses to the so-called Lucianic recension are the manuscripts *boc*_{2e2} (Rahlfs #19 108 82 127 93). Readings attested by these manuscripts also occur in Old Testament quotations by some pre-Lucianic church fathers (Justin, Cyprian, and Tertullian), in the Old Latin translation (*Vetus Latina*), in the writings of Josephus Flavius and even in Old Testament quotations in the New Testament. Hence, Lucian must have based his work on an earlier recension of pre-Christian origin. For lack of a better term, this Jewish recension is called proto-Lucianic.¹⁰⁶ In the case of 1–2 Samuel, the Hebrew text towards which the proto-Lucianic recension

¹⁰⁵ D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69; Tübingen: Mohr Siebeck, 1986), 56–82.

¹⁰⁶ For the Lucianic and proto-Lucianic recensions, see e.g. B. M. Metzger, *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism* (NTTS 4; Leiden: Brill, 1963), 1–41; Fernández Marcos, *Septuagint in Context*, 223–38.

reworked the Old Greek translation is preserved in 4QSam^a in a somewhat more developed stage.¹⁰⁷

6.5.2 5QDeut and 4QGen^j

Two Hebrew manuscripts from the Qumran library, i.e. 4QGen^j and 5QDeut, are of particular interest when it comes to recensional reworkings. 5QDeut was copied in the first half of the second century B.C.E.¹⁰⁸ In Deut 7:15; 8:2, 19; 9:2, supralinear corrections were added to 5QDeut in an early Herodian bookhand (30–1 B.C.E.). As far as the manuscript is preserved, the main text of 5QDeut reads against the Old Greek in every variant. But the four supralinear additions correct the main text of 5QDeut every time towards the Hebrew Vorlage of the Old Greek.¹⁰⁹ Therefore, the supralinear corrections of 5QDeut can be viewed as a recension of a Hebrew text towards the Hebrew *Vorlage* of the Old Greek.

The evidence of 4QGen^j is less definite. The manuscript was copied in the last quarter of the first century B.C.E.¹¹⁰ Only two supralinear corrections are preserved in Gen 41:16, 24. Both read with the Old Greek translation against MT.¹¹¹ Not enough text is preserved to arrive at a paleographic date of the supralinear corrections.

To sum up: Revisions of one text towards another document the special authority of the revised to text. Manuscript evidence dates the earliest revisions of the Old Greek text towards the MT in the first century B.C.E. In Judah, the paleographic dates of 8HevXII gr and 4QLXXNum provide a *terminus ante quem* in the second half of the first century B.C.E. Papyrus Fouad Inv. 266b shows that in Egyptian Judaism the first recensions of the Old Greek towards the MT predate the middle of the first century B.C.E. The proto-Lucianic recension and the supralinear corrections of 5QDeut show that at the same time, the Hebrew and Greek texts were also revised towards the Hebrew *Vorlagen* of the Old Greek translations. The early recensions of the Old Greek translations as well as the supralinear corrections of 5QDeut show that both the proto-Masoretic text and the Hebrew *Vorlagen* of at least some Old Greek translations were regarded as being better than other texts, i.e. as representing a standard text with which other

¹⁰⁷ See e.g. F. M. Cross, "The History of the Biblical Text in the Light of the Discoveries in the Judaean Desert," in *Qumran and the History of the Biblical Text*, 177–95, 188–93; E. C. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978).

¹⁰⁸ See J. T. Milik, "Deutéronome," *DJD* 3.1 (1962): 169–71, 169.

¹⁰⁹ See Milik, "Deutéronome," 170–71. For a critical view on Milik's understanding of the supralinear corrections in 5QDeut, see E. Tov, "The Textual Base of the Corrections in the Biblical Texts Found at Qumran," in *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (ed. D. Dimant and U. Rappaport; STDJ 10, Leiden: Brill, 1992), 299–314, 307–8.

¹¹⁰ See J. R. Davila, "4QGen^j," *DJD* 12 (1994): 65–73, 65.

¹¹¹ See Davila, "4QGen^j," 66.

texts needed to be compared with. This means, the phenomenon of recension itself points to the idea of textual standardization.

Furthermore most of the recensional activity in both Judea (*Kaige*, 4QLXXNum, quotations in the letters of Paul) and Egypt (Papyrus Fouad Inv. 266b and 266c) is geared towards proto- or at least semi-Masoretic texts. In addition, *Kaige* covers as a recension group a larger but limited circle of Jewish scriptures. These observations show that textual standardization towards a proto-Masoretic text targeted a limited amount of scriptures in pre-Christian times, i.e. a canon.

7. First Conclusions

So far, my analysis answered the following questions posed by the history of research.

- Is the textual plurality of the Qumran library due to the conservative character of the people living there or does it reflect the overall textual reality of its time? Both the quotations of and allusions to Jewish scriptures in late Second Temple Jewish literature as the well as the character of Qumran collection itself demonstrate that textual plurality was the rule and not the exception in the last three centuries before the turn of the eras.
- Is the proto-Masoretic text one out of several group texts or did it evolve unrelated to any religious groups and or institutions? The evidence shows that not one of the ancient texts of the Jewish scriptures was connected to a specific group or institution. It is hence unlikely that the proto-Masoretic text was the standard text of the Jerusalem temple and/or the Pharisees from the beginning.
- Was the proto-Masoretic standard text developed or is it the result of a political catastrophe of which it was the only survivor? The early recensions of the Old Greek translations predate the destruction of the Second Temple in 70 C.E. as well as the rise of Christianity. At least the beginnings of textual standardization predate the first and second Jewish wars significantly. Before the first century B.C.E., no evidence for textual standardization exists. This means, the textual standardization of the Hebrew Bible was neither a response to the Hellenistic religious reforms of the years 175–164 B.C.E. nor to the destruction of the Jerusalem temple in 70 C.E.
- Is the textual standardization of the Jewish scriptures a long and involved process or happened it over a short period of time? The sudden increase

of proto-Masoretic manuscripts in the second half of the first century B.C.E. and the emergence of recensions towards a proto-Masoretic text show that in Judah textual standardization and the development of the proto-Masoretic text of the Hebrew Bible began some time in the second half of the first century B.C.E., i.e. after the conquest of Syro-Palestine by Pompey in 63 B.C.E. Especially the biblical manuscripts among the non-Qumranic Dead Sea Scrolls but also the overall dominance of the proto-Masoretic text in the second half of the first century C.E. show that the first century C.E. knew a dominant standard text. This points to a process of textual standardization which lasted more than 100 years. For Egyptian Judaism, Papyrus Foud Inv 266b (cf. Papyrus Fouad Inv. 266c) points to recensional efforts towards a semi- or proto-Masoretic text already before the middle of the first century B.C.E. This means, in ancient Egypt the textual standardization of Jewish scriptures predates its conquest by Augustus in 31 B.C.E. It could also mean that textual standardization started slightly earlier in Egyptian Judaism than in Judah itself. The correlation of paleographic dates and texttypes among the biblical Dead Sea Scrolls shows that the proto-Masoretic standard text of the Hebrew Bible was developed during the first half of the first century B.C.E. and became dominant in the second half of the first century C.E.

What remains to be asked is: What initiated the process of the textual standardization? How was the proto-Masoretic standard text reached and why became it dominant?

8. Textual Standardization in the Graeco-Roman World¹¹²

Most of the early efforts towards textual standardization are found in revisions of the Old Greek translations. This could point to a Greek influence. Is the textual standardization of Jewish scriptures thus due to Greek influence? Confirmation for this suspicion could be found in Josephus' apology *Against Apion*. Josephus implies that Judaism is far better than Hellenism in not having changed its holy scriptures. The basic rhetoric strategy of an apology is to claim that your own culture realizes the cultural values of the opponent culture better than the opponent culture itself. But before I can ask

¹¹² For phenomena of textual standardization in classical and pre-classical Greece as well as in Roman culture, see H. Cancik, "Standardization and Ranking of Texts in Greek and Roman Institutions," in *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World* (ed. M. Finkelberg and G. G. Stroumsa; Jerusalem Studies in Religion and Culture 2; Leiden: Brill, 2003), 117–30.

if textual standardization in ancient Judaism goes back to Hellenistic acculturation, I have to survey phenomena of textual standardization in the Graeco-Roman world.

In the Greek world, the first known efforts towards textual standardization occur in Peisistratid Athens in the first half of the fourth century B.C.E. Herodotus reports how the tyrant Hipparchus is involved in the editing of the oracle collection of Musaeus (*Hist.* 7.6). This fits well with the remarks of Plato (*Hipparch.* 228b–c) that Hipparchus forced the rhapsodes to perform the Homeric poems in a fixed sequence – something that Diogenes Laertius (1.57) also claimed for Solon the Lawgiver. Although a standardized text is not mentioned in either context the sequencing of Homeric poems or the exclusion of insertions into oracle collections hints to an effort towards textual integrity. For epic texts like Homer or the famous tragedies of Aeschylus, Sophocles and Euripides, textual standardization seems to have been necessitated by performances during different Athenian festivals. Groups of actors needed to have identical texts to perform them.¹¹³

For the collection of the tragedies of Aeschylus, Sophocles, and Euripides, such efforts towards textual integrity developed in the fourth century B.C.E. into the idea of a standardized text. This standard text of the works by the three famous tragedians was ensured and secured by way of master copies which were kept in Athens. Pseudo-Plutarch claims in his *Lives of the Ten Orators* that Lycurgus legislated these master copies.

He also introduced laws [...]; the law that bronze statues of the poets Aeschylus, Sophocles, and Euripides be erected, that their tragedies be written out and kept in a public depository, and that the clerk of the state read them to the actors who were to perform their plays for comparison of the texts and that it be unlawful to depart from the authorized text in acting (*Mor.* 841F).¹¹⁴

Pseudo-Plutarch is confirmed by Galen when the latter remarks that Ptolemy III Euergetes borrowed the Athenian master copies to have them copied for the library of Alexandria.¹¹⁵ It is one of the great ironies of the history of scholarship that Ptolemy III Euergetes never returned the Athenian master copy.

In classical Greece, the idea of textual standardization was not restricted to Athens. The Spartans, e.g., knew a legend of how Lycurgus – the refor-

¹¹³ See e.g. G. Nagy, *Poetry as Performance: Homer and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

¹¹⁴ Translation according to H. N. Fowler, *Plutarch's Moralia: With an English Translation* (LCL; 17 vols.; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949), 10:399, 401.

¹¹⁵ In *Hippocratis Epidemiarum librum 3.1 Commentarius* 2.4. For the Greek text, see E. Wenkebach, *Galenii in Hippocratis Epidemiarum librum 3* (Corpus Medicorum Graecorum 5.10.2.1; Leipzig: Teubner, 1936), 79.

mer who created Sparta's military society – secured for Sparta a copy of Homer's works that was very close to the original autograph.

From Crete, Lycurgus sailed to Asia, with the desire, as we are told, of comparing with the Cretan civilizations, which was simple and severe, that of the Ionians, which was extravagant and luxurious, just as a physician compares with healthy bodies those which are unsound and sickly; he could then study the difference in their modes of life and forms of government. There too, as it would appear, he made his first acquaintance with the poems of Homer, which was preserved among the posterity of Creophylus; and when he saw that the political and disciplinary lessons contained in them were worthy of no less serious attention than the incentives to pleasure and license which they supplied, he eagerly copied and compiled them in order to take them home with him. For these epics already had a certain faint reputation among the Greeks, and a few were in possession of certain portions of them, as the poems were carried here and there by chance; but Lycurgus was the very first to make them really known. (Plutarch, *Lyc.* 4.4)¹¹⁶

Beginning in the third century B.C.E., the scholars of the library of Alexandria started to compile canonical lists of distinct Greek authors which were structured according to the genres of ancient Greek literature. These literary heroes were designated ἐνγκριθέντες (“selected ones”). However, the efforts of the Alexandrian scholars were not restricted to compiling lists of authorities. They also prepared critical editions of their works. The most outstanding example is the editorial work of Aristarchus of Samothrake on the Homeric epics. These critical editions had become necessary as the works of Homer and others were attested in multiple texts and text forms. As with ancient Jewish scriptures, textual plurality was the rule and not the exception in classical and Hellenistic Greek culture.¹¹⁷

In the first century C.E., Quintilian's description of the work of the Alexandrian scholars shows that the Alexandrian texts and canons gained respect and popularity in the Roman world as well and became part of the overall Graeco-Roman cultural continuum.

The old school of teachers indeed carried their criticism so far that they were not content with obelising lines or rejecting books whose titles they regarded as spurious, as though they were expelling a supposititious child from the family circle, but also

¹¹⁶ Translation according to B. Perrin, *Plutarch's Lives: With an English Translation* (LCL; 11 vols.; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959), 1:215.

¹¹⁷ For the library of Alexandria, its canons, and its editions, see R. Pfeiffer, *Geschichte der klassischen Philologie: Von den Anfängen bis zum Hellenismus* (Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1970), 114–285; E. A. Parsons, *The Alexandrian Library: Glory of the Hellenic World: Its Rise, Antiquities, and Destructions* (London: Elsevier Press, 1952); M. El-Abbadi, *Life and Fate of the Ancient Library of Alexandria* (Paris: UNESCO/UNDP, ²1992); *The Library of Alexandria: Center of Learning in the Ancient World* (ed. R. MacLeod; London: Tauris, 2000).

drew up a canon of authors, from which some were omitted altogether. (Quintilian, *Inst.* 1.4.3)¹¹⁸

This brief sketch of textual standardization in the Graeco-Roman world shows, before there is any hint towards textual standardization in Jewish culture, Greek culture developed standardized texts. The pinnacle of the Greek editorial efforts towards standardized texts are the critical editions of the Alexandrian library which in turn left their mark on the Roman empire.

But is it the role model of Graeco-Roman textual standardization which initiated the same process in the Jewish culture? As the evidence for textual standardization begins earlier in Egyptian Judaism than in Judah itself, I will first look for the origins of textual standardization in Egyptian Judaism before I turn to Judah itself.

9. The Origins of Textual Standardization in Egyptian Judaism

The paleographic date of papyrus Fouad Inv. 266b in the middle of the first century B.C.E. shows that recensions of the Old Greek text towards the consonantal text of MT started in Egypt before it was conquered by the Roman empire in 31 B.C.E. At this time, Alexandria itself was one of the cultural foci of ancient Judaism. As attested by a wealth of Greek Jewish literature, the academic elite of Alexandrian Judaism strove for Greek education. And Greek Jewish legend has it that even the Old Greek translation of the Pentateuch, i.e. the very beginning of Greek Jewish literature, was instigated by the search for books for the Alexandrian library (see e.g. *Let. Aris.* 10–11). Because the rhetoric of *Let. Aris.* 31 connects the legend about how the Old Greek translation of the Pentateuch was produced with questions of textual standardization (see below chapter 9.), the date of the *Letter of Aristeas* is important for the question of when textual standardization began in ancient Egypt.

¹¹⁸ Translation according to H. E. Butler, *The Institutio oratoria of Quintilian: With an English Translation* (LCL; 4 vols.; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), 1:63.

*Excursus: The Date of the Letter of Aristeas*¹¹⁹

When the *Letter of Aristeas* was written is debated among scholars. Based on its use of formal administrative language, Bickermann dated the *Letter of Aristeas* to the years 145–127 B.C.E.¹²⁰ This second century B.C.E. setting of the *Letter of Aristeas* is well accepted in today's scholarship. But in my opinion an allusion to the prologue of the Greek Translation of Ecclesiasticus which was written shortly after 117 B.C.E.¹²¹ points to a different setting.

The *Letter of Aristeas* describes the Septuagint-translators as follows.

Ἐπιλέξας γὰρ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας καὶ παιδείᾳ διαφέροντας, ἅτε δὴ γονέων τετευχότας ἐνδόξων, οἵτινες οὐ μόνον τὴν τῶν Ἰουδαϊκῶν γραμμάτων ἔξιν περιποίησαν αὐτοῖς, ἀλλὰ καὶ τῆς τῶν Ἑλληνικῶν ἐφρόντισαν οὐ παρέργως κατασκευῆς.

For he selected the best men, which were also excelling in education, in as much as they were also decorated with the honor of their parents, (men) which had acquired not only proficiency in the Jewish writings for themselves but considered not to a small extent the nature of the Greek writings as well. (*Let. Aris.* 121)

The phrase ἔξιν περιποιέω which the *Letter of Aristeas* employs to emphasize the Jewish education of the LXX translators can also be found in line 11 of the prologue to Ecclesiasticus: ἐν τοῦτοις ἱκανὴν ἔξιν περιποιησάμενος (“acquiring considerable proficiency in these”; Prologue to Ecclesiasticus 11).

The intertextual relation between the two references can only be decided in light of the overall use of the idiom ἔξιν περιποιέω in Greek literature. The earliest reference to the phrase ἔξιν περιποιέω can be found in Aristophanes of Byzantium's (257– ca. 180 B.C.E.) work *περὶ ζώων* (2.50). Aristophanes of Byzantium became head of the Alexandrian library around 200 B.C.E. Although Aristophanes of Byzantium was an important figure in Greek literature, it seems hardly plausible that the *Letter of Aristeas* or the prologue to Ecclesiasticus would allude to the history of animals by Aristophanes and thus compare the excelling education of the LXX translators or of Ben Sira with the practical wisdom of a particular type of herbivores who feed on trees (ἐκ τοῦ παντός βίου περιποιῆνται τὴν ἔξιν [“out of

¹¹⁹ For my date of the *Letter of Aristeas*, see also A. Lange, “The Law, the Prophets, and the Other Books of the Fathers’ (Sir, Prologue): Canonical Lists in Ben Sira and Elsewhere?” in *Studies in the Book of Ben Sira: Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Shime'on Centre, Pápa, Hungary, 18–20 May, 2006* (ed. G. G. Xeravits and J. Zsengellér; Supplements to JSJ 127; Leiden: Brill, 2008), 55–80, 70–72.

¹²⁰ E. Bickermann, “Zur Datierung des Pseudo-Aristeas,” *ZNW* 29 (1930): 280–98; cf. more recently, e.g., R. Sollamo, “The Letter of Aristeas and the Origin of the Septuagint,” in *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies: Oslo, 1998* (ed. B. A. Taylor; SBLSCS 51; Atlanta, Ga.: SBL, 2001), 329–42, 331–36.

¹²¹ See U. Wilcken, review of W. Dittenberger, *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae: Supplementum Sylloges Inscriptionum Graecarum*, vol. 1, *APF* 3 (1906): 313–36, 321; cf. idem, “IV. Bibliographie,” *APF* 4 (1907): 198–268, 205; N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* (EHAT 25, Münster: Aschendorff, 1913), xxxii–xxxiii.

the whole life they gained proficiency”]). Furthermore, Aristophanes of Byzantium construes the expression ἕξιν περιποιέω slightly different than the prologue to Ecclesiasticus and the *Letter of Aristeas*. He prefixes the adverbial phrase ἐκ τοῦ παντός βίου. Furthermore, the *Letter of Aristeas* displays faulty knowledge about the history of the library of Alexandria. It claims that Demetrius of Phaleron, who died very early in the reign of Ptolemy II, founded the library of Alexandria (*Let. Aris.* 9). Not knowing even the most basic facts about the Alexandrian librarians, it seems unlikely that the *Letter of Aristeas* would have had in depth knowledge about the work of Aristophanes of Byzantium. Hence, it seems unlikely that in their use of the phrase ἕξιν περιποιέω either the prologue to Ecclesiasticus or the *Letter of Aristeas* were influenced by the writings of Aristophanes of Byzantium.

From the late second century B.C.E. to the early first century C.E., the phrase ἕξιν περιποιέω is attested almost exclusively in Jewish literature: Prologue to Ecclesiasticus 11; *Let. Aris.* 121; Philo of Alexandria, *Alleg. Interp.* 1.10.3 and Περὶ ἀριθμῶν *sive* Ἀριθμητικά Fragment 62c line 3. The only exception to the rule is the *Library of History* (2.29.4) by Diodorus Siculus written in the years 56–36 B.C.E. Hence, it seems likely that Diodorus absorbed the phrase during his visit to Egypt (60–56 B.C.E.), probably out of the *Letter of Aristeas* itself.

Does the *Letter of Aristeas* allude to the Prologue to Ecclesiasticus or is it the other way round? On the one hand, in the Prologue to Ecclesiasticus, no quotations of and allusions to other Jewish texts can be found. The only possible exception is the phrase ἕξιν περιποιέω in line 11. On the other hand, several allusions and quotations occur in the *Letter of Aristeas*.¹²² Hence it is more probable that the *Letter of Aristeas* alludes to the prologue of Ecclesiasticus in its use of the phrase ἕξιν περιποιέω.

If the *Letter of Aristeas* alludes to the prologue of the Greek translation of Ecclesiasticus it must have been written after 117 B.C.E. The grandson’s Greek translation of Ecclesiasticus needed some time to accumulate enough prominence and authority to be employed by the author of the *Letter of Aristeas* in his description of the Septuagint translators. Therefore a date well after 100 B.C.E. probably in the second third or the middle of the first century B.C.E. seems likely for the *Letter of Aristeas*. The use of formal Ptolemaic language from the second half of the second century B.C.E. which was observed by Bickerman should be understood as archaizing language and does hence not contradict a first century B.C.E. date for the *Letter of Aristeas*. Its author employed earlier Ptolemaic administrative language to create the impression that the documents the Letter of Aristeas pretends to quote were written during the time of Ptolemy II Philadelphus and not in the first century B.C.E.

¹²² For allusions and quotations in the *Letter of Aristeas*, see the list compiled by N. Meisner, *Aristeasbrief* (JSHRZ 2.2; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1973), 87.

Its first century B.C.E. date situates the *Letter of Aristeas* very close to the first known recension of the Old Greek towards a proto-Masoretic text in Egypt as it is attested for the middle of the first century B.C.E. by Papyrus Fouad Inv. 266b.

In reporting how the 72 translators of the Pentateuch produced carefully and meticulously a translation which is based on scrolls from Jerusalem, the *Letter of Aristeas* emphasizes the textual value of the Old Greek translation. That this is done at a time when in Egypt(!) the Old Greek text was revised towards a proto- or semi-Masoretic texts provides a crucial context for how to understand the employment of the Pentateuch-LXX's aitiological translation legend. The *Letter of Aristeas* argues that what is called the Old Greek text of the Pentateuch today is a high quality translation which is inerrant, impeccable, and based on high quality Hebrew texts from Jerusalem. It is hence in no need of revision.

That textual revision is indeed a concern for the *Letter of Aristeas* is demonstrated by *Let. Aris.* 31. It relates the translation of the Pentateuch into Greek with an effort of textual standardization. The *Letter of Aristeas* laments that the low quality and textual plurality of the Pentateuch manuscripts available in Egypt would be due to lacking royal patronage and that an "accurate version" (*διηκριβωμένα*; *Let. Aris.* 31) should be acquired from the Jerusalem temple.

To the great king from Demetrius. Your command, O King, concerned the collection of missing volumes needed to complete the library, and of items which accidentally fell short of requisite condition. I gave highest priority and attention to these matters, and now make the following further report: 30 Scrolls of the Law of the Jews, together with a few others, are missing (from the library), for these (works) are written in Hebrew characters and language. But they have been transcribed somewhat carelessly and not as they should be, according to the report of the experts, because they have not received royal patronage. 31 These (books) must also be in your library in an accurate version, because this legislation, as could be expected from its divine nature, is very philosophical and genuine. (*Let. Aris.* 29–31)

At its end, the *Letter of Aristeas* describes even how such a master copy arrives in Egypt.

So they arrived with gifts which had been sent at their hands and with the fine skins on which the Law had been written in letters of gold in Jewish characters; the parchment had been excellently worked, and the joining together of the letters was imperceptible. (*Let. Aris.* 176)¹²³

¹²³ Translations according to R. J. H. Shutt, "Letter of Aristeas (Third Century B.C.–First Century A.D.): A New Translation and Introduction," in *OTP* 2:7–34, 14–15, 24.

The *Letter of Aristeas* argues against revising the Old Greek translation of the Pentateuch by claiming that not only was the translation produced carefully and meticulously but it was produced from a “mastercopy” of the Pentateuch which – as the translators themselves – came to Egypt from Jerusalem. I.e. the Old Greek itself meets the standards of its recensions better than any recensor could.

The legendary nature of the report in the *Letter of Aristeas* and the discrepancies between the *Letter of Aristeas*’ depiction of the story and the one found in Philo’s *On the Life of Moses* (2.25–44) forbids to claim *Let. Aris.* 176 as evidence for the existence of master copies of the Pentateuch in the Jerusalem temple. *Let. Aris.* 176 shows only how Egyptian Jews under the influence of Hellenistic culture envisioned such master copies to look like. They do neither attest to their existence in the Jerusalem temple nor do they point to a standard text of the Pentateuch which would have been maintained there.

But the *Letter of Aristeas* provides also insights into what initiated the process of textual standardization in Egyptian Judaism. The phrase “accurate version” (διηκριβωμένα; *Let. Aris.* 31) reflects knowledge of the standards of the critical editions which were produced at the library of Alexandria.¹²⁴ Furthermore, the word indicates that the Egyptian Jews themselves started to distinguish between accurate and inaccurate copies of their scriptures, i.e. they started to apply the Alexandrian idea of an accurate standard text versus a multitude of inaccurate textual traditions to their own scriptures. This means, in Egyptian Judaism revising the Old Greek translations and working towards a standard text was instigated and motivated by the role model of the editorial work in the Alexandrian library. For Egyptian Judaism, my analysis confirms thus Moshe Greenberg’s suspicion of a Hellenistic background of textual standardization in ancient Judaism.

10. The Origins and Procedures of Textual Standardization in Judah

Was textual standardization in Judah initiated by contacts with Egyptian or Alexandrian Jews? And if yes, for which reason did these ideas fall on favorable ground in Judah only in the second half of the first century B.C.E., while textual standardization seems to have started earlier in Egyptian Judaism?

¹²⁴ For the influence of Alexandrian scholarship on the *Letter of Aristeas*, see S. Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas* (London: Routledge, 2003).

To answer these questions a brief sketch of the cultural politics of the Roman empire in its provinces and vassal states is needed.¹²⁵ In the time of the emperors only very few Roman officials were needed outside of Rome to administer and govern Rome's provinces and vassal states. In the provinces, most of the positions in provincial government were filled by local elites who were thoroughly romanized and were Roman citizens. To create these Romanized local elites, the Roman empire followed a cultural policy of active Romanization. In the eastern part of the empire, this meant that the Roman and Greek cultures were imprinted more intensely on the educated local elites than even in the time of the Hellenistic kingdoms. A description of how this policy was applied to the natives of Britain can be found in Tacitus' biographical notes on his father in law, Agricola, who was responsible for much of the Roman conquest of Britain.

In order that a population scattered and uncivilized, and proportionately ready for war, might be habituated by comfort to peace and quiet, he would exhort individuals, assist communities, to erect temples, market-places, houses: he praised the energetic, rebuked the indolent, and the rivalry for his compliments took the place of coercion. Moreover, he began to train the sons of the chieftains in a liberal education, and to give a preference to the native talents of the Briton as against the trained abilities of the Gaul. As a result, the nation which used to reject the Latin language began to aspire to rhetoric: further, the wearing of our dress became a distinction, and the toga came into fashion, and little by little the Britons went astray into alluring vices: to the promenade, the bath, the well-appointed dinner table. (Tacitus, *Agr.* 8.21)¹²⁶

In this context, it needs to be remembered that the earliest evidence for textual standardization in Judah postdates the conquest of Syro-Palestine by Pompey in 63 B.C.E. This means: In Judah, textual standardization started most likely after the Roman conquest. Is textual standardization in Judah thus part of the Romanization of the local elites? This could be all the more likely as the first efforts towards standardization can be observed in the Greek versions of Jewish scriptures, i.e. their revision towards semi- or proto-Masoretic texts. Revisional work of Greek manuscripts requires extraordinary Greek language skills and a thorough education in Hellenistic culture. How much the translators and revisers of the Old Greek were immersed in Hellenistic culture and education is illustrated by the description of the LXX translators in *Let. Aris.* 121.

¹²⁵ For more detailed information, see C. Freeman, *Egypt, Greece, and Rome: Civilizations of the Ancient Mediterranean* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 422–39.

¹²⁶ Translation according to M. Hutton and E. H. Warmington, *Tacitus: Agricola, Germania, Dialogus* (LCL; 5 vols.; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), 67.

Eleazar selected men of the highest merit and of excellent education [...] they had not only mastered the Jewish literature, but had made a serious study of that of the Greeks as well.¹²⁷

How much those who translated or revised the Old Greek translations were Hellenized is also attested by the name of the only known Jewish translator from antiquity. In the colophon to the Greek translation of the book of Esther, which can be dated to 77 B.C.E.,¹²⁸ the name of its translator is given Lysimachus, son of Ptolemy. Both names are thoroughly Greek.

But was the Romanization of the local elites as effective in Judah as elsewhere in the Roman empire? Were the Jews of Judah thus open to the Alexandrian idea of a standard text due to their Romanization? After its conquest by Pompey, is there evidence for increased Hellenistic and Roman influence in Judah?

The example of the Jewish quarter excavations in Jerusalem gives a positive answer to these questions. In early Roman times, this area of Jerusalem was inhabited by the wealthy and educated Jewish (priestly) elites. Nahman Avigad summarizes their Graeco-Roman lifestyle as documented by the material culture of their mansions as follows.

However, the Jewish quarter excavations uncovered another Jerusalem – a secular, everyday Jerusalem with a residential quarter whose splendor outshone everything previously known about the city. This was a wealthy quarter, with large mansions embellished with frescoes and colorful mosaics, complex bathing installations, luxury goods and artistic objects – all “status symbols” of the times. These were well-cultivated homes lavishing under the influence of a style common throughout the Hellenistic-Roman world.¹²⁹

Examples for this Graeco-Roman lifestyle are Roman tables, terra sigillata ceramics, marble trays, a Greek glass pitcher from Sidon, columns with Corinthian capitals, frescoes, and mosaics.¹³⁰

The idea of the textual standardization started due to Greek cultural influence in Egyptian Judaism with its early revisions of the Old Greek translation of the Pentateuch. When Judean Judaism were exposed to increased

¹²⁷ Translation according to Shutt, “Letter of Aristeas,” in *OTP* 2:21.

¹²⁸ Cf. E. J. Bickerman, “The Colophon of the Greek Book of Esther,” in idem, *Studies in Jewish and Christian History: A New Edition in English including The God of the Maccabees*, vol. 1 (ed. A. Tropper; Ancient Judaism and Early Christianity 68.1; Leiden: Brill, 2007), 218–37.

¹²⁹ N. Avigad, *Discovering Jerusalem* (Oxford: Blackwell, 1984), 260.

¹³⁰ For an instructive survey of the material culture of early Roman Jerusalem as documented by the Jewish quarter excavations, see Avigad, *Discovering Jerusalem*. For a more detailed excavation report, see *Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem: Conducted by Nahman Avigad 1969–1982* (ed. H. Geva; 3 vols.; Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000–2006).

Graeco-Roman acculturation the idea of textual standardization took also hold in Judea.

In the case of Judean Judaism, rabbinic sources as well as the writings of Josephus might provide a few insights of where and how textual standardization was achieved. A well known tradition about the grandfather of Gamaliel the Great is concerned with an Aramaic translation of the book of Job.

Said R. Jose: It happened that Aba 'Halafta went to R. Gamaliel the Great in Tiberias, who sat at the table of Johanan the Nazuph (also called Ben Nazuph), and held in his hand the book of job in Aramaic, which he was reading. Said Aba 'Halafta to R. Gamaliel: "I remember having at one time come to thy grandfather R. Gamaliel, who stood on the steps of the corridor of the Temple when a Book of Job in Aramaic was brought to him. He told the mason to take the book and immure it underneath the stairway." Whereupon the later R. Gamaliel also ordered the book he was reading to be immured.¹³¹ (*b. Šabb.* 115a; cf. *y. Šabb.* 15c)

The high age of this tradition is confirmed by its attestation already in the Tosefta.

Said to him R. Hialafta, "I recall concernig Rabban Gamaliel the Elder, your grandfather, that he was sitting on the staircase going up to the Temple mount. The brought before him a Scroll of Job in Targum and he instructed his sons, 'Put is away in storage under the course of the stones.'" (*t. Šabb.* 13:2)¹³²

For the purpose of this article it is not important whether the Job translation in question is identical with the one of 11QtgJob or refers to another translation of the book of Job into Aramaic. What is important to observe is that Gamaliel the elder rejects the translation as a whole and has is buried below the stairway of the Herodian temple. This means the tradition about Gamaliel's rejection of an Aramaic Job translation refers back to the time of Herod the Great, i.e. to the same time when the first recensions of the Old Greek can be observed in Judea. *T. Šabb.* 13:2; *b. Šabb.* 115a; and *y. Šabb.* 15c provide no information why Gamaliel the elder rejected the scroll in question. But the story demonstrates that at the end of the first century B.C.E. a prominent Pharisee regarded a whole text of a biblical book and not just a single variant reading as problematic. Hence, the tradition about Gamaliel's rejection of an Aramaic Job translation shows that in early Roman times the process of excluding texts of biblical books as a whole had begun.

¹³¹ Translation according to M. L. Rodkinson quoted from [jewishvirtuallibrary.org](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Talmud/shabbat16.html) (<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Talmud/shabbat16.html> as of 23 July 2008).

¹³² Translation according to J. Neusner, *The Tosefta: Translated from Hebrew*, Second Division: *Moed (The Order of Appointed Time)* (New York, N.Y.: Ktav, 1981), 48.

An idea of how and where in Judah of the first century B.C.E. textual standardization towards proto-MT was achieved might be preserved in a baraita of the Talmud Yerushalmi, tractate *Ta’anit* (4.68a).¹³³

Three scrolls did they find in the Temple courtyard. These were the *Maon* scroll [“Dwelling”], the *Zaotuti* scroll [“Little ones”], and the *He* scroll. In one of these scrolls they found it written “The eternal God is your dwelling place (*maon*)” (Deut. 33:27: “The eternal God is your dwelling place, and underneath are the everlasting arms. And he thrust out the enemy before you, and said, ‘Destroy’”). And in two of the scrolls it was written, “The eternal God is your dwelling place” (*meonah*). They confirmed the reading found in the two and abrogated the other. In one of them they found written “They sent the little ones of the people of Israel” (Ex. 24:5: “And he sent young men of the people of Israel, who offered burnt offerings and sacrificed peace offerings of oxen to the Lord.”). And in the two it was written, “They send young men [...]” They confirmed the two and abrogated the other. In one of them they found written, “He [he written in the feminine spelling] nine times, and in two, they found it written that way eleven times.” They confirmed the reading found in the two and abrogated the other.¹³⁴

That *y. Ta’an.* 4.68a describes a first century B.C.E. procedure is advised by the fact, that only since the second half of the first century B.C.E. the biblical Dead Sea Scrolls attest to such a standard text. *Y. Ta’an.* 4.68a shows that next to excluding whole texts and/or translations of biblical books, the various variant readings were compared with each other and evaluated according to how many manuscripts attested to one reading. That the two approaches which are described in *t. Sabb.* 13:2; *b. Sabb.* 115a; *y. Sabb.* 15c; and *y. Ta’an.* 4.68a, i.e. exclusion of manuscripts and textual compilation, were used to create the proto-Masoretic standard text might also be indicated by the texttypological chronology of the biblical Dead Sea Scrolls. On the one hand 4QJer^a (4Q70) documents the early existence of proto-Masoretic texts for some biblical books. These proto-Masoretic texts were chosen to become part of the proto-Masoretic standard text of the Hebrew Bible in the second half of the first century B.C.E. That before the first century B.C.E. only one proto-Masoretic Dead Sea Scroll is preserved could indicate on the other hand that for some biblical books the proto-

¹³³ Cf. also *Sipre Deut.* 356; *y. Šegal.* 4.3 (48a); *b. Ketub.* 19b, 106a; *b. Pesah.* 112a. For the historicity of this tradition see G. Stemberger in idem and C. Dohmen, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1.2; Stuttgart: Kohlhammer, 1996), 76. For further study, see S. Talmon, “The Three Scrolls of the Law That Were Found in the Temple Court,” *Textus* 2 (1962): 14–27; Tov, *Textual Criticism*, 28, 32–33; idem, “History and Significance,” 65–66.

¹³⁴ Translation according to J. Neusner, *The Talmud of the Land of Israel: A Preliminary Translation and Explanation* (CSJH; 35 vols.; Chicago: The University of Chicago Press, 1982–1995), 18:253–54.

Masoretic standard text was created by way of compilation as described in *y. Ta'an.* 4.68a.

But *y. Ta'an.* 4.68a describes not only how a standard text was reached, i.e. how proto-MT was created, but also where and by whom it was created, i.e. by priests in the Jerusalem temple.¹³⁵ That the Jerusalem temple played a key role in the process of textual standardization is advised by references to the correctors of biblical books in the Jerusalem temple (cf. *b. Ketub.* 106a and *y. Šeqal.* 4.3), by the mention of a master copy of the Pentateuch in the Jerusalem temple in *y. Sanh.* 2.6, and by the reference of corrections of (Torah) scrolls in the temple in *b. Mo'ed Qaṭ.* 18b.¹³⁶

And they correct his scroll by comparing it to the scroll of the Temple courtyard, on the authority of the Sanhedrin of the seventy-one members. (*y. Sanh.* 2.6)¹³⁷

And they do not correct a single letter, even in the Torah of the Temple Court. (*b. Mo'ed Qaṭ.* 18b)¹³⁸

In accordance with the texttypological chronology of the biblical Dead Sea Scrolls, the rabbinic evidence described above suggests two procedures which were employed by the Pharisees and/or in the Jerusalem temple to achieve textual standardization. On the one hand whole texts of biblical books were excluded from use on the other hand the better qualified textual traditions underwent text critical work to achieve a high quality standard text. Although the origins of textual standardization are due to Hellenistic influence the editorial schemes of the Alexandrian library seem to have been of no influence on the text critical methods employed at the Jerusalem temple. The majority decisions of the correctors as described in *y. Ta'an.* 4.68a have nothing in common with the methodology of the Alexandrian scholars.¹³⁹

This is confirmed by a variety of editorial signs which were used by the scribes of the late Second Temple period and are documented in rabbinic literature and the Dead Sea Scrolls. Lieberman has shown that some of these scribal signs were also employed by the Alexandrian grammarians as editorial signs in their critical text editions.¹⁴⁰ But a detailed analysis of the

¹³⁵ For the idea of a standardized biblical text cf. also *b. Ned.* 37b.

¹³⁶ Cf. J. Trebolle Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to the History of the Bible* (Leiden: Brill, 1998), 281.

¹³⁷ Translation according to Neusner, *Talmud of the Land of Israel*, 31:91.

¹³⁸ Translation according to J. Neusner, *The Talmud of Babylonia: An American Translation*, vol. 11: *Tractate Moed Qatan* (BJS 252; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1992), 109.

¹³⁹ For the Alexandrian editorial strategies, see Pfeiffer, *Geschichte der klassischen Philologie*, 135–55, 213–24; and H. van Thiel, "Der Homertext in Alexandria," *ZPE* 115 (1997): 13–36.

¹⁴⁰ S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E. – IV Century C.E.* (Texts and Studies of the

complete evidence by Tov argues against a significant Alexandrian influence in the editorial praxis of late second temple Judaism.

the majority of Alexandrian critical signs used in the editions of earlier literary texts have not been used in the Judean Desert texts: *asteriskos*, *obelos*, *diple* [...], *diple obelismene* [...], *keraunion*, *ancora* [...]¹⁴¹

Although the Greek ideas of standard text and master copy influenced late Second Temple Judaism, the Alexandrian editorial praxis did not leave a significant mark.

In some details, the picture drawn by the rabbinic texts is confirmed by earlier evidence. That in Judah priests at the Jerusalem temple were responsible for the textual standardization of the Mosaic law and other Jewish scriptures could be corroborated by various remarks in the writings of Josephus. In *Ant.* 3.38; 5.61; and 10.57, Josephus mentions that books or the holy books of Moses were laid up in the Jerusalem temple. In *Ant.* 4.303–304, Josephus even claims that Moses would have given autographs of his writings to the priests for safekeeping. Especially when read in light of *Ag. Ap.* 1.38–42, these remarks could refer to master copies of Jewish scriptures in the Jerusalem temple in the first century C.E.¹⁴² Although 2 Macc 2:13–15 mentions a temple library already in the time of Nehemiah, it does not mention special copies of any book. Considering the overwhelming evidence for textual plurality and the lack of any evidence for textual standardization in Judah up to the second half of the first century B.C.E., it seems highly unlikely that in the Jerusalem temple master copies of any text existed significantly earlier than the first century C.E. Josephus’ claim of master copies or even autographs of Mosaic books and other Jewish scriptures are thus retro-projections of circumstances of his own time into past history. Furthermore, the remark about Moses depositing the autographs of his writings with the priests (*Ant.* 4.303–304) reminds of similar stories about Spartan master copies of Homeric texts (see above chapter 7). Josephus might shed a particularly Hellenistic light on the master copies of the Jerusalem temple to propagandize the non-Jewish part of his audience.

Jewish Theological Seminary of America 18; New York, N.Y.: The Jewish Theological Seminary of America, ²1962), 28–46.

¹⁴¹ E. Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (STDJ 54; Leiden: Brill, 2004), 274, cf. also 188, 200–1, 214, 273–74.

¹⁴² For master copies of Jewish scriptures in the Jerusalem temple, see also Tov, “Text of the Hebrew/Aramaic and Greek Bible,” 246–48.

11. Conclusions: A Brief History of Textual Standardization in Ancient Judaism

Before the discovery of the Dead Sea Scrolls, the textual history of the Hebrew Bible was mostly perceived as a linear development. The Masoretic texts of the various books of the Hebrew Bible were understood as the final product of the Hebrew Bible's history of redactional growth. Only later did the ancient versions develop out of the MT by way of scribal distortion as well as free and interpretative translation. The evidence of the Qumran library forced scholars to reconsider their ideas of the Hebrew Bible's textual history. The biblical scrolls from the Qumran library document a plurality of texts and text forms for most books of the later Hebrew Bible. It seemed as if only the manuscripts connected with the first and second Jewish wars are exclusively proto-Masoretic in character. Is the textual plurality of the Qumran library due to the conservative character of the people living in Qumran or does it reflect the textual reality of its time? Was the proto-Masoretic standard text developed or is it the result of a political catastrophe of which it was the only survivor? Is the proto-Masoretic text one out of several group texts or did it evolve unrelated to any religious groups and or institutions? Is the textual standardization of the Jewish scriptures a long and involved process or did it happen over a short period of time?

The textual plurality of the quotations of and allusions to Jewish scriptures as well as the heterogenous character of the Qumran library which consists of Essene and non-Essene manuscripts show that the textual plurality of the Qumran library reflects the overall textual reality of ancient Judaism. It seems hence unlikely that the proto-Masoretic text existed as a standard text in one ancient Jewish group or institution and became dominant elsewhere later. There is no evidence that the various groups of ancient Judaism adhered only to one text of the Jewish scriptures. Until the first century B.C.E., the proto-Masoretic text was neither the standard text of the Jerusalem temple nor of the Pharisees.

The earliest evidence for textual standardization in ancient Judaism is Papyrus Fouad Inv. 266b (paleographic date ca. 50 B.C.E.; cf. Papyrus Fouad Inv. 266c) and the *Letter of Aristeas* (written in the second third or the middle of the first century B.C.E.). They locate the beginnings of the textual standardization of Jewish scriptures in Egyptian if not Alexandrian Judaism. The *Letter of Aristeas* connects Jewish textual standardization with the role model of the library of Alexandria and its critical text editions. Hence, it seems likely that the beginnings of Jewish textual standardization go back to Greek influence. In Egyptian Judaism, both Papyrus Fouad Inv.

266b and the *Letter of Aristaeus* link textual standardization with the Old Greek translation of the Pentateuch and its recensions.

The biblical Dead Sea Scrolls show, that in Judah the origins of textual standardization are also linked with early recensions of Old Greek texts of Jewish scriptures. The manuscripts 8HevXII gr and 4QLXXNum document pre-Christian recensions of Old Greek translations towards a semi- or proto-Masoretic text. The proto-Lucianic recension as well as supralinear corrections in 4QGen¹ and 5QDeut demonstrate that these recensional efforts were not directed towards semi- or proto-Masoretic texts only. The evidence shows that in Judah efforts towards textual standardizations started some time in the second half of the first century B.C.E., i.e. after the conquest of Syro-Palestine by Pompey the Great in 63 B.C.E.

This date is confirmed by the texttypological chronology of the biblical Dead Sea Scrolls which indicates a first peak of proto-Masoretic manuscripts in the second half of the first century B.C.E. It seems hence likely that the proto-Masoretic standard text of the Hebrew Bible was developed in the second half of the first century B.C.E. – a speculation which is confirmed by the recensional activity of the first century B.C.E. In the second half of this century the *Kaige* recension group reworks more than one OG translation of Jewish scriptures towards a proto-Masoretic text. And recensional activity towards a proto-Masoretic text is not limited to the *Kaige* group but widespread (Papyrus Fouad Inv. 266b; Papyrus Fouad Inv. 266c; 4QLXXNum; Pauline quotations). The texttypological chronology of the biblical Dead Sea Scrolls and the early recensional history of the Septuagint show, that the proto-Masoretic text was created as a standard text for a canonical collection of Jewish scriptures in the second half of the first century B.C.E.

Responsible for the first Judean efforts towards a standard text of Jewish scriptures were Jewish (priestly) elites which were highly educated both in Jewish and Graeco-Roman culture. Rabbinic evidence as well as remarks by Josephus Flavius and the colophon of the Esther-LXX suggest that this standard text was created by priests in the Jerusalem temple. On the one hand the Jerusalem priests employed the principle of majority readings to create a standard text; on the other hand they rejected some texts and/or textual versions totally.

That textual standardization starts later in Judea than in Egyptian Judaism suggests that Judean Judaism remained reluctant to accept the Alexandrian idea of a Jewish standard text. This reluctance might be due to the rejection of Hellenized Hasmonean royalty by the majority of Judah’s religious elites.¹⁴³ The skeptic attitude towards Greek ideas among Judean

¹⁴³ See most prominently the conflicts between Pharisees and Hasmoneans during the rule of Alexander Jannai (cf. Josephus, *Ant.* 13.372–383, 398–404; *J.W.* 1.88–98).

religious elites changed after Judah's conquest by Pompey in 63 B.C.E. The archeological evidence of the Jerusalem Jewish Quarter excavations shows that the Roman empire's policy of Romanization and – in the case of the empire's eastern territories – Hellenization changed the cultural alignment of the Judean religious elites. Hence, Jews with a Greek education were more open towards the idea of standardizing the texts of Jewish scriptures after Judah became a Roman clientele state.

The exclusively proto-Masoretic character of the classifiable Masada scrolls suggests that the proto-Masoretic text was already widely accepted before the first Jewish war although textual plurality continued to exert its influence. After the proto-Masoretic standard text was developed in the second half of the first century B.C.E. its acceptance grew gradually. As indicated by the second peak of proto-Masoretic Dead Sea Scrolls, the proto-Masoretic standard text of the Hebrew Bible became dominant in the second half of the first century C.E. But the destruction of the Jerusalem temple in 70 C.E. accelerated the acceptance of the proto-Masoretic standard text significantly.

Whether the Pharisees played an important role in the development of the proto-Masoretic standard text during the early first century C.E. – maybe due to the influence of Hillel – remains doubtful. The multiplicity of texts of Jewish scriptures used by Paul in his writings and by Josephus in his *Antiquities* even after 70 C.E. asks for caution¹⁴⁴ because both Paul and Josephus came out of Pharisaism. It seems also doubtful if the Zealots occupying the Masada during the first Jewish war were all members of the Pharisaic party. Nevertheless, only proto-Masoretic manuscripts were discovered on the Masada (see above chapter 4.).

Consciousness for the Greek character of the idea of standardizing Jewish scriptures is still perceptible in Josephus' apology *Against Apion*. When he emphasizes, "with us are not myriads of books which are at variance and contradict each other" (*Ag. Ap.* 1.38) and when he stresses "for during so many ages as have already passed, nobody has dared either to add to them, to take from them, or to make changes" (*Ag. Ap.* 1.42) Josephus employs the typical argumentative strategy of an apology. He claims that his own culture better fulfills a cultural value of the opponent culture.

¹⁴⁴ For Josephus' use of "non-Masoretic" text forms, see e.g. Ulrich, *Qumran Text of Samuel and Josephus*, 165–259; L. H. Feldman, *Josephus' Interpretation of the Bible* (Hellenistic Culture and Society 27; Berkeley, Calif.: University of California Press, 1998), 23–36, 63–64. For Paul's use of both the Old Greek and recensions of the Old Greek, see above 5.4.

Josef M. Oesch
(Universität Innsbruck)

Formale und materiale Gliederungshermeneutik der Pentateuch-Handschriften von Qumran

1. Einleitung

Gliederungen sind der Atem eines Textes. Sie geben ihm Struktur, Rhythmus, Leben. Was ist davon in den lang überlieferten biblischen Texten erhalten? Die Textfunde vom Toten Meer geben Einsichten in die Schreibweisen der hebräischen Texte, wie sie rund 1.000 Jahre vor den ältesten mittelalterlichen (ma.) Schriftzeugnissen gepflegt wurden. Dazu sind zahlreiche Untersuchungen durchgeführt worden, unter denen vor allem die umfassenden Arbeiten Emanuel Tovs, des in diesem Symposium Geehrten, zu nennen sind.¹ Sie haben ein buntes Bild von den Gliederungsweisen und den unterschiedlichen Gliederungen in diesen Handschriften ergeben, das zwar bestätigt, dass die ma. Gliederungspraktiken im wesentlichen schon in den Handschriften vom Toten Meer angewendet wurden, aber auch Unterschiede in den Gliederungsweisen und in den konkreten Textgliederungen aufzeigt.²

Von diesem Bild ausgehend stellt sich die Frage, ob präzisere Aussagen – wenigstens in einem eingeschränkten Bereich – möglich sind über die in den Handschriften vom Toten Meer gegebenen Gliederungssysteme und ihren Zusammenhang mit den entsprechenden ma. Texten. Es liegt nahe, den Bereich vorerst auf den Pentateuch einzuschränken. Denn der Text der Tora beansprucht in der israelitischen Religion die höchste Wertschätzung, und es kann erwartet werden, dass sich dies schon auf dessen früheste Überlieferung ausgewirkt hat. Zu seiner Gliederung ist jedenfalls seit mischnischer Zeit die Vorschrift tradiert, dass sie getreu zu kopieren sei, damit aus den Torarollen in der Synagoge vorgelesen werden dürfe (*b. Šabb.* 103b; vgl. *y. Meg.* 1.9). Auch hat Maimonides angesichts der festge-

¹ Vgl. zuletzt E. Tov, „The Writing of Early Scrolls and the Literary Analysis of Hebrew Scripture,“ *DSD* 13 (2006): 339–47, und die in der umfassenden Veröffentlichung *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (STDJ 54; Leiden: Brill, 2004), 358, sowie in BILDI (<http://bildi.uibk.ac.at>) unter dem Autor angeführten Titel.

² Vgl. dazu Tov, *Scribal Practices*, 131–218, und idem, *Der Text der hebräischen Bibel: Handbuch der Textkritik* (Stuttgart: Kohlhammer, 1997), 40–41.

stellten Unsicherheiten seiner Zeit (12. Jh.) eine verbindliche Liste von Petuchot und Setumot aufgestellt, die die Gliederung eines der angesehensten Mustercodices seiner Zeit wiedergibt, der heute mit dem „Codex von Aleppo“ (ca. 920) identifiziert wird, und die demnach schon damals ein hohes Alter und eine große Autorität besaß.³ Gewiss kann nicht angenommen werden, dass sich direkte Vorläufer dieser Gliederung unter den Handschriften vom Toten Meer finden werden. Aber zur Frage des Alters dieser formalen und inhaltlichen Tradition der Abschnittgliederungen ist zu erwarten, dass der differenzierte Vergleich mit den entsprechenden Daten in den Handschriften vom Toten Meer weiterführende Einsichten geben kann.

Die Beschränkung des Untersuchungsgegenstandes auf den Pentateuch liegt auch deshalb nahe, weil nicht wenige Texte unter den Handschriften vom Toten Meer in althebräischer Schrift abgefasst sind und von daher ein Vergleich mit dem ebenfalls in althebräischer Schrift überlieferten Samaritanischen Pentateuch (SP) nahe liegt und sich die Frage stellt, ob eventuell spezifische Bezüge zwischen diesen Handschriften und deren Gliederungen zur Tradition des SP herstellbar sind. Konkret wird interessieren, ob die Kennzeichnungsweise des Samaritanischen Pentateuchs auch in den althebräischen Handschriften vom Toten Meer anzutreffen ist und inwieweit in ihnen seine gegenüber der masoretischen Tradition differenziertere Gliederung ihre Vorläufer findet.⁴

Die Konzentration auf die Pentateuchtexte gibt andererseits Gelegenheit, auch die wenigen erhaltenen Fragmente griechischer Handschriften einzu beziehen, die ja auch aus jüdischer Hand stammen und die als solche zu einem Vergleich mit den frühesten griechischen Codices einladen, auch wenn diese aus christlicher Hand stammen. Wieder sind es Kennzeichnungsweise und Gliederungstradition, die interessieren, wobei es nicht nur um die Überbrückung von überlieferungsgeschichtlich leeren Zeiträumen geht, sondern auch um mögliche Unterschiede, die in der Differenz der Überlieferungsträger vom jüdischen zum christlichen Sitz im Leben ihre Erklärung finden.⁵

³ *Mišne Tora*. 'Ahaba, *Hilkot Sefer Tora* 8.4. Zur Identifizierung des Codex und kleineren Varianten in der Überlieferung der „Liste des Maimonides“ (= M) vgl. M. Goshen Gottstein, „The Authenticity of the Aleppo Codex.“ *Textus* 1 (1960): 17–58, 57–58, und J. S. Penkower, „Maimonides and the Aleppo Codex.“ *Textus* 9 (1981): 39–128, 39–74. Ausführlicheres zur Überlieferung der Petuchot und Setumot im Pentateuch findet sich zuletzt in J. M. Oesch, „Skizze einer formalen Gliederungshermeneutik der Sifre Tora.“ in *Unit Delimitation in Biblical Hebrew and Northwest Semitic Literature* (ed. M. C. A. Korpel und J. M. Oesch; Pericope 4; Assen: van Gorcum, 2003), 162–203, 179–86.

⁴ Zur Textgliederung in den alten Übersetzungen und im SP vgl. zuletzt Tov, *Scribal Practices*, 159–62.

⁵ Die Diskussion zu diesem Punkt ist in den letzten Jahren vor allem durch E. Tov und R. E. Kraft weitergeführt worden. Vgl. dazu die in Anm. 28 genannte Literatur.

Methodisch wird so vorgegangen, dass in einem ersten Teil der Befund an Gliederungszeichen (*Glz*) in den Handschriften vom Toten Meer erhoben wird und nach den Kriterien gefragt wird, nach denen die Funktion dieser *Glz* im jeweiligen Gliederungssystem einer Handschrift bestimmt werden kann (formale Gliederungshermeneutik). Damit soll beantwortet werden können, inwieweit der SP mit seiner einwertigen Gliederung der Bücher in Qissot (*Q*) und die masoretische Tradition mit ihrer zweiwertigen Gliederung in Petuchot und Setumot ihre Vorläufer in den Handschriften vom Toten Meer findet und ob es in diesen eventuell weitere Gliederungspraktiken gegeben hat, die nicht in die spätere Tradition eingegangen sind.

Der zweite Teil (materiale Hermeneutik) geht von der Auflistung der konkret bezeugten *Glz* in den Handschriften vom Toten Meer aus und vergleicht die sicher bezeugen Textabschnitte einerseits mit den Zeugnissen der anderen Handschriften vom Toten Meer und andererseits mit der masoretischen Tradition von M und CL sowie mit dem SP.⁶ Für die griechischen Handschriften werden auch der Codex Alexandrinus (LXX^A) und der Codex Vaticanus (LXX^B) zum Vergleich beigezogen.⁷

Die Untersuchung wird hier wegen des Materialreichtums nur im eingeschränkten Rahmen durchgeführt. Vollständig wird der Befund in den alt-hebräisch und griechisch geschriebenen Texten erhoben. Von den in hebräischer Quadratschrift vorhandenen Handschriften vom Toten Meer werden als Beispiele die Daten des Buches Genesis beigezogen, das mit einem Viertel des Umfangs des Pentateuchs einen repräsentativen Einblick in die Gliederungspraktiken dieser Handschriften zu geben vermag.

Als Ergebnis dieses Vergleichs soll festgestellt werden können, inwieweit die ma. Traditionen an den Gliederungsbefund der Handschriften vom Toten Meer anschließen und wo eventuell die einzelnen Versionen eigene Wege gehen.⁸

⁶ Für die masoretische Gliederung werden die Liste des Maimonides (M; zitiert nach http://www.pericope.net/Assets/pericope_texts/Parashot_Lists_Oesch/ParListeMaim_2.pdf) und der Codex Leningradensis B 19^A (CL; zitiert nach *BHS*), für die samaritanische Tradition die Ausgabe von A. Tal (*The Samaritan Pentateuch: Edited According to MS 6 [C] of the Shekhem Synagogue* [Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Subjects 8; Tel Aviv: Tel Aviv University, 1994]) und gegebenenfalls F. Pérez Castro, ed., *Séfer Abišá: Edición del fragmento antiguo del rollo sagrado del Pentateuco hebreo samaritano de Nablus: Estudio, transcripción, aparato crítico y facsimiles* (Textos y Estudios del Seminario Filológico Cardenal Cisneros 2; Madrid: C.S.I.C., 1959), pl. I–XXIV (SA) beigezogen.

⁷ LXX^A zitiert nach *The Codex Alexandrinus (Royal Ms. I D v–viii) in Reduced Photographic Facsimile: Old Testament Part I: Genesis–Ruth* (London: British Museum, 1915), LXX^B zitiert nach *Bibliorum SS. Graecorum Codex Vaticanus 1209 (Cod. B) denuo phototypice expressus iussu et cura Praesidium Bybliothecae Vaticanae*, T. 1.1 (Codices ex Vaticanis selecti 4.1.1; Mailand: Hoepli, 1905).

⁸ *Mutatis mutandis* ist kürzlich zu IQJes^b von Peter Höffken die These vertreten worden, dass die Textform der Qumran-Handschriften zwar prä- oder protomasoretisch sei, die Textgrafik

Charles Perrot hatte 1969 den überlieferten Gliederungen des Pentateuchs in Petuchot und Setumot eine ausführliche und reich mit Überlieferungsdaten belegte Studie vorgelegt, die allerdings noch nicht auf die Belege der Handschriften vom Toten Meer im heutigen Ausmaß zurückgreifen konnte. Als erster im letzten Jahrhundert machte er damit auf die Bedeutung dieser tradierten Gliederungen im Pentateuch aufmerksam. Zugleich erweckte die Studie aber auch den Eindruck einer großen Vielfalt und geringen Überlieferungstreue der Daten, so dass deren exegetischer Wert zugleich in Frage gestellt wurde, obwohl Perrot auch auf die Bedeutung der Liste des Maimonides hingewiesen und sie zitiert hatte.⁹ In der vorliegenden Studie geht es nicht um diese Vielfalt der ma. Bezeugungen und um eine Erklärung dafür,¹⁰ sondern um die Verhältnisbestimmung dieser normativen Liste des Maimonides und der dazu leicht erweiterten Gliederung des CL, der heute meist für Gliederungsvergleiche zur Hand genommen wird, mit den aus den Handschriften vom Toten Meer belegten Gliederungsdaten. Ebenso soll nach den Bezügen zu den samaritanischen und griechischen Gliederungstraditionen gefragt werden, um zu klären, ob auch hier eher die Vielfalt dominiert oder ob doch in einigen Bereichen eine Kontinuität und Konstanz feststellbar ist.

(Gliederung) demgegenüber aber deutlich eigenständig sei und dass demnach „eine Art „Kanonisierung“ der Textgrafik in den Zeiten der Schreiber in Qumran noch nicht vorlag.“ (P. Höffken, „Zu der Jesajahandschrift 1QJes^b und ihrer Textgliederung,“ *RevQ* 21 [2004]: 585–95, 595). Es geht hier nicht darum, eine solche These für den Text des Pentateuchs zu widerlegen, sondern um die Frage, ob es Texte unter den Handschriften vom Toten Meer gebe, deren Gliederung in den frühesten ma. Zeugen enthalten ist und in welchem Maß darüber hinaus deren Gliederungen übereinstimmen. Wenn ein hohes Maß an Übereinstimmung gezeigt werden kann, ist jedenfalls die These widerlegt, dass – selbst bei äußerst konservativer Texttradierung – in Gliederungsfragen je nach Textverständnis Beliebigkeit unter den Schreibern der Handschriften vom Toten Meer herrschte. Auch wenn dies für Propheten- und Schriftentexte noch eher angenommen werden könnte als für den Pentateuch, ist die totale Entkoppelung von Text- und Gliederungstradierung wenig wahrscheinlich. Wenn 40 von 46 *Glz* in 1QJes^b in den ältesten masoretischen Textzeugen enthalten sind, spricht dies auch nicht für eine solche These.

⁹ C. Perrot, „Petuhot et Setumot: Étude sur les alinéas du Pentateuque,“ *Biblica* 76 (1969): 50–91.

¹⁰ Vgl. dazu Oesch, „Skizze,“ 162–203.

2. Formale Gliederungshermeneutik

2.1 Bestand an Gliederungszeichen

2.1.1 In althebräisch geschriebenen Texten

Der Bestand und die Art der belegten *Glz* in den althebräischen Texten sind in Tabelle A (Anhang) dokumentiert.¹¹ Darin zeigt sich, dass zur Markierung von Texteinschnitten am häufigsten das Ende einer angebrochenen Zeile frei gelassen wird (*fZE*), eventuell kombiniert mit einer nachfolgenden Leerzeile (*LZ*). Häufiger kommen auch die *LZ* allein und das Spatium in der Zeile (*Sp*) vor, während nur selten am Anfang der Zeile ein Alinea freigelassen wird (*Al*).¹² Als markantestes *Glz* finden sich in 4Q11 drei Leerzeilen an der Stelle, wo das Buch Genesis endet und das Buch Exodus beginnt. In 4QpaleoEx^m ist neben dem *Sp*, dem *fZE*, dem *Al* und der *LZ* häufig eine Gliederungsweise anzutreffen, die den ersten Buchstaben des neuen Abschnitts – belegt ist dafür nur „wāw“ – dadurch hervorhebt, dass er vergrößert in die Mitte des vorangehenden *Sp* bzw. in das *fZE* geschrieben wird oder – nach einem Leerzeichen – am Wortbeginn in größerer Schrift steht.¹³

2.1.2 Texte in hebräischer Quadratschrift

Der Bestand und die Art der belegten *Glz* in den Genesis-Handschriften in hebräischer Quadratschrift sind in Tabelle B (Anhang) dokumentiert. Es kommen darin dieselben *Glz* wie in den althebräischen Fragmenten vor, allerdings mit der bemerkenswerten Ausnahme, dass die oben beschriebene Kennzeichnung mit vergrößertem wāw in *fZE* und *Sp* nie belegt ist.¹⁴ Mehrere *LZ* nacheinander an Buchübergängen sind auch in 4Q13 (Ex^b) sichtbar und dürften in 4Q1 (Gen–Ex^a) und 4Q17 (Ex–Lev^f) zu rekonstruieren sein, während in 4Q35 (Dtn^h) Dtn 1 am Beginn der Rolle steht.

¹¹ Für die in den Tabellen verwendeten Abkürzungen vgl. das Abkürzungsverzeichnis. Gliederungszeichen, die *nicht vollständig* erhalten sind, werden als „rek“ markiert. Bei vollständig rekonstruierten Gliederungszeichen wird dazu ein Fragezeichen (?) gesetzt. Die besondere Schreibung eines wāw im Zusammenhang mit einem Leerzeichen wird durch „+wāw“ markiert.

¹² 4Q22 (Ex 12:21) und 4Q45 (Dtn 14:22). E. Tov, „The Background of the Sense Divisions in the Biblical Texts,“ in *Delimitation Criticism: A New Tool in Biblical Scholarship* (ed. M. C. A. Korpel und J. M. Oesch; Pericope 1; Assen: van Gorcum, 2001), 312–50, 317, hält die Rekonstruktion eines Alineas in 4Q22 für unwahrscheinlich, da das *Al* sonst in althebräisch geschriebenen Handschriften aus Qumran nicht vorkomme. Allerdings müsste in diesem Fall mit einer unbekannteren Textvariante gerechnet werden und ist mit einiger Wahrscheinlichkeit ein *Al* auch in 4Q45 vor Dtn 14:22 zu rekonstruieren.

¹³ Vgl. dazu P. W. Skehan, E. Ulrich, and J. E. Sanderson, *Qumran Cave 4.IV: Paleo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts* (DJD 9; Oxford: Clarendon Press, 1992), 60, und unten 2.3.2.

¹⁴ *LZ* in 4Q2, 4Q4 und 4Q5; *fZE* häufig, z.B. in 4Q1, 4Q4, 4Q7; *Sp* in 8Q1, 8Q4 und 1Q5; *Al* ist nur in 4Q4 belegt.

2.1.3 Griechische Texte

In den griechischen Handschriften vom Toten Meer ist als *Glz* nur das *Sp* belegt (Tabelle C), das meistens eher klein und gelegentlich von einem kurzen Strich am Anfang der Zeile (Paragraphos) begleitet ist, der ohne Zweifel zur primären Gliederung der Handschriften gehört.¹⁵ Dies kann aus der entsprechenden viel häufigeren Verwendung dieses „Doppelgliederungszeichens“ in LXX^A und LXX^B erschlossen werden, wo die Paragraphos ebenfalls im Zusammenhang mit der primären Textgliederung zu beobachten ist.¹⁶

2.2 Kriterien für die Interpretation der Gliederungszeichen

2.2.1 Die Fragestellung

Für die Interpretation der *Glz* stellt sich die Frage, ob ihren unterschiedlichen Arten in einer Handschrift immer auch unterschiedliche Funktionen zuzuschreiben sind und wenn nicht, welche in gleicher und welche in unterschiedlicher Funktion eingesetzt werden. Zu klären ist auch, ob sie in allen Handschriften die gleiche Funktion haben und auf Grund von welchen Kriterien dies entschieden werden kann. Wenn man annehmen kann, dass die Funktionen der unterschiedlichen *Glz* innerhalb einer Handschrift immer die gleichen sind, wird es möglich sein, das durch sie geschaffene Gliederungssystem zu beschreiben.

Zur Illustration des Problems sei auf die sehr detaillierten Beschreibungen der Gliederungsweisen in 4Q11 und 4Q22 durch die HerausgeberInnen verwiesen. Sie unterscheiden in 4Q11 vier „methods“ von Spatien zur Abschnittskennzeichnung:¹⁷ 1) *Sp* in der Zeile; 2) freies Zeilenende (*fZE*), Text beginnt am rechten Rand der folgenden Zeile; 3) ganze *LZ*; 4) *fZE* und *LZ*. Ähnlich beschreiben sie in 4Q22 zwei Haupt- und vier weitere, seltener

¹⁵ Zu den griechischen Handschriften vom Toten Meer insgesamt vgl. E. Tov, „The Greek Biblical Texts from the Judean Desert.“ in *The Bible as Book: The Transmission of the Greek Text* (ed. S. McKendrick und O. A. O’Sullivan; London: British Library, 2003), 97–122, zu den Penta-teuch-Handschriften 101–3; R. A. Kraft, „The ‚Textual Mechanics‘ of Early Jewish LXX/OG Papyri and Fragments,“ in *The Bible as Book*, 51–72.

¹⁶ In den ältesten griechischen Bibelcodices kommen außer diesem „Doppelgliederungszeichen“ auch häufig das *fZE*, die Ektasis (*EK*; meist mit Großschreibung des ersten Buchstabens des neuen Absatzes) und Großschreibungen von Buchstaben ohne vorangehendes Leerzeichen vor (vgl. dazu W. de Bruin, „Interpreting Delimiters: The Complexity of Text Delimitation in Four Major Septuagint Manuscripts,“ in *Studies in Scriptural Unit Division* [ed. M. C. A. Korpel und J. M. Oesch; Pericope 3; Assen: van Gorcum, 2002], 66–89). Diese Gliederungsweisen sind im sehr geringen Textbestand der Handschriften vom Toten Meer nicht belegt.

¹⁷ S. Skehan, Ulrich und Sanderson. *DJD* 9, 19.

vorkommende Methoden („methods“) von Abschnittsgliederung (58–61): 1) *fZE*, in dem etwa in der Mitte des Leerraums ein „*wāw*“ folgt, das zum Text des nachfolgenden Wortes gehört. Dieses wird am Anfang der folgenden Zeile fortgesetzt. 2) *Sp* ohne besondere Behandlung eines eventuellen *wāw* im folgenden Wort. 3) nur *fZE* (Ex 24:9); 4) *Sp*, danach *wāw* im nachfolgenden Wort größer als die anderen Buchstaben, aber nicht isoliert; 5) *Sp*, in der Mitte größer geschriebenes *wāw*; 6) *Al* (Alinea); der Text beginnt nach einem *Sp* am Beginn der Zeile. Es fragt sich nun, ob mit diesen vier bzw. sechs „methods“ auch vier bis sechs Gliederungsebenen (*GE*) in den Text eingeführt werden sollen oder ob es sich zeigen lässt, dass unterschiedliche *Glz* in gleicher Funktion eingesetzt werden, so dass nicht mit einem so hoch differenzierten Gliederungssystem zu rechnen ist.

2.2.2 Faktoren und Kriterien für die Interpretation der Gliederungszeichen

Die für die Interpretation der *Glz* in einem Text wesentlichen Faktoren liegen einerseits im allgemeinen Konzept, wie ein Text auf dem Schreibmaterial angeordnet und geschrieben wird, und andererseits im konkreten Einsatz der *Glz* im Ganzen der Kolumne. Ein Textlayout mit eher niederen, dafür aber breiten Kolumnen wird sich nicht zu einer häufigen Setzung von *fZE* oder *LZ* als *Glz* eignen, da sonst zu viel kostbares Schreibmaterial verloren geht. Weiter wird eine differenziert gestaltete Gliederung nicht einer in flüchtiger Kursive geschriebenen Handschrift mitgegeben werden. Auch ist zu bedenken, dass der Einsatz eines bestimmten *Glz* am Ende eines Abschnittes immer auch davon abhängt, wo in der Zeile das Abschnittende zu liegen kommt. Deshalb ist zu erwarten, dass in verschiedenen Handschriften gleiche *Glz* unterschiedliche Funktionen und unterschiedliche *Glz* gleiche Funktionen haben können.

Unter diesen Voraussetzungen wird es nicht erlaubt sein, einzelnen *Glz* generell immer gleiche Funktionen zuzuschreiben, sondern es muss vorerst die Funktion der *Glz* im Ganzen des Layouts einer Handschrift beobachtet werden.

Die für die Beurteilung des Layouts wesentlichen Daten der ungefähren Höhen und Breiten der Kolumnen finden sich in den Tabellen D–F zusammengestellt (Anhang). Aus den Tabellenwerten ist ersichtlich, dass eine Kolumnenhöhe zwischen 24–30 cm und eine Breite zwischen 8–12 cm in allen drei Arten von Handschriften, den althebräisch, den in hebräischer Quadratschrift und den griechisch geschriebenen, am häufigsten anzutreffen ist. Nur wenige Handschriften weisen beträchtlich breitere Kolumnen bei gelegentlich eher geringerer Höhe auf (z.B. 4Q4, 4Q7, 4Q3; bei 6Q1, 4Q12, 4Q576 und 4Q483 lässt sich die Höhe nicht rekonstruieren).

Die Kriterien für die unterschiedlichen Funktionen der *Glz* finden sich in den Oppositionen, die sich in ihrem Gebrauch beobachten lassen. Wenn ein

Schreiber nach dem Ende eines Abschnitts in der Mitte einer Zeile gelegentlich nur ein *Sp* frei lässt, danach wieder zu schreiben fortfährt, manchmal die Zeile bis zum Ende unbeschrieben lässt, manchmal noch eine oder mehrere *LZ* offen lässt, gibt er zu erkennen, dass seine *Glz* unterschiedliche Funktionen in der Textgliederung zu erfüllen haben. Wenn er andererseits am Ende eines Abschnitts gegen das Zeilenende nicht mehr genug Platz hat, nach einem klar erkennbaren *Sp* den Text wieder aufzunehmen, ist er gezwungen, nach einem alternativen *Glz* zu greifen, das zum *Sp* in der Zeile eine parallele Funktion einnimmt. Für die Interpretation der *Glz* müssen demnach Kriterien für ihren unterschiedlichen bzw. alternativen Gebrauch gefunden werden. Sie liegen in der Beobachtung von Oppositionen und Parallelen, die die Setzung von *Glz* erkennen lassen und die folgendermaßen formalisiert werden können: $a/b::c//d$.¹⁸

2.3 Interpretation der Gliederungszeichen in den Handschriften vom Toten Meer

2.3.1 Gliederungsebenen in 4Q11 (*paleoGen-Ex*¹)

Der Schreiber von 4Q11 lässt einmal das Zeilenende (*fZE*) und drei *LZ* frei, während er sonst nur das Zeilenende und dazu höchstens eine *LZ* frei lässt. Aus dieser Opposition der *Glz* $fZE+3LZ::fZE+LZ//fZE$ kann auf seine Absicht zur Kennzeichnung von unterschiedlichen Arten von Texteschnitten geschlossen werden, wobei die drei *LZ* wohl eine Großeinheit markieren wollen. Unter Berücksichtigung des Ortes dieses *Glz* im Text und der ma. Tradition kann gefolgert werden, dass er damit die Einheit „Buch“ (ספר) kennzeichnet, also den Buchübergang von Genesis zu Exodus markiert.¹⁹

Ein weiteres Oppositionspaar scheinen $fZE+LZ::fZE//LZ$ (oder $fZE+LZ//LZ::fZE?$) zu bilden. Öfters lässt der Schreiber das Zeilenende in unter-

¹⁸ Die Buchstaben a–d bezeichnen dabei unterschiedliche *Glz*; auf jeder Seite der Opposition muss mindestens ein Wert, doch können auch mehr als zwei Werte stehen.

¹⁹ Vgl. *y. Meg.* 1.9; *Sop.* 2.4. Offensichtlich fällt hier die „Bucheinheit“ nicht mit dem Rollenumfang zusammen. Demnach hat der Schreiber entweder die Gliederung aus der Vorlage übernommen oder er schreibt selber zwei (oder mehrere) ursprünglich selbständige Rolleneinheiten in einer umfangreicheren Rolle zusammen. M. Haran, „Torah and Bible Scrolls in the First Centuries of the Christian Era,“ *Snaton* 10 (1986–1989): 93–106, XVI–XVII, XVI, vermutet, dass die einzelnen Bücher der Tora ursprünglich in separaten Rollen niedergeschrieben und erst in nachchristlicher Zeit in einer einzigen Rolle zusammengefasst wurden. – Offen bleibt, ob der Schreiber von 4Q11 bereits in seiner Vorlage die beiden Bücher Genesis und Exodus in einer Rolle zusammengeschrieben vorfand und an welche Art von Großeinheit (ספר, מגלה?) er bei der Setzung der drei *LZ* dachte. Zu vergleichen ist dazu auch das *Glz* „ $fZE+3LZ$ “ in 1QJes^a vor Jes 34:1, das allerdings am Ende einer Kolumne und eines Blattes liegt, aber nicht den Übergang zu einem anderen „Buch“ markiert.

schiedlicher Größe mit einer ganzen *LZ* frei, während er häufig auf diese zusätzliche *LZ* verzichtet.²⁰ Er führt damit in der *GE* des Buches eventuell zwei weitere Ebenen ein, die den Text in größere und kleinere Abschnitte einteilen. Als dritte Opposition kann *fZE::Sp* beobachtet werden, die auch in anderen Handschriften vom Toten Meer und in den masoretischen Texten üblich ist und sie in Haupt- und Unterabschnitte einteilen.

Auf Grund dieser zwei Oppositionspaare müssten auf der Buchebene mit drei weiteren gerechnet werden. *GE* 2a: Großabschnitte, gekennzeichnet durch *fZE+LZ*; *GE* 2b: (Haupt-)Abschnitte, gekennzeichnet durch *fZE//LZ*; *GE* 4: Unterabschnitte, gekennzeichnet durch *Sp*. Es ist möglich, dass diese Beobachtungen für die Existenz eines solchen dreiwertigen Gliederungssystems auf der Buchebene sprechen. Da der belegte Textbestand und die einschlägigen Vorkommen eher schmal sind, wird hier darauf verzichtet, die Existenz eines eigenen systematisch durchgeführten dreiwertigen Gliederungssystems zu postulieren. Diese Vorkommen werden deshalb in Tabelle A der *GE* 2 zugerechnet, aber als *Glz_{2a}* bzw. *Glz_{2b}* notiert. Auch in den Vergleichen mit den masoretischen Textgliederungen werden sie der *GE* 2 zugerechnet, also mit Petuchotübergängen verglichen.

2.3.2 Gliederungsebenen in 4Q22 (*paleoEx^m*)

In 4Q22 fehlt die Bezeugung einer *GE* 1. Auf der *GE* 2 sind an gliedernden Leerzeichen hauptsächlich *fZE* und *Sp* anzutreffen, während die *LZ* nur selten und eher unsicher belegt ist.²¹ Auffallend in dieser Handschrift ist eine Gliederungspraxis, die aus einem Zusammenspiel aus Leerzeichen und größerer Schreibung des ersten Buchstabens des neuen Abschnitts besteht. Konkret wird jeweils das *wāw* des ersten Wortes des nachfolgenden Textabschnitts in größerer Schrift in die Mitte eines *fZE* – selten eines *Sp* – geschrieben, der Rest des ersten Wortes steht dann am Beginn der folgenden Zeile.²² Gelegentlich steht das *wāw* in größerer Schrift nach dem Leerzeichen direkt am Beginn des ersten Wortes. Eine ähnliche Praxis ist sonst nur noch in 11Q1 (*paleoLev^a*) zu beobachten, nicht aber in Handschriften mit hebräischer Quadratschrift.²³

²⁰ Das *Glz fZE+LZ* findet sich vor Ex 10:1; 11:9; 16:28; 17:8; *fZE* allein findet sich über zehn Mal. Unklar ist, auf welcher Seite der Opposition eine *LZ* allein anzusetzen ist (Ex 2:23; 3:1; 12:1; 23:14; 27:9). Eher ist es als alternatives *Glz* zu *fZE* aufzufassen, da der Schreiber sonst als solches den Anfang der folgenden Zeile hätte freilassen müssen. Dafür gibt es aber keinen Beleg. In der Opposition wird *LZ* deshalb als alternatives *Glz* zu *fZE* behandelt.

²¹ Es ist unsicher, ob vor 10:1 in 4Q22 *fZE* oder eine *LZ* gestanden hat; vor 27:9 ist eventuell eine *LZ* zu rekonstruieren.

²² *Wāw* in einem *Sp* ist seltener belegt (Ex 10:9; 17:5; 27:19b).

²³ Zur Statistik der Vorkommen: 4Q22 enthält 63 sicher bezugte *Glz*; davon sind 40 mit der *wāw*-Gliederung gestaltet (ca. 65%); während in 11Q1 die *wāw*-Gliederung in vier von zwölf *fZE* vorkommt (ca. 35%).

Versucht man Oppositionspaare unter diesen *Glz* zu finden, ist zuvor zu klären, ob dieser Schreibpraxis mit *wāw* im Leerzeichen direkt eine differenzierende Funktion in der Textgliederung zukommt oder ob es sich um ein Element handelt, das im Kopiervorgang eine vorliegende Gliederung übernimmt und diese mit einer zusätzlichen Intention versieht. Sicher kann das bloße Vorkommen eines *wāw* am Beginn eines Abschnitts nicht ausschlaggebend sein, denn in beiden Handschriften beginnen auch andere Abschnitte mit diesem Buchstaben, ohne dass die *wāw*-Gliederung gesetzt worden wäre. Der Befund zeigt eher, dass der Schreiber zwar in zahlreichen, aber doch ausgewählten Fällen eine ihm vorliegende Gliederung ohne großen Eingriff leicht variierte. Demnach käme dieser Schreibpraxis nicht direkt eine differenzierende gliedernde Funktion zu, sondern würde dem (Vor-)Leser eher noch einen zusätzlichen Hinweis geben, was er bei einem vorliegenden *Glz* noch zu beachten habe. Die das Leerzeichen überbrückende Funktion und die Großschreibung dieses *wāw* kann so interpretiert werden, dass der (Vor-)Leser zugleich auf den Texteschnitt und auf den Beginn des nachfolgenden Abschnitts – kustosartig – aufmerksam gemacht werden soll. Von daher ist eher zu schließen, dass diese Schreibpraxis eine vorliegende Textgliederung übernimmt und in sie eine zusätzliche Intention einbaut.²⁴

Unter diesen Voraussetzungen kann in der Gliederung von 4Q22 das Oppositionspaar *LZ//fZE*.: *Sp* aufgestellt werden. Mit *LZ//fZE* werden demnach Hauptabschnitte auf der Ebene 2, mit *Sp* Unterabschnitte auf der Ebene 3 markiert.²⁵

2.3.3 Gliederungsebenen in 11Q1 (*paleoLev^a*)

In 11Q1 fehlt die *GE* 1. In der Abschnittgliederung kommen *LZ* und *fZE* vor, wobei in einem Drittel der Fälle zusätzlich das den neuen Abschnitt beginnende *wāw* ähnlich wie in 4Q22 hervorgehoben wird (vgl. 2.3.2). Im Anschluss an die dortigen Überlegungen zur Funktion der *wāw*-Gliederung

²⁴ Zur Erprobung dieser Theorie wurde versucht, von einer Opposition *LZ//fZE//Sp::LZ//fZE+wāw//Sp+wāw* auszugehen, also alle *Glz* ohne die *wāw*-Gliederung der Gliederungsebene 2, jene mit *wāw*-Gliederung der Ebene 3 zuzuordnen. Der Vergleich mit den masoretischen Qualitäten ergab bei 11Q1 von 12 möglichen Übereinstimmungen für M den Wert 5, für CL 6; bei 4Q22 sind es von 35 möglichen Übereinstimmungen bei M und CL je 16. Daraus ist zu schließen, dass die so interpretierte Gliederung dieser Handschriften nur noch zufällige Übereinstimmungen mit den ma. Traditionen aufweist.

²⁵ Entsprechend der Beschreibung der *Glz* von Skehan, Ulrich und Sanderson, *DJD* 9, 58–60, heißt das, dass „method“ 1, 3 und eventuell 6, wozu als „method“ 7 noch die Abschnittkennzeichnung durch eine *LZ* zu rechnen ist, die Funktion haben, Hauptabschnitte zu markieren, während „method“ 2, 4 und 5 Unterabschnitte anzeigen, bei denen im Lesevorgang zwar eine Pause eingelegt wird, aber auch eine Überleitung für die Fortsetzung des Vortrags angezeigt wird.

ist in 11Q1 keine Opposition im Gebrauch der *Glz* zu beobachten, die demnach alle der Gliederung des Textes in Hauptabschnitte dienen.

2.3.4 Gliederungsebenen in 4Q45 (*paleoDtn^r*)

Auch in 4Q45 fehlt die *GE* 1. Zur Abschnittkennzeichnung kommen am häufigsten das *Sp* vor, seltener das *fZE* und einmal ein *Al*. Eine deutlich erkennbare Opposition in der Setzung dieser *Glz* ist nicht erkennbar. In Dtn 33:6, 8 begegnet ein *klSp*, das am ehesten in Opposition zu den erstgenannten *Glz* steht. Somit bildet die Opposition *Sp//fZE//Al::klSp* in den prosaisch geschriebenen Texten die *GE* 2 und 3.

Dtn 32:1–43 (Moselied) wird in masoretischen Torarollen und in vielen samaritanischen Handschriften kolometrisch dargestellt.²⁶ Die Platzierung der Fragmente von 4Q45 erfolgte vom Erstherausgeber P. W. Skehan unter der Voraussetzung, dass auch in dieser Handschrift das Moselied so dargestellt wurde. Dieser These sind die HerausgeberInnen von *DJD* 9, 146–148, gefolgt. Demnach ist in 4Q45 eine weitere *GE* (4) belegt, die der poetischen Struktur des Textes folgt und diese in Zeilen und Halbzeilen abbildet, die Gliederung des Textes also noch weiter differenziert. Die Opposition „prosaischer Text“: „poetischer Text“ ist grafisch am regelmäßigen Vorkommen von *Sp* in der Zeile und am Zusammentreffen von Kolonenden mit diesen Spatien oder mit den Zeilenenden zu erkennen.

2.3.5 Gliederungsebenen in Genesistexten in hebräischer Quadratschrift

In den Genesistexten in hebräischer Quadratschrift sind *LZ*, *fZE*, *Al* und *Sp* als *Glz* belegt. Eine klare Opposition in ihrer Setzung ist nur in 4Q7 erkennbar, wo sehr große *fZE* im gleichen Fragment einem *Sp* gegenüberstehen und damit – trotz der breiten Kolumnen – anscheinend zwei *GE* unterschieden werden. In 4Q4 kommen zwar *Sp*, *Al* und *fZE* im gleichen Fragment vor; da es sich dabei um eine Handschrift mit breiter Kolumne und geringer Zeilenanzahl handelt, ist kaum anzunehmen, dass diese *Glz* unterschiedliche Funktionen in der Abschnittgliederung einnehmen. In 4Q5 sind *fZE+LZ*, *LZ* und *fZE* belegt. Die Belege reichen aber nicht aus, um unter ihnen eine klare Opposition feststellen zu können. Demnach bezeugen die meisten der in hebräischer Quadratschrift erhaltenen Genesistexte unter den Handschriften vom Toten Meer die *GE* 2, 4Q7 auch die *GE* 3.²⁷

²⁶ Zur kolometrischen Darstellung von Dtn 32 (und Ex 15) im SP vgl. A. von Gall, ed., *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner* (1918; Nachdr. Gießen: Töpelmann, 1966), 429; A. D. Crown, *Samaritan Scribes and Manuscripts* (TSAJ 80; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001) 507–8. Zur Schreibung im masoretischen und griechischen Text vgl. P. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy 32* (*OtSt* 37; Leiden: Brill, 1996), 99–110.

²⁷ Zum Vorkommen von Gliederungsebene 1 in den sonstigen Pentateuch-Handschriften in hebräischer Quadratschrift vgl. oben 2.3.1.

2.3.6 Gliederungsebenen in den griechischen Pentateuch-Handschriften

In den griechischen Handschriften vom Toten Meer – meist auf Papyrus – ist das Textlayout viel sparsamer angelegt und wird mit Leerzeichen viel kärglicher umgegangen als in den hebräischen. So kommt als *Glz* in 4Q120 und 4Q119 nur das *Sp* vor, das gelegentlich zusätzlich mit einer Paragraphos – einem kurzen Strich am linken Rand der Zeile – versehen wird. Da der mit der Paragraphos markierte Textabschnitt mehr auffällt als ein bloßes *Sp* in der Zeile, dürfte in diesen beiden Handschriften die Opposition *Sp+Par::Sp* intendiert sein, in der *Sp+Par* die Hauptabschnitte, *Sp* allein die Unterabschnitte kennzeichnen.

Keine *Glz* weisen die Handschriften 7Q1 und 4Q121 auf, obwohl in ihren Texten in der hebräischen Tradition *Glz* bezeugt sind. Möglicherweise wurde in ihnen der Text in *scriptio continua* ohne Wort- und Abschnittgliederung geschrieben.²⁸ – Die *GE* 1 ist in keiner der griechischen Handschriften belegt.

2.4 Die Gliederungssysteme in den Handschriften vom Toten Meer

2.4.1 Gliederungsebene 1: Die Einteilung des Textes in „Bücher“

Der Einsatz von drei *LZ* zur Kennzeichnung der Makroeinheit „Buch“ (ספר) kommt in den althebräisch geschriebenen Handschriften nur in 4Q11 (paleoGen-Ex¹) am Übergang des Buches Genesis zum Buch Exodus vor. In den Handschriften in hebräischer Quadratschrift kann er in 4Q13 (Übergang von Genesis zu Exodus) und eventuell in 4Q1 (Gen-Ex) und 4Q17 (Ex-Lev) beobachtet werden.

2.4.2 Gliederungsebene 2: Die Einteilung von Büchern in Abschnitte

In allen Handschriften mit einem größeren Textumfang kommen *Glz* vor, die eine Gliederung des Textes in (Haupt-)Abschnitte anzeigen. Ihre Art kann dabei sehr unterschiedlich sein: von *fZE+LZ* in 4Q11 bis zu *klSp* in 4Q120.

2.4.3 Gliederungsebene 3: Die Einteilung von Büchern in Haupt- und Unterabschnitte

Nicht wenige Handschriften bezeugen auch eine dritte *GE* der Hauptabschnitte in Unterabschnitte. Wieder können die sie kennzeichnenden *Glz*

²⁸ Zur Diskussion um die *scriptio continua* und die Verwendung von Spatien in griechischen Bibeltexten aus jüdischer oder christlicher Hand vgl. die Untersuchungen in Tov, *Scribal Practices*, 131–32, und in Kraft, „Textual Mechanics“, 66.

unterschiedlicher Art sein: *fZE+wāw* bzw. *Al+wāw* bzw. *Sp+wāw* in 11Q1 bzw. 4Q22, *fZE//Sp* in 4Q11 oder *Sp* in 4Q7.

2.4.4 Gliederungsebene 4: Kolometrische Schreibung des Textes

Dtn 32 wurde in 4QpaleoDtn^r nach der Analyse von Skehan in „two hemistichs“ pro Zeile geschrieben. Dies kann heute wegen des verschlechterten Zustandes Rolle anscheinend nicht mehr in allem nachvollzogen werden,²⁹ doch geht auch die neueste Textausgabe in *DJD* von dieser Voraussetzung aus. Kolometrisch geschrieben wird Dtn 32 auch in 4Q29 (Dtn^b; mit zwei Kola pro Zeile) und in 4Q30 (Dtn^c; mit einem Kolon pro Zeile), während in 4Q37 (Dtnⁱ) und 4Q38 der Text anscheinend prosaisch dargestellt wurde. Der nur in wenigen Worten erhaltene Text von Ex 15:1 in 4Q15 (Ex^d) lässt keine kolometrische Darstellung erkennen.³⁰

3. Materiale Gliederungshermeneutik

3.1 Aufgabe

Unter die materiale Gliederungshermeneutik fallen die synchrone Beschreibung der *GE* mit den in ihnen bezeugten Gliederungsstrukturen sowie die diachronen Vergleiche dieser Gliederungen mit denen anderer Handschriften-Zeugnisse, von denen hier einerseits die sonstigen Handschriften vom Toten Meer und andererseits die ma. Traditionen von besonderem Interesse sind, insbesondere die der masoretischen, samaritanischen oder griechischen Überlieferung.

Die Zusammenstellung der interpretierten Gliederungsdaten zu den Handschriften vom Toten Meer finden sich in den Tabellen A–C. Darin werden *Glz* auf der *GE* 1 als *Glz*₁, jene auf der *GE* 2 als *Glz*₂, jene der *GE* 3 als *Glz*₃ bezeichnet. Zu eventuellen Unsicherheiten in der Zuordnung sei auf die Ausführungen in Teil 2.3 verwiesen. Die einzelnen Vergleichsdaten werden in den Tabellen 1–5 aufgelistet. In Tabelle 1 und 2 finden sich die Vergleichsdaten zu den sonstigen Handschriften vom Toten Meer. Tabellen 3–5 enthalten die Vergleichsdaten zu den ma. Handschriften: Tabelle 3 jene der althebräisch geschriebenen Handschriften, Tabelle 4 jene der Handschriften in hebräischer Quadratschrift und Tabelle 5 jene der griechischen Handschriften vom Toten Meer.

²⁹ Skehan, Ulrich und Sanderson, *DJD* 9, 131.

³⁰ Vgl. J. E. Sanderson, „4QExod^d“, *DJD* 12 (1994): 127–128, 128 und pl. XXI.

3.2 Gliederungsvergleich der gemeinsamen Texte unter den Pentateuch-Handschriften vom Toten Meer

Unter den Handschriften vom Toten Meer kommen Textüberschneidungen, die einen Gliederungsvergleich erlauben, nur in den untersuchten Genesis-Handschriften in hebräischer Quadratschrift und unter den althebräisch geschriebenen Texten in nennenswertem Ausmaß nur in Exodus vor. Dazu sind je eine Stelle in Lev und Dtn zu erwähnen, doch enthalten sie keine Textabschnitte. Aus praktischen Gründen werden die Vergleiche deshalb für die Bücher Genesis und Exodus getrennt durchgeführt.

Tabelle 1: Vergleichsdaten der Handschriften vom Toten Meer in Genesis

	4Q1 125–100 v.	4Q4 50 v.	4Q7 50 v.	4Q8 50–25 v.	4Q10 1–30 n.	4Q2 30–135 n.	4Q483 30–68 n.	SdeirGen 50–100 n.
Gen 1:6			<i>Glz₂:fZE</i>			<i>Glz₂:fZE</i>		
Gen 1:9			<i>Glz₂:fZE</i>	<i>Glz₂:fZE</i>	?	<i>Glz₂:fZE</i>	?	
Gen 1:11			<i>Glz₃:Sp</i>			–		
Gen 1:14			<i>Glz₂:fZE</i>		<i>Glz₂:fZE</i>	<i>Glz₂:fZE</i>		
Gen 1:20		<i>Glz₂:Sp</i>	<i>Glz₂:fZE</i>			<i>Glz₂:fZE</i>		
Gen 1:24		<i>Glz₂:Al</i>				<i>Glz₂:LZ</i>		
Gen 1:26		<i>Glz₂:fZE</i>				?		
Gen 36:1	<i>Glz₂:fZE/LZ</i>							<i>Glz₂:fZE</i>

Sechs Handschriften in hebräischer Quadratschrift bezeugen teilweise gemeinsam Textteile aus Gen 1. Ihre sieben *Glz* liegen – bis auf einen Fall – alle auf der *GE* 2. Alle finden sie mindestens eine Parallelbezeugung in einer anderen Handschrift, drei werden gemeinsam in drei Handschriften bezeugt. Keines der sechs *Glz* auf Ebene 2 wird in einer parallelen Textbezeugung übergangen.³¹ Eine Ausnahme bildet in zweifacher Hinsicht das *Sp* vor Gen 1:11 in 4Q7: es gehört der dritten *GE* an, stellt also eine zusätzliche Untergliederung der Hauptgliederung dar, und es wird als solches von keiner der anderen Handschriften vom Toten Meer sonst bezeugt. – Nicht ganz gesichert ist die gemeinsame Bezeugung eines weiteren *Glz* auf Ebene 2 in zwei weiteren Genesis-Handschriften.

Zeitlich liegt die Entstehung dieser Gen-Handschriften mehr als 200 Jahre auseinander. In den belegten Gliederungen auf der Ebene 2 gibt es darunter keine Differenzen. In der Gliederungsweise fällt nur die Handschrift 4Q4 aus der Mitte des 1. Jh. v.Chr. aus dem Rahmen, die mit ihren breiten

³¹ Leerstellen in den Zellen zeigen fehlenden Text, nicht einen Dissens in der Gliederung an.

und niederen Kolonnen neben dem *fZE* auch das *Sp* und *Al* auf der *GE 2* einsetzt.

Tabelle 2: Vergleichsdaten im Buch Exodus und Levitikus

	11Q1 (paleoLev ^a) 100 v.Chr.	4Q11 (paleoEx ^l) 100–25 v.Chr.	4Q22 (paleoEx ^m) 100–25 v.Chr.	2Q5 (paleoLev) 1. Jh. v.Chr.
Ex 8:16		<i>Glz</i> ₃ : <i>fZE</i>	?	
Ex 10:1		<i>Glz</i> ₂ : <i>fZE+LZ</i>	<i>Glz</i> ₂ : <i>fZE/LZ/+wāw</i>	
Ex 17:1		<i>Glz</i> ₃ : <i>LZ</i>	<i>Glz</i> ₃ : <i>Sp</i>	
Ex 18:24		–	<i>Glz</i> ₂ : <i>fZE+wāw</i>	
Ex 20:1		<i>Glz</i> ₃ : <i>fZE/LZ</i>	<i>Glz</i> ₂ : <i>fZE+wāw</i>	
Ex 22:24		<i>Glz</i> ₃ : <i>fZE</i>	<i>Glz</i> ₂ : <i>fZE</i>	
Ex 27:9		<i>Glz</i> ₃ : <i>LZ</i>	<i>Glz</i> ₂ : <i>LZ</i>	
Ex 28:36		<i>Glz</i> ₃ : <i>Sp</i>	–	
Ex 28:40		<i>Glz</i> ₃ : <i>Sp</i>	–	
Lev 11:29	<i>Glz</i>			–

Der Gliederungsvergleich unter den Handschriften vom Toten Meer im Buch Exodus beschränkt sich auf die beiden althebräisch geschriebenen Handschriften 4Q11 und 4Q22.³² Diese stehen sich in der zeitlichen Ansetzung und in der Layoutgestaltung recht nahe, differieren aber in der Gliederungsweise insofern, als in 4Q22 auch die Kennzeichnung der gliedernden Leerzeichen mit *wāw* vertreten ist. In den gliedernden Einschnitten im gemeinsamen Textumfang stimmen sie in fünf Fällen überein; zweimal verzeichnet 4Q11 ein Plus gegenüber 4Q22 und einmal 4Q22 ein Plus gegenüber 4Q11. Zwei der drei Fälle liegen auf der dritten *GE*.³³ In 10:1 und 17:1 stimmen auch die *GE* überein.

Unter den Levitikus-Handschriften gibt es eine gemeinsame Textbezeugung zwischen 11Q1 und 2Q5. 11QpaleoLev^a enthält ein näher nicht bestimmbares *Glz* vor 11:29, das aber in 2Q5 nicht bestätigt wird.

4Q11 und 4Q22 stimmen demnach in einem Grundstock der Textgliederung untereinander (und auch mit der ma. Tradition) überein; gelegentlich gliedern sie ihren Text noch stärker in Unterabschnitte, die in der ma. Überlieferung eher fehlen.

³² Die in hebräischer Quadratschrift gefundenen Texte wurden nur im Umfang des Genesisbuches in diese Untersuchung einbezogen.

³³ Alle gemeinsam bezeugten *Glz* in 4Q11 und 4Q22 sind auch in M/CL und – mit einer Ausnahme – im SP belegt. Zwei der drei singular belegten *Glz* fehlen auch in M/CL und SP, während die Dritte dort gemeinsam bezeugt wird.

3.3 Gliederungsvergleich der Handschriften vom Toten Meer mit den mittelalterlichen Traditionen

Tabelle 3: Vergleich der althebräisch geschriebenen Handschriften mit den mittelalterlichen Traditionen³⁴

Ms.	Alter	GE	M	CL	Tal	SA
6Q1	vor 200 v.Chr.	?	1/1(?)0	1/1/0	1/1/1	–
4Q46	vor 200 v.Chr.	?	1/1(?)0	1/1/0	1/1/0	1/1/0
4Q12	100 v.Chr.	?	1/0(-)0	1/0/0	1/1/0	–
11Q1	100 v.Chr.	2.	12/12(7)/1	12/11(7)/1	12/11/5	–
4Q11	100–25 v.Chr.	1.2.3.	34/22(12)0	34/22(12)1	34/25/1	–
4Q22	100–25 v.Chr.	2.3.	63/35(19)5	63/35(19)5	63/41/7	–
4Q45	100–25 v.Chr.	2.3.4.	10/8(4)1	10/8(4)1	10/4/0	10/4/0
2Q5	100–1 v.Chr.	?	0/0/1	0/0/1	0/0/2	–
1Q3	?	2.3	3/1(?)0	3/1(?)0	3/1/0	– ³⁵
Total			125/80/9	125/79/9	125/85/15	

Die möglicherweise aus dem 3. Jh. v.Chr. stammenden Handschriften 6Q1 und 4Q46 weisen je ein *Glz* auf, das sich auch in der masoretischen und samaritanischen Tradition findet. Einen ungleich höheren Aussagewert haben die Vergleichszahlen der einwertigen Levitikus-Handschrift 11Q1, deren 12 gesicherte *Glz* alle von M und in je 11 Fällen vom CL und vom SP bestätigt werden. Außerdem stimmt 11Q1 in vier Fällen mit M überein, in denen im SP Qissot markiert sind, in 11Q1 und M aber keine *Glz* stehen.

³⁴ Legende zu den Werten in den Tabellen 3–5: Die erste Zahl gibt die Anzahl der sicher bezeugten *Glz* in einer Handschrift an. D.h. alle in den Tabellen A–C mit Fragezeichen markierten Stellen werden in dieser Zählung übergangen. Der zweite Wert gibt die Anzahl der Übereinstimmungen mit den in M, CL, Tal bzw. SA bezeugten Textabschnitten an, ohne Rücksicht auf die Qualität der Textabschnitte. Der teilweise in Klammer hinzugefügte Wert gibt davon die Zahl der Übereinstimmungen in der Qualität der *Glz* an. Die dritte Zahl nach dem Querstrich gibt die Anzahl der zusätzlichen *Glz* im gegebenen Textabschnitt in den ma. Handschriften an, die in den Handschriften vom Toten Meer nicht bezeugt werden. Wegen des fragmentarischen Zustandes der meisten Funde von Pentateuch-Handschriften sind an zahlreichen Stellen keine gesicherten Angaben möglich. Wo keine Angaben zu eventuellen Gliederungszeichen möglich schienen, wurde ein Fragezeichen (?) eingesetzt. Stellen, an denen die Ansätze zu einem Gliederungszeichen und seiner Art erkennbar sind, das ganze Gliederungszeichen aber rekonstruiert wird, sind mit „rek“ markiert. Ein zusätzliches Fragezeichen („rek?“) besagt, dass die Rekonstruktion nicht ganz gesichert ist. In den vergleichenden Ergebniszusammenstellungen werden jene Stellen, die in den Fragmenten mit einem Fragezeichen versehen sind, nicht einbezogen.

³⁵ In SA ist Num 36:7–8 mit einer LZ vor 36:8 erhalten; in 1Q3 findet sich dazu kein gesichertes *Glz*.

Ein etwas verändertes Bild zeigen die aus dem 1. Jh. v.Chr. stammenden Handschriften 4Q11, 4Q22 und 4Q45, in denen bei höheren Zahlen die Übereinstimmungen mit der masoretischen (M, CL) und samaritanischen Tradition bei zwei Drittel bis drei Fünftel liegen. Diese Handschriften vom Toten Meer sind mehr als die ma. Textformen gegliedert. Beachtlich ist, dass die *Glz* der Liste des Maimonides (M) in den jeweiligen Textauschnitten vollständig in 4Q11 und – bis auf ein zusätzliches *Glz* in M – ebenfalls in 4Q45 enthalten sind. Am meisten unterscheidet sich die Handschrift 4Q22 von den ma. Traditionen, insofern als die Übereinstimmungen mit ihnen relativ am geringsten sind (ca. 50–60%) und die Anzahl der in ihr nicht bezeugten *Glz* der ma. Tradition relativ am höchsten ist. Mit dem Samaritanus teilt sie zwar relativ am meisten *Glz*, doch enthält dieser auch am meisten Eigengut, so dass von einer größeren Nähe in der Textgliederung kaum gesprochen werden darf.³⁶ Wegen der zahlenmäßigen Dominanz der Handschrift 4Q22 ergeben die Gesamtzahlen in etwa das gleiche Bild wie das dieser Textform.

Tabelle 4: Vergleich der Genesis-Handschriften in hebräischer Quadratschrift mit den mittelalterlichen Traditionen

Ms.	Alter	GE	M	CL	Tal
4Q576	150–100 v.Chr.	–	–	–	0/0/1
4Q1	125–100 v.Chr.	2.	3/3(3)/0	3/3(3)/0	3/2/4
Mas1	100–50 v.Chr.	2.	1/1(0)/0	1/1(0)/0	1/1/0
4Q4	50 v.Chr.	2.	3/2(0)/0	3/2(0)/0	3/2/0
4Q5	50–25 v.Chr.	2.	3/2(2)/0	3/2(2)/0	3/3/2
4Q6	50 v.Chr.	2.	1/1(1)/0	1/1(1)/0	1/1/2
4Q7	50 v.Chr.	2.3.	5/4(4)/0	5/4(4)/0	5/4/0
4Q9	50–25 v.Chr.	?	0/0/0	0/0/0	0/0/3
4Q10	1–30 n.Chr.	2.	1/1(1)/0	1/1(1)/0	1/1/0
8Q1	30 v. – 68 n.Chr.	3.	1/1(1)/0	1/1(1)/0	1/1/0
4Q2	30–135 n.Chr.	2.	5/5(5)/0	5/5(5)/0	5/5/2
SdeirGen	50–100 n.Chr.	2.	2/2(2)/0	2/2(2)/0	2/2/1
Mur1	100–135 n.Chr.	2.	1/1(1)/0	1/1(1)/0	1/1/1
Total			26/23(21)/0	26/23(21)/0	26/23/16

Der Vergleich der sicher bezeugten *Glz* in diesen 13 Genesis-Handschriften mit den beiden masoretischen Textzeugen M und CL bringt ein erstaunli-

³⁶ Da der Texttyp von 4Q22 nach Skehan, Ulrich und Sanderson eher dem SP nahe steht, könnte dies auch von der Gliederung erwartet werden. Die Vergleichszahlen sprechen aber nicht dafür.

ches Ergebnis. Fast alle *Glz* finden sich auch in den ma. Textgliederungen; acht Handschriften stimmen – wenn auch teilweise bei niederen Zahlenwerten – vollständig überein, während es bei den restlichen drei einen Überhang von je einem *Glz* gibt. Noch eindeutiger fällt das Ergebnis aus, wenn man den Blick von M und CL aus auf die Zeugnisse der 13 Handschriften richtet. In M und CL gibt es kein einziges *Glz*, das nicht auch in den viel älteren Textzeugen, enthalten ist.³⁷

Noch überraschender fällt der Vergleich mit M und CL aus, wenn man auch die Qualität der *Glz* mit einbezieht. In 21 der 23 möglichen Fällen, in denen die Handschriften gemeinsam *Glz* bezeugen, stimmen diese auch in der Qualität überein. Texteschnitten auf der *GE* 2 entsprechen dabei in den ma. Handschriften Petuchot, solchen auf der *GE* 3 Setumot.

Mit der samaritanischen Tradition teilen vier der untersuchten Handschriften ihre Gliederung vollständig, allerdings bei niederen Vergleichswerten. Die Anzahl der übereinstimmenden *Glz* ist gleich hoch wie im Vergleich mit M und CL. Auffallend ist aber der sehr hohe Anteil an *Glz* im SP, die Eigengut dieser Tradition sind und mehr als drei Viertel der Gesamtbezeugungen in den Handschriften vom Toten Meer ausmachen. Offensichtlich ist die Gestaltungsarbeit an der Gliederung des Pentateuchtextes in der samaritanischen Tradition in nachqumranischer Zeit intensiver weitergeführt worden als in der masoretischen und sind die neu eingeführten *Glz* auch vermehrt in die Textüberlieferung aufgenommen worden.

Tabelle 5: Vergleich der griechischen Handschriften mit den ältesten griechischen Codices

Ms.	Alter	GE	LXX ^A	LXX ^B	M	CL	Tal
7Q1 (papLXXEx)	100 v.Chr.	–	0/0/1	0/0/1	0/0/1	0/0/1	0/0/1
4Q120 (papLXXLev ^b)	100–1 v.Chr.	2,3?	3/3/0	3/3/0	3/3/0	3/3/0	3/2/0
4Q119 (LXXLev ^a)	100–25 v.Chr.	2,3?	2/1/0	2/2/0	2/2/0	2/2/0	2/2/0
4Q121 (LXXNum)	30–1 v.Chr.	–	0/0/4	0/0/4	0/0/0	0/0/0	0/0/1
Total			5/4/5	4/4/5	5/5/1	5/5/1	5/4/2

Für den Vergleich der griechischen Handschriften mit den großen griechischen Codices liegen die Zahlenwerte tief. Am ehesten sind die Zahlen von 4Q120 und 4Q119 aussagekräftig, wobei die *Glz* ersterer Handschrift vollständig auch im Codex Alexandrinus und Vaticanus sowie in M und CL

³⁷ M und CL stimmen in der Textgliederung im vorgegebenen zufälligen Textausschnitt fast vollständig überein. Nur Gen 49:8 beginnt nach M als Petucha, nach dem CL als Setuma, doch wirkt sich dies nicht auf die reinen Zahlenvergleiche aus.

enthalten sind. Am ehesten fällt eventuell 4Q121 aus dem Rahmen, da das Fragment keine *Glz* enthält, während die beiden Codices mehr gegliedert sind. Allerdings bezeugen in diesen Textabschnitten auch M und CL keine *Glz*.

4. Ergebnis

Die detaillierte Untersuchung der Gliederungsweise und der konkreten Gliederungen der Handschriften vom Toten Meer und der Vergleich mit den masoretischen Überlieferungen M und CL, der samaritanischen Tradition und den griechischen Codices Alexandrinus und Vaticanus haben einige klare Resultate gebracht. In der Gliederungsweise sind in den althebräisch geschriebenen und in den in quadratisch geschriebenen Handschriften dort, wo Bucheinteilungen und eine zweiwertige Gliederung in Haupt- und Unterabschnitte geschaffen werden soll, im wesentlichen dieselben *Glz* für die Buchübergänge, Haupt- und Unterabschnittgliederung im Einsatz wie sie Maimonides für die Schreibung der Torarollen vorgeschrieben hatte und wie sie sich auch im CL finden. Eine Ausnahme dazu bildet die in zwei althebräisch geschriebenen Handschriften (11Q1 und 4Q22) festgestellte Praxis, den ersten Konsonanten eines neuen Abschnitts – konkret *wāw* – mit größerer Schrift meist mitten im davor gelegenen Leerzeichen oder am Beginn des Abschnitts zu schreiben. Nach der hier vorgetragenen Interpretation dient diese Schreibpraxis nicht der stärkeren Differenzierung einer vorgegebenen Gliederung, sondern stellt eine Art „para-gliederndes“ Element dar, das als Anweisung an den (Vor-) Lesenden gedacht ist. Im Vergleich mit der samaritanischen Gliederung in *Q*, die die Bücher nur in Hauptabschnitte gliedert, hat es sich gezeigt, dass es solche einwertigen Handschriften auch unter den althebräischen geschriebenen Texten (11Q1) und Handschriften, die in quadratischer Schrift abgefasst sind, gegeben hat (4Q4). Insofern kann sich also auch die samaritanische Gliederungsweise auf eine lange Tradition berufen. Bei den griechischen Handschriften vom Toten Meer differiert die Praxis der Textgliederungen insofern sehr stark von der der hebräisch geschriebenen Handschriften, als Leerzeichen nur in sehr sparsamem Ausmaß eingesetzt werden; außerdem dient dort auch die Paragraphos als *Glz*, die in hebräischen Pentateuch-Handschriften vom Toten Meer nicht vorkommt.³⁸ Eine Nähe zu den späteren Codices kann insofern festgestellt werden, als die Verwendung von kleinen Spatien und

³⁸ Häufig kommt die Paragraphos in IQJes^a und in nichtbiblischen hebräischen Qumran-Handschriften vor. Vgl. dazu Tov, *Scribal Practices*, 182–83.

die Paragraphos-Setzung auch in diesen vorkommt. Möglicherweise wurden einige griechische Handschriften ganz ohne *Glz* geschrieben (7Q1, 4Q121), wie dies auch sonst in der griechischen Schreibkultur anzutreffen ist.

Die Vergleiche der in den Handschriften vom Toten Meer konkret bezeugten Textgliederungen zeigen einerseits erstaunlich übereinstimmende Resultate, andererseits auch beträchtliche Unterschiede. Letzteres gilt vor allem von den beiden althebräisch geschriebenen Handschriften 4Q11 und 4Q22, die den Text stärker gliedern als die beiden masoretischen Zeugen M und CL und als der samaritanische Pentateuch, der zwar um ca. ein Drittel mehr *Glz* als diese aufweist; dennoch in seiner Gliederung den beiden Handschriften vom Toten Meer nicht näher steht.³⁹ Hohe Übereinstimmungswerte weisen indessen andere althebräische Handschriften wie 11Q1 auf, deren *Glz* sich ganz oder fast ganz mit denen von M bzw. CL und SP decken. Ein sehr hohes Maß an Übereinstimmung der *Glz* als Texteingriffe und in ihrer Qualität ist mit den zahlreichen Genesis-Handschriften in hebräischer Quadratschrift gegeben. Dies ist auch dann bemerkenswert, wenn die konkreten Einzelwerte an sicher bezeugten *Glz* sich nur zwischen 1–5 bewegen. Insgesamt finden sich von den 26 *Glz* in zwölf unterschiedlichen Handschriften aus dem 2. Jh. v.Chr. bis zum 2. Jh. n.Chr. 23 auch in M und CL, und in den gegebenen Textausschnitten gibt es in M und CL keine *Glz*, die nicht auch in den Handschriften vom Toten Meer vorhanden wären. Am erstaunlichsten ist wohl – wie gezeigt werden konnte – dass 21 dieser 23 *Glz* auch in der Qualität als gliedernde Spatien auf der Ebene 2 bzw. 3 (Petucha bzw. Setuma) übereinstimmen.

Beim Vergleich mit der samaritanischen Tradition sind die Übereinstimmungen mit den Handschriften vom Toten Meer nicht geringer; doch weist SP dazu noch einen 70% Überhang an Gliederungszeugnissen auf. Ähnlich hohe Übereinstimmungen können mit den gegliedert geschriebenen griechischen Handschriften beobachtet werden, wenn auch die Vergleichszahlen dabei eher tief liegen.

Auch wenn diese Vergleiche im Bereich der in Quadratschrift geschriebenen Pentateuch-Handschriften vom Toten Meer noch auf die Bücher Exodus bis Deuteronomium ausgedehnt werden müssen, muss nicht angenommen werden, dass die festgestellten Übereinstimmungswerte nur zufälligen Charakter haben. Die normative Textgliederungsliste des Pentateuchs von Maimonides, die – wie im einzelnen noch zu zeigen wäre – auch in den differenzierteren Gliederungen der griechischen und samaritanischen Tradi-

³⁹ Die stärkere Textgliederung im SP scheint demnach nicht in Verbindung mit diesen althebräisch geschriebenen Handschriften zu stehen, sondern auf eine andere Sondertradition zurückzugehen.

tion enthalten ist, kann sich formal und material auf Praktiken berufen, die altersmäßig im Horizont der Handschriften vom Toten Meer liegen und konkret darin ihren Niederschlag gefunden haben.

Abkürzungen

<i>Al</i>	Alinea, Einrückung in der Zeile	<i>M</i>	Liste der Petuchot und Setumot von Maimonides
<i>CL</i>	Codex Leningradensis B 19 ^A	<i>P</i>	Petucha
<i>EK</i>	Ekthesis, Ausrückung vom Zeilenrand	<i>Par</i>	Paragraphos
<i>fZE</i>	freies Zeilenende	<i>Q</i>	Qissa/Qissot
<i>GE</i>	Gliederungsebene/n	<i>rek</i>	teilweise rekonstruiert
<i>Glz</i>	Gliederungszeichen/s	<i>rek?</i>	vollständig rekonstruiert
<i>k</i>	kolometrisch	<i>S</i>	<i>Setuma</i>
<i>klfZE</i>	kleines freies Zeilenende	<i>SA</i>	<i>Séfer Abiša^c</i>
<i>klSp</i>	Kleinspatium	<i>Sp</i>	Spatium
<i>LZ</i>	Leerzeile/n		

Anhang

Tabelle A: Althebräisch geschriebene Texte

Alter	Bezeichnung	Text	Glz	GE	M	CL	Tal	SA	DJD
vor 200 v.	6Q1 (paleoGen)	Gen 6:13–21	13 LZ/fZE/rek? vor 6:17 –	Glz ₂₋₃	13 S –	13 S –	13 Q 17 Q	fehlt	3
vor 200 v.	6Q2 (paleoLev)	Lev 8:12–13	–		–	–	–	fehlt	3
vor 200 v.	4Q46 (paleoDtn ^s)	Dtn 26:14–15	16 fZE/rek	Glz ₂₋₃	16 S	16 S	16 Q	16 (:)+LZ	9
200–100	4Q12 (paleoGen ^m)	Gen 26:21–28	24 Sp	Glz ₂₋₃	–	–	24 Q	fehlt	9
100 v.	11Q1 (paleoLev ^a) Frgm. A	Lev 4:24–26	26 ?		26 –	26 –	26 –	fehlt	FM ⁴⁰
100 v.	11Q1 (paleoLev ^a) Frgm. B	Lev 10:4–7	?		–	–	6 Q	fehlt	FM
100 v.	11Q1 (paleoLev ^a) Frgm. C	Lev 11:27–32	29 Glz/rek	Glz ₂₋₃	29 S	29 S	29 Q	fehlt	FM
100 v.	11Q1 (paleoLev ^a) Frgm. D	Lev 13:3–9	9 fZE/rek	Glz ₂	9 P	9 P	9 Q	fehlt	FM
100 v.	11Q1 (paleoLev ^a) Frgm. E	Lev 13:39–43	?		40 S	40 S	40 –	fehlt	FM
100 v.	11Q1 (paleoLev ^a) Frgm. F	Lev 14:16–21	?		21 S	21 S	21 Q	fehlt	FM
100 v.	11Q1 (paleoLev ^a) Frgm. G	Lev 14:52–15:5	15:1 fZE/rek	Glz ₂	1 P	1 S	1 Q	fehlt	FM
100 v.	11Q1 (paleoLev ^a) Frgm. G	Lev 16:2–4	?		–	–	2 Q	fehlt	FM
100 v.	11Q1 (paleoLev ^a) Frgm. H	Lev 16:34–17:5	17:1 LZ	Glz ₂	17:1 P	17:1 P	1 Q	fehlt	FM

⁴⁰ D. N. Freedman and K. A. Mathews, *The Paleo-Hebrew Leviticus Scroll (11 Qpaleo Lev)* (Winona Lake, Ind.: American Schools of Oriental Research, 1985).

Alter	Bezeichnung	Text	<i>Glz</i>	<i>GE</i>	<i>M</i>	<i>CL</i>	Tal	<i>SA</i>	<i>DJD</i>
100 v.	11Q1 (paleoLev ^a) Frgm. I	Lev 18:27–19:4	– 19:1 <i>fZE</i>	<i>Glz</i> ₂	– 1 <i>P</i>	– 1 <i>P</i>	– 1 <i>Q</i>	fehlt	FM
100 v.	11Q1 (paleoLev ^a) Frgm. J	Lev 20:1–6	20:1 <i>fZE/LZ+wāw</i>	<i>Glz</i> ₂	1 <i>P</i>	1 <i>P</i>	1 <i>Q</i>	fehlt	FM
100 v.	11Q1 (paleoLev ^a) Frgm. K	Lev 21:6–11	10 <i>fZE</i>	<i>Glz</i> ₂	10 <i>S</i>	10 <i>S</i>	10 <i>Q</i>	fehlt	FM
100 v.	11Q1 (paleoLev ^a) col. 1	Lev 22:21–27	26 <i>fZE/rek</i>	<i>Glz</i> ₂	26 <i>S</i>	26 <i>P</i>	26 <i>Q</i>	fehlt	FM
100 v.	11Q1 (paleoLev ^a) col. 2	Lev 23:22–29	23 <i>fZE+wāw</i> 26 <i>fZE</i>	<i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂	23 <i>P</i> 26 <i>S</i>	23 <i>S</i> 26 <i>S</i>	23 – 26 <i>Q</i>	fehlt	FM
100 v.	11Q1 (paleoLev ^a) col. 3	Lev 24:9–14	10 <i>fZE+wāw</i> 13 <i>fZE+wāw</i>	<i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂	10 <i>S</i> 13 <i>P</i>	10 <i>S</i> 13 <i>P</i>	10 <i>Q</i> 13 <i>Q</i>	fehlt	FM
100 v.	11Q1 (paleoLev ^a) col. 4	Lev 25:28–36	29 <i>fZE/rek</i> 35 –	<i>Glz</i> ₂	29 <i>S</i> 35 <i>S</i>	29 – 35 <i>S</i>	29 <i>Q</i> 35 <i>Q</i>	fehlt	FM
100 v.	11Q1 (paleoLev ^a) col. 5	Lev 26:17–26	18 – 23 –		18 – 23 –	18 <i>S</i> 23 –	18 <i>Q</i> 23 <i>Q</i>	fehlt	FM
100 v.	11Q1 (paleoLev ^a) col. 6	Lev 27:11–19	14 – 16 –		14 – 16 –	14 – 16 –	14 <i>Q</i> 16 <i>Q</i>	fehlt	FM
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 1:1–5	3 <i>LZ</i> vor Ex 1:1	<i>Glz</i> ₁	–	–		fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 2:10	11 <i>fZE/rek</i>	<i>Glz</i> _{2b}	11–	11 –	11 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 2:22–3:4	23 <i>LZ/rek</i> 3:1 <i>fZE/rek?</i> + <i>LZ/rek</i>	<i>Glz</i> _{2b} <i>Glz</i> _{2a}	23 <i>P</i> 3:1 <i>S</i>	23 <i>P</i> 3:1 <i>S</i>	23 <i>Q</i> –	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 3:17–21	–		–	–	18b <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 8:13–15	vor 16 <i>fZE/rek</i>	<i>Glz</i> _{2b}	16 <i>S</i>	16 <i>S</i>	16 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 8:19–21	?		–	–	–	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 9:25–29	27 <i>Sp/rek</i>	<i>Glz</i> ₃	–	–	27 <i>Q</i>	fehlt	9

Alter	Bezeichnung	Text	Glz	GE	M	CL	Tal	SA	DJD
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 9:33–10:5	10:1 <i>fZE+LZ/rek</i>	<i>Glz_{2a}</i>	10:1 <i>P</i>	10:1 <i>P</i>	10:1 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 11:4–12:12	4 <i>fZE/rek?</i> 9 <i>fZE+LZ/rek</i> 12:1 <i>LZ/rek</i> (ohne <i>fZE</i>)	<i>Glz_{2b}</i> <i>Glz_{2a}</i> <i>Glz_{2b}</i>	4 <i>S</i> 9 <i>S</i> 12:1 <i>S</i>	4 <i>S</i> 9 <i>S</i> 12:1 <i>S</i>	– 9 <i>Q</i> 1 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 12:42–46	43 <i>LZ/rek</i> (ohne <i>fZE</i>)	<i>Glz_{2b}</i>	43 <i>P</i>	43 <i>P</i>	43 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 14:15–24	15 <i>fZE/rek?</i> 19 <i>fZE/rek</i>	<i>Glz_{2b}</i> <i>Glz_{2b}</i>	15 <i>P</i> 19 –	15 <i>P</i> 19 –	15 <i>Q</i> 19 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 16:2–6	4 <i>fZE/rek</i> 6 –/ <i>rek</i>	<i>Glz_{2b}</i>	4 <i>S</i> 6 –	4 <i>S</i> 6 <i>S</i>	4 <i>Q</i> –	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 16:7	?		–	–	–	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 16:13–14	?		–	–	–	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 16:18–20	?		–	–	–	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 16:23–25	?		–	–	–	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 16:26–31	28 <i>fZE+LZ/rek</i>	<i>Glz_{2a}</i>	28 <i>S</i>	28 <i>S</i>	28 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 16:33–17:3	36 –/ <i>rek</i> 17:1 <i>LZ/rek</i>	<i>Glz_{2b}</i>	– 17:1 <i>P</i>	– 17:1 <i>P</i>	16:36 <i>Q</i> 17:1 –	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 17:5–11	8 <i>fZE</i> (groß)+ <i>LZ</i>	<i>Glz_{2a}</i>	8 <i>P</i>	8 <i>P</i>	8 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 18:17–24	24 –						9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 19:24–20:2	20:1 <i>fZE/LZ/rek</i> 2 <i>fZE/rek</i>	<i>Glz_{2b}</i> <i>Glz_{2b}</i>	1 <i>S</i> 2 <i>S</i>	1 <i>S</i> 2 <i>S</i>	1 <i>Q</i> 2 –	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 22:23–24	24 <i>fZE</i>	<i>Glz_{2b}</i>	24 <i>P</i>	24 <i>P</i>	24 <i>Q</i>	fehlt	9

Alter	Bezeichnung	Text	Glz	GE	M	CL	Tal	SA	DJD
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 23:5–16	5 <i>Sp/rek</i> 10 <i>Sp</i> 12 <i>Sp</i> 14 <i>LZ</i>	<i>Glz</i> ₃ <i>Glz</i> ₃ <i>Glz</i> ₃ <i>Glz</i> _{2b}	5 <i>S</i> – – –	5 <i>S</i> – – –	– 10 <i>Q</i> – 14 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 25:7–20	10 <i>fZE/rek</i> 17 <i>Glz</i>	<i>Glz</i> _{2b} <i>Glz</i> ₂₋₃	10 <i>S</i> 17 –	10 <i>S</i> 17 –	10 <i>Q</i> 17 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 26:29–27:1	31 <i>fZE/rek+LZ</i> 34 <i>fZE/rek</i> 36 <i>fZE/rek</i> 27:1 <i>fZE/rek</i>	<i>Glz</i> _{2a} <i>Glz</i> _{2b} <i>Glz</i> _{2b} <i>Glz</i> _{2b}	31 <i>S</i> 34 – 36 – 1 <i>S</i>	31 <i>S</i> 34 – 36 – 1 <i>S</i>	31 <i>Q</i> 34 – 35B <i>Q</i> ⁴¹ 36 <i>Q</i> 1 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 27:6–14	9 <i>LZ</i> 13 <i>Sp/rek?</i>	<i>Glz</i> _{2b} <i>Glz</i> ₃	9 <i>S</i> –	9 <i>S</i> –	9 <i>Q</i> –	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 28:33–35(36)	35 ? 36 <i>Sp</i>	 <i>Glz</i> ₃	35 – 36 <i>S</i>	35 – 36 <i>S</i>	35 – 36 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 28:40–42	40 <i>Sp</i>	<i>Glz</i> ₃	40 –	40 –	40 –	fehlt	9
100–25 v.	4Q11 (paleoGen–Ex ¹)	Ex 36:34–36	37 <i>Sp</i>	<i>Glz</i> ₃	37 –	37 –	35 <i>Q</i>	fehlt	9

⁴¹ Mit 26:35 beginnt im SP eine Erweiterung, die in 4Q11 fehlt.

Alter	Bezeichnung	Text	Glz	GE	M	CL	Tal	SA	DJD
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m) ⁴²	Ex 6:25–7:16	27b <i>Sp</i> 28 <i>Sp</i> 29 <i>fZE+wāw</i> 30 <i>Sp</i> 7:1 <i>Sp</i> 3 <i>Sp/rek</i> 7:5b <i>fZE+wāw</i> 7 <i>Sp</i> 8 <i>fZE+wāw/rek</i> 14 <i>fZE+wāw/rek</i>	<i>Glz</i> ₃ <i>Glz</i> ₃ <i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₃ <i>Glz</i> ₃ <i>Glz</i> ₃ <i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₃ <i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂	29 <i>S</i> – 7:1 <i>P</i> 3 – 5b – 7 – 8 <i>P</i> 14 <i>S</i>	29 <i>S</i> – 7:1 <i>P</i> 3 – 5b – 7 – 8 <i>P</i> 14 <i>P</i>	29 <i>Q</i> – 7:1 <i>Q</i> – – – 8 <i>Q</i> 14 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 7:16–19	nach 18b <i>fZE</i> ⁴³ 19 <i>fZE+wāw/rek</i>	<i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂	– 19 <i>S</i>	– 19 <i>S</i>	18b <i>Q</i> 19 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 7:29b–8:1	8:1 ?		8:1 <i>S</i>	8:1 –	8:1 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 8:12–18	12 ? 16 ?		12 <i>S</i> 16 <i>S</i>	12 <i>S</i> 16 <i>S</i>	12 <i>Q</i> 16 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 8:19b–22	20b <i>Sp</i> ? 21 <i>fZE+wāw</i>	<i>Glz</i> ₃ ? <i>Glz</i> ₂	– –	– –	20b <i>Q</i> –	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 9:5b–16	8 <i>fZE+wāw/rek</i> 13 <i>Sp/rek</i> ?	<i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₃	8 <i>P</i> 13 <i>S</i>	8 <i>P</i> 13 <i>S</i>	8 <i>Q</i> 13 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 9:19b–21	–						9

⁴² 4Q22 bezeugt eine Textform mit einer größeren Nähe zur samaritanischen Überlieferungstradition (Skehan, Ulrich und Sanderson, *DJD* 9, 66–70).

⁴³ Nach 7:18b folgt in 4QpaleoEx^m eine Texterweiterung, die sich auch im SP findet. Sie beginnt am Anfang der folgenden Zeile.

Alter	Bezeichnung	Text	Glz	GE	M	CL	Tal	SA	DJD
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 9:35–10:1, 2b–5	10:1 <i>fZE/LZ/rek+wāw</i>	<i>Glz</i> ₂	10:1 <i>P</i>	10:1 <i>P</i>	10:1 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 10:2b–5	3 <i>Sp/rek</i>	<i>Glz</i> ₃	–	–	3 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 10:5–12 Ex 10:19–24	6b <i>-/rek</i> 12 <i>fZE+wāw/rek</i> 21 <i>fZE+wāw/rek</i>	<i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂	12 <i>S</i> 21 <i>P</i>	12 <i>P</i> 21 <i>P</i>	6b <i>Q</i> 12 <i>Q</i> 21 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 10:25–28 Ex 11:8–12:2	– 11:9 <i>Sp+wāw</i> 12:1 <i>-/rek</i>	<i>Glz</i> ₃	– 9 <i>S</i> 12:1 <i>S</i>	– 9 <i>S</i> 12:1 <i>P</i>	– 9 <i>Q</i> 12:1 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 12:6–8 Ex 12:13–15 Ex 12:17–22	– ? 17 <i>Sp/rek+wāw?</i> 21 <i>Al/rek+wāw/rek</i> ⁴⁴	<i>Glz</i> ₃ <i>Glz</i> ₂	– – 21 <i>P</i>	– – 21 <i>P</i>	– 13 <i>Q</i> 17 – 21 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 12:31–32 Ex 12:34–39	– 37 <i>fZE+wāw</i>	<i>Glz</i> ₂	– 37 <i>P</i>	– 37 <i>P</i>	– 37 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 13:3–7 Ex 13:12–13	5 ? ?		– –	– –	5 <i>Q</i> –	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 14:3–5 Ex 14:8–9	? –		– –	– –	– –	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 14:25–26	26 <i>fZE+wāw</i>	<i>Glz</i> ₂	26 <i>P</i>	26 <i>P</i>	26 <i>Q</i>	fehlt	9

⁴⁴ Tov, „Background,“ 317, hält die Rekonstruktion eines Alinea an dieser Stelle für unwahrscheinlich, da das *Al* sonst in althebräisch geschriebenen Handschriften aus Qumran nicht vorkommen würde. Allerdings müsste er in diesem Fall mit einer unbekanntem Textvariante rechnen. Auch hat bei dem geringen Umfang der althebräisch geschriebenen Texte, die zudem nicht alle nach einem einheitlichen System gegliedert wurden, ein *argumentum e silentio* wenig Gewicht; vgl. auch das *Al* in 4Q45 (paleoDtn¹).

Alter	Bezeichnung	Text	Glz	GE	M	CL	Tal	SA	DJD
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 15:23–16:1 Ex 16:4–5 Ex 16:7–8	26 <i>Sp/fZE/rek+wāw</i> ? ?	<i>Glz</i> ₃	26 – 27 <i>S</i> 4 <i>S</i>	26 – 27 <i>S</i> 4 <i>S</i>	26 – 27 <i>Q</i> 4 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 16:31–32	–		–	–		fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 16:32–17:16	33 <i>Sp</i> 36 – 17:1 <i>Sp/rek?</i> 5 <i>Sp+wāw/rek?</i> 8 <i>fZE+wāw/rek</i> 14 –	<i>Glz</i> ₃ <i>Glz</i> ₃ <i>Glz</i> ₃ <i>Glz</i> ₂	33 – 36 – 1 <i>P</i> – 8 <i>P</i> 14 <i>P</i>	– 36 – 1 <i>P</i> – 8 <i>P</i> 14 <i>P</i>	33 – 36 <i>Q</i> 1 – 5 <i>Q</i> 8 <i>Q</i> 14 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 17:16–18:21	18:1 <i>Sp/rek</i> 13 ? 17 ?	<i>Glz</i> ₃	18:1 <i>P</i>	18:1 <i>P</i>	18:1 <i>Q</i> 13 <i>Q</i> 17 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 18:21–19:1	24 <i>fZE+wāw/rek</i> 25 _μ <i>fZE+wāw</i> in 25 _μ <i>fZE+wāw</i> 19:1 <i>fZE/rek</i>	<i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂	– – – 19:1 <i>P</i>	– – – 19:1 <i>P</i>	– – – 19:1 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 19:7–17 Ex 19:23–20:1	9 <i>fZE+wāw/rek</i> 10 <i>fZE/rek</i> 16 ? 20:1 <i>fZE+wāw/rek</i>	<i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂	– – 20:1 <i>P</i>	– – 20:1 <i>S</i>	– 10 <i>Q</i> 16 <i>Q</i> 20:1 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 20:18–19	?		18 <i>P</i>	18 <i>P</i>		fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 21:5–6	?		–	–		fehlt	9

Alter	Bezeichnung	Text	Glz	GE	M	CL	Tal	SA	DJD
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 21:13–14 Ex 21:22–32	14 <i>Sp/rek?</i> 26 ? 27 ? 28 ?		14 <i>S</i> 26 <i>S</i> 27 – 28 <i>S</i>	14 <i>S</i> 26 <i>S</i> 27 <i>S</i> 28 <i>P</i>	– – – 28 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 22:3–4 Ex 22:6–7 Ex 22:11–13 Ex 22:16–19	4 ? 6 ? ? ? ?		4 <i>S</i> 6 <i>S</i> 13 <i>P</i> 17 <i>S</i> – 19 <i>S</i>	4 <i>S</i> 6 <i>S</i> 13 <i>P</i> 17 <i>S</i> 18 <i>S</i> 19 <i>S</i>	– – 13 <i>Q</i> – – –	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 22:20–30 Ex 23:15–16	24 <i>fZE/rek</i> 27 <i>Sp</i> ?	<i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₃	24 <i>P</i> 27 <i>S</i> –	24 <i>P</i> 27 <i>S</i> –	24 <i>Q</i> 27 – –	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 23:29–31 Ex 24:1–4 Ex 24:6–11	 24:1 <i>fZE+wāw/rek</i> 9 <i>fZE/rek</i>	 <i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂	– 1 <i>P</i> 9 –	– 1 <i>P</i> 9 –	– 1 <i>Q</i> 9 –	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 25:11–12 Ex 25:20–22	? ?		– –	– –	– –	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 25:22–29 Ex 25:31–34	23 <i>Sp/rek</i> ?	<i>Glz</i> ₃	23 <i>P</i> 31 <i>P</i>	23 <i>P</i> 31 <i>P</i>	23 <i>Q</i> 31 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 26:8–15 Ex 26:21–30	15 –/ <i>rek</i> 26 ?		15 <i>P</i> –	15 <i>P</i> –	15 <i>Q</i> 26 <i>Q</i>	fehlt	9

Alter	Bezeichnung	Text	Glz	GE	M	CL	Tal	SA	DJD
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 30:10 Ex 27:1–3 Ex 27:9–14	– 27:1 <i>fZE/rek</i> 9 <i>LZ/rek</i>	– <i>Glz₂</i> <i>Glz₂</i>	– 1 <i>S</i> 9 <i>S</i>	– 1 <i>S</i> 9 <i>S</i>	– 27:1 <i>Q</i> 9 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 27:18–19 Ex 28:3–4 Ex 28:8–12	19b <i>Sp+wāw</i> ⁴⁵ 4 <i>Sp</i> –	<i>Glz₃</i> <i>Glz₃</i> –	– – –	– – –	19b <i>Q</i> – –	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 28:22–24 Ex 28:26–28 Ex 28:30–39	– – 31 <i>fZE+wāw/rek</i> 36 – / <i>rek</i> (oder <i>klfZE</i>)	– – <i>Glz₂</i>	– – 31 <i>S</i> 36 <i>S</i>	– – 31 <i>S</i> 36 <i>S</i>	– – 31 <i>Q</i> 36 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 28:39–29:5	40 – 29:1 <i>fZE+wāw</i>	– <i>Glz₂</i>	– 29:1 <i>S</i>	– 29:1 <i>S</i>	– 29:1 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 29:20 Ex 29:22–25 Ex 29:31–34	– – –	– – –	– – –	– – –	– – –	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 29:34–41 Ex 30:12–18	38 <i>fZE+wāw</i> 30:17 <i>fZE+wāw</i>	<i>Glz₂</i> <i>Glz₂</i>	38 <i>S</i> 30:17 <i>P</i>	38 <i>S</i> 30:17 <i>P</i>	38 <i>Q</i> 30:17 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 30:29–31 Ex 30:34–31:7	– 34 <i>fZE+wāw/rek</i> 31:1 <i>fZE+wāw/rek</i>	– <i>Glz₂</i> <i>Glz₂</i>	– 34 <i>S</i> 31:1 <i>S</i>	– 34 <i>S</i> 31:1 <i>S</i>	– 34 <i>Q</i> 31:1 <i>Q</i>	fehlt	9

⁴⁵ 27:19b (ועשת) steht am Beginn einer Texterweiterung, die sich teilweise auch im SP findet.

Alter	Bezeichnung	Text	Glz	GE	M	CL	Tal	SA	DJD
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 31:7–8(, 12) Ex 31:13–15 Ex 32:2–9	12 <i>fZE+wāw/rek</i> 32:7 <i>fZE+wāw/rek</i> 9 <i>fZE+wāw/rek</i>	<i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂	– 7 <i>P</i> –	– 7 <i>P</i> –	– 7 <i>Q</i> 9 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 32:10–19 Ex 32:25–30	11 <i>fZE+wāw/rek</i> 14 <i>fZE+wāw/rek</i> 15 – 30 <i>klSp</i>	<i>Glz</i> ₃ <i>Glz</i> ₃ <i>Glz</i> ₃	– 15 <i>P</i> –	– – 15 <i>P</i> –	– – 15 <i>Q</i> (30 <i>Q</i>)	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 33:12–15	?		12 <i>P</i>	12 <i>S</i>	12 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 33:16–34:3 Ex 34:10–13	17 <i>fZE+wāw/rek</i> 20 <i>fZE+wāw/rek</i> 34:1 <i>fZE+wāw/rek</i> ?	<i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂	17 <i>P</i> 20 – 34:1 <i>P</i> –	17 <i>P</i> 20 – 34:1 <i>S</i> –	17 <i>Q</i> – 34:1 <i>Q</i> –	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 34:15–18 Ex 34:20–24 Ex 34:27–28	18 <i>Sp/rek?</i> ? ?	<i>Glz</i> ₃	– – 27 <i>P</i>	– – 27 <i>P</i>	18 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 35:1	?		35:1 <i>S</i>	35:1 <i>S</i>	35:1 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 36:21–24	?		–	–	–	fehlt	9
100–25 v.	4Q22 (paleoEx ^m)	Ex 37:9–16	10 <i>fZE+wāw/rek</i>	<i>Glz</i> ₂	10 <i>P</i>	10 <i>P</i>	10 <i>Q</i>	fehlt	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^f)	Dtn 1:8?	?		–	–	–	–	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^f)	Dtn 7:16–21	?		17 <i>S</i>	17 <i>S</i>	17 <i>Q</i>	?	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^f)	Dtn 7:21–25	–		–	–	–	?	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^f)	Dtn 7:2–5	?		–	–	–	–	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^f)	Dtn 7:6–7	7 <i>Sp</i>	<i>Glz</i> ₂	7 –	7 <i>S</i>	7 <i>Q</i>	7 <i>LZ</i>	9

Alter	Bezeichnung	Text	Glz	GE	M	CL	Tal	SA	DJD
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 10:11–12	?		12 <i>P</i>	12 <i>P</i>	12 <i>Q</i>	12 <i>LZ</i>	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 11:28	?		–	–	–	–	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 11:30–12:1	12:1 <i>Sp</i>	<i>Glz</i> ₂	–	–	–	–	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 12:11–12	?		–	–	–	–	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 12:22	?		–	–	–	–	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 12:2–5	–		–	–	–	–	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 13:19–14:1	14:1 ?		14:1 <i>S</i>	14:1 <i>S</i>	14:1 <i>Q</i>	?	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 14:19–22	22 <i>Al/rek</i>	<i>Glz</i> ₂	22 <i>P</i>	22 <i>P</i>	22 <i>Q</i>	22 <i>LZ</i>	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 14:2–4	3 <i>fZE/rek</i>	<i>Glz</i> ₂	3 <i>S</i>	3 <i>S</i>	–	–	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 14:26–29	28 <i>Sp/rek</i>	<i>Glz</i> ₂	28 <i>S</i>	28 <i>S</i>	28 <i>Q</i>	–	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 15:5–6	?		–	–	–	–	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 15:8–10	?		–	–	–	–	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 19:2–3	?		–	–	–	–	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 22:3–6	4 <i>Sp/rek</i> 5 <i>Sp/rek</i> 6 ?	<i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂	4 <i>S</i> 5 <i>S</i> 6 <i>P</i>	4 <i>S</i> 5 <i>S</i> 6 <i>P</i>	– – 6 <i>Q</i>	– – –	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 23:12–15	?		–	–	16 <i>Q</i>	16 (:) ⁴⁶	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 23:7	?		–	–	–	–	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 28:15–18, 20	15 <i>fZE/rek</i> 20 <i>Sp</i>	<i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂	15 <i>P</i> –	15 <i>S</i> –	– –	15 (:) <i>LZ</i>	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 31:29	?		–	–	–	–	9

⁴⁶ Dtn 23:15 endet mit einem Doppelpunkt (:) am Ende von col. XVI, Dtn 23:16 beginnt in col. XVII in Z. 1. Ob dazwischen noch eine *LZ* freigelassen wurde, ist nicht ersichtlich.

Alter	Bezeichnung	Text	Glz	GE	M	CL	Tal	SA	DJD
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 32:6–8	kolometrisch ⁴⁷	<i>Glz₄</i>	<i>k</i>	<i>k</i>	<i>k</i>	<i>k</i>	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 32:10–11	kolometrisch	<i>Glz₄</i>	<i>k</i>	<i>k</i>	<i>k</i>	<i>k</i>	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 32:13–14	kolometrisch	<i>Glz₄</i>	<i>k</i>	<i>k</i>	<i>k</i>	<i>k</i>	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 32:22? ⁴⁸	kolometrisch	<i>Glz₄</i>	<i>k</i>	<i>k</i>	<i>k</i>	<i>k</i>	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 32:33–35	kolometrisch	<i>Glz₄</i>	<i>k</i>	<i>k</i>	<i>k</i>	<i>k</i>	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 33:2–8	6 <i>klSp/rek</i> – 8 <i>klSp/rek</i>	<i>Glz₃</i> <i>Glz₃</i>	– 7 <i>S</i> 8 <i>P</i>	– 7 <i>S</i> 8 <i>S</i>	– – 8 <i>Q</i>	– – 8 (:)	9
100–25 v.	4Q45 (paleoDtn ^r)	Dtn 33:29–34:1	34:1 <i>fZE/rek</i>	<i>Glz₂</i>	34:1 <i>S</i>	34:1 <i>S</i>	34:1 <i>Q</i>	34:1 (:) LZ	9
100–1 v.	2Q5 (paleoLev)	Lev 11:22–29	24 –/ <i>rek</i> 29 –		– 29 <i>S</i>	– 29 <i>S</i>	24 <i>Q</i> 29 <i>Q</i>	fehlt	3
?	1Q3 (paleoLev–Num ^a)	Lev 11:10–11	?		–	–	–	fehlt	1
?	1Q3 (paleoLev–Num ^a)	Lev 19:30–34	32 <i>Sp</i> 33 ?	<i>Glz₂</i>	– 33 <i>S</i>	– 33 <i>P</i>	– 33 <i>Q</i>	fehlt	1
?	1Q3 (paleoLev–Num ^a)	Lev 20:20–24	22 ?		–	–	22 <i>Q</i>	fehlt	1
?	1Q3 (paleoLev–Num ^a)	Lev 21:24–22:6	22:1 <i>Sp/fZE?</i>	?	22:1 <i>P</i>	22:1 <i>P</i>	22:1 <i>Q</i>	fehlt	1
?	1Q3 (paleoLev–Num ^a)	Lev 23:4–8	4 ? 8b <i>klSp</i>	<i>Glz₃</i>	4 <i>P</i> 8b –	4 <i>P</i> 8b –	– 8b –	fehlt	1
?	1Q3 (paleoLev–Num ^a)	Num 1:48–50	48?		48 <i>P</i>	48 <i>P</i>	48 <i>Q</i>	fehlt	1

⁴⁷ Vgl. dazu Text 2.3.4 und 2.3.6.⁴⁸ Oder 28:23 oder 10:6?

Tabelle B: Texte in hebräischer Quadratschrift: Buch Genesis

Alter	Bezeichnung	Text	Glz	GE	M	CL	Tal	DJD
150–100 v.	4Q576 (Gen ⁿ) ⁴⁹	Gen 34:7(8)–10	8 –		–	–	8 <i>Q</i>	25
150–100 v.	4Q576 (Gen ⁿ)	Gen 50:3			–	–	–	25
125–100 v.	4Q1 (Gen–Ex ^a)	Gen 22:14	?		–	–	–	12
125–100 v.	4Q1 (Gen–Ex ^a)	Gen 27:38–39	39 –		–	–	–	12
125–100 v.	4Q1 (Gen–Ex ^a)	Gen 27:42–43	?		–	–	–	12
125–100 v.	4Q1 (Gen–Ex ^a)	Gen 34:17–21	19 – 20 ?		–	–	20 <i>Q</i>	12
125–100 v.	4Q1 (Gen–Ex ^a)	Gen 35:17–29	22b <i>fZE/rek</i> ⁵⁰	<i>Glz</i> ₂	22b <i>P</i>	22b <i>P</i>	22b –	12
125–100 v.	4Q1 (Gen–Ex ^a)	Gen 36:1–13	1 <i>fZE/LZ rek</i> 9 –	<i>Glz</i> ₂	1 <i>P</i> –	1 <i>P</i> –	1 <i>Q</i> 9 <i>Q</i>	12
125–100 v.	4Q1 (Gen–Ex ^a)	Gen 36:19–27	20 ?		20 <i>S</i>	20 <i>S</i>	20 <i>Q</i>	12
125–100 v.	4Q1 (Gen–Ex ^a)	Gen 37:5–6	5 ?		–	–	5 <i>Q</i>	12
125–100 v.	4Q1 (Gen–Ex ^a)	Gen 37:22–27	23 ? ⁵¹		–	–	23 <i>Q</i>	12
125–100 v.	4Q1 (Gen–Ex ^a)	Gen 39:11–40:1	19 – 1 <i>fZE/rek</i>	<i>Glz</i> ₂	– 1 <i>P</i>	– 1 <i>P</i>	19 <i>Q</i> 1 <i>Q</i>	12
125–100 v.	4Q1 (Gen–Ex ^a)	Gen 45:23	?		–	–	–	12
125–100 v.	4Q1 (Gen–Ex ^a)	Gen 47:13–14	14 –		–	–	–	12
125–100 v.	4Q1 (Gen–Ex ^a)	Gen 48:2–4	?		–	–	3 <i>Q</i>	12

⁴⁹ Die Schrift wird von É. Puech, „4QGenèse“, *DJD* 25 (1998): 191–93, 192, als „semi-cursive“ bezeichnet.

⁵⁰ Nach 35:22a entweder *fZE/rek* oder Variantentext nach LXX (J. R. Davila, „4QGen-Exod^a“, *DJD* 12 [1994]: 7–30, 12).

⁵¹ Gen 37:23 beginnt am Anfang einer neuen Zeile. Ein *fZE* davor ist nicht rekonstruierbar (Davila, „4QGen-Exod^a“, 14).

Alter	Bezeichnung	Text	Glz	GE	M	CL	Tal	DJD
125–100 v.	4Q1 (Gen–Ex ^a)	Gen 48:15–17	?		–	–	17 <i>Q</i>	12
125–100 v.	4Q1 (Gen–Ex ^a)	Gen 48:18–22	21 –		–	–	21 <i>Q</i>	12
125–100 v.	4Q1 (Gen–Ex ^a)	Gen 49:1–5	5 ?		5 <i>P</i>	5 <i>P</i>	5 <i>Q</i>	12
100–50 v.?	Mas1 (Gen) ⁵²	Gen 46:7–11	8 <i>fZE/rek</i>	<i>Glz</i> ₂	8 <i>S</i>	8 <i>S</i>	8 <i>Q</i>	Masada VI
50–25 v.	4Q8(a) (Gen ^{h1})	Gen 1:8–10	9 <i>fZE/rek</i>	<i>Glz</i> ₂	9 <i>P</i>	9 <i>P</i>	9 <i>Q</i>	12
50–25 v.	4Q8(a) (Gen ^{h2})	Gen 2:17–18	?		–	–	18 <i>Q</i>	12
50–25 v.	4Q9 (Gen ⁱ)	Gen 41:15–18	?		–	–	17 <i>Q</i>	12
50–25 v.	4Q9 (Gen ^j)	Gen 41:23–27	25 –		–	–	25 <i>Q</i>	12
50–25 v.	4Q9 (Gen ^j)	Gen 41:29–36	?		–	–	33 <i>Q</i>	12
50–25 v.	4Q9 (Gen ^j)	Gen 41:38–43	?		–	–	39 <i>Q</i>	12
50–25 v.	4Q9 (Gen ^j)	Gen 42:15–22	18 –		–	–	18 <i>Q</i>	12
50–25 v.	4Q9 (Gen ^j)	Gen 42:38–43:2	?		–	–	–	12
50–25 v.	4Q9 (Gen ^j)	Gen 43:5–8	?		–	–	6 <i>Q</i>	12
50–25 v.	4Q9 (Gen ^j)	Gen 45:14–22	in 15 <i>fZE</i> (Schaden?) 17 –		–	–	17 <i>Q</i>	12
50–25 v.	4Q9 (Gen ^j)	Gen 45:26–28	?		–	–	–	12
50–25 v.	4Q5 (Gen ^e)	Gen 36:43–37:2	37:1 <i>fZE+LZ/rek</i>	<i>Glz</i> ₂	37:1 <i>P</i>	37:1 <i>P</i>	37:1 <i>Q</i>	12
50–25 v.	4Q5 (Gen ^e)	Gen 37:27–30	29 –		–	–	29 <i>Q</i>	12
50–25 v.	4Q5 (Gen ^e)	Gen 40:18–41:8	41:1 <i>LZ/rek</i>	<i>Glz</i> ₂	41:1 <i>P</i>	41:1 <i>P</i>	41:1 <i>Q</i>	12
50–25 v.	4Q5 (Gen ^e)	Gen 41:35–44	39 –		–	–	39 <i>Q</i>	12
50–25 v.	4Q5 (Gen ^e)	Gen 42:17–19	?		–	–	18 <i>Q</i>	12

⁵² Die Schrift in Mas1 wird von Y. Yadin als „semi-cursive“ bezeichnet (s. S. Talmon, „Hebrew Fragments from Masada,“ in idem und Y. Yadin, *Masada VI: Yigael Yadin Excavations 1963–1965: Final Reports* [Jerusalem: Israel Exploration Society, 1999], 1–149, 32).

Alter	Bezeichnung	Text	Glz	GE	M	CL	Tal	DJD
50–25 v.	4Q5 (Gen ^c)	Gen 43:8–14	11 <i>fZE/Sp/rek</i>	<i>Glz</i> ₂	–	–	11 <i>Q</i>	12
50–25 v.	4Q5 (Gen ^c)	Gen 49:6–8	?		8 <i>P</i>	8 <i>S</i>	8 <i>Q</i>	12
50 v.	4Q4 (Gen ^d)	Gen 1:18–27	20 <i>Sp/rek</i> 24 <i>Al/rek</i> 26 <i>fZE/rek</i>	<i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂	20 <i>P</i> 24 <i>P</i> 26 –	20 <i>P</i> 24 <i>P</i> 26 –	20 <i>Q</i> 24 <i>Q</i> 26 –	12
50 v.	4Q6 (Gen ^f)	Gen 48:1–11	1 <i>fZE/rek?</i> 3 – 8 –	<i>Glz</i> ₂	1 <i>P</i>	1 <i>P</i>	1 <i>Q</i> 3 <i>Q</i> 8 <i>Q</i>	12
50 v.	4Q7 (Gen ^g)	Gen 1:1–11	6 <i>fZE groß</i> 9 <i>fZE groß</i> 11 <i>Sp</i>	<i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₃	6 <i>P</i> 9 <i>P</i> 11 –	6 <i>P</i> 9 <i>P</i> 11 –	6 <i>Q</i> 9 <i>Q</i> 11 –	12
50 v.	4Q7 (Gen ^g)	Gen 1:13–22	14 <i>fZE/rek</i> 20 <i>fZE groß</i>	<i>Glz</i> ₂ <i>Glz</i> ₂	14 <i>P</i> 20 <i>P</i>	14 <i>P</i> 20 <i>P</i>	14 <i>Q</i> 20 <i>Q</i>	12
50 v.	4Q7 (Gen ^g)	Gen 2:6–7 ⁵³	?		–	–	–	12
30 v. – 68 n.	8Q1 (Gen)	Gen 17:12–19	15 <i>Sp/rek</i>	<i>Glz</i> ₃	15 <i>S</i>	15 <i>S</i>	15 <i>Q</i>	3
30 v. – 68 n.	8Q1 (Gen)	Gen 18:20–25	?		–	–	–	3
1–30 n.	4Q10 (Gen ^k)	Gen 1:9	9?		9 <i>P</i>	9 <i>P</i>	9 <i>Q</i>	12
1–30 n.	4Q10 (Gen ^k)	Gen 1:14–16	14 <i>fZE/LZ rek</i>	<i>Glz</i> ₂	14 <i>P</i>	14 <i>P</i>	14 <i>Q</i>	12
1–30 n.	4Q10 (Gen ^k)	Gen 1:27–28	?		–	–	–	12
1–30 n.	4Q10 (Gen ^k)	Gen 2:1–3	?		1 <i>P</i> 4 <i>P</i>	1 <i>P</i> 4 <i>P</i>	1 <i>Q</i> 4 <i>Q</i>	12
1–30 n.	4Q10 (Gen ^k)	Gen 3:1–2	?		–	–	1 <i>Q</i>	12

⁵³ Oder Gen 2:18–29.

Alter	Bezeichnung	Text	Glz	GE	M	CL	Tal	DJD
20–68 n.	4Q3 (Gen ^c)	Gen 40:12–13	?		–	–	–	12
20–68 n.	4Q3 (Gen ^c)	Gen 40:28–41:11	41:1 ? 41:11 –		41:1 P –	41:1 P –	41:1 Q –	12
30–135 n.	4Q2 (Gen ^b) ⁵⁴	Gen 1:1–25	6 fZE/rek 9 fZE/rek 14 fZE 20 fZE 24 LZ/rek	Glz ₂ Glz ₂ Glz ₂ Glz ₂ Glz ₂	6 P 9 P 14 P 20 P 24 P	6 P 9 P 14 P 20 P 24 P	6 Q 9 Q 14 Q 20 Q 24 Q	12
30–135 n.	4Q2 (Gen ^b)	Gen 1:25–28	26 ?		–	–	–	12
30–135 n.	4Q2 (Gen ^b)	Gen 2:14–19	15 –/rek		–	–	15 Q	12
30–135 n.	4Q2 (Gen ^b)	Gen 4:2–11	9 –		–	–	9 Q	12
30–135 n.	4Q2 (Gen ^b)	Gen 5:13 ⁵⁵	?		12 S	12 S	–	12
30–68 n.	4Q483 (papGen ^o)	Gen 1:9–10?	?		9 P	9 P	9 Q	Puech ⁵⁶
30–68 n.	4Q483(papGen ^o)	Gen 1:28–29	29 –/rek		–	–	–	12
50–100 n.	SdeirGen	Gen 35:6–10	9 fZE/rek	Glz ₂	9 P	9 P	9 Q	38
50–100 n.	SdeirGen	Gen 35:26–36:1	36:1 fZE/rek?	Glz ₂	36:1 P	36:1 P	36:1 Q	38
50–100 n.	SdeirGen	Gen 36:5–17	9 –		–	–	9 Q ⁵⁷	38
100–135 n.	Murl (Gen–Ex–Num ^a) ⁵⁸	Gen 32:4–5	?		4 P	4 P	4Q	2

⁵⁴ Protomasoretischer Texttyp nach J. R. Davila, „4QGen^b“, *DJD* 12 (1994): 31–38, 31.

⁵⁵ Oder 5:14.

⁵⁶ É. Puech, „Un nouveau manuscrit de la Genèse de la grotte 4: 4Q483 = pap4QGenèse^o“, *RevQ* 19 (1999): 259–60.

⁵⁷ Die Angaben K. Murphys, „SdeirGenesis“, *DJD* 38 (2000): 117–24, 118, über die Gliederung der Handschrift SdeirGen sind insoweit einzuschränken, als vor Gen 36:9 in M und CL keine Textgliederung belegt ist. Die Textgliederung in SdeirGen stimmt also auch in der Qualität der Glz vollständig mit M und CL überein.

Alter	Bezeichnung	Text	Glz	GE	M	CL	Tal	DJD
100–135 n.	Mur1 (Gen–Ex–Num ^a)	Gen 32:30	?		–	–	–	2
100–135 n.	Mur1 (Gen–Ex–Num ^a)	Gen 32:33–33:1	? 1 –		–	–	33:1 <i>Q</i>	2
100–135 n.	Mur1 (Gen–Ex–Num ^a)	Gen 34:5–7	?		–	–	6 <i>Q</i>	2
100–135 n.	Mur1 (Gen–Ex–Num ^a)	Gen 34:30–35:1	1 <i>fZE/rek</i>	<i>Glz₂</i>	35:1 <i>P</i>	35:1 <i>P</i>	35:1 <i>Q</i>	2
100–135 n.	Mur1 (Gen–Ex–Num ^a)	Gen 35:4–7	?		–	–	6 <i>Q</i>	2
100–135 n.	Mur?Gen ^b	Gen 33:18–34:3	<i>Sp/rek?</i>		1 <i>S</i>	1 <i>S</i>	1 <i>Q</i>	Puech ⁵⁹
?	1Q1 (Gen)	Gen 1:18–21	?		20 <i>P</i>	20 <i>P</i>	20 <i>Q</i>	1
?	1Q1 (Gen)	Gen 3:11–14	?		–	–	14 <i>Q</i>	1
?	1Q1 (Gen)	Gen 22:13–15	?		–	–	15 <i>Q</i>	1
?	1Q1 (Gen)	Gen 23:17–19	?		–	–	–	1
?	1Q1 (Gen)	Gen 24:22–24	?		–	–	22 <i>Q</i>	1
?	2Q1 (Gen)	Gen 19:27–28	?		–	–	–	3
?	2Q1 (Gen)	Gen 36:6	?		–	–	–	3
?	2Q1 (Gen)	Gen 36:35–37	– <i>rek</i>		–	–	–	3

⁵⁸ Protomasoretischer Texttyp nach J. T. Milik, „Genèse, Exode, Nombres,“ *DJD* 2,1 (1961): 75–78, 75.

⁵⁹ É. Puech, „Fragment d'un Rouleau de la Genèse provenant du Désert de Juda (Gen., 33, 18 - 34, 3),“ *RevQ* 10 (1979–1981): 163–66.

Tabelle C: Griechische Texte unter den Handschriften vom Toten Meer

Alter	Bezeichnung	Text	<i>Glz</i>	<i>GE</i>	<i>LXX</i> ^A	<i>LXX</i> ^B	<i>M</i>	<i>CL</i>	<i>Tal</i>	<i>DJD</i>
vor 200 v.	4Q122 (LXXDtn)	Dtn 11:4	–	?	–	–	–	–	– ⁶⁰	9
100 v.	7Q1(papLXXEx) Frgm. 1	Ex 28:4–6 Ex 28:7	6 – –	–	<i>Glz</i> ₂ : 6 <i>fZE+EK</i> –	<i>Glz</i> ₂ : 6 <i>fZE+EK</i> –	6 <i>P</i> –	6 <i>P</i> –	6 <i>Q</i> –	3
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 1:11	–				–	–	–	9
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 2:3–5	?				4 <i>S</i> 5 <i>S</i>	4 <i>S</i> 5 <i>S</i>	4 <i>Q</i> –	9
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 2:7–8?	?				7 <i>S</i>	7 <i>S</i>	–	9
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 3:13–14	?				–	–	–	9
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 3:4	?				–	–	–	9
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 3:7	?				–	–	–	9
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 3:9–13	?				12 <i>P</i>	12 <i>P</i>	12 <i>Q</i>	9
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 4:10–11	?				–	–	–	9
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 4:18–19	?				–	–	–	9
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 4:26	?				–	–	–	9
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 4:26–28	27 <i>klSp</i> _{1–2}	<i>Glz</i> ₃	<i>Glz</i> ₃ : 27 <i>EK</i>	<i>Glz</i> ₂ : 27 <i>fZE+EK</i>	27 <i>P</i>	27 <i>P</i>	27 <i>Q</i>	9
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 4:30	–				–	–	–	9
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 4:3–4	?				–	–	–	9
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 4:4	?				–	–	–	9

⁶⁰ Auch im *S4* ist an dieser Stelle kein *Glz* vorhanden.

Alter	Bezeichnung	Text	Glz	GE	LXX ^A	LXX ^B	M	CL	Tal	DJD
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 4:6–8	?				–	–	–	9
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 5:16–17	17 <i>klSp</i> 1–2	Glz ₃		Glz ₂ : 17 (:)+Par	17 P	17 P	–	9
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 5:18–24	20 <i>Sp/rek</i> +Par	Glz ₂	Glz ₂ : 20 <i>fZE</i> +EK	Glz ₂ : 20 <i>fZE</i> +Par	20 P	20 P	20 Q	9
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 5:6	–				–	–		9
100–1 v.	4Q120 (papLXXLev ^b)	Lev 5:8–10	?				–	–	10 Q	9
100–25 v.	4Q119 (LXXLev ^a) Frgm. 2	Lev 26:2–16	3 <i>Sp/rek</i> 14 <i>Sp</i> 3+Par	Glz ₃ Glz ₂	3 – 14 Glz	Glz ₂ : 3 (:+ Par) ⁶¹ 14 (:+ Par)	3 P 14 P	3 S 14 P	3 Q 14 Q	9
30–1 v.	4Q121 (LXXNum) I:1–5	Num 3:40–43	40 ?		Glz ₃ : 40 EK	Glz ₂ : 40 (:)+Par	40 S	40 S	40 Q	9
30–1 v.	4Q121 (LXXNum) II:7–14	Num 4:1?, 5–9	–		Glz ₂ : 5 <i>fZE</i> +EK	Glz ₂ : 5 (:) <i>fZE</i> +EK	–	–	–	9
30–1 v.	4Q121 (LXXNum) III:12 II 15–22	Num 4:11–16	12 – 13 –/ <i>rek</i> 15 –		Glz ₃ : 12 EK 13 Glz ₂ : 15 <i>fZE</i> + EK	Glz ₂ : 12 <i>fZE</i> +EK 13 – Glz ₂ : 15 <i>fZE</i> +EK	–	–	13 Q	9

Tabelle D: Alter, Maße und Gliederungsebenen in Handschriften in althebräischer Schrift

Handschrift	Alter	Höhe	Breite	belegte Gliederungsebenen
6Q1 (paleoGen)	vor 200 v.	?	18,2 cm	2.
6Q2 (paleoLev)	vor 200 v.	?	9,4 cm	?
4Q46 (paleoDtn ^s)	vor 200 v.	?	11 cm/ <i>rek</i>	2.
4Q12 (paleoGen ^m)	200–100 v.	?	21 cm/ <i>rek</i>	2.
11Q1 (paleoLev ^a) Frgm. A	100 v.	25–26 cm	12–14,9 cm	2.3.

⁶¹ Zwischen V. 2/3 und V. 13/14 steht je in einem kleinen Spatium ein Doppelpunkt (:); unter die betreffende Zeile ist je eine Paragraphos gesetzt.

Handschrift	Alter	Höhe	Breite	belegte Gliederungsebenen
4Q11 (paleoGen-Ex ^l)	100–25 v.	30 cm/ <i>rek</i> / 55–60 Z.	10 cm/ <i>rek</i>	1.2.3.
4Q22 (paleoEx ^m)	100–25 v.	25,3–27,5 cm	12,2–14,7 cm	2.3.
4Q45 (paleoDtn ^r)	100–25 v.	27,2 cm	10,2 cm	2.3.4.
2Q5 (paleoLev)	100–1 v.	?	9–10 cm	?
1Q3 (paleoLev-Num ^a)	?	30 cm/ <i>rek</i>	12 cm/ <i>rek</i>	2.3.

Tabelle E: Alter, Maße und Gliederungsebenen in Genesis-Handschriften in hebräischer Quadratschrift

Handschrift	Alter	Höhe	Breite	belegte Gliederungsebenen
4Q576 (Gen ⁿ)	150–100 v.	?	ca. 20 cm	?
4Q1 (Gen-Ex ^a)	150–100 v.	?	11,0–11,1 cm	2.
Mas1 (Gen)	100–50 v.?	?	11–12 cm	2.
4Q8(a) (Gen ^{h1})	50–25 v.	?	30–40 Buchstaben	2.
4Q9 (Gen ^l)	50–25 v.	24 Z./ <i>rek</i>	38–58 Buchstaben/ <i>rek</i>	?
4Q5 (Gen ^c)	50–25 v.	ca. 50 Z.	50–66 Buchstaben	2.
4Q4 (Gen ^d)	50 v.	8–11 Z.	57–67 Buchstaben	2.
4Q6 (Gen ^f)	50 v.	11,2 cm	9,3 cm	2.
4Q7 (Gen ^g)	50 v.	14 Z./ <i>rek</i>	43–54 / 58–65 Buchstaben	2.3.
8Q1 (Gen)	30 v. – 68 n.	?	ca.9	3.
4Q10 (Gen ^k)	1–30 n.	?	44–51 Buchstaben	2.
4Q3 (Gen ^c)	20–68 n.	25 Z./ <i>rek</i>	48–65 Buchstaben/ <i>rek</i>	?
4Q2 (Gen ^b)	30–135 n.	28 cm	11–12,3 cm	2.
4Q483 (papGen ^o)	30–68 n.	?	47–54 Buchstaben	?

Handschrift	Alter	Höhe	Breite	belegte Gliederungsebenen
SdeirGen	50–100 n.	28–33 cm/ <i>rek</i>	35–45 Buchstaben/ <i>rek</i>	2.
MurI (Gen–Ex–Num ^a)	100–135 n.	ca. 34 cm/ <i>rek</i>	8–9 cm/ <i>rek</i>	2.
1Q1 (Gen)	?	25 cm/ <i>rek</i>	9–13 cm/ <i>rek</i>	?
2Q1 (Gen)	?	30,5 cm/ <i>rek</i>	8–9 cm/ <i>rek</i>	?

Tabelle F: Alter, Maße und Gliederungsebenen in griechischen Pentateuch-Handschriften

Handschrift	Alter	Höhe	Breite	belegte Gliederungsebenen
4Q122 (LXXDtn)	vor 200 v.	?	25–29 Buchstaben/ <i>rek</i>	?
7Q1 (papLXXEx)	100 v.	?	ca. 20 Buchstaben	–
4Q120 (papLXXLev ^b)	100–1 v.	24 cm	10 cm	2.3?.
4Q119 (LXXLev ^a)	100–25 v.	17,2 cm	ca. 10 cm	2.3?.
4Q121 (LXXNum)	30–1 v.	34 Z./ <i>rek</i>	37–34/ <i>rek</i>	–

Friedrich V. Reiterer
(Universität Salzburg)

Die Differenz zwischen Urtext und Ausgangstext

Beispiele zur Entwicklung der sirazidischen Versionen

1. Das Buch Ben Sira

1.1 Die Entstehungszeit

Das Buch Ben Sira ist mit 51 Kapiteln das umfangreichste Weisheitsbuch¹ der LXX.² Es entstand vermutlich nach 200³ und vor 175 v.Chr.⁴

¹ Die Weisheitsliteratur gewinnt in der biblischen Forschung immer mehr an Gewicht; vgl. u.a. den Hinweis, dass der „Renaissance der Siraforschung“ [...] eine zweite Renaissance [folgte], die bis heute ungebrochen anhält [...]“ (H.-J. Fabry, „Jesus Sirach und das Priestertum,“ in *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen: FS J. Marböck* [ed. I. Fischer et al.; BZAW 331; Berlin: de Gruyter, 2003], 265–82, 265), wobei u.a. die Bedeutung für die praktische Lebensgestaltung stärker in den Vordergrund tritt; vgl. u.a. O. Kaiser, *Anweisungen zum gelingenden, gesegneten und ewigen Leben: Eine Einführung in die spätbiblischen Weisheitsbücher* (Forum Theologische Literaturzeitung 9; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003). Besonders unter evangelischen Theologinnen und Theologen gewinnt das Buch an Ansehen: „Jesus Sirach ist [...] ein glaubwürdiger Prediger der Anmut des Anstandes, wenn er zu einer stilsicheren Lebensführung auffordert, die er mit der Trias Anstand, Weisheit und Gottesfurcht näher charakterisiert. Für die Wiedergewinnung einer Anmut des Anstandes ist dieses biblische Buch ein Schatz, der freilich nicht immer einfach zu heben ist, weil Jesus Sirach kein Techniker des guten Benehmens ist, sondern alle Würde, alle Weisheit und alle Anmut zurückbindet an die Gottesfurcht als dem Anfang aller menschlichen Weisheit. Seine These ist insofern provozierend: Ohne Gottesfurcht und Weisheit weder Anstand noch Manieren – oder mit seinen eigenen Worten: ‚Nur Toren haben keine Manieren‘“, schreiben die Herausgeber in der Einleitung zur Festschrift für den Präsidenten des Kirchenamtes der EKD H. Barth: T. Gundlach und C. Marksches, eds., *Von der Anmut des Anstandes: Das Buch Jesus Sirach: FS. H. Barth* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2005), 10; vgl. H. Barth, „Nur Toren haben keine Manieren: Bibelarbeit über Jesus Sirach 21,20–29,“ in *Der Protestantismus und seine Manieren: Annäherung an ein längst vergessenes Thema* (ed. Kirchenamt der EKD; EKD-Texte 79; Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland, 2004), 41–59.

² Verwendete Abkürzungen: H^A – Ben Sira Handschrift A; H^B – Ben Sira Handschrift B; H^C – Ben Sira Handschrift C; Syr – Peschitta-Übersetzung Ben Siras.

³ Dieses Datum ergibt sich aus folgender Überlegung: Das Buch Ben Sira deutet durchwegs an, dass es um Probleme geht, die wesentlich mit dem Einfluss der hellenistischen Geisteshaltung zusammenhängen. Da häufig ein polemischer Unterton zu verspüren ist, ist es nahe liegend, die Herrschaft der Seleukiden im Hintergrund anzunehmen. Antiochus III. übernahm in Juda um 198 nach mehreren Kriegen mit den Ptolemäern die Herrschaft und förderte nachdrücklich die hellenistische Lebensform. In den vorangehenden Zeiten der Ptolemäer war die geistige Auseinandersetzung nicht so polemisch; diese vorsichtige Duldsamkeit dürfte trotz der politischen Schwierigkei-

1.2 Die schriftlichen Quellen des Buches Ben Sira

Bis zum Jahr 1896 war die griechische Version in der Septuaginta⁵ der bedeutendste Zeuge⁶ für Jesus Sirach, wie das Buch im Griechischen genannt wird.⁷ Aus der ca. 132/[117] v.Chr. entstandenen Einleitung des griechischen Ben Sira weiß man, dass es sich um eine *Übersetzung* handelt. In der eben erwähnten Einleitung wird zudem festgehalten, dass in der Übersetzung Ben Siras genauso wie in der anderer biblischer Bücher markante Unterschiede zwischen dem hebräischen Urtext und der griechischen Wiedergabe bestehen. Es wird also schon sehr früh nachdrücklich auf die Problematik einer Übersetzung eines semitischen Textes in eine indogermanische Sprache hingewiesen.

Neben der griechischen Version war vor den Funden hebräischer Handschriften aus dem semitischen Sprachbereich die syrische Version als Beleg für das ganze Buch⁸ zugänglich.⁹ Die ältesten erhaltenen Handschriften

ten auch um 132/116 v.Chr. in Ägypten praktiziert worden sein, als das Werk vom Enkel des Verfassers in Alexandria ins Griechische übersetzt wurde.

⁴ Im Buch gibt es keine Hinweise auf die dramatische Verfolgung, die unter Antiochus IV. im Jahr 175 v.Chr. losgebrochen war. Es ist auszuschließen, dass Sira keine Anspielungen darauf vorgenommen hätte, wären diese schon aktuell gewesen wäre.

⁵ Da es unterschiedliche Reihenfolgen der biblischen Bücher in den Codices gibt, ist die Anordnung nach den Kriterien der Sammler vorgenommen worden. Daher ist es auch interessant, an welcher Position Jesus Sirach steht: Der Codex Vaticanus endet mit Daniel und Ben Sira steht nahezu in der Mitte der restlichen Bücher, der Codex Sinaiticus endet mit Hiob und das vorletzte Buch ist Jesus Sirach, der Codex Alexandrinus endet mit den Psalmen Salomonis und das vorletzte Buch ist Jesus Sirach (vgl. H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* [Cambridge: University Press, ²1914], 201–2; A. C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church* [HTS 20; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964; Nachdr. New York: Kraus, 1969], 58–59). Das sirazdische Werk trägt demnach entsprechend dem Zeugnis des Codex Sinaiticus und des Codex Alexandrinus den summarischen Abschluss der biblischen Buchsammlungen mit.

⁶ J. Ziegler, ed., *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis 12.2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1980 [1965]).

⁷ Vgl. zum Thema der Benennung F. Vattioni, *Ecclesiastico: Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriacca* (Pubblicazioni del Seminario di Semitistica: Testi 1; Neapel: Istituto orientale di Napoli, 1968), 13–17; M. Gilbert, „Jesus Sirach,“ *RAC* 17 (1995): 878–906, 879–80; idem, „Siracide,“ *DBSup* 12 (1996): 1389–1437, 1402; F. V. Reiterer, „Text und Buch Ben Sira in Tradition und Forschung,“ in *„Alle Weisheit stammt vom Herrn ...“: Gesammelte Studien zu Ben Sira* (ed. R. Egger-Wenzel; BZAW 375; Berlin: de Gruyter, 2007), 3–49, 3–13 (Nachdr. aus idem et al. *Bibliographie zu Ben Sira* [BZAW 266; Berlin: de Gruyter, 1998], 1–42, 1–10); idem, „Jesus Sirach / Jesus Sirachbuch,“ in *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil* (ed. M. Bauks und K. Koenen; <http://www.wiblex.de>), #2.

⁸ Negative Folgen hatte das Urteil von Smend aus dem Jahre 1906, die Peschitta des Sirabuches sei „das wohl schlechteste Uebersetzungswerk der syrischen Bibel“ und „der Uebersetzer [habe] vielfach nachlässig und leichtfertig gearbeitet“ (R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach Hebräisch und Deutsch: Mit einem hebräischen Glossar* [Berlin: Reimer, 1906]. CXXXVII). Der Suggestivkraft dieses Urteils verfielen Forscher bis zur Gegenwart; u.a. C. Wagner, *Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach: Untersuchungen zu Wortwahl und Wortbildung un-*

stammen aus dem 7. Jh. n.Chr. Da Syrisch und Hebräisch zu den nordwestsemitischen Sprachen zählen, ist es leichter, eine entsprechende Übersetzung herzustellen. – Da auch der Rest der Bibel in syrischer Sprache vorliegt, ist es möglich, den Übersetzungssus großräumig zu beschreiben. Wenn man nun die Übersetzung der gleichen Passagen aus der hebräischen Bibel einerseits ins Griechische und andererseits in Syrische vergleicht, kann man die Übersetzungsmethode noch besser darstellen. Als Summe ist festzuhalten, dass sich die Syrer bemühen, soweit als möglich der hebräischen Vorlage zu folgen. So genannte „freie Übersetzungen“ werden gemieden.

Geradezu ansteckend ist die spontane Entdeckerfaszination, die man in jenem Beitrag spürt, als am 13. Mai 1896 Smith Lewis in *Academy* die Öffentlichkeit darüber informierte, S. Schechter (Cambridge) habe aus den Manuskripten, welche Agnes Smith Lewis und deren Schwester Margareth Dunlop Gibson in Palästina erworben hatten, ein Blatt als Fragment aus dem Buch Ben Sira identifiziert.¹⁰ Bald darauf veröffentlichte er Sir 39:15–40:6 (H^B) in der Überzeugung, es handle sich um ein hebräisches Original. – Die neu entdeckten Handschriften sind Fragmente, die ins 10/11.–11/12. Jh. n.Chr.¹¹ datiert werden und aus der Kairoer Esra-Synagoge der Karäer stammen. Sowohl die Entdeckung der Fragmente, als auch die Behauptung, es handle sich um Originale, löste einen Sturm der Diskussionen aus, wobei Bestreiter der Echtheit eine nachträgliche Rückübersetzung ins Spiel gebracht haben.¹² Weitere Funde wie z.B. jene in Qumran (1947) und auf

ter besonderer Berücksichtigung des textkritischen und übersetzungstechnischen Aspekts (BZAW 282; Berlin: de Gruyter, 1999), 41. Trotz mehrfacher Ankündigungen (vgl. W. T. van Peursen, „Progress Report: Three Leiden Projects on the Syriac Text of Ben Sira,“ in *Ben Sira's God: Proceedings of the International Ben Sira Confernece Durham – Ushaw College 2001* [ed. R. Egger-Wenzel; BZAW 321; Berlin: de Gruyter, 2002], 361–70, 362–63) ist bis jetzt keine textkritische Edition zugänglich, doch beginnt das Interesse zu steigen; vgl. die nächste Anmerkung.

⁹ Vgl. die Veröffentlichung der bedeutendsten syrischen Handschrift durch N. Calduch-Benages, J. Ferrer und J. Liesen, *La Sabiduria del Escriba / Wisdom of the Scribe: Edición diplomática de la versión siriaca del libro de Ben Sira según el Códice Ambrosiano, con traducción española e inglesa / Diplomatic Edition of the Syriac Version of the Book of Ben Sira according to Codex Ambrosianus, with Translations in Spanish and English* (Biblioteca Midrásica 26; Estella: Verbo Divino, 2003).

¹⁰ Vgl. S. C. Reif, „The Discovery of the Cambridge Genizah Fragments of Ben Sira: Scholars and Texts,“ in *The Book of Ben Sira in Modern Research: Proceedings of the First International Ben Sira Conference 28–31 July 1996 Soesterberg, Netherlands* (ed. P. C. Beentjes; BZAW 255; Berlin: de Gruyter, 1997), 1–22; idem, *A Jewish Archive from Old Cairo: The History of Cambridge University's Genizah Collection* (Culture and Civilisation in the Middle East; Richmond: Curzon, 2000).

¹¹ Reiterer, „Text und Buch Ben Sira,“ 21–32.

¹² Vgl. die Darstellung bei Reiterer, „Text und Buch Ben Sira,“ 25–31.

Masada (1965; vermutlich 1. Jh. v.Chr.)¹³ brachten die Stimmen, die sich für eine Rückübersetzung stark gemacht hatten, mehr oder weniger endgültig zum Schweigen. Inzwischen sind 64% des Buches Ben Sira¹⁴ in hebräischer Fassung zugänglich.¹⁵

Doch bleibt die Frage, die immer drängender gestellt wurde: Ist es möglich, dass die Untersuchung der erhaltenen hebräischen Texte einen Weg zum „Urtext“ auf tun?

Ich gehe einmal von der beobachtbaren Gegebenheit aus, dass sowohl die vorchristliche griechische wie auch die syrische Übersetzung jeweils bestrebt sind, die hebräische Vorlage getreu, weitgehend wörtlich, zumindest aber dem Sinne nach gleichbedeutend wieder zu geben.

2. Diskussion konkreter Beispiele

Auf weite Strecken bestätigen sich gegenseitig die hebräischen Handschriften, die griechische und die syrische Übersetzung. Dies ist ja auch einsichtig, wenn man die Überlieferung ein und desselben Werkes und dessen Übersetzungen vor sich hat. Doch gibt es auch gravierende Unterschiede. Im Folgenden werden nun einige Typen von Varianten behandelt: 1. grundlegende, unverbindbare Abweichungen; 2. unterschiedliche hebräische Versionen und deren abwechselnde Übereinstimmung mit Übersetzungen und 3. Veränderungen im Laufe der Textüberlieferung.

2.1 Grundlegende, unverbindbare Abweichungen

Zur Behandlung der anstehenden Fragestellung sollen nun folgende Texte verglichen werden:¹⁶

¹³ Vgl. S. Talmon and Y. Yadin, *Masada VI: Yigael Yadin Excavations 1963–1965: Final Reports* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1999).

¹⁴ Vgl. Reiterer, „Text und Buch Ben Sira,“ 32–34.

¹⁵ P. C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VTSup 68; Leiden: Brill, 1997; Nachdr. Atlanta, Ga.: SBL, 2006); vgl. die Korrekturen: P. C. Beentjes, „Errata et Corrigenda,“ in *Ben Sira's God*, 375–77.

¹⁶ Vgl. F. V. Reiterer, *Zählsynopse zum Buch Ben Sira* (Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes 1; Berlin: de Gruyter, 2003), 15–16.

Syr

LXX

ܟܘܟܬܐ ܟܘܟܬܐ ܕܥܘܠܐ ܟܘܟܬܐ ܟܘܟܬܐ	20:18a	ὀλίσθημα ἀπὸ ἐδάφους μᾶλλον ἢ ἀπὸ γλώσσης
ܟܘܟܬܐ ܕܘܫܐ ܟܘܟܬܐ ܟܘܟܬܐ	20:18b	οὕτως πτώσις κακῶν κατὰ σπουδὴν ἤξει
ܕܥܘܠܐ ܟܘܟܬܐ ܟܘܟܬܐ ܟܘܟܬܐ ܟܘܟܬܐ	20:19a	ἄνθρωπος ἄχαρις μῦθος ἄκαιρος
ܟܘܟܬܐ ܟܘܟܬܐ		
ܟܘܟܬܐ ܟܘܟܬܐ ܟܘܟܬܐ ܟܘܟܬܐ	20:19b	ἐν στόματι ἀπαιδευτῶν ἐνδελεχισθήσεται

Wie Wasser, das ausgegossen wird über die unebene Oberfläche eines Felsens, so ist die Zunge des Bösen zwischen den Gerechten.	20:18a	Der Fall über eine Bodenunebenheit ist besser als über die Zunge,
Wie das Schafsschwanzstück nicht gegessen werden kann ohne Salz, so ein Wort, das gesprochen wird ohne dessen (richtigen) Zeitpunkt.	20:18b	so kommt der Sturz der Bösen plötzlich.
	20:19a	Ein undankbarer Mensch (ist) ein unzeitgerechtes Wort,
	20:19b	im Mund der Ungebildeten bleibt es (dauerhaft) erhalten.

In beiden Versionen werden „Wort bzw. Rede“ thematisiert. Es geht – um den Zusammenhang von schlechten Menschen und der Macht des Wortes wie auch – darum, dass auch das beste Wort nur dann die rechte Wirkung erzielt, wenn es zur rechten Zeit gesprochen wird.

2.1.1 Beschreibung der Unterschiede

Im Detail sind die inhaltlichen Unterschiede dermaßen groß, dass niemand, der nicht weiß, dass es sich um positionsgleiche Verse handelt, auf die Idee käme, das seien Übersetzungen an der gleichen Stelle.

Die gravierenden Unterschiede lassen sogar die Frage stellen, ob es sich tatsächlich um positionsgleiche Passagen handelt. Da man nun in den Versen vorher und nachher auf übereinstimmende Kola bzw. Verse trifft, wird man davon ausgehen können, dass die dazwischen liegende Passage, die vom Textumfang her gesehen in der griechischen Version gleich viele Kola umfasst wie in der syrischen, auf eine gleich umfangreiche Übersetzungsvorlage zurückgeht.

Die Abweichungen zwischen den beiden Übersetzungen scheinen keine erkennbaren Veranlassungen zu besitzen: sie belegen keine unterschiedliche theologische, gesellschaftspolitische oder andere Positionen, welche die jetzt gegebenen Unterschiede veranlasst haben und diese verständlich machen.

2.1.2 Bewertung der poetischen Qualität

Im Syrischen ist eine poetisch weit gelungenere Version erhalten als im Griechischen: das bezieht sich auf die gekonnte Bildverwendung wie auch

auf die sprachlich flüssige Formulierung. Zur Klärung der Gewichtung dieser Beobachtung werden allgemeine Beobachtungen zur poetischen Gestaltung herangezogen.

Der hebräische Text Ben Siras ist – soweit erhalten – durchwegs von hoher poetischer Perfektion, das betrifft die Gestaltung und Handhabung der Stilfiguren und Stichenformen, aber auch die Struktur von poetischen Einheiten, ja man liest sogar von „innovations in Hebrew poetry“,¹⁷ durch die das sirazidische Werk ausgezeichnet ist.

Nicht nur wegen der programmatischen Grundsätze im Vorwort, sondern wegen der durchgängigen Belegung ergibt sich, dass der griechische Text mit Erfolg darum bemüht ist, das hohe poetische Niveau seiner Vorlage zu erreichen, wie sich unter anderem in der exklusiven Wortwahl (vgl. z.B. die zahlreichen *hapax legomena*¹⁸) zeigt; vgl. weiters Sir 14:10a (Beispiel unten). Daher ist davon auszugehen, dass die griechische Version so, wie sie vorliegt, auch beabsichtigt war und kein Ergebnis nachträglicher Überarbeitungen ist.

Wenn man die syrische Version als ganze unter diesem Gesichtspunkt mit der hebräischen und griechischen vergleicht, sieht man auch das Bemühen, schöne Stilfiguren zu schaffen, doch gelingt es dem Übersetzer nicht immer¹⁹ gleich gut. Zudem ist es im Syrischen nicht leicht, die Hebungen in der gleichen Proportionalität zu formen, wie dies z.B. im Hebräischen möglich ist.

In 20:18–19 trifft man aber in Syr auf einen poetisch schön gestalteten Abschnitt, wie z.B. neben dem treffenden Vergleich auf der formalen Ebene die strukturierenden Kolaeinleitungen in 18a ... כִּי־אֵלֶיךָ → 18b ... כִּי־אֵלֶיךָ // 19a ... כִּי־אֵלֶיךָ → 19b ... כִּי־אֵלֶיךָ dartun. Es kann aber kaum damit gerechnet werden, dass man in späteren Zeiten für einen Einschub oder einen Austausch von vorher gegebenen, hebräischen Passagen ein poetisch so abgerundetes Gebilde für eine nachträgliche Ersetzung geformt hat. Das spricht dafür, dass die syrische Version eine gelungene und verlässliche Übersetzung eines von der Vorlage für LXX abweichenden Textes ist.

Da keine echten Parallelen vorliegen, ist damit zu rechnen, dass es an dieser Stelle schon sehr früh zwei verschiedene, von einander unabhängige,

¹⁷ Vgl. E. D. Reymond, *Innovations in Hebrew Poetry. Parallelism and the Poems of Sirach* (Studies in Biblical Literature 9; Atlanta, Ga.: SBL, 2004); J. Corley, „Rhyme in the Hebrew Prophets and Wisdom Poetry,“ *BN* 132 (2006): 55–69.

¹⁸ Vgl. die Liste bei F. V. Reiterer, „*Urtext*“ und *Übersetzungen: Sprachstudie über Sir 44,16–45,26 als Beitrag zur Siraforschung* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 12; St. Ottilien: EOS, 1980), 243–44; vgl. dazu die Einzeluntersuchung durch Wagner, *Septuaginta-Hapaxlegomena*.

¹⁹ Vgl. die poetische Detailanalyse von Sir 22:27–23:6 durch F. V. Reiterer, „Gott und Opfer,“ in *Ben Sira's God*, 139–69.

den Übersetzern vorliegende hebräische Versionen gab. Von denen entspricht die syrische besser als die griechische dem Gesamtduktus des sirazidischen Werkes.

2.2 Unterschiedliche hebräische Versionen und deren abwechselnde Übereinstimmung mit Übersetzungen

Es soll nun ein weiteres Beispiel behandelt werden, in dem die unterschiedlichen Übersetzungen in LXX und Syr auf von einander abweichende hebräische Vorlagen zurückgehen.

2.2.1 Sir 4:30a.b in LXX und Syr

Als Beispiel wird 4:30a.b ausgewählt. Als Diskussionsgrundlage werden im ersten Schritt die griechische und die syrische Übersetzung genommen:²⁰

Syr		LXX
ܘܠܗܘܢ ܠܒ ܕܘܡܗ ܕܠ	4:30a	μη ἴσθι ὡς λέων ἐν τῷ οἴκῳ σου
ܘܠܗܘܢ ܠܒ ܕܘܡܗ ܕܠ	4:30b	καὶ φαντασιοκοπῶν ἐν τοῖς οἰκέταις σου
Nicht sei ein Hund in deinem Haus und demütigend ²¹ und gefürchtet bei deinen Arbeiten. ²²	4:30a 4:30b	Nicht sei wie ein Löwe in deinem Haus und dich leeren Trugbildern hingebend bei deinen Hausgenossen.

4:30a: Auffällig ist der Unterschied im Vergleichstier: „Hund“ und „Löwe“. Ausgenommen den Vergleichspartikel ὡς („wie“) sind LXX und Syr gleich.

4:30b: Die Tätigkeits- bzw. Verhaltensbeschreibungen weichen in LXX und Syr von einander ab, da in LXX *ein* Partizipium (φαντασιοκοπῶν), in Syr *zwei* Verbaladjektive (ܠܒ ܕܘܡܗ ܕܠ) stehen.

Das Verb φαντασιοκοπεῖν ist ein *hapax legomenon*; vgl. auch unten. Der „Wortbildungstyp φαντασιο- ist in der LXX sonst gar nicht, in der Gräzität äußerst selten bezeugt.“²³

Die beiden Worte ܠܒ ܕܘܡܗ ܕܠ sind wohl nicht als Hendiadyoin zu verstehen, da die Bedeutungen zu weit von einander abweichen: ܠܒ ܕܘܡܗ „aufgebracht/zürnend-mürrisch, demütigend“ – und ܕܠ „Furcht erregend“.²⁴

²⁰ Vgl. Reiterer, *Zählssynopse*, 6–14.

²¹ Vgl. C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum* (Tübingen: Niemeyer, ²1982), 202: „commotus, iratus, indignabundus“.

²² Die Vokabel ist mehrdeutig und kann z.B. auch ganz allgemein „Verrichtungen“ oder „öf-fentliche Tätigkeiten“ bedeuten; Brockelmann, *Lexicon*, 505: „labor, negotia publica“.

²³ Wagner, *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 371.

²⁴ Die intransitive Bedeutung „furchtsam (sein)“ kommt im Kontext wohl nicht in Frage.

Dagegen können $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{o}\iota\varsigma\ \omicron\iota\acute{\kappa}\acute{\epsilon}\tau\alpha\iota\varsigma\ \sigma\omicron\upsilon$ („bei deinen Hausgenossen“) und בביתך („bei deinen Arbeiten“) auf die gleiche oder wenigstens eine inhaltlich vergleichbare Vorlage zurückgehen. Denn בביתך bedeutet an sich die Arbeit selbst, wobei nicht gesagt ist, wer diese verrichtet. „Arbeiten“ bezeichnen im Kontext die vom Hausherrn aufgetragenen Tätigkeiten und nicht jene, welche er selbst verrichtet und bei der er sich nicht stören lassen will.

2.2.2 Sir 4:30a.b in H^A und H^C

Nun sind diese Kola in zwei hebräischen Handschriften (H^A und H^C) belegt und weichen ihrerseits an markanten Stellen von einander ab:

Handschrift A		Handschrift C
אל תהי ככלב בביתך	4:30a	אל תהי כאריה בביתך
ומזר ומתירא במלאכתך	4:30b	ומתפחו בעבודתך
Nicht sei wie ein Hund in deinem Haus ²⁵	4:30a	Nicht sei wie ein Löwe in deinem Haus
und entfremdet und gefürchtet bei deiner Arbeit. ²⁶	4:30b	und erweise dich nicht aufbrausend ²⁷ bei deiner Arbeit

Vom metrischen Standpunkt aus folgen H^A und H^C unterschiedlichem, aber je dem verbreiteten Usus, nämlich $H^A \rightarrow 3 : 3$; und $H^C \rightarrow 3 : 2$. Da Sira jedoch generell zu $3 : 3$ tendiert, repräsentiert H^A eher die sirazidische Kolabildung.

30a: In H^A und Syr steht die gleiche Anzahl von Worten. Wenn man die Möglichkeiten der griechischen Sprache (Artikelsetzung usw.) berücksichtigt, entsprechen sich auch H^C (אל תהי כאריה בביתך) und LXX ($\mu\eta\ \acute{\iota}\sigma\theta\iota\ \acute{\omega}\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\omega\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\omega}\ \omicron\iota\acute{\kappa}\acute{\omega}\ \sigma\omicron\upsilon$). Die Kola 4:30a in der H^A und H^C sind ausgenommen die Tierart (H^A כלב²⁸ gegenüber H^C אריה) identisch. Es gibt trotz der keiner weiteren Begründung für nötig gehaltenen Feststellung, dass „ H^C [...] die ältere, H^A die jüngere Textform [überliefert]“,²⁹ in 4:30a zu wenige Anhaltspunkte, um eine der beiden Varianten als primär bzw. sekundär zu beurteilen.

²⁵ Die Vokabel ist mehrdeutig und kann „deiner Verwandtschaft“ bedeuten; das Gleiche gilt für die H^C .

²⁶ Die Vokabel ist mehrdeutig und kann „deinem Geschäft“ bedeuten.

²⁷ Weil die angeführte Bedeutung nicht gut zum Kontext passt, wurde in den Raum gestellt, ob nicht „unzuverlässig“ als Bedeutung anzunehmen sei.

²⁸ Vgl. zur Rolle des „Hundes“ im Alten Orient den informativen Beitrag von D. W. Thomas, „Kelebh ‚Dog‘: Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament,“ *VT* 10 (1960): 410–27. Der Autor geht nicht auf Sira ein.

²⁹ H. P. Rüger, *Text und Textform im hebräischen Sirach: Untersuchungen zur Textgeschichte und Textkritik der hebräischen Sirachfragmente aus der Kairoer Geniza* (BZAW 112; Berlin: de Gruyter, 1970), 34; vgl. die zweifelnde Anfrage an die These, wonach H^C älter sei als H^A , durch Wagner, *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 322.

30b: Als erstes ist zu notieren, dass in H^A zwei Partizipia (מזור ומתירא) und in H^C ein Partizipium (מתפחז) stehen. Da auch in Syr zwei Partizipia gegeben sind, gehen H^A und Syr parallel. In H^C steht wie in LXX nur ein Partizipium. H^C und LXX stimmen formal überein.

מזור (H^A): Von der Wurzel מזור³⁰ ist im protokanonischen Alten Testament das Substantiv מזור in der Bedeutung „Geschwür“³¹ belegt. Diese Bedeutung ist an dieser Stelle unpassend. Hier wird das Verb מזור im Sinne von „verdorben, verkommen sein“ gebraucht; diese Bedeutung ist auch im Mittelhebräischen die übliche.³²

פחז (H^C): Das Verb פחז ist in Ri 9:4; Zeph 3:4 im Sinne „frech, zuchtlos sein“³³ und in Gen 49:4 in der Bedeutung „überwallen“ bezeugt; vgl. פְּחֹזֹת („Geflunker,³⁴ freches Geschwätz“) in Jer 23:32.³⁵ Diese Verwendung kennt Sira auch; vgl. 42:10b H^{Bm}. Aber in 4:30b geht es um einen anderen Bedeutungsschwerpunkt, nämlich entweder um „Unberechenbarkeit“³⁶ oder, was noch wahrscheinlicher erscheint, um „aufbrausen“, im Sinne von „unbeherrscht, ausgelassen sein“, wie Levy³⁷ für das Mittelhebräische angibt. Daraus folgt, dass sowohl in H^A wie H^C Verba in der Bedeutung, welche für die biblische Spätzeit charakteristisch sind, verwendet werden.

Es ist mit großer Wahrscheinlichkeit auszuschließen, dass dem Syr das hebräische Wort פחז vorgelegen ist, da im Syrischen das wurzel- und dem Mittelhebräischen bedeutungsgleiche ܦܚܙ zur Verfügung steht.³⁸ Da Syr

³⁰ Vgl. HAL 2:536 s.v. II *מזור: „verfaulen“.

³¹ Vgl. HAL 1:535 s.v. I קזור.

³² WTM 3:67.

³³ Vgl. G. Fohrer, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Berlin: de Gruyter, 1971), 220; HAL 3:872; vgl. *ibid.* zu Sir 4:30 „übermütig auftreten“.

³⁴ HAL 3:872.

³⁵ Vgl. zur Wortbedeutung die Untersuchungen von J. C. Greenfield, „The Meaning of פחז,“ in *Studies in Bible and the Ancient Near East: FS S. E. Loewenstamm* (ed. Y. Avishur und J. Blau; Jerusalem: Rubinstein, 1978), 35–40; R. de Hoop, „The Meaning of *phz** in Classical Hebrew,“ *ZAH* 10 (1997): 16–26, 24.

³⁶ Vgl. so W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (begr. R. Meyer und ed. H. Donner; Berlin: Springer, 182007), 4:1047. Diese auf Rüger, *Text und Textform*, 34, zurückgeführte – ich konnte in Rügers Abhandlung keine klare Bedeutungsangabe finden – Bedeutung scheint nicht wirklich adäquat. Die in der Bibel vorfindlichen Naturbeobachtungen belegen einen realen, unmittelbaren Erfahrungshintergrund, den heutige Menschen für gewöhnlich nicht mehr besitzen. Daraus ergibt sich, dass der Löwe als Raubtier nicht nur unberechenbar, sondern durch und durch lebensgefährlich ist. Wer in Nähe eines Löwen kommt, riskiert – ja meistens wird man sagen müssen: verwirkt – sein Leben.

³⁷ WTM 4:21 infolge z.B. unmäßigen Alkoholgenußes (mit Verweis auf *y. Ter.* 11.48b); A. Lange, „Die Wurzel *PHZ* und ihre Konnotationen,“ *VT* 51 (2001): 497–510, 508: „Erst in späteren Texten kann das Verbum *phz* dann auch in abgebläster Bedeutung ein unbewußtes und leichtfertiges Handeln beschreiben, das zur Sünde führen kann“.

³⁸ Vgl. J. Payne Smith, ed., *A Compendious Syriac Dictionary: Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith* (1903; Nachdr. Oxford: Clarendon, 1957), 441; T. Audo, *Treasure of the Syriac Language* (2 Bde.; 1897; Nachdr. Losser: St. Ephrem the Syrian Monastery, 1985), 283.

nach Möglichkeit dem Hebräischen gleiche oder ähnliche Worte wählt, hätte er hier **עבד** genommen.

מלאכה – **עבודה**: Einen Hinweis auf die Entstehungsverhältnisse wird man demnach aus dem späteren Wortgebrauch von **מלאכה** (H^A) und **עבודה** (H^C) zu eruieren versuchen.

Das Substantiv **מלאכה** wird im Pentateuch meistens für die täglichen Arbeiten verwendet, hin und wieder wird damit auch der kultische Dienst bezeichnet. In den Chronikbüchern ist der Gebrauch ausgewogen. Bedeutsam erscheint, dass auch im Dekalog³⁹, einem Textkorpus, das bei Ben Sira eine bedeutende Rolle spielt, das gleiche Wort vorkommt. Im Buch der Sprüche wird **מְלָאכָה** ausschließlich für normale Arbeit gebraucht, wie z.B. Prov 18:9; 22:29 und 24:27.⁴⁰ Die Vokabel wird in der Spätzeit und vor allem im Mittelhebräischen generell selten eingesetzt und von **עבודה** verdrängt.

Der größte Teil der Verwendungen von **עבודה** findet sich im Pentateuch in kultischem Kontext, nicht selten ist überhaupt der Gottesdienst gemeint, wie dies schwerpunktartig in den Büchern der Chronik der Fall ist. Im Sprüchebuch ist *keine* Stelle belegt.

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich, dass H^A dem klassischen, älteren Wortgebrauch, während H^C einem späteren folgt.⁴¹ – Demnach wird man damit zu rechnen haben, dass H^A die relativ ältere Version darstellt, da es leichter erklärbar ist, dass man einen ungewöhnlichen Sprachgebrauch gegen einen üblichen austauscht, als dies umgekehrt der Fall ist.

2.2.3 Sir 4:30a.b in H^C und LXX

LXX		Handschrift C
<i>μη ἴσθι ὡς λέων ἐν τῷ οἴκῳ σου</i>	4:30a	אל תהי כאריה בביתך
<i>καὶ φαντασιοκοπῶν ἐν τοῖς οἰκέταις σου</i>	4:30b	ומתפחז בעבודתך

4:30a: Zwischen der H^C und der griechischen Übersetzung gibt es auffallende Parallelitäten, wie z.B. „wie ein Löwe“ (*ὡς λέων/כאריה*) im Unterschied zu H^A /Syr „(wie) ein Hund“.

4:30b: Es wurde schon oben darauf hingewiesen, dass **מתפחז** ein seltenes und ungewöhnliches Wort in einer späten Bedeutung ist. Diese unübliche Vokabel auf einfache Weise wiederzugeben, scheint LXX unmöglich oder unpassend gewesen zu sein. So wählt er seinerseits ein *hapax legomenon*,

³⁹ „Sechs Tage verrichte du jedwede deiner Arbeit (כֹּל-מְלָאכֶתְךָ)“ (Ex 20:9; Dtn 5:13).

⁴⁰ Vgl. „Wer lässig ist bei seiner Arbeit, ist schon ein Bruder des Mörders“ (Prov 18:9); „Siehst du einen, der gewandt ist in seinem Beruf: vor Königen wird er dienen. [Nicht wird er vor Niedrigen dienen.]“ (Prov 22:29); „Nimm draußen deine Arbeit auf und bestell dein Feld, danach gründe deinen Hausstand!“ (Prov 24:27).

⁴¹ Vgl. die erste Bedeutung nach *WTM* 3:606: „Arbeit, Dienst [...]“.

also auch ein seltenes,⁴² wenn auch im Kontext gut verständliches Verb. Er gibt den späten hebräischen Sprachgebrauch wieder, da das Wort mit Exzessen, vor allem solchen, die bei alkoholisierten Personen beobachtbar sind, in Verbindung gebracht wird. Wer betrunken ist und sich dann kritisch oder befehlshaberisch zu seinen Arbeitern über verschiedene Tätigkeiten äußert, der neigt schon bei der Andeutung einer Gegenfrage dazu, sich missverstanden und zu wenig beachtet zu sehen, also überall, d.h. bei seinen Gesprächspartnern usw., „Gespenster zu sehen“. Aufgrund seines Zustandes ist er nicht zu vernünftigen Schlüssen fähig, daher ist *φαντασιοσκοπῶν* eine kontextbezogene, jedoch geglückte Übersetzungslösung, die zugleich interpretierende Elemente in sich trägt. Der Übersetzer beweist hier besseres Sprachgefühl, als man bis vor wenigen Jahrzehnten in der Sira-Forschung in Erwägung gezogen hat.

Die Entsprechung zwischen *בעבודתך* und *ἐν τοῖς οἰκέταις σου* ist unter bestimmten Voraussetzungen gegeben. An sich ist *עבודה* ein *Abstraktum* mit sehr allgemeiner Bedeutung und nicht *eo ipso* auf „im Rahmen eines Haushaltes“ zu verrichtende Arbeiten zu beziehen. Allerdings ist die Bedeutung von *עבודה* so unbestimmt, dass aufgrund des Kontextes *עבודה* als „Hausarbeit“ bzw. „Arbeit im Bereich eines Haushaltes“ verstanden werden kann. – Der Übersetzer ins Griechische hat aber vor allem die Personen gesehen, welche eine Arbeit verrichten. Denn im Gegensatz zum hebräischen *עבודה* meint *οἰκέτης* eine Person, die zum Familienverband zu zählen ist, inklusive Frau, Kinder und Sklavinnen oder Sklaven, wenngleich im profangriechischen Bereich meistens nur die beiden letzten Gruppen gemeint sind.

Es ergibt sich also, dass LXX und H^C bei den entscheidenden Worten übereinstimmen.

2.2.4 Sir 4:30a.b in H^A und Syr

Syr		Handschrift A
ܠܗ ܘܫܡܘܟܐ ܠܒ ܕܚܘܒܐ	4:30a	אל תהי ככלב בביתך
ܘܚܘܒܐ ܘܫܡܘܟܐ ܠܚܘܒܐ	4:30b	ומוזר ומתירא במלאכתך

4:30a: H^A und Syr sind ausgenommen den Unterschied, dass in Syr kein Vergleichspartikel vorkommt, gleich.

4:30b: H^A und Syr haben je zwei Worte zur Beschreibung des Verhaltens. Da es im protokanonischen AT keine bedeutungsgleiche Stelle für *מוזר* „Verkommener/Versager“ gibt, kann man den Übersetzungssusus aus anderen Stellen der Peschitta nicht erheben. Da aber *ܘܚܘܒܐ* „aufgebracht/zürnend-mürrisch, demütigend“ bedeutet, befindet man sich innerhalb des

⁴² Vgl. Wagner, *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 321–22, 371.

gleichen Gedankenfeldes und Syr kann als eine adäquate Übertragung angesehen werden.

Anders als LXX, die die arbeitenden Personen direkt benennt, bleibt Syr auf der abstrakten Ebene der „Arbeiten“, wobei die Pluralsetzung einem Übersetzer aus der Peschitta im Buch Ben Sira folgt.⁴³ – Es ergibt sich, dass H^A dem Syr zugrunde liegt.

2.2.5 Zwischensumme

Es scheint ausgeschlossen, dass LXX die gleiche hebräische Vorlage wie Syr zugrunde gelegen ist.

Die Untersuchung hat ergeben, dass im vorliegenden Beispiel die Wahrscheinlichkeit sehr hoch ist, dass H^A und Syr die ältere Version erhalten haben, während H^C und LXX die jüngere repräsentieren.

Dies ist insofern interessant, als LXX in vorchristlicher Zeit entstanden ist und Syr doch verhältnismäßig spät, d.h. in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten übersetzt worden ist.

2.3 Veränderungen im Laufe der Textüberlieferung

Soviel ist jetzt schon deutlich, dass man die verschiedenen Versionen nur nach sorgfältiger Prüfung beurteilen kann. Nun soll die Frage erörtert werden, ob und wie man Textentwicklungen innerhalb der Überlieferung nachzeichnen kann. – Alsogleich ist zu betonen, dass man das Ergebnis nur innerhalb der behandelten Versionen weiter nutzen und nicht *eo ipso* auf andere Testfamilie übertragen kann.

Als Beispiel wird Sir 14:10a gewählt.⁴⁴ Der Text ist nur in der hebräischen Handschrift A, in der allerdings auch eine Dublette gegeben ist, dann in der griechischen und in der syrischen Übersetzung erhalten. Aber gerade die innerhalb einer Handschrift erhaltene Variante kann aufschlussreich sein.

2.3.1 Sir 14:10a in der Handschrift A

עין רע עון תעיט על לחם

Ein böses Auge/böser Mensch⁴⁵ Übel/Verdross⁴⁶ stürzt herab auf die Speise/das festliche Gastmahl.⁴⁷

⁴³ Vgl. Reiterer, *Urtext*, 51–52.

⁴⁴ Vgl. Reiterer, *Zähl-synopse*, 51–54.

⁴⁵ Wörtlich: „ein böses Auge“ das als pars pro toto für „böser Mensch“ steht.

Es geht darum, dass ein Mensch, der sich bei einem Mahl entweder wie ein Unruhestifter benimmt oder sich wie ein gieriger Plünderer aufführt, als schlechter Mensch qualifiziert werden kann. Ein solcher Mensch zerstört das Klima.

Der hebräische Satz ist fehlerhaft, da es zwei Elemente gibt, die als Prädikation fungieren, nämlich ען und תעיט . Es gibt zwei Möglichkeiten, einen verständlichen Satz zu erhalten.

Wenn man das Wort ען („Übel/Verdross“) weglässt, wird gesagt, dass ein böser Mensch schon mit den Augen (wie ein Raubvogel) über eine gedeckte Tafel herfällt. Damit will der Autor den Hörer veranlassen weiterzudenken: Wie wird es erst sein, wenn dieser Grobian an der Tafel sitzen wird.

Allerdings könnte man auch das finite Verb תעיט („wird herabstürzen“) weglassen. Dann ergibt sich: „Ein schlechter Mensch (bedeutet⁴⁸) Verdross für das festliche Gastmahl.“ – Da das Hebräische dazu neigt, für weisheitliche Merksätze Nominalsätze zu verwenden, entspricht diese Version dem gebräuchlichen Stil.

Im Hebräischen scheinen zwei Sätze ineinander verschachtelt zu sein. Jeder für sich ergibt einen guten Sinn. Es ist wahrscheinlicher, dass der Nominalsatz der ältere ist. – Jedenfalls liegen eigentlich schon zwei Versionen vor:

עין רע עון und על לחם
 $\text{עין רע תעיט על לחם}$.

2.3.2 Sir 14:10a in der griechischen Übersetzung

$\delta\phi\theta\alpha\lambda\mu\delta\acute{o}\varsigma \text{ πονηρ}\acute{o}\varsigma \text{ φθονερ}\acute{o}\varsigma \text{ ἐπ' ἄρτω}$.

Ein böses Auge/böser Mensch ist neidisch bei der Speise/einem festlichen Gastmahl.

Auffällig ist die Assonanz mittels der o-Laute. Daran kann man erkennen, dass der Übersetzer bemüht war, ein schönes Lautgebilde zu formen. – Es mag vielleicht erst jetzt auffallen, dass auch im Hebräischen mit dem Stilmittel der Assonanz gearbeitet worden war, da vor allem Worte mit Gutturalen gewählt wurden, was auch für die in Frage stehenden Worte ען bzw. תעיט (finites Verb) gilt: עין רע עון [] על לחם .

⁴⁶ Die Bedeutung des Wortes ען ist sehr breit und kann u.a. „Verderben, Schuld, Sünde“ meinen.

⁴⁷ Wörtlich einfach „Brot/Speise“, bezeichnet aber damit sowohl das für das Leben wichtigste „Essen“ wie auch ein „festliches Gastmahl“.

⁴⁸ Ich habe zum leichteren Verständnis schon ein finites Verb im Nominalsatz ergänzt.

Demnach ist davon auszugehen, dass LXX die hebräische Stilfigur der Assonanz nachahmt.

Es ist notierenswert, das jene Person, die das Verb טעיט verwendete, ein im Alltag seltenes Wort auswählte, das inhaltlich einigermaßen passte und einen Guttural besaß, sodass es sich akustisch in den poetischen Kontext einfügte.

Dass der Autor lieber schön als präzise die Vorlage wiedergibt, erkennt man an der Verwendung von φθονερός, einem *hapax legomenon*.⁴⁹ Die Bedeutung „neidisch“ bzw. „gierig“ gibt die wahrscheinliche Vorlage πον („Übel/Verdross, Sünde, Schuld“) keinesfalls in der üblichen Art wieder. – Allerdings passt die Vokabel dem Klang nach meisterlich in den griechischen Zusammenhang.

Im Griechischen steht ein Nominalsatz. Die Satzbildungsart ist zwar im Griechischen erlaubt, aber eine doch eher ungewöhnliche Erscheinung. – Die lautmalerische Formulierung lässt das Ohr über den ohne finites Verb schwerfälligen Satz hinweghuschen.

2.3.3 Sir 14:10a in der syrischen Version

ܘܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ

Ein böses Auge⁵⁰ vergrößert (sich) die (bei der) Speise/ein (einem) festliches(-n) Gastmahl.⁵¹

Das Partizipium ܘܥܝܢܐ passt dann gut, wenn man es gegen die (aktive) Form als Hebraismus reflexiv versteht. Diese Übertragung setzt folgenden hebräischen Wortlaut voraus: עין רעה מרבה על לחם. Im Verhältnis zum oben im Hebräischen behandelten Verbalsatz hat sich das Verb geändert: anstelle des „sich herabstürzen“ ist das transitiv wie reflexiv verstehbare „(sich) vergrößern“,⁵² wie es im Hebräischen möglich ist, getreten. Dabei ist zu beachten, dass die Vokabel עיט („sich herabstürzen“) gegenüber dem häufig gebrauchten רבה selten gebraucht wird. Die syrische Übersetzung bereitet inhaltliche Schwierigkeiten, da man es sich schwer vorstellen kann, dass ein schlechter Mensch ein Mahl vergrößert (transitiv), daher ist die eingangs

⁴⁹ Vgl. Wagner, *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 322.

⁵⁰ Es handelt sich um einen *pars pro toto* Ausdruck; gemeint ist „ein schlechter Mensch“.

⁵¹ Wörtlich: „Brot“.

⁵² Die Erläuterung, wonach die strenge Gestik und der böse Blick des Hausherrn „verhindern, dass (die Gäste) zuviel essen, also mehr an Brot für den ‚knausrigen Gastgeber‘ übrig bleibt; durch seine schlechten Manieren vermehrt er also seinen Anteil am Essen“ (Wagner, *Septuaginta-Hapaxlegomena*, 322) erscheint unwahrscheinlich. Warum sollte man an einem Mahl teilnehmen, wo man ohnedies nichts bekommt? – Die neutestamentlichen Beispiele belegen, dass es sehr wohl möglich war, eine Einladung zu einem Gastmahl auszuschlagen, und dies auch in einem Fall, wo man mit Überfluss rechnen könnte.

angestellte Vermutung einer intransitiven Lesung erwogen worden. Zweierlei gibt es nun als Begründung zu bedenken: Syr folgt gewöhnlich möglichst genau der hebräischen Vorlage, auch wenn deren Verständnis schwierig ist. Auch die oben angeführte hebräische Vorlage macht, wenn man sie transitiv versteht, Probleme. Allem Anschein nach vollzieht daher der Übersetzer seine Vorlage mehr oder weniger ausschließlich formal nach. Die weiterführende hebräische Tradition wird ja wiederum eine Korrektur vornehmen, wie anschließend gezeigt wird.

Der Wechsel des hebräischen Verbs hat in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung stattgefunden, wie die Unterschiede zwischen der griechischen und syrischen Version deutlich zeigen. Die Veränderung hat einen Grund, sonst hätte man sie wohl nicht vorgenommen.

In Gelehrtenkreisen wäre die Änderung nicht nötig gewesen. – So stellt sich die Frage, was denn der Grund für eine Textänderung gewesen sein mag. Wenn der Text in der Öffentlichkeit vorgelesen wurde – wie zum Beispiel in der Liturgie –, dann ist eine Adaptierung bei seltenen und schwierigen Worten nahe liegend: Es geht in diesem Falle innerhalb des Hebräischen um eine Erleichterung mit dem Ziel einer sprachlichen Aktualisierung für den einfachen hebräischen Nutzer. In Zeiten, wo Hebräisch keine allgemein gesprochene Sprache mehr war, sondern nur noch im Kult oder in der religiösen Bildung vorkam, kann man die Veränderung in eine gebräuchliche Vokabel, die dem Kontext nicht widerspricht, verstehen. – Auf dieser Stufe (... עין רעה מרבה) übersetzte der Syrer.

2.3.4 Die Randlesart in Sir 14:10a

In der hebräischen Handschrift A ist nun eine vollständige Dublette zu 14:10a erhalten, die lautet:

עין טובה מרבה על לחם

Ein gutes Auge/guter Mensch vermehrt die Speise/ein festliches Gastmahl.

Das heißt, dass ein guter Mensch bei einem Gastmahl so befruchtend wirkt, dass die Speisen ausreichen, wobei aber nicht nur die greifbare Nahrung gemeint sein muss. Vielmehr könnte auch das ganze Ambiente eines Gastmahles miteinbezogen sein.

Jetzt ist der Ausgangspunkt aller bisherigen Versionen auf den Kopf gestellt: es geht nicht mehr um einen „schlechten“, sondern um einen „guten“ Menschen. Wie kann es denn dazu kommen?

Als Ausgangspunkt der Erklärung dient wiederum jene Version, die dem syrischen Übersetzer vorgelegen war. Das hebräische Partizipium מרבה kann eine intransitive Bedeutung haben: „sich vergrößern“. Viel häufiger ist jedoch die transitive Verwendung, also „etwas vergrößern“. Wenn man nun

den Satz hört, dass ein „gieriger Mensch ein Gastmahl vermehrt“, dann ist das schwer verständlich, ja mehr noch, es ist geradezu unsinnig. Wie sollte denn ein gieriger Esser aus einer gedeckten Tafel mehr und nicht weniger machen?

Dieser Widerspruch bleibt nicht stehen. Offensichtlich versucht ein wohlmeinender Abschreiber auf seine Art den Kontext – mutmaßlich als Randnotiz – „richtig“ zu stellen, indem er aus dem bösen einen guten Menschen macht. Damit wird ein schöner antithetischer Parallelismus zum Eingangssatz gebildet, wobei als einziger Schönheitsfehler die Präposition על im zweiten Satz zu nennen ist: מרבה על לחם, da das direkte Objekt zu רבה keine Objektsmarkierung erfordert; vgl. Syr. Wenn man aber eine benutzt, dann würde man את wählen.

Ein (frühmittelalterlicher) Sammler biblischer Bücher fand nun beide Versionen vor. Redlich wie die Bibel überliefert wird, behält er den schwer bis gar nicht verständlichen Ausgangstext, der sich mit einem „schlechten Menschen“ beschäftigte bei. Dem steht nun ein „guter Menschen“ gegenüber. So wird die ursprünglich korrigierende Randnotiz zur Dublette und zu guter Letzt sogar noch zu einer antithetischen Stilfigur.

עין טובה מרבה על לחם ↔ עין רע עון על לחם

Ein böser Mensch bedeutet Verdruss bei einem festlichen Gastmahl.

Ein guter Mensch vermehrt (sogar noch) ein festliches Gastmahl.

2.3.5 Zwischensumme

Es ergeben sich demnach folgende Stufen der Textentwicklung, mit denen die bisherigen Ausführungen argumentiert haben:

1. Stufe = vermutlicher Ausgangspunkt (vgl. H^A),
2. Stufe = adaptierende Deutung durch den griechischen Übersetzer,
3. Stufe = erste Erleichterung im Hebräischen,
4. Stufe = Verschmelzung von 1. Stufe und 3. Stufe,
5. Stufe = sprachlich-terminologische Erleichterung in der H^A, welche die 3. Stufe weiterentwickelt und daher – trotz aller Schwierigkeiten – transitiv verstanden worden sein dürfte.
6. Stufe = 5. Stufe als Vorlage für die Übersetzung in die syrische Sprache,
7. Stufe = inhaltliche Probleme in der H^A aufgrund der Austauschbarkeit von transitiver und intransitiver Verwendung des partizipialen Prädikates,
8. Stufe = inhaltliche Korrektur in der H^A durch Übereinstimmung des Adjektivs beim Subjekt und dem partizipialen Prädikat. Das Prädikat wird transitiv verstanden.

Von diesen Stufen der Textentwicklung sind nun folgende, *nicht* in Klammern stehende, erhalten:

Hebräisch (H ^A)		Stufe	Übersetzungen
עין רע עון על לחם		(1)	
		2 – LXX	ὀφθαλμὸς πονηρὸς φθονερός ἐπ' ἄρτω
עין רע תעיט על לחם		(3)	
עין רע עון תעיט על לחם	10a	4 – H ^A	
עין רעה מרבה על לחם		(5)	
↓		6 – Syr	ܥܝܢ ܪܥܝܬܐ ܥܘܢ ܥܠ ܠܚܡܐ
עין רעה מרבה על לחם		(7)	
עין טובה מרבה על לחם	10c+	8 – H ^A	

Deutlich ist, dass vermutlich keiner der erhaltenden Texte an sich der „Urtext“ ist. H^A ist in der heute vorliegenden Form nicht Vorlage für LXX gewesen. Die Handschrift hat aber Elemente, die es wahrscheinlich machen, dass deren ältere Form mit jener gleich ist, die auch LXX zur Verfügung stand. Zudem zeigt sich eine Veränderung des Textes im Laufe der Weitergabe. Stufen dieser Adaptierung können in den Übersetzungen wie in Randlesarten greifbar sein.

3. Schlussfolgerungen

Zusammenfassend seien die Beispieltypen, die oben untersucht wurden, aufgelistet:

- Nur griechisch und syrisch belegte Versionen, die weit von einander abweichen und die keine gemeinsamen Ausgangstext besitzen;
- zwei hebräische Handschriften zur gleichen Stelle, die unter einander abweichen. Eine hebräische Handschrift spiegelt sich in der griechischen, die andere Handschrift in der syrischen Übersetzung. Verwickelter wird die Lage dann, wenn die Übersetzungen einmal der H^A und dann z.B. der H^B folgen, was ohne Schwierigkeiten zu belegen ist. Daher kann man nicht generalisierend sagen, dass in H^A in der erhaltenen Form älter ist als H^C.
- Das dritte Beispiel bietet Verquickungen innerhalb einer einzigen hebräischen Handschrift. Im Griechischen wird eine weitere Stufe der Textweitergabe erhalten, im Syrischen eine darauf folgende und die Dublette präsentiert eine darüber hinausgehende Phase der Entwicklung.

4. Zusammenfassung

Als Summe ergibt sich für den Weg zum „Urtext“:

1. Für die Methodik der Textkritik ist festzuhalten, dass die gebräuchlichste Grundregel, wonach die *lectio difficilior* anderen Lesarten vorzuziehen ist, keine eminente Rolle gespielt hat. Viel bedeutender sind des Öfteren Argumente auf der Basis der Stilistik, der Textentwicklung, des Vergleiches ähnlicher Beispielfälle usw.

2. Dort wo mehrere hebräische Handschriften vorliegen, diese durch die griechische und die syrische Übersetzung gestützt werden, liegt mit großer Wahrscheinlichkeit der älteste greifbare *Ausgangstext* vor.

3. Bei Abweichungen ist auch in den Übersetzungssprachen die hebräische Grammatik und Stilistik ein zentrales Kriterium für den Rückschluss, wie der hebräische Ausgangstext gelautet haben mag. Es ist also festzuhalten, dass die Poesie ein bedeutsames Kriterium für die Textkritik darstellt.

4. Die Abweichungen bezeugen nicht selten die Geschichte der Texttradierung. Wer zu Textänderungen bzw. Emendationen greift, nimmt sich die Möglichkeit, diesen Vorgang zu verstehen.

5. Es gibt vermutlich auf den ersten Autor zurückgehende Varianten, bei denen man nicht entscheiden kann, welche davon die ursprünglichere sein dürfte. – Dort jedenfalls, wo die griechische und die syrische Versionen weit von einander abweichen, kann man nicht von vorneherein davon ausgehen, dass es sich um nachträgliche Veränderungen handeln muss. Bei in sich richtigen und mit einer spezifischen inhaltlichen Pointe versehenen Passagen wird man damit rechnen, dass mehr als eine Version als „ursprünglicher Ausgangstext“ zu bewerten sind.

Hermann-Josef Stipp
(Ludwig-Maximilians-Universität München/
Universität Stellenbosch)

Der prämasoretische Idiolekt des Buches Ezechiel und seine Beziehungen zum Jeremiabuch¹

Manchen alttestamentlichen Büchern eignet die Besonderheit, dass ihre antike griechische Übersetzung (*G**) eine insgesamt ältere Entwicklungsstufe bewahrt hat. Hier ist an erster Stelle das Jeremiabuch zu nennen.² Das im kanonischen Aufbau benachbarte Buch Ezechiel ist angesichts der Abweichungen seiner griechischen Version ein Kandidat für diese Kategorie, wobei indes sein masoretisches Sondergut einen deutlich geringeren Umfang einnimmt. Während die masoretischen Überschüsse bei Jer auf etwa 13–15 % des Buches veranschlagt werden, erreichen sie in Ez nur ca. 4–5 %, ³ also ein rundes Drittel des Wertes von Jer. Der Anteil steigt leicht an, wenn die größeren Lücken des Papyrus 967⁴ (Ez 12:26–28; 32:25–26; 36:23d*–38) mitgezählt werden.⁵

Trotz der unterschiedlichen Anteile am Gesamtumfang der Bücher lädt der Befund zu Vergleichen ein. Vorweg sei folgende Sprachregelung einge-

¹ Die vorliegende Studie wurde erarbeitet während eines Forschungsfreisemesters im Wintersemester 2005/2006 an der Fakultät Theologie und dem Departement Antike Studie der Universität Stellenbosch (Südafrika). Ich danke meinen Gastgebern aufrichtig für die Einladung und ihre tatkräftige Unterstützung.

² Vgl. zuletzt R. D. Weis, „The Textual Situation in the Book of Jeremiah,“ in *Sófer Mahir: Essays in Honour of Adrian Schenker: Offered by the Editors of Biblia Hebraica Quinta* (ed. Y. A. P. Goldman, A. van der Kooij und R. D. Weis; VTSup 110; Leiden: Brill, 2006), 269–93; H.-J. Stipp, „Zur aktuellen Diskussion um das Verhältnis der Textformen des Jeremiabuches,“ in *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten: Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D)*, Wuppertal 20.–23. Juli 2006 (ed. M. Karrer und W. Kraus; WUNT 219; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 630–53.

³ Vgl. zuletzt J. Lust, „The Ezekiel Text,“ in *Sófer Mahir*, 153–67, 160–61.

⁴ Aktuelle Information bei P. Schwagmeier, „Untersuchungen zu Textgeschichte und Entstehung des Ezechielbuches in masoretischer und griechischer Überlieferung“ (Univ. Diss., Zürich, 2004), 180–86.

⁵ Für deren Priorität plädieren z.B. J. Lust, „Ezekiel 36–40 in the Oldest Greek Manuscript,“ *CBQ* 43 (1981): 517–33; idem, „Major Divergences between LXX and MT in Ezekiel,“ in *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuaginta Reconsidered* (ed. A. Schenker; SBLSCS 52; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 2003), 83–92 = *Messianism and the Septuagint: Collected Essays* (ed. K. Hauspie; BETL 178; Leuven: Peeters, 2003), 201–9; Schwagmeier, „Untersuchungen,“ bes. 313–17.

führt: Die von *G** repräsentierten Ausgaben werden aufgrund ihrer Verbreitung in der ägyptischen Diaspora zum Zweck rascher Unterscheidung mit dem Etikett „alexandrinisch“ (*AIT*) belegt, ohne damit über die tatsächliche Heimat ihrer hebräischen Vorlagen befinden zu wollen.

Es sind schon zahlreiche Gründe dafür beigebracht worden, dass die Überhänge von *EzMT* zumeist späte Nachträge darstellen, die nicht mehr den Weg in die *G**-Vorlage fanden. Hier sind aus neuerer Zeit v.a. die Arbeiten von J. Lust,⁶ E. Tov⁷ und P. Schwagmeier⁸ hervorzuheben. In Jer wird die textgenetische Priorität der alexandrinischen Edition maßgeblich durch den prämasoretischen Idiolekt erwiesen, ein Repertoire sprachlicher Eigentümlichkeiten, die in der masoretischen Fassung mehrfach belegt sind, aber in der alexandrinischen Version oder gar dem gesamten restlichen Alten Testament fehlen. Diese Phänomene sind mit der Annahme nachträglicher Kürzung nicht vereinbar.⁹ Die vorliegende Studie stellt nun Beobachtungen vor, wonach das masoretische Sondergut¹⁰ von *Ez* ebenso einen distinkten sprachlichen Charakter besitzt, der es vom gemeinsamen Bestand beider Ausgaben abhebt. Zum Nachweis werden wie auch in *Jer* nur solche Phänomene berücksichtigt, die wiederholt auftreten; so soll sicher gestellt werden, dass sie tatsächlich den stilistischen Fingerabdruck jüngerer Hände repräsentieren.¹¹ Die vorzustellenden Befunde stützen das Urteil, dass alexandrinische Lücken, sofern nicht durch Dittographie auf masoretischer Seite bedingt,¹² in der Regel eine ältere Textwachstumsstufe konserviert haben.

⁶ Vgl. z. B. J. Lust, „The Ezekiel Text“; idem, „Ezekiel 36–40“; idem, „Major Divergences“; idem, „The Use of Textual Witnesses for the Establishment of the Text: The Shorter and Longer Texts of Ezekiel: An Example: Ez 7,“ in *Ezekiel and His Book: Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (ed. J. Lust; BETL 74; Leuven: Peeters, 1986) 7–19; idem, „Notes to the Septuagint: Ezekiel 1–2,“ *ETL* 75 (1999): 5–31; idem, K. Hauspie und A. Ternier, „Notes to the Septuagint and the Masoretic Text: Ezekiel 3,“ *ETL* 75 (1999): 315–31; idem, „Notes to the Septuagint: Ezekiel 6,“ *ETL* 76 (2000): 396–403; idem, „Ezekiel 4 and 5 in Hebrew and in Greek: Numbers and Ciphers,“ *ETL* 77 (2001): 132–52; idem, „Notes to the Septuagint: Ezekiel 7,“ *ETL* 77 (2001): 385–94.

⁷ E. Tov, „Recensional Differences between the MT and LXX of Ezekiel,“ *ETL* 62 (1986): 89–101.

⁸ Schwagmeier, „Untersuchungen“.

⁹ H.-J. Stipp, „Linguistic Peculiarities of the Masoretic Edition of the Book of Jeremiah: An Updated Index,“ *JNSL* 23.2 (1997): 181–202; idem, „Zur aktuellen Diskussion“.

¹⁰ „Sondergut“ bezeichnet das Gesamt der quantitativen und qualitativen Varianten einer Textform gegenüber einer anderen. „Prämasoretischer Idiolekt“ bezeichnet sprachliche Eigenarten (Lexeme, Wortverbindungen und grammatische Konstruktionen) des masoretischen Sonderguts gegenüber dem mit dem alexandrinischen Text gemeinsamen Bestand eines Buches oder gar dem gesamten Rest des Alten Testaments. Auch im Sondergut anderer Texttypen ist mit Idiolekten zu rechnen, doch hier bleiben weitere Forschungen abzuwarten.

¹¹ Aus methodischen Gründen ausgeklammert bleiben deshalb Fälle wie die in *Ez* singuläre Langform אֲנִי 36:28 innerhalb des Überschusses 36:23d*–38 gegenüber dem Papyrus 967; dazu zuletzt Schwagmeier, „Untersuchungen,“ 318.

¹² Dieser Kopistenfehler ist in *EzMT* recht häufig, wie über die SESB-Suche im Apparat der BHS leicht festzustellen ist (vgl. C. Hardmeier, E. Talstra und A. Groves, eds., *Stuttgarter Elek-*

Die weiteren Implikationen dieses Resultats bestehen u.a. in der Tatsache, dass es Vergleiche zwischen den jüngsten Revisionsmaßnahmen in zwei benachbarten großen Prophetenbüchern ermöglicht.

Die vorliegende Untersuchung wurde wesentlich erleichtert durch die von R. A. Kraft und E. Tov erstellten Computer Assisted Tools for Septuagint Studies (CATSS).¹³ Sie sei daher Emanuel Tov zugeeignet als Zeichen der Dankbarkeit für sein wissenschaftliches Lebenswerk. Wenn die biblische Textkritik in den letzten Jahrzehnten einen rasanten Modernisierungsschub erfahren hat, so ist dies zuallererst sein Verdienst.

Nachstehend werden folgende diakritische Zeichen verwendet: Quantitative Varianten sind durch [eckige Klammern] markiert, die masoretische Überschüsse einrahmen. Qualitative Varianten sind entsprechend der Schreibrichtung durch linksläufige Schrägstriche \ kenntlich gemacht: Rechts vor dem Schrägstrich ist der masoretische Wortlaut verzeichnet; links danach folgt die rückübersetzte alexandrinische Lesart.

1. Lexeme und Wortformen

1.1 מְאָה (Plural) „Unreinheiten“

Der Plural von מְאָה begegnet zwei Mal in 36:25, 29 innerhalb der Heilsverheißung 36:23d*–38, die im Papyrus 967 fehlt. EzMT kennt sechs Mal den Singular, wovon vier Belege durch EzAIT bestätigt werden (22:15; 24:11; 36:17; 39:24). In 24:13a bietet G anstatt des singularischen Substantivs eine verbale Ausdrucksweise;¹⁴ der Fall in 24:13c ist ein masoretischer Überschuss. Daneben finden sich 25 Belege des Singulars und drei Mal in enger Streuung der Plural (Lev 16:16, 16, 19).

1.2 יִרְאָה „Furcht“

1:18 יִרְאָה \ וְאִרְאָה

30:13 [וְנִתְּתִי יִרְאָה בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם]

trionische Studienbibel: Version 2.0 [Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006]). Ein Teil der Dittographien liegt der Abspaltung der alexandrinischen Texttradition allerdings bereits voraus.

¹³ Online: <http://ccat.sas.upenn.edu/rs/rak/catss.html>.

¹⁴ ἀνθ' ὧν ἐμαίνοιο σύ, in BHS rückübersetzt als בטמא אתה.

Die masoretische Fassung von 1:18 wird übereinstimmend als korrupt beurteilt. Rekonstruktionsversuche enthalten jedenfalls nicht das Substantiv יִרְאָה,¹⁵ das somit als Besonderheit von Ez^{MT} ausgewiesen ist.

1.3 מר (maskulin) „bitter“

3:14 וְאֵלֶּךְ [מר] בְּחַמַּת רוּחִי

27:31 [יִבְכוּ אֵלֶיךָ בְּמַרְנֶנֶפֶשׁ מִסֵּפֶד מֵר]ֹ

Maskuline Formen von מר treten in Ez nur in masoretischen Überschüssen auf, während die feminine Form in 27:30 auch durch den alexandrinischen Text bezeugt wird.

1.4 סָכַד „absperren“

28:14 אֶת־אֶת־כְּרוֹב [מִמֶּשַׁח הַסּוֹכֵד]

28:16 וְאֶבְדְּדָ כְרוֹב [הַסּוֹכֵד] מִתּוֹךְ אֲבָנֵי־אֵשׁ

In Ez begegnet das Verb nur hier, und zwar beide Male in identischer Form als durch Artikel determiniertes Partizip.

1.5 (כֹּל־)צוּרָה „(ganzer) Grundriss“

43:11 צוּרַת \ וְצִרְתָּ הַבַּיִת [וְתִכְוֶנְתָּ] וּמוֹצְאָיו וּמוֹבְאָיו¹⁶ (וְצָב) וְכָל־צוּרָתוֹ [וְכָל־צוּרָתוֹ] וְכָל־תּוֹרָתוֹ הוֹדַע אוֹתָם וְכָתַב לְעֵינֵיהֶם וַיִּשְׁמְרוּ אֶת־כָּל־צוּרָתוֹ \ מִשְׁפָּטֵי וְאֶת־כָּל־חֻקֵּי[וֹ]

¹⁵ Vgl. z.B. W. Zimmerli, *Ezechiel*, 1. Teilband: *Ezechiel 1–24* (BKAT 13.1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, ²1979), 2, 7; K.-F. Pohlmann, *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel): Kapitel 1–19* (ATD 22.1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 44.

¹⁶ Zumeist wird vorausgesetzt, *AIT* übergehe statt des ersten וְכָל־צוּרָתוֹ vielmehr וּמוֹבְאָיו; so z.B. W. Zimmerli, *Ezechiel*, 2. Teilband: *Ezechiel 25–48* (BKAT 13.2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, ²1979), 1073; Schwagmeier, „Untersuchungen,“ 168. ὑπόστασις repräsentiert indessen niemals ein Derivat der Basis בּוֹא, mehrfach dagegen Ableitungen der Basis וְצָב, und zwar wiederholt solche mit dem Präfix מִ: מַעֲבֹת 1 Sam 13:23, 14:4; מַעֲבוֹת Ez 26:11; vgl. ferner הָעֵב Nah 2:8 sowie הַעֵב (?) 1 Sam 13:21. Insbesondere der Ez-Beleg stützt die Annahme, dass der Übersetzer in 43:11

Der Vers enthält sämtliche vier Fälle von צורה „Gestalt, Grundriss“ in Ez, von denen kein einziger von EzAIT gestützt wird. Statt des ersten Belegs צורת liest *G** καὶ διαγράφεις = וְצֹרֶת* bei umgekehrter Abfolge der ersten beiden Konsonantenschriftzeichen. Die alexandrinische Lesart hat die höhere Plausibilität auf ihrer Seite, weil sie die extreme Häufung von Objekten vor dem Verb vermeidet, die *MT* kennzeichnet. Die nächsten beiden Fälle in Gestalt der Verbindung וְכָל-צֹרְתוֹ werden in EzAIT übergangen. Statt des vierten Belegs אֶת-כָּל-צֹרְתוֹ liest *G** πάντα τὰ δικαιώματά μου für אֶת-כָּל-מִשְׁפָּטֵי*.¹⁷ Das Substantiv צורה wurde somit offenbar erst durch die prämasoretischen Retuschen in das Buch eingetragen. Sollte וְצֹרֶת* wider Erwarten umgekehrt eine Verschreibung aus צורה darstellen, ist nur die Verbindung כָּל-צֹרְתוֹ dem prämasoretischen Idiolekt des Buches zuzurechnen.

1.6 צְפִירָה (ungedeutet)

7:7 [בָּאָה הַצְּפִירָה] (EzG 7:3)

7:10 [הִנֵּה בָּאָה יִצְאָה הַצְּפִירָה]

Jes 28:5 bezeugt ein homophones Lexem mit der Bedeutung „Gewinde, Kranz“ (*HAL*), die bei diesen masoretischen Überschüssen nicht in Betracht kommt. Beide Male sind ganze Sätze betroffen.

1.7 קָנִים (Plural) „Messruten“

42:16 חֲמֵשׁ-מְאוֹת^ו [קָנִים] בְּקִנְהַ הַמֶּדְהָ

42:17 מִדְּדוּ רֹחַ הַצֶּפֶן חֲמֵשׁ-מְאוֹת קָנִים \ אָמָה

42:18 חֲמֵשׁ-מְאוֹת [קָנִים] בְּקִנְהַ הַמֶּדְהָ

42:19 חֲמֵשׁ-מְאוֹת [קָנִים] בְּקִנְהַ הַמֶּדְהָ

eine Verschreibung antraf, die er auf ein mit מ präfigiertes Derivat der Basis נצב bezog. Eine solche Variante ging eher aus וּמוֹבֵאוּ hervor als aus וְצֹרְתוֹ.

¹⁷ Zimmerli, *Ezechiel*, 2:1073, und *BHS* werten *G** als Beleg, dass *MT* וְצֹרְתוֹ aus תֹּרְתוֹ* verschrieben sei. δικαιώματα übersetzt jedoch niemals תֹּרְתוֹ. In EzG* dient es als eines der Standard-äquivalente für מִשְׁפָּט; daneben tritt es in 36:27 ein für חֶק, das hier wegen der Fortsetzung nicht in Betracht kommt.

Der Singular קָנָה ist in Ez 18 Mal belegt, aber der Plural kommt nur in der masoretischen Fassung von 42:16–19 vor. Weitere je 9 Fälle treten in den Paralleltexten Ex 25:32–36 // 38:18–22 auf.

1.8 קָרְבָּן „Darbringung“

20:28 [וַיִּתְנוּ־שֵׁם כַּעַס קָרְבָּנִים]

40:43 וְאֶל־הַשְּׁלֵחָנוֹת [בְּשַׂר הַקָּרְבָּן]¹⁸

Das Lexem ist in Lev und Num 78 Mal belegt, daneben nur in den zitierten Fällen in EzMT.

1.9 רָעִים „Böse (Menschen)“; substantiviert

7:24 [וְהִבֵּאתִי רָעֵי גוֹיִם וַיִּרְשׁוּ אֶת־בְּתִיָּהֶם]

30:12 [וּמִכְרַתִּי אֶת־הָאָרֶץ בְּיַד־רָעִים]

Das substantivierte Adjektiv רָע zur Bezeichnung von Übeltätern begegnet noch sechs Mal im AT.¹⁹ Die prämasoretische Rezension von Ez verrät eine Vorliebe für die Lexeme רָע und רָעָה; vgl. weiter unten die Wendungen הָרָעוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה (2.9) und תוֹעֵבוֹת רָעוֹת (2.12).

1.10 שָׂרֵי־N (Singular) „übrig bleiben“

6:12 [וְהִנָּשְׂרוּ] וְהִנָּצוּר בְּרָעַב יָמוֹת

9:8 וַיְהִי כִּהְיוֹתָם [וְנִשְׂאָר אֲנִי] וְאֶפְלָה עַל־פְּנֵי

In Ez sind singularische Formen von שָׂרֵי־N auf die masoretische Ausgabe beschränkt, im zweiten Fall in einer *forma mixta* aus dem Partizip und dem Narrativ der 1. Person Sing. Die pluralischen Belege werden von AIT bestätigt (17:21; 36:36).

¹⁸ G* fährt fort: ἐπάνωθεν στέγας τοῦ καλύπτεσθαι ἀπὸ τοῦ ὑετοῦ καὶ ἀπὸ τῆς ξηρασίας, wofür CATSS die Rückübersetzung vorschlägt: ומחרב ומקטר ומחרב.

¹⁹ Jer 6:29; 15:21; Hi 35:12; Prov 4:14; 14:19; 15:3.

Für zwei Sonderfälle sei eigens begründet, warum sie nicht in dieses Verzeichnis aufgenommen wurden. (1) EzMT bietet 217 Mal das Gottesepitheton יהוה אדני „mein Herr Jhwh“, dem laut J. Ziegler in G* durchgängig allein κύριος entspricht, bei einer Ausnahme: 21:5 (= EzG 20:49), was nach P. Katz sogar schon zu weit geht.²⁰ Allerdings besteht hier der begründete Verdacht, dass die verkürzte Wiedergabe übersetzungstechnisch bedingt ist und die Väter von EzG* in ihrer Vorlage den zweigliedrigen Hoheitstitel antrafen.²¹ (2) Die beiden Belege von כנס EzMT 22:21 und 39:28 wurden schon früher als Musterbeispiele eines sprachlichen Sondercharakters von EzMT und obendrein als Indiz späten Ursprungs angeführt.²² Es ist jedoch zu beachten, dass dem masoretischen Überschuss וְכִנְסֹתָי אֶתְכֶם in 22:21 ein alexandrinischer Überhang και συνάξω im vorausgehenden V. 20 entspricht, der auf וְכִנְסֹתָי* zurückgehen kann.²³ Deshalb bleibt fraglich, ob das Verb erst in der prämasoretischen Phase in das Buch Eingang gefunden hat.

2. Wendungen

2.1 באף ובחמה „in Zorn und in Grimm“

5:15 [באף ובחמה]

22:20 באפֿי ובחמתי; G* ἐν ὀργῆί μου

Während die Phrase in EzAIT 5:15 ganz fehlt, ist sie in G* 22:20 in einer Weise teilübersetzt, die kein sicheres Urteil erlaubt, welche der beiden Komponenten in der Vorlage angetroffen wurde. Es reicht jedoch festzustellen, dass in Ez nur MT die Verbindung kennt. Außerhalb des Buches ist sie mehrfach belegt,²⁴ aber EzAIT bezeugt bloß anders lautende Koordinationen von אף und חמה (5:13; 7:8; 13:13; 20:8, 21; 25:14).

²⁰ J. Ziegler, *Ezechiel: Mit einem Nachtrag von Detlef Fraenkel* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis 16.1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1977), 87.

²¹ So zuletzt M. Rösel, *Adonaj – warum Gott ‚Herr‘ genannt wird* (FAT 29; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 150–51; Lust, „Ezekiel Text,“ 165–67.

²² Z.B. J. Lust, „The Final Text and Textual Criticism: Ez 39,28,“ in *Ezekiel and His Book*, 48–54 (49 Anm. 7!); Schwagmeier, „Untersuchungen,“ 33 Anm. 176.

²³ συνάγω ist Standardäquivalent für כנס; vgl. M. Camilo dos Santos, *An Expanded Hebrew Index for the Hatch-Redpath Concordance to the Septuagint* (Jerusalem: Dugith o.J. [1973]), 93.

²⁴ Dtn 29:22, 27; Jer 21:5; 32:37; 33:5; Mi 5:14; Ps 90:7.

2.2 קנאה – אף „Zorn – Eifer“

35:11 [כָּאָפֶד וּבְקִנְאָתְךָ]²⁵

38:18–19 תַּעֲלֶה חֲמָתִי [בְּאַפִּי]: וּבְקִנְאָתִי בְּאִשְׁׁעֵבְרָתִי דְּבִרְתִּי

In 38:18–19 *MT* ist die durch die Versgrenze bedingte Satzgliederung nur bedingt plausibel. Aufgrund der Syndese erscheint es natürlicher, *וּבְקִנְאָתִי* noch mit dem vorausgehenden Satz (und Vers) zu verbinden, und manche Ausleger emendieren entsprechend.²⁶ Vor *בְּאִשְׁׁעֵבְרָתִי* wird die Satzgrenze auch in *EzAIT* gezogen, wo *וּבְקִנְאָתִי** als zweites Subjekt zu *תַּעֲלֶה* fungiert. Die Kontaktstellung von *אף* und *קנאה* ist jedenfalls eine Besonderheit von *EzMT*, sei es im betonten Gegenüber bei getrennten Sätzen nach der masoretischen Satzgliederung oder koordiniert nach Rekonstruktion. Die beiden Substantive werden sonst nur in *Dtn 29:19* wie folgt verbunden: *אָז יַעֲשֶׂן אֶף־יְהוָה וּקְנָאתוֹ*.

2.3 הָאָרֶץ תִּירְשׁוּ „das Land werdet ihr (erw)erben“

33:25 [וְהָאָרֶץ תִּירְשׁוּ]

33:26 [וְהָאָרֶץ תִּירְשׁוּ]

Die beiden Belege gehören zu dem längeren masoretischen Überhang 33:25c–27b. Die Verbindung von *ירש*-G mit dem Objekt *אָרֶץ* ist häufig; in 2. Person Plur. der Präfixkonjugation begegnet sie indessen nur noch in *Dtn 5:33* und *1 Chr 28:8*. Mit dieser konkreten Verbform ist die Wendung also innerhalb von *Ez* distinktiv. Zwar wird die alexandrinische Lücke mitunter auf Homoioteleuton zurückgeführt, weil sie nach einer prophetischen Botenformel (25b) beginnt und mit einer ebensolchen endet (27b).²⁷ Die beiden *Jhwh*-Reden unterscheiden sich allerdings durch die Sprechrichtung, insofern 25c–26 die angeklagten Judäer in 2. Person direkt konfrontiert, während 27c–29 in 3. Person auf sie Bezug nimmt, was auf literarische Schichtung deutet.²⁸

²⁵ *G** bietet anstelle von *MT* *אֲשֶׁר עֲשִׂיתָהּ מִשְׁנֵאֲתֶיךָ אֲשֶׁר וּבְקִנְאָתְךָ אָפֶד* nur *κατὰ γῆν ἔχθραν σου*. Das Substantiv *ἔχθρα* repräsentiert wiederholt *שָׂנְאָה* (*Num 35:20*; *Prov 26:26*), nie aber *אף* oder *קנאה*. Der diskutierte Passus fehlt somit fraglos in *AIT*.

²⁶ So z.B. *BHS* und Zimmerli, *Ezechiel*, 2:923, 928.

²⁷ Z.B. Zimmerli, *Ezechiel*, 2:815.

²⁸ Mit K.-F. Pohlmann, *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel): Kapitel 20–48 (ATD 22.2)*; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), 455 Anm. 36.

2.4 אֲשֶׁר ... בַּיָּם „der/die ... im Meer“

26:17 [אֲשֶׁר הִיְתָה חִזְקָה בַּיָּם הִיא וַיִּשְׁבִּיָּה]

26:18 [וְנִבְהָלוּ הָאִיִּים אֲשֶׁר-בַּיָּם מֵאֲתַדָּד]

Relativsätze des Musters ... בַּיָּם אֲשֶׁר bzw. allein schon die Präpositionalverbindung בַּיָּם sind in Ez Besonderheiten der masoretischen Ausgabe. Der gemeinsame Bestand bietet an ähnlichem Material nur die pluralische Form בַּיָּמִים in Ez 32:2, wo kein Relativsatz vorliegt; vgl. sonst אֲשֶׁר בַּיָּם in Jes 27:1 und אֲשֶׁר ... בַּיָּמִים in Lev 11:9, 10.

2.5 אֶל-כָּל-הַמוֹנָה ... כִּי „denn ... über seinen ganzen Prunk“

7:12 [כִּי חָרוֹן אֶל-כָּל-הַמוֹנָה]

7:13 [כִּי-חָרוֹן אֶל-כָּל-הַמוֹנָה לֹא יִשׁוּב]

7:14 [כִּי חָרוֹנִי אֶל-כָּל-הַמוֹנָה]

Die Präpositionalverbindung אֶל-כָּל-הַמוֹנָה ist noch zwei weitere Male in Ez 32:16, 31 belegt, doch im *כי*-Satz ist sie auf *EzMT* beschränkt. Die Phrase אֶל-כָּל-הַמוֹנָה כִּי חָרוֹן „denn Zornglut (kommt) über seinen ganzen Prunk“ (7:12, 14) ist im gesamten AT einzigartig. Vielleicht stand sie früher auch in 7:13, wo חָרוֹן durch Verschreibung aus חָרוֹן hervorgegangen sein kann.²⁹

2.6 Verb + וְחִיָּה bei Subjektsgleichheit: „... und leben“

18:13 וְתִרְבִּית לְקַח § וְחִי \ הוּא חַיּוּ # לֹא יִחְיֶה³⁰

18:24 [יַעֲשֶׂה עָוֹל כְּכָל הַתּוֹעֵבוֹת אֲשֶׁר-עָשָׂה הָרָשָׁע [יַעֲשֶׂה וְחִי]

18:32 [וְהָשִׁיבוּ וְחִיּוּ]

Bei Subjektsgleichheit bildet die Abfolge Verb + וְ + חִיָּה-G einen distinktiven Zug von *EzMT*. *EzAIT* kennt nur einen Fall mit wechselndem Subjekt in 47:9 וְיִרְפְּאוּ וְחִי. Außerhalb des Buches begegnet die Sequenz mit identi-

²⁹ So z.B. Zimmerli, *Ezechiel*, 1:158, 163. Pohlmann, *Hesekiel 1–19*, 112, bleibt bei *MT*.

³⁰ Die Zeichen # ... \ ... § markieren die Reichweite der durch \ angezeigten qualitativen Variante.

schem Subjekt in Gen 3:22; 42:18; 43:8; Am 5:4; Sach 10:9; Neh 5:2; vgl. Jes 38:9.

2.7 יום לחֹדֶשׁ „Tag des Monats“

45:21 בְּרֵאשׁוֹן בְּאַרְבַּעָה עָשָׂר [יום] לַחֹדֶשׁ

45:25 בְּשִׁבְעֵי בְּחַמְשָׁה עָשָׂר [יום] לַחֹדֶשׁ

Zumeist fehlt bei solchen Datumsangaben nach der Tageszählung die Spezifikation יום; so auch bei den 15 Belegen von לַחֹדֶשׁ, die in Ez 1–45:18 vorausgehen.³¹ EzG* bezeugt die Wendung יום לַחֹדֶשׁ überhaupt nicht. Sonst kommt sie 16 Mal in Gen–Num sowie Jos und 1 Kön vor.³² In fünf Fällen aus Gen–Lev fehlt allerdings ebenfalls ein Äquivalent für יום in G*.³³ Möglicherweise ist daher die fehlende Repräsentanz von יום hier übersetzungstechnisch bedingt, aber dass gerade zwei randständige Datumsangaben יום hinzusetzen, spricht eher für präzisierende Nacharbeit.

2.8 מִקְדָּשִׁי בַיּוֹם הַהוּא „mein Heiligtum an jenem Tag“

23:38 טָמְאוּ אֶת־מִקְדָּשִׁי [בַּיּוֹם הַהוּא]

23:39 וַיָּבֹאוּ אֶל־מִקְדָּשִׁי [בַּיּוֹם הַהוּא]

Die Kollokation von מִקְדָּשִׁי und בַּיּוֹם הַהוּא ist einzigartig im AT.

2.9 (ה)רָעוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה „die bösen (Dinge), die (jemand) tut“

6:9 וּנְקָטוּ בַּפְּנֵיהֶם [אֶל־הָרָעוֹת אֲשֶׁר עָשׂוּ] לְבָכָל³⁴ תּוֹעֲבֹתֵיהֶם

8:9 בֹּא וְרֵא אֶת־הַתּוֹעֲבוֹת [הָרָעוֹת] אֲשֶׁר הֵם עֹשִׂים פֹּה

20:43 וּנְקָטְתֶם בַּפְּנֵיכֶם בְּכָל־רָעוֹתֵיכֶם [אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם]

³¹ 1:1, 2; 8:1; 20:1; 24:1; 26:1; 29:1, 17; 30:20; 31:1; 32:1, 17; 33:21; 40:1; 45:18.

³² Gen 7:11; 8:4, 14; Ex 12:6, 18; 16:1; Lev 23:6, 34, 39; Num 9:5; 28:16, 17; 29:12; 33:3; Jos 5:10; 1 Kön 12:32.

³³ Gen 7:11; 8:4, 14; Ex 12:6; Lev 23:34.

³⁴ G* ἐν πᾶσι; vgl. 20:43.

Diese Varianten illustrieren, wie ein prämasoretischer Rezensent eine bevorzugte Wendung im Ezechielbuch verankert hat. In 6:9 schuf er die Relativphrase völlig neu; in 8:9 nahm er den gegebenen Relativsatz zum Anlass, das Beziehungswort zu ergänzen, und in 20:43 vermehrte er umgekehrt das vorgefundene Beziehungswort um den Relativsatz. Die Wendung ist häufig mit singularischem Beziehungswort (עָרָע³⁵ bzw. הָרָעָה³⁶). Mit pluralischem Beziehungswort ist sonst nur Jer 44:9 zu vergleichen, wo dem Relativsatz מְשַׁלְמֵי יְרוּשָׁלַם וּבְחֻצוֹת יְהוּדָה וּבְאֶרֶץ יְהוּדָה וּבְחֻצוֹת יְרוּשָׁלַם eine Kette von vier Fällen der Konstruktusverbindung X רְעוֹת vorausgeht, der in *MT* noch zusätzlich רְעִיתְכֶם eingereiht ist. Mit einem pluralischen Beziehungswort, das nicht Nomen regens einer Konstruktusverbindung ist, kommt die Phrase nur in den masoretischen Ausgaben der Bücher Jer und Ez vor. Sie dokumentiert die Vorliebe für die Lexeme רָע und רָעָה im masoretischen Sondergut von Ez; vgl. oben רָעִים (1.9) sowie unten תּוֹעֵבוֹת רְעוֹת (2.12), wo der Fall 8:9 unter anderer Rücksicht wiederkehrt.

2.10 שָׁם יְדִי־הֵוָה „dort die Hand (Jhwhs)“

- 1:3 וְתָהִי עָלַי [וְשָׁם] יְדִי־הֵוָה
 3:22 וְתָהִי עָלַי [שָׁם] יְדִי־הֵוָה
 8:1 וְתַפֵּל \ וְתָהִי עָלַי [שָׁם] יְדִי־אֲדָנִי הַזֶּה

Die Wendung ist eine Eigenheit des masoretischen Ezechielbuchs. Die Sequenz יְדִי שָׁם wird noch in Am 9:2 und Ps 139:10 benutzt, wo allerdings ein enklitiches Personalpronomen den Gottesnamen bzw. das Gottesepitheton vertritt.

2.11 שִׁפְכַת דָּם „Blutvergießerinnen“

- 16:38 וּשְׁפַטְתִּיד מִשְׁפַּט [י] נֹאפוֹת [וּשְׁכַחַת דָּם]
 23:45 הִמָּה יִשְׁפְטוּ אוֹתָהֶם מִשְׁפַּט נֹאפוֹת וּמִשְׁפַּט [שְׁכַחַת דָּם]

³⁵ Koh 4:3; Neh 13:17.

³⁶ Dtn 31:18; Ri 9:56; 1 Sam 12:17; 1 Kön 2:44; 16:7; Jer 11:17; 32:32; 41:11; 42:10; 44:3; 51:24; Dan 9:12; Neh 3:7; vgl. 2 Sam 13:16; Ex 32:14; Jer 18:8; 26:3; 36:3; Jon 3:10.

Die maskuline Variante **שֶׁפֶךְ דָם** in 18:10 ist auch in *EzAIT* enthalten. Einen femininen und ebenfalls pluralischen Beleg bietet noch Prov 6:17.

2.12 תועבות רעות „böse Gräuel“

6:11 כֹּל-תועבות [רעות] בית ישׂראֵל

8:9 בֹּא וּרְאֵה אֶת-הַתועבות [הרעות] אֲשֶׁר הֵם עֹשִׂים פֹּה

Der Passus aus 6:11 ergibt nur dann einen grammatischen Wortlaut, wenn **רעות** von dem Substantiv **רעה** hergeleitet wird: „alle Gräuel der Bosheiten des Hauses Israel“.³⁷ 8:9 unterstützt indes jene Exegeten, die in 6:11 eine ungrammatische Konstruktusverbindung erkennen, wo ein Adjektiv zwischen Nomen regens und Nomen rectum tritt.³⁸ Jedenfalls sind dies die einzigen Attributverbindungen von **תועבה** und Nomina der Wurzel **רעע** I (**רע**, **רעה**, **מָרַע**) im AT. Vgl. oben **רעים** (1.9) und **הרעות אשר עשה** (2.9).

Die Liste verzeichnet 22 Beleggruppen mit zusammen 53 Fällen. Davon bieten sechs Beleggruppen zusammen 13 Beispiele von Phänomenen, die im gesamten AT ohne Parallele dastehen.³⁹ Erwartungsgemäß fällt der prämasoretische Idiolekt des Ezechielbuches erheblich schmaler aus als in Jer, entsprechend den unterschiedlichen Volumina der betroffenen Sonderlesarten. Und selbstverständlich ist die Beweiskraft der Beleggruppen je für sich genommen gering und obendrein von Gruppe zu Gruppe unterschiedlich zu bemessen. Doch insgesamt ist der Fallbestand umfangreich genug, um die Schlussfolgerung zu gestatten, dass er nicht zufällig aus Kürzungen in der alexandrinischen Texttradition erwachsen sein kann, sondern auf Wachstumsvorgänge im masoretischen Überlieferungsstrang zurückgehen muss und die stilistische Handschrift eines einzigen Rezensors oder allenfalls einer kleinen Schreibergruppe widerspiegelt.

Dies bestätigen Elemente jungen Vokabulars im Sondergut von *EzMT*. **בוץ** „Byssus“ (27:16) ist sonst nur in Est und Chr erwähnt.⁴⁰ **זָהָר** „Glanz“ (8:2) hat bloß ein Gegenstück in Dan 12:3, und **נאֵק** „stöhnen“ (30:24) be-

³⁷ M. Greenberg, *Ezechiel 1–20* (HTKAT; Freiburg: Herder, 2001), 166, mit Berufung auf GK § 130e.

³⁸ So z.B. Zimmerli, *Ezechiel*, 1:139, 141; Pohlmann, *Hesekiel 1–19*, 103. Der Interpretation als (grammatische) gebrochene Konstruktuskette fehlt stützendes Vergleichsmaterial, weswegen sie kaum vertreten wird; vgl. etwa M. Lambert, *Traité de la grammaire hébraïque* (Collection Massorah 3.1; Hildesheim: Gerstenberg, ²1972), § 230 Anm. 5.

³⁹ Vgl. oben 1.6; 2.2; 2.5 (mit den Belegen 7:12, 14); 2.8; 2.10; 2.12.

⁴⁰ Est 1:6; 8:15; 1 Chr 4:21; 15:27; 2 Chr 2:13; 3:14; 5:12.

sitzt sein einziges Pendant in Hi 24:12. Von עלל III, in 31:3 im H-Stamm mit der Bedeutung „Schatten geben“ vertreten, existiert darüber hinaus nur ein allerdings unsicherer G-Stamm in Neh 13:19.⁴¹ Gleiches gilt für bestimmte Wendungen. Die Verbindung נָשָׂא הַמֶּזֶן „den Prunk forttragen“ (29:19) kehrt wieder in Dan 11:12. Die Synekdoche ירש בָּתִּים „Häuser in Besitz nehmen“ (7:24) für eine Eroberung benutzt sonst allein Neh 9:25.

3. Das masoretische Sondergut in den Büchern Jer und Ez

Die Bücher Jer und Ez mit ihren ungewöhnlich reichen prämasoretischen Zutaten stehen in der kanonischen Buchabfolge benachbart. Dies schafft Klärungsbedarf, wie sich die jüngsten Revisionen der beiden Prophetenbücher zueinander verhalten, insbesondere ob gar dieselben Hände am Werk gewesen sind. Sollte letzteres der Fall gewesen sein, müsste das Vokabular der jeweiligen prämasoretischen Idiolekte nicht getrennt, sondern als zusammengehörige Größe beschrieben werden. Dazu besteht jedoch kein Anlass.

Die betroffenen Textkorpora besitzen kaum charakteristische Gemeinsamkeiten im Sprachgebrauch. Die Listen der buchtypischen idiolektalen Charakteristika überschneiden sich nicht; d.h. es gibt kein sprachliches Spezifikum, das im masoretischen Sondergut beider Bücher gemäß dem Selektionskriterium zumindest je doppelt aufträte. Die Kontrolle, welches idiolektale Merkmal eines Buches im Sondergut des anderen wenigstens vorkommt, ergibt nur wenig. Das obige Inventar des prämasoretischen Idiolekts in Ez verzeichnet eine einzige derartige Gemeinsamkeit: Die Wendung עֲשֵׂה אֲשֶׁר עָשָׂה (ה) (2.9) hat ihr nächstes Pendant in Jer^{MT} 44:9 ... אֲשֶׁר עָשָׂה ... [רַעְתְּכֶם].

Vergleicht man umgekehrt den prämasoretischen Idiolekt des Jer mit dem Sondergut in Ez, lässt sich feststellen:

In Ez 39:27 [רַבִּים] לְעֵינֵי הַגּוֹיִם übergeht *AIT* das Adjektiv, dessen ungrammatische Artikellosigkeit seinen Nachtragscharakter untermauert. Hier ist hervorzuheben, dass der prämasoretische Idiolekt des Jer die Verbindung גּוֹיִם רַבִּים einschließt (Jer^{MT} 22:8; 25:14; 27:7).⁴² Die Phrase גּוֹיִם רַבִּים gehört jedoch an drei Stellen des Ez-Buches zum älteren Bestand (26:3; 31:6; 38:23). Das Adjektiv kann deshalb von dort nach 39:27 übertragen sein;

⁴¹ Vgl. HAL 3:963a, wo die Bedeutungen „schattig, dunkel“ bzw. „leer, ruhig werden“ erwogen werden.

⁴² H.-J. Stipp, *Deuterojeremianische Konkordanz* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 63; St. Ottilien: EOS, 1998), 32.

nach Fundort und Formulierung besonders nahe steht 38:23 לְעֵינֵי גוֹיִם רַבִּים. Die Übereinstimmung mit Jer MT ist also wohl zufälliger Natur und liefert keine Grundlage, Verwandtschaft mit der prämasoretischen Ebene in Jer zu behaupten.

Ez 4:13 [אֲשֶׁר אֲדִיחֶם שָׁם] ist in AIT ohne Relativsatz bezeugt. Die Abfolge גוֹיִם + אֲשֶׁר + נדח + שָׁם ist sechs weitere Male belegt, und zwar in Dtn 30:1; Bar* 2:4⁴³ sowie vier Mal in Jer MT (29:14, 18; 43:5; 46:28). Der distinktive Zug des prämasoretischen Idiolekts in Jer ist jedoch der Vorbau von כל beim Beziehungswort (כָּל־הַגּוֹיִם).⁴⁴ Ez MT 4:13 ist daher dem Erscheinungsbild in Jer MT bloß ähnlich.

Ez 2:2 [כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלַי] besitzt in MT einen Modalsatz mit der Eröffnung כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר, wie er in Jer zum masoretischen Sondergut zählt (Jer MT 27:13; 39:12; 40:3).⁴⁵ Dies ist die einzige Wendung der fraglichen Art in Ez, doch da sie sonst sehr häufig ist (insgesamt 82 Belege), vermag auch sie das Postulat der gemeinsamen Verfasserschaft nicht zu rechtfertigen.

Hingewiesen sei ferner auf Ez 1:24, wo MT den Überhang [קוֹל הַמְּלָאָה] aufweist. Er enthält einen von zwei Belegen des Substantivs הַמְּלָאָה; das Gegenstück steht in Jer 11:16, und zwar in der identischen Konstruktusverbindung קוֹל הַמְּלָאָה. Der Passus gehört freilich zum gemeinsamen Bestand mit Jer AIT .⁴⁶ So besteht höchstens Anlass zur Frage, ob der prämasoretische Ergänzter von Ez 1:24 eine Formulierung aus dem Jeremiabuch entlehnte, aber kein Recht, einen engeren Bezug zu dessen masoretischem Sondergut zu postulieren.

Besonders prägnant tritt der Kontrast zwischen den beiden prämasoretischen Revisionen bei den Gottesepitheta hervor. Diese Elemente wurden von den Rezensoren des Jer ausgiebig erweitert, vorwiegend um die Titel צְבָאוֹת (אַלֹהֵי) und אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.⁴⁷ In Ez waren die Gottesepitheta dagegen kein Arbeitsfeld der Ergänzter. Der Ausdruck צְבָאוֹת fehlt ganz. אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל kommt zwar sieben Mal vor, aber ausschließlich im älteren Bestand,⁴⁸ während die Verbindung zwei Mal im alexandrinischen Textüberlieferungsstrang interpoliert wurde (Ez AIT 4:13, 14).

Oben wurde die These akzeptiert, dass die Äquivalenz אֲדִנִי יְהוָה = κύριος nicht den Schluss erlaubt, die Übersetzer hätten in ihrer Vorlage lediglich

⁴³ Vgl. die Rückübersetzung von E. Tov, *The Book of Baruch, also Called 1 Baruch* (Greek and Hebrew) (SBLTT 8, Pseudepigrapha Series 6; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975), 19.

⁴⁴ Das Verb im Relativsatz ist dagegen variabel (נדח, פוּץ): Stipp, *Deuteroteremianische Konkordanz*, 89.

⁴⁵ Stipp, *Deuteroteremianische Konkordanz*, 35.

⁴⁶ *G** περιτομῆς αὐτῆς hat das Schriftbild als הַמּוֹלֵל missverstanden.

⁴⁷ Stipp, *Deuteroteremianische Konkordanz*, 152–57.

⁴⁸ Ez 8:4; 9:3; 10:19, 20; 11:22; 43:2; 44:2.

יהוה angetroffen. Sollte diese Prämisse fehlgehen, sodass אדני an den betroffenen Stellen vielmehr nachträglich vorgeschaltet worden wäre (sowie an fünf weiteren Stellen יהוה* ersetzt hätte⁴⁹), würde dies einen rezeptionellen Schwerpunkt konstituieren, der ebenfalls von Jer abweicht, wo אדני lediglich neun Mal ergänzt wurde.⁵⁰

Insgesamt unterschied sich die Arbeitsweise der prämasoretischen Revision in Ez spürbar von ihrem Pendant in Jer. Ihre Neigung, den Sprachgebrauch ihrer Vorlage durch Weiterverbreitung zu vermehren, war deutlich geringer.⁵¹ Ferner sind die Belege idiolektaler Elemente in Ez mit auffälliger Häufigkeit auf engem Raum konzentriert, meist im Umkreis weniger Verse; in 43:11 ist sogar binnen eines Verses vier Mal dasselbe Wort (צורה) interpoliert worden. Dies steht im Gegensatz zu Jer, wo breitere Streuung die Regel ist.

Das Ergebnis untermauert das Urteil, das W. Zimmerli schon vor längerer Zeit auf eine erheblich schmalere Beobachtungsbasis gegründet hatte, wonach „die beiden Bücher in ihrer Jetztgestalt ganz verschiedenen Überliefererkreisen entstammen“.⁵² Daraus resultieren Konsequenzen für neuere Hypothesen zur Redaktionsgeschichte der Prophetenbücher, die eine gemeinsame Endredaktion des *Corpus propheticum* von Jes bis zum Dodekapropheton postulieren. Diesen Folgerungen ist jedoch an anderer Stelle nachzugehen.

⁴⁹ Ez 18:25, 29; 21:14; 33:17, 20.

⁵⁰ JerMT 2:22; 7:20; 14:13; 32:17, 25; 44:26; 46:10; 49:5; 50:31.

⁵¹ Das Material ist – beschränkt auf quantitative Varianten – übersichtlich gelistet bei Schwagmeier, „Untersuchungen“, 169–80.

⁵² Zimmerli, *Ezechiel*, 2:1253.

Hanna Tervanotko
(University of Helsinki)

“The Hope of the Enemy has Perished”

The Figure of Miriam in the Qumran Library

Introduction

Miriam is referred to in the Hebrew Bible in the following texts: Exod 15:20–21; Num 12:1–15; 20:1; 26:59; Deut 24:9; 1 Chr 5:29 and Mic 6:4. More references have been preserved outside the Hebrew Bible: Dem. 3:3; Ezekiel the Tragedian 18; *Jub.* 47:4; *2 Bar.* 59:2. *Liber antiquitatum biblicarum* (Pseudo-Philo) refers to Miriam in 9:9; 20:8. Philo of Alexandria mentions Miriam in his *Leg.* 1.76; 2.66; 3.103, and in his *Agr.* 80, 81. Miriam is also referred to in Josephus, *A.J.* 2.221; 3.54; 3.105; 4.78. These texts have been known for a long time. The manuscript collection found in Khirbet Qumran provides new material; Miriam is mentioned in seven fragmentary texts of the Qumran library: *Reworked Pentateuch*^c (4Q365 6a II + 6c, 1–7);¹ 4QapocrPent. B (4Q377 2 I, 9)² and *Visions of Amram* (4Q543 1 I, 6 = 4Q545 1 I, 5; 4Q546 12, 4; 4Q547 9, 10; 4Q549 2 I, 8).³ Of these texts, manuscript 4Q365 has been studied the most. The original editors attributed manuscript 4Q365 to the *Reworked Pentateuch* (RP), a collection that contains manuscripts 4Q364–367,⁴ whereas Michael Segal has argued

¹ E. Tov and S. White, “Reworked Pentateuch^c (4Q365),” *DJD* 13 (1994): 255–318. See also E. Tov, “The Textual Status of 4Q364–367 (4QPP),” in *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls: Madrid 18–21 March, 1991* (ed. J. Trebolle Barrera and L. Vegas Montaner; STDJ 11; Leiden: Brill, 1992), 1:43–82, and in the same volume S. A. White, “4Q364 & 365: A Preliminary Report,” 217–22.

² J. C. VanderKam and M. Brady, “Apocryphon Pentateuch B (4Q377),” *DJD* 28 (2001): 205–18.

³ É. Puech, “Visions de Amram^a # (4Q453–459),” *DJD* 31 (2001): 283–405.

⁴ See n. 1. For more discussion on the manuscripts 4Q158, 364–367 see S. White Crawford, “Three Fragments from Qumran Cave 4 and Their Relationship to the Temple Scroll,” *JQR* 85 (1994): 259–73; G. Brooke, “4Q158: Reworked Pentateuch^a or Reworked Pentateuch A?” *DSD* 7 (2001): 219–41; D. K. Falk, *The Parabiblical Texts: Strategies for Extending the Scriptures in the Dead Sea Scrolls* (Companion to the Qumran Scrolls 8; Library of Second Temple Studies 63; London: T&T Clark, 2007), 107–19; R. Nam, “How to Rewrite Torah: The Case of Proto-Sectarian Ideology in the Reworked Pentateuch,” *RevQ* 23 (2007): 153–65; M. M. Zahn, “The Problem of Characterizing the 4QReworked Pentateuch Manuscripts: Bible, Rewritten Bible, or None of the Above?” *DSD* 15 (2008): 315–39.

that these manuscripts are not related.⁵ Hence, the discussion regarding the nature of 4Q365 continues.⁶

The figure of Miriam in the context of the Qumran library has been studied earlier by Sidnie White Crawford. Her study focused on the Song of Miriam preserved in 4Q365 6a II + 6c, 1–7, but also examined 4QVisions of Amram.⁷ However, not all the texts referring to Miriam in the Dead Sea Scrolls have been studied in detail. Therefore it is necessary to re-evaluate the 4Q365 Song of Miriam in light of the other texts referring to Miriam both from the Qumran library and from the ancient Jewish literature. The Song of Miriam, which is also preserved in the MT, the Dead Sea Scrolls and the Targumim, allows us to trace its possible development and dependencies. In order to provide a more complete view on Miriam in the Dead Sea Scrolls, I will begin the survey with the other Qumran texts mentioning Miriam. Later I will return to the 4Q365 Song of Miriam. At the end of the article I will draw some conclusions.

1. The *Visions of Amram*

The *Visions of Amram* is preserved in seven Aramaic manuscripts of the Qumran library, 4Q543–549. The figure of Miriam is mentioned in five of them: 4Q543 1 I, 6 (= 4Q545 1 I, 5); 4Q546 12, 4; 4Q547 9, 10; 4Q549 2 I, 8. Manuscript 4Q547 is too fragmentary to allow any conclusions regarding Miriam. Consequently, this short survey focuses on the other Miriam references in the *Visions of Amram*.

⁵ M. Segal, “4QReworked Pentateuch or 4QPentateuch?” in *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery: Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997* (ed. L. H. Schiffman et al.; Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000), 391–99.

⁶ Since the publication of *DJD* 13, Tov and White Crawford have continued their research and recently both have declared that they no longer share their previous views on the nature of 4Q158 and 4Q364–367. Tov now sees 4QRP as comparable to any other authoritative text (see his article in this same volume). White Crawford thinks that the authoritative status of at least some of the manuscripts within the RP group is not certain; see *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008), 57. E. Ulrich suggested that the 4QReworked Pentateuch be called 4QPentateuch in “The Dead Sea Scrolls and the Hebrew Scriptural Texts” in *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, vol. 1: *The Hebrew Bible and Qumran* (ed. J. H. Charlesworth; N. Richland Hills, Tex.: Bibal, 2000), 105–33.

⁷ S. White Crawford, “Traditions about Miriam in the Qumran Scrolls,” *Studies in Jewish Civilization* 14 (2003): 33–44; eadem, “Miriam,” in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (ed. L. H. Schiffman and J. C. VanderKam; Oxford: Oxford University Press, 2000), 1:566–67.

4Q546 12, 4 refers to the secret of Miriam לה[ן] עבד מרים.⁸ In the Aramaic Jewish literature, the term רז *raz* applies to access to the mysteries. The term is linked to several prominent figures of Second Temple Jewish literature. For example, Enoch, Methuselah and Noah are all connected to רז (*raz*) in the *Genesis Apocryphon* (1Q20 V:20, 25; VI:12). Miriam, in any case, is the only female figure that the Dead Sea Scrolls attest to accessing *raz*. At least Noah is led to *raz* by a vision (1Q20 VI:11–12). Miriam is also linked to visionary acts of some kind in the early Jewish literature. Exod 15:20 refers to Miriam as a prophetess. In his *L.A.B.* (9:10) Pseudo-Philo attests to one vision of Miriam: in a dream Miriam foresees the birth of Moses and the events connected to it. A connection between 4Q546 12, 4; Exod 15:20–21 and *L.A.B.* 9:10 has been suggested by Puech.⁹ So far, the texts are assigned to different periods. *L.A.B.* is dated to the first century C.E. while 4QVisions of Amram was written at least a hundred years before the *L.A.B.*¹⁰ The texts seem to represent different genres. *L.A.B.* re-narrates the Pentateuch whereas 4QVisions of Amram is a testament. Hence I am not yet convinced about the link between the texts, but the possibility should be studied further.

Apart from the possible visionary acts of Miriam, the *Visions of Amram* preserves information concerning Miriam's marriage. A passage in 4Q543 (1 I, 6 = 4Q545 1 I, 5) narrates how the figure of Amram arranges his daughter's marriage. Miriam's husband is Amram's brother Uzziel, who is mentioned in family genealogies in Exod 6:18 and Num 3:19. The marriage of Miriam and Uzziel is unexpected because various texts from ancient Judaism forbade marriages between close family members including uncle-niece marriages. The prohibition of uncle-niece marriages is articulated in the Pentateuch (Lev 18:12–14; 20:19) and in the Dead Sea Scrolls (4QHalakha A [4Q251] 17, 4–5).¹¹ Despite the prohibition, the rules regarding

⁸ Puech, *DJD* 31, 364–65, translates the passage: "... et le secret de Maryam lui/[e]ur fit)." The noun רז ("mystery, secret") appears in the following Aramaic Qumran texts: 1QapGen (1Q20) I:2, 3; V:20, 21, 25; VI:12; XIV:19; 4QEn^a (4Q201) 1 IV, 5; 4QEnGiants^a (4Q203) 9, 3; 4QEn^c (4Q204) 5 II, 26; 4QBirth of Noah^a (4Q534) 1 I, 7, 8; 4QBirth of Noah^c (4Q536) 2 I+3, 8, 9, 12; 4QVisions of Amram^c (4Q545) 4, 16; 4QVisions of Amram^d (4Q546) 12, 4.

⁹ See Puech, *DJD* 31, 365.

¹⁰ D. J. Harrington, "Pseudo-Philo (First Century A.D.): A New Translation and Introduction," in *OTP* 2:297–377, 299; Puech, *DJD* 31, 285, paleographically dates manuscripts 4Q543, 547, 548 and 549 between 150 and 100 B.C.E. and 4Q545 and 546 to the first century B.C.E. Linguistically, *Visions of Amram* reflects a much earlier period according to Puech, perhaps the third or even the fourth century B.C.E. A. Lange "Pre-Maccabean Literature from the Qumran Library and the Hebrew Bible," *DSD* 13 (2006): 277–305, lists *Visions of Amram* among pre-Maccabean non-biblical compositions from the Qumran library.

¹¹ For prohibited marriages see L. H. Schiffman, "Prohibited Marriages in the Dead Sea Scrolls and Rabbinic Literature" in *Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls*,

permissible marriages were interpreted in different ways.¹² Marriage within the family was seen to carry both socio-economic and political advantages and it is likely that uncle-niece marriages were practiced in spite of the ban.¹³ Otherwise there would be no need to emphasize such regulations.

Endogamous marriages are highlighted in various texts from the Qumran library. For instance, the *Aramaic Levi Document* (ALD) gives an account of Amram being married to Jochebed, who is Levi’s daughter (4Q214a 2–3 I, 18–20). Therefore Amram himself is married to his aunt! At the same time, the ALD reflects the polemics against intermarriage (6:1–5). Even more so, the *Temple Scroll* considers intermarriage between Jewish men and foreign women as a serious threat to the community and strictly forbids it (11QT^a II:11–15). In the *Testament of Qahat* (4Q542 1 I, 4–7) the head of the family gives instructions to his offspring warning them about exogamy. The polemics against intermarriage, on the one hand, and on the other, endogamy, which was ensured by family members marrying provide a background to understand Miriam’s marriage with her uncle in the *Visions of Amram*. By emphasizing the family ties within this union *Visions of Amram* attempts to demonstrate that Miriam’s marriage, like the other marriages of the patriarchal house, was endogamous.

Miriam’s marriage is narrated differently by Josephus in his *Jewish Antiquities* (3.54, 105). Josephus attests to Miriam’s marriage to Hur, who fought with Moses against the Amelekites in Exod 17:10.¹⁴ Manuscript 4Q549, which mentions both Miriam and Hur, was earlier interpreted to bear witness to their marriage.¹⁵ The manuscript was called “4QWork Men-

Proceedings of the Eighth International Symposium of the Orion Center (ed. S. D. Fraade, A. Shemesh, and R. A. Clements; STDJ 62; Leiden: Brill, 2006), 113–25.

¹² L. Archer, *Her Price is Beyond Rubies: The Jewish Women in Graeco-Roman Palestine* (JSOTSup 60; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 133, argues that the Jews of Hellenistic Palestine did contract niece-uncle marriages and regarded them as permissible. T. Ilan agrees with Archer in *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Image and Status* (TSAJ 44; Tübingen: Mohr, 1995), 75–79. Regarding ancient marriages see J. J. Collins, “Marriage, Divorce and Family in Second Temple Judaism,” in *Families in Ancient Israel* (ed. L. G. Perdue et al.; The Family, Religion and Culture; Louisville, Ky: Westminster John Knox, 1997), 104–62.

¹³ O. Borowski, *Daily Life in Biblical Times* (SBLABS 5; Atlanta, Ga.: SBL, 2003), 82, argues that marriage was a way to protect a family’s inheritance. See also T. Hieke, “Endogamy in the Book of Tobit, Genesis and Ezra-Nehemiah,” in *The Book of Tobit: Text, Tradition, Theology* (ed. G. G. Xeravits and J. Zsengellér; Supplements to JSJ 98; Leiden: Brill, 2005), 103–20.

¹⁴ The same Hur is also mentioned in Exod 24:14, whereas Exod 31:2; 35:30; 38:22 and 1 Chr 2:18–19 seem to refer to another Hur.

¹⁵ É. Puech reports in *DJD* 31, 399, that the first editor of the manuscript, Jean Starcky, originally named the fragmentary manuscript “4QWork Mentioning Hur and Miriam” because of the two names appearing in the text. F. García Martínez and E. J. C. Tigchelaar follow Starcky in *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (2 vols.; Leiden: Brill, 1997–1998), 2:1096–97. On the *Visions of Amram* see also J. T. Milik, “4QVisions de ‘Amram et une citation d’Origène,” *RB* 79 (1972): 77–97; F. García Martínez, “4Q‘Amram B 1,14: Melki-resha’ o Melki-sedeq?” *RevQ* 12 (1985): 111–14.

tioning Hur and Miriam” until Puech identified it as another copy of the *Visions of Amram*.¹⁶ Puech builds his theory of the nature of 4Q549 on the genealogical style and the language of the text. According to Puech, the style and the language of 4Q549 resemble 4Q543–548. The content of 4Q549 can also be connected with 4QVisions of Amram.¹⁷ Furthermore, Puech observes that the names Hur and Miriam belong to two different lines in 4Q549 2, 8–9.¹⁸ Hence, it would be difficult for the genealogy to read: “Miriam married Hur.” Rather, line 8 which mentions Miriam should continue with the names of Miriam’s children whereas line 9 refers to Hur’s marriage and children. White Crawford asserts that this conclusion strengthens Puech’s theory of 4Q549 as the seventh manuscript of 4QVisions of Amram.¹⁹ In light of the arguments given by Puech and White Crawford, I would also think that 4Q549 has a connection with the *Visions of Amram*.

The *Visions of Amram* continues building the history of the patriarchal family of Levi, Qahat, and Amram. The figure of Miriam is not presented as a usual female member of this family, but rather as a more prominent figure. Her distinction is depicted in various ways. For example, usually the testaments follow the male lineage of the family. Furthermore, *Visions of Amram* is addressed to the sons of Amram according to the author of the text (4Q543 1 I, 2). Nevertheless, he reports extensively on the life of his daughter and returns to her in several passages. This is unusual. Moreover, it seems to be the interest of the writer of *Visions of Amram* to show that Miriam, like the male members of this family, married according to the regulations. Her marriage to her uncle was clearly endogamous. The importance given to the marriage of Miriam shows that this matter was relevant to those to whom it was addressed. If Miriam were not an essential figure, there would not be such a need to emphasize her marriage. Rather, in this context, underlining Miriam’s marriage is one way to show that her figure had great value.

The second feature that makes Miriam exceptional in the *Visions of Amram* is the term *raz* that is linked to Miriam. In the Dead Sea Scrolls the term *raz* is linked to prominent figures such as Enoch, Methuselah and Noah, whereas Miriam is the only female figure who is attested to accessing *raz* in the Dead Sea Scrolls. Hence, the *Visions of Amram* not only raises the figure of Miriam to the same level as the male representatives of the

¹⁶ Puech, *DJD* 31, 399–405.

¹⁷ 4Q549 1, 2 mentions “Egypt,” which appears in 4Q543 1, 4 (= 4Q545 1, 4); 4, 3; 4Q545 1 II, 16, 19. The name “Miriam” is mentioned in a family genealogy of 4Q549 2, 8.

¹⁸ Puech, *DJD* 31, 402–5. White Crawford, “Traditions about Miriam,” 41–42, comments on the reading and reconstruction possibilities.

¹⁹ White Crawford, “Traditions about Miriam,” 42.

family, i.e., narrates her endogamous marriage, it also singles out the figure of Miriam as one of the selected individuals who has access to the divine knowledge. This was significant in the case of any figure, and even more so in the case of a female.

2. 4QapocrPent. B (4Q377)

The second manuscript preserved in the Qumran library where the figure of Miriam appears is 4QapocrPent. B (4Q377).²⁰ Paleographically the manuscript is dated to 100–50 B.C.E.²¹ The text lacks particular “sectarian” features,²² and therefore we should not assume an Essene origin. According to the editors VanderKam and Brady, the text of 4Q377 reworks passages from Exodus and Numbers with a particular focus on Moses and uses the pentateuchal material as related stories instead of direct quotations.²³ The text of 4Q377 contains a reference to Miriam in 2 I, 9:

[and] he returned [his] an[ger and]Miriam [shut her]self from his eye(s) *vacat?* years of [וְיָשִׁיב חָרוֹן אָפוֹ וְחַסְגֵּי מַרְמְרִים מֵעֵינָיו שְׁנֵי *vac?*].²⁴

VanderKam and Brady suggest that line 9 (and maybe also line 10²⁵) echoes the passage of Num 12:1–15 where the figures of Miriam and Aaron oppose Moses. Their theory is based on the vocabulary in line 9 and its possible overlapping with Num 12:9 and 15.²⁶ In what follows I will briefly examine their suggested reading.

²⁰ See VanderKam and Brady, *DJD* 28, 205–18.

²¹ VanderKam and Brady, *DJD* 28, 205–6. Lange, “Pre-Maccabean Literature,” 285, lists 4Q377 as a pre-Maccabean non-biblical composition from the Qumran library.

²² For the sectarian features see D. Dimant, “The Qumran Manuscripts: Contents and Significance,” in *Time to Prepare the Way in the Wilderness: Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990* (ed. D. Dimant and L. H. Schiffman; STDJ 16; Leiden: Brill, 1995), 23–58.

²³ VanderKam and Brady, *DJD* 28, 207–8. Manuscripts 4Q368 and 4Q377 do not overlap, but according to the editors they clearly reflect and rework material from Pentateuch, especially Exodus (the Sinai sections), Numbers, and Deuteronomy. In both, the figure of Moses plays a central role. Furthermore VanderKam and Brady suggest that other manuscripts with similar features are *Words of Moses* (1Q22), and RP^a (4Q158, 4Q354–357).

²⁴ VanderKam and Brady, *DJD* 28, 211–12.

²⁵ VanderKam and Brady, *DJD* 28, 212: “[...] against us, and lead to us because.”

²⁶ וַיִּחַר אַף יְהוָה בָּם וַיִּלֶךְ “And the anger of Lord was kindled against them, and he departed” (Num 12:9 NRSV). וְחַסְגֵּי מַרְמְרִים מֵעֵינָיו שְׁבַע יָמִים לֹא נָסַע עַד־הָאָסַף מֵרַיִם “So Miriam was shut out of the camp for seven days; and the people did not set out on the march until Miriam had been brought in again” (Num 12:15 NRSV). For comments regarding the vocabulary see VanderKam and Brady, *DJD* 28, 212.

Fragment 2 has badly deteriorated but some whole words are preserved. One of them is the word “Miriam” in line 9. Hence the reference of 4Q377 lines 9 and 10 should be found within the pentateuchal texts mentioning the Miriam figure. Nevertheless, the protagonist of the text is Moses who is mentioned by name in lines 2, 5, and 10 of 4Q377 2 II.²⁷ The reference in the text of line 9 should somehow also concern Moses. The pentateuchal texts that mention both Miriam and Moses are Exod 15:20–21; Num 12:1–15; and Deut 24:9.

Let us now take a closer look at the vocabulary. The first words “return” (שיב) and *anger* (חרון) seem certain. Before the manuscript breaks, we can see evidence of the following letter, which the editors suggest to be *‘ālep*. In the Pentateuch the word “anger” חרון appears only in the wilderness passages. There it is always linked to another word also indicating “anger” אף (Exod 15:17; 32:12; Num 25:4; 32:14; Deut 13:18). The term points exclusively to the anger of God and it usually indicates the divine’s great dissatisfaction with people. Usually the term appears with the tetragrammaton.²⁸ Based on the use of the terms חרון and אף and the lack of a subject in line 9, the tetragrammaton (which occurs in 4Q377 2 II, 3, 5) could possibly be inserted here. From the next word only the last letter *rēš* survives. One possibility is to reconstruct the word תסגר.²⁹ However, this reconstruction is based on Numbers 12³⁰ and cannot be used as an argument in favour of Numbers 12 as the reference. Other arguments should be therefore considered. Comparing the vocabulary to the passages with the Miriam figure we can make the following observations: at the level of vocabulary the word אף appears in both Num 12:9³¹ and Exod 15:8,³² and Deut 24:9 does not share a common vocabulary with 4Q377.

At the level of genre, the style of 4Q377 is prose dealing with Moses and Israel’s experiences. Exodus 15 is best characterized as a victory song³³ and thus the style is mainly poetic. Deut 24:8–9 is a reminder of Leviticus 13

²⁷ Furthermore, about 15 lines of 4Q377 refer to the figure more obliquely.

²⁸ See the entry “אף” in *HALOT* 1:76–77.

²⁹ VanderKam and Brady, *DJD* 28, 207. This verb is often linked to the treatment of leprosy in the Pentateuch. Most of the references are in Leviticus chapters 13 and 14 where the issue is widely discussed: 13:4, 5, 11, 21, 26, 31, 33, 50, 54; 14:38, 46. In these passages the verb סגר appears in *hip’il* meaning “to separate” or “to barricade” (a house). The *nip’al* form appears only once with the preposition מן having the meaning “to be shut out.” This is in Num 12:14.

³⁰ מים תכלם שבעת ימים “Would she not bear her shame for seven days?” (Num 12:14 NRSV).
 וחסגר מרים מחוץ למחנה “So Miriam was shut out of the camp for seven days” (Num 12:15 NRSV).

³¹ ויחר אף יהוה בם וילך “And the anger of the Lord was kindled against them, and he departed” (Num 12:9 NRSV).

³² וברוח אפיד נערמו מים “At the blast of your nostrils the waters piled up” (Exod 15:8 NRSV).

³³ For example D. O’Donnell Setel, “Exodus,” in *Women’s Bible Commentary* (ed. C. Newsom and S. Ridge; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1998), 35; M. Noth, *Exodus* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1962), 203.

and how to treat leprosy. Hence the passage seems to reflect legal and priestly settings.³⁴ Moreover, it contains parenetic elements such as “remember” (זכור). The basic framework of Numbers is a prose narrative about Israel’s forty years “in the wilderness.”³⁵ Based on these observations it seems likely that 4Q377 2 I, 9 is a re-narration of Num 12:1–15.

2.1 Numbers 12 Rephrased

Because of the fragmentary nature of 4Q377 it is difficult to draw an image of the Miriam figure in this text. A look at other ancient Jewish texts where Numbers 12 is rephrased might provide more evidence of what is happening in line 9. How was Miriam portrayed in other re-narrations of Numbers 12?

The material preserved of Demetrius (the Chronographer) refers briefly to Num 12:1 in fragment 3:3: “And for this reason also, Aaron and Miriam said at Hazeroth that Moses had married an Ethiopian woman.”³⁶ But what is more interesting than this verse is what can be found just before it. There is a genealogy that “shows” that Zipporah was actually a descendent of Abraham by Keturah, his second wife.³⁷

Philo of Alexandria makes allusions three times to Numbers 12 in his *Legum allegoriae* where he allegorically presents various passages from Genesis (1.76; 2.66; 3.103). True to Philo’s method of allegories the characters in the text are understood to represent states of the soul and from them Philo draws moral lessons.³⁸ The allegorical reading of the text led one to

³⁴ T. Frymer-Kensky, “Deuteronomy,” in *Women’s Bible Commentary*, 57–67.

³⁵ K. Doob Sakenfeld, “Numbers,” in *Women’s Bible Commentary*, 49.

³⁶ This passage of Demetrius (the Chronographer) is quoted in *Praep. ev.* 9.29.1–3 by Eusebius.

³⁷ Dem. 3:1–3: “Demetrius described the slaying of the Egyptian and the quarrel with the man who disclosed the information about the one who dies in the same way as the writer of the Sacred Book. He says, however, that Moses fled into Midian and there married Zipporah the daughter of Jethro, who was, as far as it may be conjectured from the names of those born from Keturah of the stock of Abraham, a descendant of Jokshan, who was the son of Abraham by Keturah. And from Jokshan was born Dedan, and from Dedan, Reuel, and from Reuel, Jethro and Hobab, and from Jethro, Zipporah, whom Moses married. The generations also agree, for Moses was seventh from Abraham, and Zipporah sixth. For Isaac, from whom Moses descended, was already married when Abraham, at the age of 140 married Keturah, and begot by her a second son (Jokshan). But he begot Isaac when he was 100 years old, so that (Joksan), from whom Zipporah derived her descent, was born 42 years later. There is, therefore, no inconsistency in Moses and Zipporah having lived at the same time” (*OTP* 2:852–53). For Demetrius, see also C. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 1: *Historians* (SBLTT 20, Pseudepigrapha Series 10; Chico, Calif.: Scholars Press, 1983), 51–54.

³⁸ J. C. VanderKam, *An Introduction to Early Judaism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001), 139.

higher thoughts and abstractions, much as the soul was more elevated than the body.³⁹ In all three passages of Philo's *Leg.* the figure of Miriam is displayed in a negative light. Thus it symbolizes the negative part of the soul, the one with fewer virtues. This is not a coincidence in the philosophy of Philo (or other Hellenistic Jewish writers). As part of the reaction against the growing Hellenistic influence, many writers expressed conservative views on women. Texts such as Ben Sira are good examples of this phenomenon. Moreover, Philo does not mention the reason for the conflict between the figures although he elsewhere mentions Moses' intermarriage.

The text preserved in the manuscript 4Q377 shows that the tradition around Numbers 12 was recognized in the Dead Sea Scrolls. Yet Numbers 12, which remains unique with its negative approach to Miriam, was not easy to re-narrate. Demetrius (the Chronographer) and Philo of Alexandria try to make sense of it by different methods. Demetrius focuses on the family genealogy and Philo uses the allegorical interpretation to reach another level. Because of the deterioration of manuscript 4Q377 we cannot be sure of what the method of the writer of this text was. Nevertheless, some similarities between the narrations can be traced. Demetrius tries to solve the origin of the conflict between the figures, whereas Philo of Alexandria and 4Q377 dismiss it. The latter two seem to refer to Numbers 12 by mentioning the punishment of Miriam. The evidence shows that nothing more can be said about Numbers 12 that could illuminate 4Q377. It only shows that the interpretative tradition of Numbers 12 was known in the Dead Sea Scrolls. The text of 4Q377 may have focused on the punishment of Miriam, and probably dismissed the reason for the conflict between the figures.⁴⁰

3. The Song of Miriam in the Qumran Manuscript 4Q365

Because the nature of manuscripts 4Q365–367 is not yet defined, these manuscripts will be treated as individual pieces in this study.⁴¹ In what

³⁹ VanderKam, *Introduction*, 140.

⁴⁰ I will deal with 4Q377 and the re-narrations of Numbers 12 in a more detailed way in my forthcoming article in *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (ed. A. Lange, E. Tov, and M. Weigold; VTSup; Leiden: Brill, forthcoming).

⁴¹ Segal, "4QReworked Pentateuch or 4QPentateuch?" 391–99, argues that the earlier hypothesis of 4QRP by Tov and White does not explain the relationship between manuscripts 4Q158 and 4Q364–367. The texts can likewise depend on each other. The harmonizing feature was common at that time and thus cannot be considered as "particularly characteristic" of manuscripts 4Q364–367. E. Eshel, "4QDeutⁿ – A Text That Has Undergone Harmonistic Editing," *HUCA* 63 (1992): 120–21, has formulated the concept of harmonizing in the following way: "1. Harmonizing tends

follows, I will deal with one fragment of 4Q365. Fragment 6 (4Q365 6a II + 6c, 1–7) contains a version of the Song of Miriam. Before repeating the song of Exod 15:21 there is an expansion of seven lines in the text.⁴²

1. you despised (?) [
2. for the majesty of [
3. You are great, a deliverer (?) [
4. the hope of the enemy has perished and he is for[gotten] (or: has cea[sed]) [
5. they perished in the mighty waters, the enemy (or “enemies”) [
6. Extol the one who raises up, [a r]ansom ... you gave(?) [
7. [the one who do]es gloriously [

It is generally accepted that the Samaritan Pentateuch (SP) and 4Q365 derive from a common source called the pre-SP.⁴³ The Song of Miriam preserved in the SP parallels Exod 15:20–21 apart from a few orthographical differences between the texts.⁴⁴ The earliest paleographical date given for manuscript 4Q365 is ca. 75 B.C.E.⁴⁵ The manuscript is very fragmentary. Hence the genre of the text has not yet been determined. It has been suggested that 4Q365 6a II + 6c, 1–7 follows Exod 15:21 and should also be called a victory song.⁴⁶ But does the vocabulary of the fragment support the theory? Also, how does this text affect our understanding of the Miriam figure? Does it provide any further information?

3.1 The Vocabulary of the Song of Miriam in 4Q365

Fragment 6 where the 4Q365 Song of Miriam has been preserved is damaged and thus the material used for the vocabulary analysis consists of only 19 words. These seven lines contain the largest preserved expansion of the Pentateuch in manuscript 4Q365. The Song of Miriam repeats some features from Exod 15:1–19, the Song of Moses. The term “eminence” (גאות)

to unify texts and delete the contradictions 2. Harmonizing enriches the texts with parallel texts intending to give more details (this something done unintentionally) 3. This harmonizing feature can be identified only if the editing is consistent, not in sporadic cases.”

⁴² Translation by Tov and White, *DJD* 13, 270.

⁴³ S. White Crawford, “The Rewritten Bible at Qumran,” in *The Bible and the Dead Sea Scrolls: The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, vol 1: *Scripture and the Scrolls* (ed. J. H. Charlesworth; Waco, Tex.: Baylor University Press, 2006), 131–47, 140; E. Tov, “4QReworked Pentateuch^{b-c}: Introduction,” *DJD* 13 (1994): 187–96.

⁴⁴ The SP attests to a different writing style in Exod 15:20–21: תצאן (MT) – תצאנה (SP), במחלה (MT) – במחלות (SP), גאה (MT) – גוי (SP).

⁴⁵ White, “4Q364 & 365,” 217; Tov and White, *DJD* 13, 260.

⁴⁶ Tov and White, *DJD* 13, 271.

in lines 2 and 7 appears in Exod 15: 1, 7.⁴⁷ As well, “mighty waters” (במים) can be found in Exod 15:10.⁴⁸ Because of these similarities in the vocabulary it has been argued that the Song of Miriam in 4Q365 was created in imitation of Exod 15:1–19.⁴⁹ The fully preserved 4Q365 Song of Miriam may have had even more references to the Song of Moses, but likewise it is possible that it alludes to other literature. What remains from the 4Q365 Song of Miriam is very limited and inadequate to identify such particular characteristics as, for example, *consistent* harmonizing.⁵⁰ On the basis of the terms “eminence” and “mighty waters” it is hard to reach a conclusion as to whether the words indicate a consistent harmonizing process or random editing. Therefore I am not yet ready to call the 4Q365 Song of Miriam a “harmonized” text.

Comparing the vocabulary with other texts of the Qumran library, some similarities can be found. The term “mighty waters” (במים אדירים) appears not only in the Song of Moses but also in *Hodayot* (1QH^a XVI:19): “like lead in powerful waters,”⁵¹ and in *Admonition Based on the Flood* (4Q370 1 I, 4): “all the abysse[s] overflowed [with] mighty waters.”⁵² When comparing the complete vocabulary of 4Q365 6a II + 6c, 1–7 with the terminology of the other Qumran manuscripts most of the parallels are found in the *Hodayot*. The vocabulary of 4Q365 6a II + 6c, 1–7 coincides eight times with it (1QH^a X:35; XII:22; XIII:7; XIII:8; XIII:20; XVIII:22; 4Q427 7 I, 18; 4Q427 7 I, 23). With the *War Scroll* and the *Damascus Document*, the Song of Miriam in 4Q365 shares the vocabulary six times (1QM I:8; X:4; XI:7; XIV:4; XIV:5; XVII:6; CD 1:15; 3:9; 5:19; 6:20; 7:18; 9:4), with *Non-Canonical Psalm A-B* three times (4Q380 1 II, 4; 4Q380 1 II, 6; 4Q381 15, 4), with *Apocryphal Psalms* two times (11Q11 IV:4; 3, 2). *Narrative and Poetic Composition* and the *Apocryphon of Jeremiah* coincide four times with 4Q365 6a II + 6c, 1–7 (4QNarrative and Poetic Composition^a 6, 2; 4QNarrative and Poetic Composition^b 1, 16, 17, 29; 4QapocrJer

⁴⁷ “I will sing to the Lord, for he has triumphed gloriously; horse and rider he has thrown into the sea” (Exod 15:1 NRSV). וברב גאון תהרס קמיד. תשלח חרונך יאכלמו כקש. “In the greatness of your majesty you overthrew your adversaries; you sent out your fury, it consumed them like stubble” (Exod 15:7 NRSV).

⁴⁸ “You blew with your wind, the sea covered them; they sank like lead in the mighty waters” (Exod 15:10 NRSV).

⁴⁹ White, “4Q364 & 365,” 222; Tov and White, *DJD* 13, 270–71.

⁵⁰ Eshel, “4QDeut^a,” 120–21. J. H. Tigay, “An Empirical Basis for the Documentary Hypothesis,” *JBL* 94 (1975): 329–42.

⁵¹ כעופרת במים אדירין; transcription and translation by García Martínez and Tigchelaar, *Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1:180–81.

⁵² ופצו כל תהמות[מ]מים אדרים; transcription and translation by García Martínez and Tigchelaar, *Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2:732–33.

C^b 387 1, 9; 2 II, 7, 11; 3, 9). The *Admonition Based on the Flood* shares three words with the text (4Q370 1 I, 4, 5, 8).⁵³

The vocabulary analysis offers us some viewpoints regarding the genre of the 4Q365 Song of Miriam. The similarities with the psalms and poetic literature are a sign that the Song of Miriam should be grouped within the same literary genre. It has been suggested that 4Q365 6a II + 6c, 1–7 is a hymn, but the vocabulary should be analyzed to see whether it supports this theory. I have already dealt with some of the vocabulary, but it should be highlighted that the term “eminence” (גאֹרֵת) has altogether six references in the Qumran library, of which two are in 4Q365 and the other three clearly poetic (4Q381 15, 4; 4Q427 7 I, 18; 4Q427 7 II, 12). Half of the 16 references to the word “mighty” (אֲדִירִי) are also found in the poetic literature (1QM XVII:6; XIX:1; 1QH^a X:35; XIII:7; XVI:19). The verb בָּזָה⁵⁴ appears 14 times in the Qumran library, and apart from 4Q365, four of the references are poetic (1QH^a XII:22; XIII:20; 4QBarkhi Nafshi^a 1 I, 2 = 4QBarkhi Nafshi^d 1, 2; 4QPrFêtes^b 21, 2).

Ancient Jewish literature has preserved a great number of hymns that had their *Sitz im Leben* in occasions of celebrations.⁵⁵ Some of these are attributed to women: Judges 5; 11:34; 1 Sam 2:1–10; Jdt 15:12–13. Apart from the singing, some passages mention dancing as a part of the celebration: Jer 31:4; Ps 68:26; Cant 7:1. These songs are best characterized as victory songs. Due to its style and vocabulary the Song of Miriam in 4Q365 seems to fall into this category. The 4Q365 Song of Miriam clearly attempts to maintain the “pentateuchal” style during the process of expansion. This is indicated by the use of the terms אֲבָרֵךְ⁵⁶ and שֹׁנֵה. The latter has only four references of which three are pentateuchal. Often the vocabulary of the 4Q365 Song of Miriam has references to both pentateuchal and poetic literature.⁵⁷ Having said this, it seems more appropriate to refer to this text as “pentateuchal” instead of “biblical.”⁵⁸

⁵³ Unfortunately neither Exod 15:1–19 nor 15:20–21 is found within the Qumran library. 4Q14 preserves Exod 15:1, 4Q22 Exod 15:23–16:1.

⁵⁴ CD 7:18; 9:4; 1QpHab IV:5; 1QH^a XII:22; XIII:20; 4QD^c 6 III, 18; 4QMMT^c 1–2 III, 10; 4QMMT^d 6–13, 9; 4QBarkhi Nafshi^a 1 I, 2 = 4QBarkhi Nafshi^d 1, 2; 4QPrFêtes^b 21, 2.

⁵⁵ R. Burns, *Has the Lord Indeed Spoken only through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam* (SBLDS 84; Atlanta, Ga.: Scholar Press, 1987), 31–40; O’Donnell Setel, “Exodus,” 35.

⁵⁶ For example 4QAdmonFlood (4Q370) 1 I, 5; 4QNarrative and Poetic Composition^b (4Q372) 1, 17; 3, 6; 4QapocJer C^a (4Q385a) 4, 5; 4Qapoc Jer C^b (4Q387) 2 II, 7; 4QWorks of God (4Q392) 6–9, 2; 4QParaphrase of Gen and Exod (4Q422) III:10.

⁵⁷ See chapter 3.1 for the vocabulary analysis.

⁵⁸ Segal, “4QReworked Pentateuch or 4QPentateuch?” 393–94. White Crawford explains her use of the term “biblical” in “Rewritten Bible at Qumran,” 134. White Crawford clarifies that the term “re-written Bible” is used as an anachronism. Nevertheless, the term is misleading and should be avoided, taking into account the above-mentioned arguments. I would like to thank Professor Armin Lange for his suggestion to use the term “pentateuchal.”

3.2. The Song of Miriam in the Targumim

The Song of Miriam is also preserved in the Pentateuch Targumim. The Targumim are Aramaic translations of the Hebrew Bible written when the knowledge of Hebrew began to weaken.⁵⁹ There is no agreement regarding when the Pentateuch Targumim were written but it is generally accepted that they do preserve some earlier material that can go back to the Second Temple period.⁶⁰ I will use *Targum Pseudo-Jonathan*, *Targum Neofiti 1* and the *Fragmentary Targum* as examples to examine the Song of Miriam tradition in the Targumim. The structure in these Targumim is similar. First they repeat the narrative part of Exod 15:20. The song itself is preserved in Exod 15:21 where all three Targumim expand the MT considerably.

Targum Pseudo-Jonathan

Then Miriam, the prophetess, Aaron's sister, took timbrel in her hand; and with all the women went out after her; they were dancing to the sound of timbrels and playing the hinges. And Miriam sang to them: Let us give thanks and praise before the Lord because might and eminence are his; he is exalted above the exalted, and he is elevated above the high. Because the wicked Pharaoh plotted and pursued the people of the children of Israel, his horses and his chariots, he threw (them) in the Sea of Reeds.⁶¹

Targum Neofiti 1 (Tg. Neof.)

And Miriam, the prophetess, Aaron's sister, took timbrels in her hand, and all the women went out after her; they danced to the timbrels. And Miriam answered to them: Let us praise and glorify before the Lord, the exalted, who is majestic above the exalted and lofty above the lofty. Horses and their riders, because they were exalted and pursued after the people, the children of Israel, he casted them down and buried in the Sea of Reeds.⁶²

Paris BN Fragmentary Targum Manuscript (P)

All the women went out after her with timbrels and in dance chorus; and they were dancing. And Miriam sang to them: Let us praise and glorify before the Lord, since

⁵⁹ E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2001), 148–51.

⁶⁰ M. McNamara, *Targum and Testament: Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible* (Shannon: Irish University Press, 1972), 86–89, argues that the bulk of material in the Palestinian Targumim to the Pentateuch comes from the pre-Christian era. See also P. Alexander, "Targum, Targumim," *ABD* 6:329; R. Le Déaut, "The Targumim," in *The Cambridge History of Judaism*, vol. 2: *The Hellenistic Age* (ed. W. D. Davies and L. Finkelstein; Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 563–90 (for the dating of the Targumim see pp. 563, 570).

⁶¹ M. Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Exodus* (ArBib 2; Edinburgh: T&T Clark, 1994), 205.

⁶² M. McNamara and R. Hayward, *Targum Neofiti 1: Exodus* (ArBib 2; Edinburgh: T&T Clark, 1994), 68.

he exalted above the exalted and made himself majestic above the majestic and who in his Memra revenges himself of everyone who extols before him. Their horses and their riders, since they come against his people, the house of Israel, he cast them down and buried in the Reed Sea.⁶³

The Songs of Miriam preserved in the Targumim are significantly different from the MT. The songs are expanded by several sentences further describing God, who is praised, and refer to the destruction of the Pharaoh.

3.2.1. Harmonizing as a Method for the Expansion

The Targumim versions of the Song of Miriam have gone through some expansions. In many places the Targumim repeat the vocabulary from Exod 15:1–19:

בני ישראל 15:1	גאה 15:1	ביס־סוף 15:4
קפאו 15:8	ארדף 15:9	פרעה 15:19

As the Pentateuch Targumim fully preserve the Song of Miriam, here it is possible to identify harmonizing features. The Songs of Miriam preserved in the Targumim try to create continuity with Exod 15:1–19, as the six words picked from the Song of Moses demonstrate. The expansions make the passage resemble prose more than a song.⁶⁴ The motif behind the expansion could have been that the Song of Moses had claimed authority by this time and it was necessary to clarify the text for a new reader and to emphasize that the Song of Miriam belonged to the same tradition. Moreover, the motif could have been to interpret the Song of Miriam in the new context and a conscious attempt to preserve the “right” theological interpretation.⁶⁵ The song linked to Moses and the same tradition of crossing the Red Sea helped in the re-interpretation.

The Songs of Miriam preserved in the Targumim have also additional rhetoric that they do not share with the Song of Moses: טמע, קדם, נטל, שבח, and תהו. The fact that the Targumim share vocabulary that does not appear in Exod 15:1–19 may lead us in different directions. As the common vocabulary that is not drawn from Exod 15:1–19 is almost as extensive as the references to the Song of Moses, it is possible that the Targumim go back to a second source that they were all using for the expansions. In this case the Pentateuch Targumim would attempt to create continuity with this text.

⁶³ M. L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to Their Extant Sources* (2 vols.; AnBib 76; Rome: Biblical Institute Press, 1980), 2:48.

⁶⁴ Alexander, “Targum, Targumim,” 329.

⁶⁵ Tov and White, *DJD* 13, 270–71.

Otherwise they are depending on each other.⁶⁶ The Targumim versions of the Song of Miriam also have a possible link to the 4Q365 version of the Song of Miriam in line 4. White Crawford and Tov reconstruct the end of line 4 as “he is for[gotten] (or: has cea[sed]): ונש[כה/ונש]בת.”⁶⁷ The word could also be reconstructed as “is pra[ised],” נש[בח]ב.

In the Hebrew Bible the term is likewise used both in the Hebrew and Aramaic texts. In Hebrew the term has two different meanings. The first, „to praise,” occurs mainly in the Psalms (Ps 63:4; 117:1; 145:4; 147:12; see also Qoh 4:2; 8:15; 1 Chr 16:35) and refers to praising the divinity. The second meaning of the word is “to calm, rest.” In this meaning the verb occurs in Ps 89:10; 65:8 and in Prov 29:11. In Aramaic the verb has only one meaning, “to praise,” which in the Hebrew Bible is only used in Daniel. It refers to the praise of the divinity in two passages: Dan 2:23; 4:31, 34. The verb “to praise” (שבח) is repeated in the three Targumim included in this study. In the Aramaic Targumim this verb is used in the following passages of Exod: 15:1, 2, 21. In these same passages the MT uses the verb “to sing the praise” שיר.⁶⁸ The Targumim apparently used the term שבח to translate “to sing the praise.” But as it appears about 40 times in the Pentateuch Targumim of *Neofiti* and *Pseudo-Jonathan*, it was used to translate other words too. As the verb in line 4 starts with נש] it suggests either the *nip'al* or the imperfect (first person plural) form. Interestingly, in the Pentateuch Targumim the verb שבח appears in only a few places with *nûn* in front of it, but in *Pseudo-Jonathan* and *Neofiti* the first person plural imperfect occurs in Exod 15:1 and 21, thus in the opening lines of both the Song of Moses and the Song of Miriam! In the Dead Sea Scrolls the verb שבח appears altogether eleven times in Hebrew and in Aramaic (1QapGen X:8; 4QpapTob^a 17 II, 7; 4QD^a 17, 1; 11QtgJob XIV:5; 4QapocrJer C^a 2, 2; 4QShirShabb^d 1 I, 3, 32; 4QShirShabb^f 19a–d, 2; 4QpapRitMar 6–10, 10; 11QPs^a XXII:15; 4QText Concerning Rachel and Joseph 3). Most of the instances refer to poetic literature.

Tov and White Crawford suggested that the verb in line 4 of the Song of Miriam in 4Q365 should be reconstructed as “to be forgotten” (נשכה *škh*) or “to be ceased” (נשבת *šbt*). The first, “to forget” has many occurrences in the Hebrew Bible. Most of these are in the Psalms. It occurs rarely in the *nip'al* form: Gen 41:30; Deut 31:21; Isa 23:15, 16; 65:16; Jer 20:11; 23:40; 50:5; Ps 9:19; 31:13. The style of the Psalms is clearly poetic and, moreover,

⁶⁶ P. V. M. Fleisher, “Exploring the Sources of the Synoptic Targums to the Pentateuch,” in *Targum Studies*, vol. 1: *Textual and Contextual Studies in the Pentateuchal Targums* (ed. idem; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1992), 101–34.

⁶⁷ Tov and White, *DJD* 13, 269–70.

⁶⁸ Apart from the Exodus passages, the verb “to sing the praise” is used only once in the Pentateuch, in Num 21:17.

Psalm 9 resembles a victory song. In the Dead Sea Scrolls the verb “to forget” appears about 20 times altogether. Many of the references are poetic (for instance 4QBarkhi Nafshi^a 1 I, 2; 4QBeat 2 II, 5) and at least 11Q5 XXII:9 refers to the setting of thanksgiving or victory. However, it does not seem to appear as a victory song. In Aramaic the meaning of the verb שכח is “to find.” This connotation of the word occurs in Dan 2:35; 5:11, 14, 27; 6:5, 23, 24; Ezra 6:2 but never in the *nip'al* form.

The other possibility, “to cease, to rest,” usually refers to Sabbath and Jubilee practices in the Pentateuch (Gen 2:2, 3; 8:22; Exod 16:30; 23:12; 31:17; 34:21; Lev 23:32; 25:2; 26:34, 35). Apart from these, it also has some attestations in Psalms (8:3; 46:10; 89:45; 119:119). The *nip'al* “to be stopped” is used exclusively in the books of Isaiah and Ezekiel where it announces destruction (Isa 17:3; Ezek 6:6; 30:18; 33:28). In the Dead Sea Scrolls similar observations can be made regarding the use of the verb. It occurs in pentateuchal settings (4QJub^a V:2; VII:6; VII:8; 4QNarrative and Poetic Composition^b 3, 4; 11QT^a XX:13; 11QT^b IV:24) and in poetic texts (for instance 1QH^a XIV:12; XV:15; XVI:32; XXI:13; XXIII:2; 4QPs^f IX:6). The poetic passages in the Dead Sea Scrolls do not clearly resemble victory songs. Rather, the style seems more meditative than that of 4Q365.

Based on these observations it would be possible to reconstruct the end of line 4 with the verbs “to praise” or “to forget,” whereas the use of the verb “to be ceased” seems to indicate a different context. Let us take a closer look at lines 4 and 5 of 4Q365 6a II + 6c, 1–7. They emphasize “the perishing” (אבד) of the enemy. The idea is already repeated twice in lines 4 and 5. Reconstructing the end of the line with the verb “to forget” (שכח) would stress the disappearance of the enemy even more. The scheme that the wicked (and for Qoheleth perhaps also the good) simply perish and are never remembered finds its best context in the Hellenistic wisdom literature.

For there is no enduring remembrance of the wise or of fools, seeing that in the days to come all will have been long forgotten (Qoh 2:16 NRSV).

The living know that they will die, but the dead know nothing; they have no more reward, and even the memory of them is lost (Qoh 9:5 NRSV).⁶⁹

Also, the Wisdom of Solomon refers to the total disappearance of the wicked.

⁶⁹ For Qoheleth’s characteristic ideas see R. N. Whybray, *Ecclesiastes* (JSOT Old Testament Guides; Sheffield: JSOT Press, 1989), 63–82; M. V. Fox, *Qoheleth and His Contradictions* (JSOTSup 71; Sheffield: Almond Press, 1989), 137–45.

For we were born by mere chance and hereafter we shall be as though we had never been (Wis 2:2 NRSV).

Our name will be forgotten in time and no one will remember our works (Wis 2:4 NRSV).

They will be left utterly dry and barren, and they will suffer anguish, and the memory of them will perish (Wis 4:19 NRSV).⁷⁰

Should the end of line 4 preserve the verb “to forget,” the content of the Song of Miriam in 4Q365 would clearly resemble this sapiential idea of immortality through being remembered.

This reconstruction of “to forget” does not agree with the other additions of 4Q365 without difficulty. The text of 4Q365 contains two notable additions. Here we are dealing with the first one, which comes before Exod 15:22. Earlier it was stated (chapter 3.1) that from the point of view of genre and terminology, 4Q365 6a II + 6c, 1–7 maintains the pentateuchal style and is a victory song. The song does not contain elements that could link it to the sapiential literature. The second addition is found just after Lev 24:2 (4Q365 23, 4–12). This earlier unknown passage deals with laws concerning the offerings, and the best parallels of this legal material are found in the *Temple Scroll* (11QT^a XXII).⁷¹ This passage does not contain any elements that could link it to the sapiential ideas either.⁷² In this light the possible reconstruction “to forget” seems rather unlikely. Therefore, I suggest the end of line 4 should be reconstructed with the verb “to praise,” which fits the context better than the verb “to forget.”

Because the verb “to praise” appears in the Targumim, should it influence our understanding of the relation between the Targumim and 4Q365? Is it possible to think that the 4Q365 Song of Miriam was the common source of expansions for the Targumim? It seems that the two texts are very different. The final version of the Targumim is much later than 4Q365. Moreover, the nature of the 4Q365 Song of Miriam is still under discussion, whereas the Targumim try to create continuity with the Pentateuch. Apart from these significant dissimilarities, the two texts have some things in common. It is generally accepted that the Targumim, despite their later final accomplishment, preserve early material that can go back to the Second Temple period. The writers of the Targumim could have been familiar with 4Q365 and could have alluded to it. This theory would explain the similari-

⁷⁰ See, for instance, E. G. Clarke. *The Wisdom of Solomon* (CBC; Cambridge: Cambridge University Press: 1973).

⁷¹ White Crawford, “Three Fragments,” 263.

⁷² White, “4Q364 & 365,” 218, claims that the additions of 4Q365 add either narrative or legal elements to the text.

ties between the Targumim and possibly also with 4Q365. White Crawford has demonstrated that the Temple Scroll and 4Q365 share a significant parallel and that 11QT^a might be quoting 4Q365.⁷³ Hence, it would likewise be possible that 4Q365 was quoted or that other texts alluded to it. The Targumim and 4Q365 share some similarities: both texts rework the text of Exod 15:20–21. Especially, both expand Exod 15:20–21 considerably and the expansion happens in the Song of Miriam and not in the narrative part of the passage. Manuscript 4Q365 has deteriorated and therefore it is not possible to know the original content of lines 1–7. Nevertheless, in what is left, it praises God more than Exod 15:20–21 does. As well, the Targumim focus on praising God more than does Exod 15:20–21. Hence, both texts emphasize the figure of Miriam by adding more material to her speech. The connection with the verb argues that there should be some sort of link between the texts, but the nature of this link remains unclear. As a result, it is possible that the 4Q365 version of the Song of Miriam was a common source of the Targumim, but due to the deterioration of the manuscript this must remain somewhat speculative.

4. Conclusions

This article has focused on the references to the figure of Miriam preserved in the Qumran library. I have dealt with wider ancient Jewish literature referring to the figure of Miriam only when it has been necessary. The figure of Miriam survives in three earlier unknown texts from the Qumran library: the *Visions of Amram*, 4QapocrPent. B and the *Reworked Pentateuch*. These texts referring to Miriam go back to the Hellenistic period of Second Temple Judaism. Paleographically the earliest manuscript preserving the *Visions of Amram* and 4QapocrPent. B go back to the same period, roughly 150 B.C.E. The earliest paleographical date given for manuscript 4Q365 is ca. 75 B.C.E. These texts lack the so-called sectarian elements. Hence, we can assume that they are not Essene readings of Miriam, but that they originate from other parts of ancient Judaism.

⁷³ White Crawford, “Three Fragments,” 259–71. The question of concern is whether one text is citing or alluding to the other. H. Stegemann, “The Origins of the Temple Scroll,” in *Congress Volume: Jerusalem 1986* (VTSup 40; Leiden: Brill, 1988), 235–56, has argued that manuscripts 4Q158, 4Q354–367 are the source for the *Temple Scroll*.

All three texts are paratexts, though they represent different types.⁷⁴ Two are re-narrations of pentateuchal passages: the Song of Miriam from the text we know as the *Reworked Pentateuch* (4Q365 6a II + 6c, 1–7) re-narrates Exod 15:20–21, whereas 4QapocrPent. B (4Q377 2 I, 9) elaborates Numbers 12. The third text referring to Miriam, *Visions of Amram*, does not depend directly on any pentateuchal passage, but falls likewise into the same category.⁷⁵ Comparing these three paratexts, it seems that the narration (*Visions of Amram*) develops the figure of Miriam further than the re-narrations (Song of Miriam, 4QapocrPent. B) in the Dead Sea Scrolls. The *Visions of Amram* highlights Miriam not only as an outstanding female figure, but an exceptional member of the patriarchal family who like others (male members) married endogamously and had access to the mysteries. The *Visions of Amram* may build on an already existing tradition, but no other early Jewish text explicates Miriam's importance in such a way. It is possible that re-narrations of the pentateuchal texts in the Dead Sea Scrolls continue constructing the figure of Miriam, but they do it differently than the *Visions of Amram*. The preserved material of 4Q377 demonstrates that the Dead Sea Scrolls also preserved a negative interpretation of Miriam. The passage referring to Miriam in 4Q365 strengthens the figure by adding new material to the song voiced by Miriam.

The extended Song of Miriam in 4Q365 adds seven lines of earlier unknown material to the Song of Miriam preserved in Exod 15:20–21. I would argue that the Song of Miriam preserved in 4Q365 is not a remake of the Song of Moses of Exod 15:1–19. The Song of Miriam preserved in 4Q365 indicates that different versions of the song attributed to the figure of Miriam circulated in early Judaism. The Song of Miriam was influenced by the Song of Moses at least in the later tradition preserved in the Targumim. But at the same time the Song of Miriam also expanded using other, still unknown, material that is not linked to the figure of Moses. The purpose of the expansion was not just to harmonize the song with the Song of Moses; in this case, it is possible that the literary figure of Miriam had a larger independent tradition behind it.

Even if the extension of the Song of Miriam does not directly describe the figure itself, it does re-narrate the figure indirectly. The extent of the expansion strengthens the picture of Miriam. The seven lines indicate that the figure of Miriam was considered an appropriate character to deliver the expanded theological message. Moreover, 4Q365 portrays Miriam as a

⁷⁴ Paratext is another way of saying parabiblical; for this term see A. Lange and R. Pillinger, eds., *In the Second Degree: Paratextual Literature in Ancient Near Eastern and Ancient Mediterranean Cultures and Its Reflections in Medieval Literature* (Leiden: Brill, forthcoming).

⁷⁵ A. Lange and U. Mittman-Richert, "Annotated List of the Texts from the Judaean Desert Classified by Content and Genre," *DJD* 39 (2002): 115–64.

more autonomous figure who does not simply repeat the Song of Moses. Whether this development that strengthened the Miriam figure was done consciously or unconsciously is not clear. Instead, we can draw the conclusion that generally there must not have been obvious obstacles to presenting Miriam in a more prominent light.

The Dead Sea Scrolls shed new light on how ancient Judaism understood some of its literary figures. Against this background it is evident that the Hebrew Bible preserves only a limited number of references to Miriam as well as to other female figures, whereas the ancient Jewish literature contained more texts that told of the female figures. Therefore, a complex analysis of the new texts could help us to draw more complete portraits of the female figures and, furthermore, to understand how the interpretation of these figures developed and why only some of the texts were incorporated into the canon. Beyond the figure of Miriam, my work raises other questions. How far could the ancient Jewish re-lectures of biblical figures go while interpreting the biblical texts themselves? Is it possible that these re-lectures and paratexts include earlier source material that might even be contemporary with late biblical texts and redactions?

Kevin Trompelt
(Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg)

Die masoretische Akzentuation als Spiegel abweichender Texttraditionen

Jeder aufmerksame Leser des masoretischen Bibeltextes wird gelegentlich über eine Akzentuation stolpern, die in ihm Erstaunen hervorruft, die er sich auf den ersten Blick nicht erklären kann, weil sie dem logischen Textverständnis offensichtlich entgegensteht. Will er es nicht bei der Verwunderung bewenden lassen, sondern darüber hinaus nach den Ursachen akzentueller Besonderheiten fragen, so stehen ihm bisher grundsätzlich drei Erklärungsansätze zur Verfügung: Zum einen kann er auffällige Akzentuierungen, die von der syntaktisch-logischen Versgliederung abweichen, auf musikalische Momente zurückführen. Spätestens seitdem der deutsche Gelehrte Franz Delitzsch im Jahre 1868 die Akzente als primär musikalische Zeichen charakterisierte,¹ ist dieser Zugang insbesondere im deutschsprachigen Raum Mode geworden und erfreut sich nach wie vor großer Beliebtheit.² Gestützt auf die grammatische Funktion der Akzente kann der Akzentforscher zum anderen nach exegetischem Einfluss fragen. So werden häufig theologische Motive, wie sie zum Teil in der rabbinischen Literatur nachweisbar sind, für auffällige Akzentsetzungen vorausgesetzt.³ Schließlich bleibt ihm die Möglichkeit, die Akzentuierung mit Hilfe der Annahme eines Textfehlers zu erklären. Die Arbeiten u.a. des englischen Forschers William Wickes⁴ sowie des italienisch-jüdischen Gelehrten Samuel David

¹ F. Delitzsch, *Physiologie und Musik in ihrer Bedeutung für die Grammatik, besonders die Hebräische* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1868).

² S. zuletzt H. Zimmermann, *Tora und Shira: Untersuchungen zur Musikauffassung des rabbinischen Judentums* (Publikationen der Schweizerischen Musikforschenden Gesellschaft 2.40; Bern: Lang, 2000).

³ S. u.a. A. Ackermann, *Das hermeneutische Element der biblischen Accentuation: Ein Beitrag zur Geschichte der hebräischen Sprache* (Berlin: Calvary, 1893); M. Breuer, *Die biblischen Akzente in den prosaischen und den poetischen Büchern* (Jerusalem: Horev, ²1989), 368–390 (Heb.), sowie S. Kogut, *Correlations between Biblical Accentuation and Traditional Jewish Exegesis: Linguistic and Contextual Studies* (Jerusalem: Magnes, 1996) (Heb.).

⁴ W. Wickes, טעמי אמ"ת: *A Treatise on the Accentuation of the Three So-called Poetical Books of the Old Testament, Psalms, Proverbs, and Job* (1881; Nachdr. New York, N.Y.: Ktav, 1970); idem, טעמי כ"א ספרים, *A Treatise on the Accentuation of the Twenty-one So-called Prose Books of the Old Testament* (1887; Nachdr. New York, N.Y.: Ktav, 1970).

Luzzatto⁵ im 19. Jahrhundert lenkten die Aufmerksamkeit der Wissenschaft auf mögliche Korruptionen bezüglich des Akzenttextes, die zwangsläufig in unverständlichen Akzentuierungen resultieren.

Vorliegende Studie will nun einen weiteren, in der Fachliteratur bislang unberücksichtigten Ansatz vorstellen, auf dessen Grundlage dunkle Akzentuationen erhellt werden können. Gemäß dem Titel der Untersuchung soll es konkret darum gehen, bisher unverständliche Akzentsetzungen auf abweichende Texttraditionen zurückzuführen. Näherhin soll an zwei Schriftworten aus dem Jesajabuch demonstriert werden, dass der uns vorliegende punktierte masoretische Text nicht die Textgrundlage der Akzente darstellt, die bekanntlich ebenfalls zum masoretischen Apparat gehören.

1. *Annäherung oder Bedrängung?*

Bei dem ersten Textbeispiel handelt es sich um Jes 29:13 – einem durch die neutestamentliche Rezeption (Mt 15:8; Mk 7:6) bekannten Scheltwort des Propheten gegen das Volk Israel in Bezug auf dessen veräußerlichte Gottesverehrung im Tempel. Da Jes 29:13 gemäß der masoretischen Punktation syntaktisch mit dem darauffolgenden Vers verbunden ist, sollen zunächst beide Verse in den Blick genommen werden.

¹³ Und der Herr sprach: Weil sich dieses Volk mit seinem Mund nahte und mich mit seinen Lippen ehrte, aber sein Herz fern von mir hielt und ihre Furcht vor mir [nur] angelehnertes Menschengebot war, ¹⁴ darum, siehe, will ich weiterhin wunderbar mit diesem Volk handeln, wunderbar und wundersam. Und die Weisheit seiner Weisen wird verlorengehen und der Verstand seiner Verständigen sich verbergen.

¹³ וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי יְעֹזֵב כִּי נִגַּשׁ הָעָם
הַזֶּה בִּפְּיָם וּבִשְׂפָתָיו כִּבְדוּנִי וְלִבּוֹ
רָחַק מִמֶּנִּי וְתִהְיֶינָה יְרֵאתָם אֵתִי
מִצֻּוֹת אַנְשִׁים מִלְּמֹדָה: ¹⁴ לְכֹן הִנְנִי
יוֹסֵף לְהַפְלִיא אֶת הָעָם הַזֶּה
הַפְּלֵא וּפְלֵא וְאַבְדָּה חֲכָמַת חֲכָמָיו
וּבֵינָת נִבְנִיו תִּסְתַּתֵּר:

Syntaktisch bilden beide Verse ein Satzgefüge – bestehend aus einem kausalen Vordersatz, mit **כִּי** eingeleitet, auf den ein übergeordneter Haupt-

⁵ S. D. Luzzatto, *Commentary to the Pentateuch* (1871; Nachdr. Jerusalem: Dvir, 1993) (Heb.); idem, *Commentary to the Book of Isaiah* (1855; Nachdr. Tel Aviv: Dvir, 1970) (Heb.); idem, *Hebräische Briefe* (ed. E. Gräber; 9 Bde., Przemysl: Zupnik & Knoller, 1882–1894) (Heb.); idem, „Korrekturen zu den biblischen Akzenten auf der Grundlage verschiedener alter Handschriften,“ *Kerem Chemed (Lieblicher Weinberg): Briefe und Abhandlungen die jüdische Literatur und Wissenschaft betreffend* 9 (1856): 1–14 (Heb.).

satz folgt, eingeführt mit לכן. Auf die Scheltrede in Vers 13 folgt die Gerichtsankündigung in Vers 14: Weil seine Verehrung nichts weiter als veräußerlichte kultische Frömmigkeit ist, wird der Gott Israels weiterhin wundersam an seinem Volk, sprich für das menschliche Verstehen unbegreiflich, handeln.

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich allerdings, dass das vorgestellte Textverständnis nicht durch die Akzentsetzung bestätigt wird. Näherhin setzt die Akzentuation von Jes 29:13a augenscheinlich eine Vergliederung voraus, die von der vorgeschlagenen Lesung abweicht.

1.1 Die Lesung gemäß der Punktation

Auf der Grundlage der Punktation scheint kein Zweifel daran zu bestehen, dass der Präpositionalausdruck בפי in Jes 29:13a mit dem vorhergehenden Versteil zu verbinden und als Adverbial zum Verb נגש zu verstehen ist: נגש בפי (,,dieses Volk nahte sich mit seinem Munde“). Demgegenüber bestimmt בשפתיו für sich allein genommen כבודי näher. Der hieraus resultierende chiasmische Aufbau der ersten Vershälfte sei zur Verdeutlichung in der deutschen Übersetzung nachgeahmt:

Und der Herr sprach:

וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי

Weil sich dieses Volk nahte **mit seinem Mund**

יֵעַן כִּי נִגַּשׁ הָעָם הַזֶּה בְּפִי

und **mit seinen Lippen** mich ehrte,

וּבִשְׂפָתָיו כִּבְדוּנִי

aber sein Herz fern von mir hielt

וְלִבּוֹ רָחַק מִמֶּנִּי

Die vorgeschlagene Gliederung des Textes gründet sich dabei auf Beobachtungen zum biblisch-hebräischen Sprachgebrauch von פה und שפתים. Indem beide Nomina Redewerkzeuge bezeichnen, fungieren sie in der biblischen Poesie als synonymes Wortpaar, das im Parallelismus zueinander steht. Auf diesen Sachverhalt verwies bereits Samuel David Luzzatto, der berühmte italienisch-jüdische Bibelexeget des 19. Jahrhunderts, in seinem Kommentar zu Jes 29:13. Drei der einschlägigen Schriftnachweise, auf die Luzzatto seine These *ad locum* stützt, seien zur Veranschaulichung aufgeführt:

Jes 11:4b

Er wird die Erde mit dem Stab **seines Mundes** schlagen
und mit dem Hauch **seiner Lippen** den Gottlosen töten.

וְהָכָה אֶרֶץ בְּשֵׁבֶט פִּי
וּבְרוּחַ שְׂפָתָיו יָמִית רָשָׁע

Hi 8:21

Während er mit Lachen füllt wird **deinen Mund**
und **deine Lippen** mit Jubel

עַד יִמְלֵא שְׂחוֹק פִּיךָ
וּשְׂפָתֶיךָ תִּרְוַעַה

Hi 15:6

Dein Mund verurteilt dich und nicht ich
und **deine Lippen** zeugen gegen dich

יִרְשָׁעַךְ פִּיךָ וְלֹא אֲנִי
וּשְׂפָתֶיךָ יַעֲנֶוּ בְךָ

In den exemplarisch aufgeführten Textstellen stehen „Mund“ und „Lippen“ in chiasmatischem Parallelismus zueinander. Der „Mund“ des ersten Teils wird jeweils durch die „Lippen“ im zweiten Kolon aufgenommen. Der parallele Sprachgebrauch beider Nomina in der biblisch-hebräischen Poesie, der auch in weiteren, nicht chiasmatisch aufgebauten Parallelismen belegt ist,⁶ scheint demnach die Struktur von Jes 29:13a geradezu vorzugeben.⁷

1.2 Die Lesung gemäß der Akzentuation

Das der Punktation zugrundeliegende Textverständnis steht jedoch nicht im Einklang mit der akzentuellen Gliederung von Jes 29:13a. Bei näherer Betrachtung der Akzentuation unseres Verses zeigt sich, dass die Nomina „Mund“ und „Lippen“ akzentuell miteinander verbunden sind und sich beide auf das Verb „ehren“ beziehen:

וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי יְעֹנֵ כִי נִגַּשׁ הָעַם הַזֶּה בְּפִיו וּבְשִׂפְתָיו כְּבָדוֹנִי וְלִבּוֹ רַחַק מִמֶּנִּי⁸

Gemäß dem akzentuellen Strukturgesetz der kontinuierlichen Dichotomie zweiteilt der disjunktive Akzent *Zaqef* auf dem Demonstrativum הזה unsere Vershälfte und zeigt somit an, dass mit בפיו ein neuer Satz beginnt.⁹ Grammatisch gesprochen fungieren demnach sowohl בפיו als auch בשפתיו als

⁶ S. u.a. Ps 51:17 und 66:14 sowie Mal 2:7.

⁷ Dementsprechend ist der Text in den wissenschaftlichen Editionen der *BHK* und *BHS* gegliedert: Während בפיו die erste Verszeile von 13a abschließt und sich somit unzweifelhaft auf das Verb נגש bezieht, eröffnet בשפתיו die folgende Zeile und bestimmt das Verb כבד näher. Dieses Textverständnis, das auch in den alten Übersetzungen der *Vetus Latina* und der *Vulgata* vorausgesetzt ist, hat sich schließlich in der modernen Forschung durchgesetzt (s. u.a. H. Wildberger, *Jesaja*, 3. Teilband: *Jesaja 28–39: Das Buch, der Prophet und seine Botschaft* [BKAT 10.3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982], 1118).

⁸ Bei der Darstellung der Akzentuation sind freilich nur die für die akzentuelle Gliederung relevanten Disjunktive bezeichnet.

⁹ In Bezug auf das Textgliederungssystem der biblischen Akzente sei auf die oben in Anm. 4 genannten Standardwerke von Wickes verwiesen.

Adverbialbestimmungen von כבודוי. Die Punktation des Verses vorausgesetzt, ergibt sich hieraus folgende Übersetzung:

Und der Herr sprach:

וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי

Weil sich dieses Volk nahte,

יַעַן כִּי נִגַּשׁ הָעָם הַזֶּה

mit seinem Mund und **mit seinen Lippen** mich ehrte,

בְּפִי וּבִשְׂפָתָיו כְּבֹדוּנִי

aber sein Herz fern von mir hielt

וְלִבּוֹ רָחַק מִמֶּנִּי

Demzufolge scheint der Anfang des Schriftwortes inhaltlich die Annäherung des Volkes an Gott im Tempel zu intendieren, währenddessen erst der zweite Teil die Widersprüchlichkeit zwischen dem Ehrerweis an Gott in Worten und der Entfremdung von Gott im Herzen thematisiert.

Obschon inhaltlich nicht von vornherein auszuschließen, ruft das Nebeneinander der synonym verwendeten Begriffe „Mund“ und „Lippen“ im Kontext unseres Verses jedoch Verwunderung hervor. Wird darüber hinaus den bereits besprochenen stilistischen Beobachtungen zum parallelen Sprachgebrauch von פה und שפתים in der biblisch-hebräischen Poesie Rechnung getragen, ist die Akzentuation unserer Vershälfte vollends auffällig. Die Nomina „Mund“ und „Lippen“ werden an keiner weiteren Stelle im alttestamentlichen Text als Wortpaar akzentuell in einen Stichos gestellt.¹⁰ Angesichts dieses Befundes erhebt die Frage, weshalb die Akzente nicht auch in Jes 29:13a „Mund“ und „Lippen“ parallel setzen?

Der bereits mehrfach erwähnte italienisch-jüdische Gelehrte Samuel David Luzzatto, der in seiner Tätigkeit als Bibelexeget auch ein vorzüglicher Kenner der masoretischen Akzentuation war, artikulierte als erster das Problem der Akzentuation unseres Verses. Da er selbst keine Erklärung für die auffallende akzentuelle Gliederung fand, führte er in seinem Kommentar *ad locum* die Meinung seines Schülers Elieser Elia Igel an. Demnach sei die Vorstellung der Annäherung mit dem Mund, die der Lesung נגש בפיו zugrunde liegt, aus sachlichen Gründen in der Akzentuation vermieden worden: Eine Annäherung vollzöge sich bekanntlich mit den Füßen und nicht mit dem Mund. Der „Mund“ verbände sich demgegenüber besser mit

¹⁰ Es sei an dieser Stelle eingeräumt, dass synonyme Wortpaare im Biblisch-Hebräischen grundsätzlich sowohl im Parallelismus zueinander stehen als auch unmittelbar nebeneinander in einer zusammengehörigen Einheit erscheinen können (vgl. das Wortpaar ארץ und תבל, das in Jer 10:12 [51:15] parallel und in Ps 90:2 nebeneinander steht; zur Verwendung synonymier Wortpaare im Biblisch-Hebräischen, vgl. Y. Avishur, *The Construct State of Synonyms in Biblical Rhetoric: Studies in the Phenomenon of Synonymous Word Pairs in Construct State* [Jerusalem: Qiryat Sefer, 1977], 11 [Heb.]). Stilistische Überlegungen lassen jedoch keinen Zweifel daran, dass eine Parallelstellung der Nomina פה und שפתים dem Kontext unseres Verses weitaus angemessener ist als ihre in der Akzentuation reflektierte Nebeneinanderstellung.

dem Verb „ehren“. Doch kann seine Argumentation nicht überzeugen. Sie unterstellt den Akzentuatoren ein zu enges Textverständnis. Mit Blick auf den Kontext des Schriftwortes – insbesondere seiner unmittelbaren Fortsetzung *ובשפתיו כבודו* – ist demgegenüber eine metaphorische Deutung von *נגש בפיו* selbstverständlich auch für die Akzentsetzer vorzusetzen.

Da ein plausibler exegetischer Grund für die auffällende Akzentuation unserer Vershälfte scheinbar nicht zu erbringen ist, soll in dieser Studie ein neuer Lösungsansatz präsentiert werden, der auf der Annahme einer abweichenden Texttradition beruht. Eine solche ist für unsere Textstelle durchaus gut bezeugt. Sie spiegelt sich zunächst im aramäischen Prophetentargum wider, das die Verbform *נגש* mit *אתררב*, einer Nebenform von *אתרברב*, übersetzt und somit liest: „weil sich dieses Volk erhöhte“. Statt *נגש* mit *šîn* setzt das aramäische Prophetentargum folglich *נגש* mit *šîn* voraus – sprich das Nif'al der Wurzel *נג"ש*, die im Biblisch-Hebräischen in der Bedeutung „drängen/treiben“ belegt ist. Anstelle seiner üblichen Interpretation als Passivum verstand Jonatan das Verb *נגש* reflexiv und brachte es semantisch mit der Partizipialform im Qal-Stamm *נוגש* („Antreiber“)¹¹ in Verbindung; d.h. ausgehend von der Bedeutung „sich drängen, sich antreiben“ deutet das Targum *נגש* im Sinne von „sich zum Antreiber machen“. Da ein Antreiber dabei kraft seiner Funktion eine herausragende, erhöhte Stellung einnimmt, übersetzt Jonatan schließlich *אתררב*.¹²

Darüber hinaus findet sich die Variante *נגש* mit *šîn* in mehreren mittelalterlichen Handschriften und späteren Editionen.¹³ Dass es sich dabei um eine durchaus verbreitete Texttradition handelt, wird aus den Worten David Kimchis in seinem Kommentar zur Stelle ersichtlich, wenn er schreibt: *יש מחלוקת בקריאת המלה הזאת* – sprich die Lesung des Wortes war Gegenstand des gelehrten Disputes und beide Lesarten *נגש* und *נגש* wurden jeweils gleichermaßen favorisiert.¹⁴

Vor diesem Hintergrund stellt sich natürlich die Frage, ob die auffällige Akzentuation unseres Schriftwortes unter der Voraussetzung der Variante *נגש* erklärt werden kann. Und in der Tat: Ein Austausch der Form *נגש* durch *נגש* zieht zwangsläufig die in der Akzentsetzung angezeigte Versgliederung nach sich – unabhängig davon, ob der Nif'al-Stamm reflexiv ver-

¹¹ So u.a. Ex 5:13.

¹² Mein Dank gilt an dieser Stelle meinem Lehrer Herrn Prof. Simcha Kogut von der Hebräischen Universität Jerusalem, dessen lehrreiche, persönliche Ausführungen den Weg des Targums vor mir offenlegten.

¹³ S. Minchat Shai (Y. S. Norzi, *Sefer Minchat Shai* [4 Bde.; Wien: Holzinger, 1813–1815]), die Bibeledition von Michaelis (J. H. Michaelis, *Biblia Hebraica: Ex aliquot manuscriptis, et compluribus impressis codicibus, item masora tam edita quam manuscripta* [Halle: Orphanotrophes, 1720]) sowie die BHK und die *Hebrew University Bible ad locum*.

¹⁴ So wird die Lesart *נגש* gerade von klassisch-jüdischen Biblexegeten, wie Raschi, Ibn Ezra und David Kimchi (s. die Kommentare *ad locum*) bevorzugt.

standen und mit Jonatan interpretiert oder ob ihm die übliche passive Bedeutung beigemessen wird:

Und der Herr sprach:

וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי

1. Weil sich dieses Volk erhöhte (< zum Antreiber machte),

עַן כִּי נִגְשׂה הָעָם הַזֶּה

2. Weil dieses Volk bedrängt wurde,

ehrete es mich [zwar] **mit seinem Mund** und **mit seinen Lippen** וַיִּבְשַׁמְתִּיו כְּבָדוֹנִי

aber sein Herz hielt es fern von mir.

וְלִבּוֹ רָחַק מִמֶּנִּי

Demnach wendet sich das Volk an seinen Gott und ehrt ihn mit Worten einzig und allein, weil es dazu getrieben wird – sei es unmittelbar durch Antreiber aus den eigenen Reihen (Fall 1), sei es mittelbar aus einer Notlage und Bedrängnis heraus (Fall 2). Dieses Verständnis liegt auf einer Linie mit der Hauptaussage des Verses: Der verbale Ehrerweis Gottes erfolgt nicht aus Überzeugung, sondern ist lediglich „angelerntes Menschengebot“. Mit konkretem Blick auf die Versgliederung ist offensichtlich, dass die Lesart נגש die in der biblischen Poesie so typische Parallelstellung der synonym gebrauchten Nomina „Mund“ und „Lippen“ aus sachlich-logischen Gründen von vornherein ausschließt.

Angesichts dieses Befundes scheint es m.E. berechtigten Grund zu der Annahme zu geben, dass die sowohl im aramäischen Prophetentargum als auch handschriftlich bezeugte Texttradition נגש ebenfalls im Hintergrund der Akzentuation unserer Vershälfte steht.¹⁵ Der auffallende akzentuelle Bezug der Nomina „Mund“ und „Lippen“ als Wortpaar auf das Verb „ehren“ ist direkte Folge dieser Lesung. Syntaktisch stellt unser Vers demnach ein vollständiges Satzgefüge dar, das unabhängig von Vers 14 steht.

Obschon die *Akzentteilung* somit schlüssig erklärbar ist, ist damit natürlich noch nichts über die genaue *Akzentlesung* ausgesagt. Aufgrund der semantischen Ambiguität der Form נגש muss weiterhin offen bleiben, ob die Akzentuation ein reflexives oder passives Verständnis des Nif als intendiert.

1.3 Schlussfolgerung

In Konsequenz der vorgestellten These legt unser *textus receptus* schließlich Zeugnis von einer innermasoretischen Auseinandersetzung zwischen

¹⁵ So bereits A. B. Ehrlich, *Randglossen zur Hebräischen Bibel: Textkritisches, Sprachliches und Sachliches* (6 Bde.; Leipzig: Hinrichs, 1908–1914), 4:105.

der Akzentuation einerseits und der Punktation sowie der Randmasora andererseits ab. In der *Masora parva* zum Codex Leningradensis versahen die Masoreten unsere fragliche Form mit der Notiz לית בסיפרא – d.h. nach Meinung der Randmasoreten ist das betreffende Wort nicht noch einmal im Jesajabuch belegt. Aus dieser Anmerkung geht unzweifelhaft hervor, dass die Masoreten der Punktation unseres Verses zustimmten und entgegen den Akzenten נגש mit *šîn* lasen, das im gesamten Jesajabuch nur in unserem Vers erscheint.¹⁶ Die Form נגש mit *šîn*, die die Akzente für Jes 29:13 voraussetzen, ist demgegenüber im Jesajabuch auch an anderen Stellen belegt (Jes 3:5; 53:7). Der masoretische Text nimmt somit die Meinungsverschiedenheit der mittelalterlichen Gelehrten in Bezug auf die Lesung unseres Verses, von der David Kimchi in seinem Kommentar zu berichten weiß, um einige Jahrhunderte vorweg.

2. Schreiber oder Schreiben?

Ein weiterer Fall der Reflexion einer abweichenden Texttradition in der masoretischen Akzentuation liegt allem Anschein nach in Jes 10:1 vor – einem Weheruf über ungerechte Gesetzgeber und Schreiberlinge in Israel, der sich über 10:1–4 erstreckt.

2.1 Die Lesung gemäß der Punktation

Die Punktation des masoretischen Textes legt für unseren Vers folgende Lesung fest:

הוֹי הַחֲקִיקִים חֲקִי־אֶזְרָא וּמְכַתְּבִים עֲמָל כְּתָבוּ:

Übertragen ins Deutsche ergibt sich die nachstehende Übersetzung:

¹⁶ Dass die Randmasoreten in Jes 29:13 נגש mit *šîn* voraussetzten, belegen auch weitere Anmerkungen in der *Masora parva* und *Masora magna*: Die vier Vorkommen der Verbform נגש mit *šîn* in der Hebräischen Bibel (1 Sam 13:6; 14:24; Jes 3:5; 53:7) werden jeweils in der *Masora parva* mit dem Buchstaben *dālet* (ד) versehen – d.h. nach Ansicht der Randmasoreten ist die Form נגש eben nur an diesen vier Textstellen im Tanach bezeugt. Jes 29:13 ist dagegen von der Zählung ausgenommen. Schließlich wird die Anmerkung der *Masora parva* in der diesbezüglichen *Masora magna* um die genauen Textstellenangaben ergänzt: והוא נענה [1 Sam 13:6] ואיש ישראל [1 Sam 14:24] ואיש ישראל [Jes 3:5] ונגש העם איש [Jes 53:7] (s. G. E. Weil, *Massorah Gedolah iuxta Codicem Leningradensem B 19a*, Bd. 1: *Catalogi* [Rom: Pontificium Institutum Biblicum, 2001], Mm 1598).

Wehe denen, die unheilvolle Gesetze erlassen, und den Schreibern, die Unrecht schreiben.

Grammatisch gesprochen umfasst das Schriftwort demnach zwei pluralische Partizipialformen, die parallel zueinander stehen und sich beide auf die Interjektionspartikel *הוי* zurückbeziehen: die „Gesetzgeber“ (*חֻקִּים*) und die „Schreiber“ (*מִכְתָּבִים*). Die Worte *עַל כְּתָבוֹ* fungieren demgegenüber als asyndetischer Relativsatz, der die „Schreiber“ näher bestimmt. Eine hebräische Paraphrasierung unseres Verses müsste demnach folgendermaßen lauten:

הוּי הַחֻקִּים חֻקֵי־אֵוֹן וְ(הוּי) הַמִּכְתָּבִים אֲשֶׁר עָמַל כְּתָבוּ¹⁷

2.2 Die Lesung gemäß der Akzentuation

Allerdings stimmt dieses Textverständnis nicht mit der Akzentuation des Schriftwortes überein – näherhin steht sie im Widerspruch zur Akzentsetzung in der zweiten Vershälfte. Bei genauerer Betrachtung wird deutlich, dass das Nomen *עַמַל* akzentuell nicht mit der nachfolgenden Verbform *כְּתָבוּ* sondern mit der vorhergehenden Partizipialform *וּמִכְתָּבִים* verbunden ist.

הוּי הַחֻקִּים חֻקֵי־אֵוֹן וּמִכְתָּבִים עָמַל כְּתָבוּ:

Die Worte *עַמַל וּמִכְתָּבִים* sind durch die Akzente *Mercha – Tipcha* aufeinander bezogen und von *כְּתָבוּ* abgetrennt.¹⁸ Die Akzente spalten demnach den asyndetischen Relativsatz *עַמַל כְּתָבוּ* auf: Während das Nomen *עַמַל* unter Voraussetzung der gegebenen Punktation als Akkusativobjekt zu *מִכְתָּבִים* erscheint, („diejenigen, die Unrecht schreiben“), wird es seinerseits durch *כְּתָבוּ* nun in der Funktion eines eingliedrigen asyndetischen Relativsatzes näher bestimmt.

Es ist jedoch offensichtlich, dass die hieraus resultierende Lesung inhaltlich keinen Sinn ergibt: „Wehe denen, die Unrecht schreiben, das sie geschrieben haben“¹⁹ Es erstaunt daher kaum, dass sogar der mittelalterlich-jüdische Bibelexeget Ibn Ezra, der mehrfach die Autorität der Akzentuation

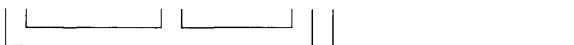
¹⁷ Zu diesem Textverständnis in der modernen Kommentarliteratur s. u.a. K. Marti, *Das Buch Jesaja* (KHC 10; Tübingen: Mohr, 1900), 100.

¹⁸ Zur Akzentfolge *Mercha – Tipcha* siehe u.a. Breuer, *Die biblischen Akzente*, 99.

¹⁹ Dennoch scheint KJV eine derartig eigentümliche Lesung vorauszusetzen, wenn sie liest: „Woe unto them that decree unrighteous decrees, and that write grievousness which they have prescribed.“

in Bezug auf das Textverständnis herausstellte,²⁰ in seinem Kommentar *ad locum* von der vorgefundenen Akzentsetzung *expressis verbis* abwich und dagegen עמל mit dem nachfolgenden כתבו verband.²¹

Wiederum war es der Akzentforscher Samuel David Luzzatto in seinem Kommentar zur Stelle, der Ibn Ezras Meinung aufgreifend die Ursache der auffälligen Akzentuation untersuchte. Die Unverständlichkeit der zweiten Vershälfte angesichts der akzentuellen Gliederung führte ihn schließlich zu der Schlussfolgerung, dass der Akzenttext infolge der vielfachen Reproduktion des hebräischen Bibeltextes im Laufe der Zeit korrumpiert wurde. Näherhin nahm Luzzatto an, dass ein Kopist die Akzente der aufeinanderfolgenden Wörter עמל ומכתבים versehentlich vertauschte und anstelle von *Tipcha – Mercha* (עמל ומכתבים) mit *Mercha – Tipcha* (מכתבים עמל) akzentuierte. Werden dagegen die betreffenden Akzente nach dem Vorschlag Luzzattos ausgetauscht, so stimmt die akzentuelle Gliederung des Verses mit dem Textverständnis überein, das der Punktation zugrundeliegt:

הוּי הַחֲקִיקִים חֲקִי־אֲזֹן וּמִכְתָּבִים עֲמַל כְּתָבוֹ:


עמל ist demnach mit dem nachfolgenden כתבו zu einer Einheit verbunden, die sich wiederum auf das Nomen ומכתבים rückbezieht: „Wehe den Schreibern, die Unrecht schreiben.“

Tatsächlich ist eine Verwechslung der Akzente *Mercha* und *Tipcha* nicht unwahrscheinlich. Grafische Ähnlichkeit beider Akzentzeichen, ihre subliniare Position sowie direkte, beidseitige Aufeinanderfolge legen den Schluss eines *lapsus calami* nahe. Einige Akzentsetzungen in der Hebräischen Bibel scheinen in der Tat nur auf diese Weise erklärt werden zu können.²² Gegen die konkrete Annahme Luzzattos bezüglich unserer Vershälfte in Jes 10:1 spricht allerdings das Fehlen eines jeglichen textlichen Beweises. Die von Luzzatto geforderte Akzentuation ist weder handschriftlich noch in einer Edition belegt. Sie beruht ausschließlich auf logischer Schlussfolgerung.

In Ermangelung einer plausiblen exegetischen Motivation für die gegebene Akzentuation und unter Voraussetzung der Richtigkeit des Akzenttextes soll daher auch für Jes 10:1 der Versuch unternommen werden, die Ak-

²⁰ Vgl. in diesem Zusammenhang u.a. die Ausführungen von Kogut, *Biblical Accentuation*, 40–41.

²¹ Der konkrete Kommentar Ibn Ezras *ad locum* lautet: 'עמל' דבוק עם 'כתבו'.

²² So z.B. Jes 22:6: וְקִיר עֲרָה מִגֵּן; oder auch Jes 23:10: אֲזַן מִזַּח עוֹד. Zur Akzentuation dieser Verse s. den Kommentar Luzzattos *ad locum* sowie die Studien bei K. Trompelt, „Die Akzentuatoren als Ausleger: Der Umgang S. D. Luzzattos mit der Akzentsetzung im Jesajabuch“ (Masterarbeit; Jerusalem: Hebräische Universität, 2005), 36–37, 49–50 (Heb.).

zentsetzung auf eine abweichende Lesart zurückzuführen. Dass Jes 10:1 nicht nur *eine* Texttradition kennt, verdeutlichen dabei sowohl verschiedene Textzeugen als auch der handschriftliche Befund. So setzen das aramäische Prophetentargum sowie die arabische Übersetzung von Saadja Gaon anstelle der punktierten Partizipialform מְכַתְּבִים („Schreiber“) die Nominalform מְכַתְּבִים („Schriftstücke, Schreiben“) voraus. Während Jonatan die Form singularisch mit כְּתָב wieder gibt, übersetzt Saadja Gaon כתב (*kutub*, Plural von *kitāb*):

Aramäisches Prophetentargum:

” דרשמין רשמין דמינס וכתב דליאו כתבין

Wehe denen, die bedrückende Anordnungen geben und nichtige **Schreiben** verfassen.

Arabische Übersetzung von Saadja Gaon:

אלויל לראסמי רסום אלגל וכאתבי כתב אלדגל

Wehe denen, die boshafte Vorschriften machen und betrügerische **Schreiben** verfassen.

Die Nominalform im *status constructus* מְכַתְּבִי ist darüber hinaus als handschriftliche Variante im *Apparatus criticus* der *BHS* vermerkt und lag, wie sich herausstellt, dem Grammatiker Menachem Ibn Saruq im 10. Jahrhundert vor, als dieser sein berühmtes Wörterbuch des biblischen Hebräischen und Aramäischen *Machberet Menachem* erstellte. In seiner Diskussion der Wurzel כת"ב bespricht er die Nominalform מְכַתְּבִי unter Anführung von Jes 10:1, das er folgendermaßen wiedergibt: ומכתבי עמל כתבו.²³

Die Lesung מְכַתְּבִי/מְכַתְּבִי hat Einfluss auf die syntaktische Struktur unseres Schriftwortes: Die Nominalform wird nun durch עמל attributiv näher bestimmt (כתב דליאו/כתב אלדגל/מכתבי עמל). Diese Lesart, soviel ist zunächst deutlich, steht im Einklang mit der Akzentuation unseres Verses.

Wird darüber hinaus die attributive Funktion von עמל konkret für die Akzente vorausgesetzt, so ergibt sich der Ausdruck מכתבים עמל. Als appositionelle Fügung nach dem Beispiel מים לחץ („Wasser, welches Drangsal ist, in Trübsal [Gefangenschaft] genossen wird“,²⁴ so u.a. 1 Kön 22:27) oder דברים נחמם („Worte, welche Tröstung sind > Worte der Tröstung > tröstliche Worte“, Sach 1:13) entspricht מכתבים עמל semantisch einer *Constructus*-Verbindung: „Schreiben, welche Unheil sind, Unheil verursachen > Schreiben des Unheils > unheilvolle Schreiben“. ²⁵ Der Ausdruck מכתבים

²³ M. Ibn Saruq, *Machberet Menachem: The First Hebrew and Chaldaic Lexicon to the Old Testament* (ed. H. Filipowski; London: Lizars, 1854), 111 (Heb.).

²⁴ W. Gesenius und E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik* (²⁸1909; Nachdr. Hildesheim: Olms, 1962), § 131b.

²⁵ Zur substantivischen Apposition von Sache und Eigenschaft s. Gesenius und Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, § 131b, sowie C. Brockelmann, *Hebräische Syntax* (Neukirchen: Neukirchener, 1956), § 62g.

עַמֵּל steht somit auch bezüglich seiner Bedeutungsebene auf einer Stufe mit der Lesart Jonatans und Saadjas, die jeweils sachgemäß in ihrer Zielsprache ein Genitivverhältnis wiedergeben.

Gestützt auf diese Beobachtungen soll auch im Falle von Jes 10:1 die begründete These aufgestellt werden, dass die auffällige Akzentuation Spiegel einer vom punktierten Text abweichenden Lesart ist. Anstelle der Partizipialform מְכַתְּבִים scheint in der Akzentuation die Nominalform מְכַתְּבִים vorausgesetzt. Mit dem nachfolgenden Nomen עַמֵּל zu einer appositionellen Fügung verbunden, stellt sich unser Vers demnach als chiasmischer Parallelismus dar: Während עַמֵּל מְכַתְּבִים in Parallelität zu אֹן חֻקֵּי אֵין steht, nimmt die Verbform כְּתַבּוּ die Partizipialform חֻקֵּים wieder auf.²⁶ Unter Berücksichtigung der normalen Wortfolge lässt sich die akzentuelle Lesung unseres Schriftwortes wie folgt paraphrasieren:

הוּי חֻקֵּים חֻקֵּי־אֵין! (הוּי) הַכּוֹתְבִים מְכַתְּבִים עַמֵּל

Wehe denen, die unheilvolle Gesetze erlassen
und die unheilbringende (Rechts-)Schreiben aufsetzen.

Es ist deutlich, dass diese Lesung inhaltlich mit dem in der Punktation reflektierten Text übereinstimmt. Nach beiderlei Traditionen ist das Drohwort gegen Gesetzgeber und Schreiberlinge gerichtet, die kraft ihres Amtes Unheil und Unrecht verbreiten. Die syntaktische Umstrukturierung unseres Verses führt allerdings zu einem spürbaren Unterschied auf stilistischer Ebene. Dabei scheint der elegante chiasmische Aufbau des Schriftwortes, der in der Lesart מְכַתְּבִים wurzelt, schließlich den Vorzug vor dem punktierten Text zu verdienen.²⁷

²⁶ Zur Fortsetzung einer Partizipialform durch ein finites Verb s. u.a. Gesenius und Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, § 116x sowie S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions* (³1892; Nachdr. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998), § 117 (vgl. hierzu oben S. 186 die Übersetzungen von Jonatan und von Saadja Gaon, die beide כְּתַבּוּ durch eine Partizipialform wiedergeben in Parallelität zu חֻקֵּים in der ersten Vershälfte).

²⁷ So u.a. J. Blenkinsopp, *Isaiah: A New Translation with Introduction and Commentary* (3 Bde.; AB 19; New York, N.Y.: Doubleday, 2000–2003), 1:210. Von denselben stilistischen Überlegungen ausgehend und gestützt auf das aramäische Prophetentargum, das genitivisch כְּתַבּוּ דְלִיאָן liest, wird die Form מְכַתְּבִים auch als Zusammensetzung aus *status constructus* מְכַתְּבִי mit enklitischem *mēm* erklärt und מְכַתְּבִים-ם gelesen (so bereits H. L. Ginsberg, „Some Emendations in Isaiah,“ *JBL* 69 [1950]: 51–60, 54; H. D. Hummel, „Enclitic *Mem* in Early Northwest Semitic, especially in Hebrew,“ *JBL* 76 [1957]: 85–107, 94, und zuletzt wieder C. Cohen, „The Enclitic-*mem* in Biblical Hebrew: Its Existence and Initial Discovery,“ in *Sefer Moshe: The Moshe Weinfield Jubilee Volume: Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and the Post-Biblical Judaism* [ed. idem et al.; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2004], 231–60, 251–52). Doch ist die Annahme eines enklitischen *mēm* für Jes 10:1 nicht gerechtfertigt. Vielmehr stellt das *mēm* ein reguläres Pluralsuffix der *Absolutus*-Form מְכַתְּבִים dar, die durch das Nomen עַמֵּל appositionell näher bestimmt ist. Wie oben gesehen (S. 186–87 und Anm. 25) sind derartige appositionelle

3. Schlussbemerkung

Der masoretische Text des Jesajabuches weist sich an zwei Stellen als uneinheitlich aus. Sowohl in Jes 29:13 als auch in Jes 10:1 differieren Punktation und Akzentuation im Blick auf die Lesung des hebräischen Konsonantentextes. Dass derartige Diskrepanzen im *textus receptus* keinesfalls ausgeschlossen werden dürfen, wies bereits der israelische Sprachwissenschaftler Jochanan Breuer überzeugend nach. In seiner einschlägigen Studie zu Meinungsverschiedenheiten zwischen Punktatoren und Akzentuatoren führte er diesbezüglich nicht wenige Textstellen an.²⁸ Anhand des Schriftwortes Jes 29:13 wird weiterhin deutlich, dass innermasoretische Inkongruenzen nicht auf das Verhältnis Punktation – Akzentuation beschränkt sind. Divergenzen können darüber hinaus auch zwischen der Masora im engeren Sinne (Rand- und Endmasora) und der Akzentuation bestehen.²⁹

Vor diesem Hintergrund ist die allgemein vertretene Vorstellung von der Einheitlichkeit der Masora (nun im weiten Sinne gemeint) nachdrücklich zu hinterfragen. Jedenfalls wird eine generalisierende Gleichsetzung ihrer Komponenten in Bezug auf das Textverständnis dem Phänomen Masora nicht gerecht. Vielmehr öffnet ja erst die eigenständige Betrachtung und Analyse ihrer einzelnen Bestandteile den Blick dafür, die Akzentuation als Spiegel einer abweichenden Texttradition wahrnehmen zu können. Der dieser Studie zugrundeliegende methodische Zugang ist dabei nicht nur für die Akzentkritik als solche – sprich: zur Eruierung bisher unverständlicher Akzentsetzungen relevant. Er führt darüber hinaus die Komplexität des masoretischen Textes aus bisher unberücksichtigter Perspektive vor Augen.

Verbindungen, die semantisch einem Genitivausdruck entsprechen, im Biblisch-Hebräischen gut bezeugt (vgl. noch die Fügung אמת אמרם, die in Prov 22:21 neben אמרם אמת erscheint).

²⁸ J. Breuer, „Meinungsverschiedenheiten zwischen Punktation und Akzentuation in Bezug auf die syntaktische Gliederung biblischer Verse,“ in *FS Rabbi Mordechai Breuer* (ed. M. Bar-Asher; 2 Bde.; Jerusalem: Academon, 1992), 1:191–241 (Heb.).

²⁹ Auf Differenzen zwischen Randmasora und Akzentuation wurde bereits im Zusammenhang der *K^ctiv/Q^ri*-Traditionen aufmerksam gemacht. So gliedern die Akzente, die in der Regel die Lesart des in der *Masora parva* vermerkten *Q^ri* widerspiegeln, nach der *K^ctiv*-Variante sowohl in 1 Sam 2:3 (s. Kogut, *Biblical Accentuation*, 151–53, sowie M. Cohen, *The Kethib and Qeri System in the Biblical Text: A Linguistic Analysis of the Various Traditions Based on the Manuscript 'Keter Aram Tsova'* [Jerusalem: Magnes, 2007] [Heb.]) als auch in 2 Sam 22:8 (s. Luzzatto, „Korrekturen zu den biblischen Akzenten,“ 9, und vgl. Ackermann, *Das hermeneutische Element*, 87–88 Anm. 2).

József Zsengellér
(Károli Gáspár Reformed University Budapest)

Origin or Originality of the Torah?

The Historical and Textcritical Value of the Samaritan Pentateuch

1. Introduction

The Torah is the main sacred book of the Jewish and Samaritan religious communities and it is a part of the Christian Bible as well. Although there is one Torah the texts used by the three communities are different. Since its first appearance in Europe the Samaritan Pentateuch tries the temper of biblical scholars.¹ First it resulted in a long life quarrel between Catholics and Protestants on the originality of the MT chosen by the Protestants to be the base of their national Bible translations in contrast to the Vulgate of the Catholics which follows the line or content of the LXX.² Later on it became a milestone in the description of the process or history of canonization.³ After the discovery of the Dead Sea Scrolls it is a serious guideline for the history of the text transmission.⁴ Nowadays in the post-modern discussion the Samaritan Pentateuch became a tool of historical or non-historical re-

¹ The first manuscript of the Samaritan Pentateuch was brought to Europe by Pietro della Valle in 1616.

² This is a period between J. Morinus and W. Gesenius. See e.g. J. Morinus, *Exercitationes ecclesiasticae in utrumque Samaritanorum Pentateuchum* (Paris: Vitray, 1631); R. Parry, *The Case between Gerizim and Ebal Fairly Stated* (London: Whiston, White, Davis & Reymers, 1764); B. Kennicott, ed., *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus* (2 vols.; Oxford: Clarendon Press, 1776–1780); W. Gesenius, *De pentateuchi samaritani origine, indole et auctoritate commentatio philologico-critica* (Halle: Renger, 1815). Cf. B. Waltke, "Prolegomena to the Samaritan Pentateuch" (Ph.D. diss.; Cambridge, Mass.: Harvard University, 1965).

³ Gesenius, *De pentateuchi samaritani origine*; P. Kahle, "Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes," *TSK* 88 (1915): 399–439 (repr. in *Opera Minora* [Leiden: Brill, 1956], 3–37).

⁴ W. F. Albright, "New Light on the Early Recensions of the Hebrew Bible," *BASOR* 140 (1955): 27–33; F. M. Cross, "The History of the Biblical Text in Light of the Discoveries in the Judaean Desert," *HTR* 57 (1964): 281–99; E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2001). And see the current canon debate, cf. the article of A. Lange in this volume.

constructions of the Persian and Hellenistic-Roman period.⁵ Hence we can prove two types of relevance of the Samaritan Pentateuch, a historical one and a textcritical one. Although these types of relevance are closely related to each other, we try to discuss them separately, first the historical and then the textcritical one, and as a consequence we underline an urgent task of the scholarship of the Hebrew Bible.

2. The Historical Value of the SP

One of our first sentences was that: “Although there is one Torah the texts used by the three communities are different.” The historical relevance of the Samaritan Pentateuch derives from this double nature of the Torah, similar but different at the same time. The explanation requires a definition of the origins, the origin of the Torah and the origin of the Samaritan Pentateuch. Let’s see what is at stake!

The Samaritan Pentateuch has a serious role in the theory of canonization of the Hebrew Bible. Since it is the same Torah as that of the Jews, the final form of it had to be reached before the separation of the Samaritan and Jewish communities. Consequently the Torah is the product of the Jewish religious community, and the Samaritans as a religious community related to the Jews in some way. Traditional explanations which are vivid still nowadays place the branch of the Samaritans either according to 2 Kings 17 into the end of the preexilic period (this is already a less frequent view), or according to Ezra 4 into the fifth century B.C.E.⁶ Based on this latter date the story of Nehemiah 8–10 is interpreted as the official invention of the Torah of Moses as a legal and at the same time a holy document. That would be a reference to the final canonical form of the Pentateuch. On the other hand other recent views date the break between the two communities to the Hasmonean period to the reign of John Hyrcanus.⁷ In this case the final redac-

⁵ E. Nodet, *A Search for the Origins of Judaism: From Joshua to the Mishnah* (JSOTSup 248; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997); P. R. Davies, *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures* (Library of Ancient Israel; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1998); I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis* (JSOTSup 303; Copenhagen International Seminar 7; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).

⁶ J. A. Montgomery, *The Samaritans: The Earliest Jewish Sect: Their History, Theology, and Literature* (Philadelphia: Winston, 1907); Y. Kaufmann, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile* (London: Allen & Unwin, 1961).

⁷ F. Dexinger, “Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen,” in *Die Samaritaner* (ed. idem and R. Pummer; Wege der Forschung 604; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992), 67–141; J. Zsengellér, *Gerizim as Israel: Northern Tradition of the Old*

tion of the first part of the Hebrew Bible, the Torah, could have taken place even during the Hellenistic period, not long before the grandson of Ben Sira wrote his introductory sentences to the translation of his grandfather's book. But most recent views place the schism between Jews and Samaritans into the second third century C.E. which makes it possible to question not only the content of the three parts form of the canon mentioned in Ben Sira, but the notion of canon as a whole in that time.⁸

The basic evidence used by the abovementioned four reconstructions is the similarity of the two Torahs. As we define a time when both groups accepted the same Torah would mean that it was one Torah. Consequently the present similarities did not influence the dissimilar development of the two groups. One of these agreements is that there are three sacred areas of the promised land named in the Pentateuch, Gerizim or Shechem where a type of covenantal ceremony is described to have taken place, Bethel which is called the house of God where a door to heaven is depicted in the dream of Jacob, and Hebron as the patriarchal cemetery, but it seems to be marginal comparing the two others. Bethel and Gerizim belong to the North and the Judean capital, Jerusalem is not mentioned in the Torah at all. How can this situation be interpreted with regard to the process of canonization?

The second evidence used by the four reconstructions of the canonization is the dissimilarity of the Torah, or better to say the dissimilarity of the two groups, Jews and Samaritans. From the date of their separation the dissimilarities can be developed. 2 Kings 17 describes the deportation of the Israelites and the repopulation of the region of Samaria by the Assyrians with immigrants who re-established a type of Yahwism in Bethel. Ezra 4 portrays northern immigrants following Yahwism but not accepted by the exiles returned from Babylon to Jerusalem. Josephus describes the building of a Yahweh temple on Mount Gerizim under the reign of Alexander the Great.⁹ Recent archaeological finds correspond with the existence of a Hellenistic or even earlier temple on Gerizim.¹⁰ The text of the Samaritan Pentateuch is written by a type of the paleo-Hebrew script in contrast to the Jewish Pentateuch which utilized the square script. The Wadi ed Daliyeh papyri depict

Testament and the Early History of the Samaritans (Utrechtse Theologische Reeks 38; Utrecht: Universiteit Utrecht, 1998).

⁸ A. D. Crown, "Another Look at Samaritan Origins," in *New Samaritan Studies of the Société d'Études Samaritaines* (ed. idem and L. Davey; Sydney: Mandelbaum, 1995), 133–55. See also his earlier article on this topic: A. D. Crown, "Redating the Schism Between Judaeans and Samaritans," *JQR* 82 (1991): 17–50.

⁹ Josephus, *Ant.* 11.302–347.

¹⁰ Y. Magen, "Mt. Gerizim – A Temple City," *Qad* 23 (1990): 70–96; idem, H. Misgav, and L. Tsafina, *Mount Gerizim Excavations*, vol. 1: *The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions* (Judea and Samaria Publications 2; Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 2004).

more Yahwistic social layers in the society of Samaria.¹¹ Josephus refers to the destruction of the Gerizim temple in the time of John Hyrcanus. Several non-biblical Jewish and New Testament texts refer to some kind of hostility between the two groups. In the first century C.E. the Hebrew designation *kutim* and the Greek designation *Samaritans* are already in use.¹² How can we interpret all of these data together?

In the post-modern studies on the Persian and Hellenistic period of the “history of Israel/Palestine” Samaritans are coming more and more in the spotlight. This increasing interest is based on the special position of this group in the political and religious milieu of this period. There is a vivid discussion on the problem of the Persian authorization of the Pentateuch. Peter Frei’s thesis on local law forced by the Persians now seems to be overestimation,¹³ but most scholars discussing the topic stress the Persian period as the time scope of completing and invention of the Pentateuch as an official law book of the Jerusalemite Jews.¹⁴ Similarly traditionalist, maximalist but even some modest minimalist scholars accept the existence of the Samaritan Pentateuch in the Persian period as a matter of fact,¹⁵ which means that the similar version of the Torah had to be composed somewhat earlier. Post-modern historiography on the other hand questions the existence of biblical books before the end of the Persian and the beginning of the Hellenistic period. Most of these scholars date the writing and composing of these texts to the Hellenistic period. This would question the date and provenance of the Samaritan Pentateuch as well. Forerunners of this wing of scholarship, like Thomas Thompson and Niels Peter Lemche, have not bothered with the problem of the Samaritan Pentateuch in deconstructing previous scholarly agreements on the existence of Judah and Israel

¹¹ J. Zsengellér, “Personal Names of the Wadi ed-Daliyeh Papyri,” *ZAH* 9 (1996): 182–89; cf. the discussion of this solution by J. Dušek, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450–332 av. J.-C.* (Culture and History of the Ancient Near East 30; Leiden: Brill, 2007), 28–30.

¹² J. Zsengellér, “Kutim or Samarites: A History of Designation of the Samaritans,” in *Proceedings of the Fifth International Congress of the Société d’Études Samaritaines* (ed. H. Shehadeh and H. Tawa; Paris: Geuthner, 2005), 87–104.

¹³ P. Frei, “Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich,” in idem and K. Koch, *Reichsidee und Reichorganisation im Perserreich* (OBO 55; Fribourg: Universitätsverlag, 1996), 5–131.

¹⁴ See the papers in *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* (ed. J. W. Watts; SBLSymS 17; Atlanta, Ga.: SBL, 2001). In the same book, L. L. Grabbe, “The Law of Moses in the Ezra Tradition: More Virtual than Real?” in *Persia and Torah*, 91–113, draws attention to the problem of the person of Ezra as a “lawgiver,” reminding of the name “law of Moses” instead of “law of Ezra” and to the several parallel traditions juxtaposed in the books of Ezra-Nehemiah. These literary uncertainty questions the general and overall acceptance of the Pentateuch.

¹⁵ See e.g. Davies, *Scribes and Schools*, 67: “The evidence of the Samaritan Pentateuch is strong support for the suggestion [...]” Cf. also *ibid.*, p. 69.

before and after the exile, not to mention the denying of the exile as a whole.¹⁶

Philip Davies took the existence of the Samaritan Pentateuch into consideration and summarized the data as follows:

Now, by the time of 1 and 2 Maccabees (ca. 100 B.C.E.), a definitive schism with the Samari[t]an community had probably taken place: John Hyrcanus had destroyed the Gerizim temple a generation earlier. That schism (which unfortunately cannot be dated and may have been a process taking some time) marks the *terminus ad quem* for the creation of a Mosaic canon including Deuteronomy, since the Samaritan Pentateuch does not differ in any structural way from the Judean one.¹⁷

In the same book, he is the first one who poses the question that “since the Mosaic canon is impartial regarding Jerusalem and Samaria, should we assume that it was, in fact, a Jerusalem product?”¹⁸

In 1997, Etienne Nodet published his book on the origin of Judaism and in this book he discussed the problem of the Samaritans in detail. From the main lines we mentioned before he drew the conclusion:

The first appearance of the Pentateuch as an authoritative compilation able to be called ‘law of Moses’ is to be situated in Samaria [...], a generation or two before the date that Samaritan palaeography calls for, that is to say, c. 250–200 BCE.¹⁹

Consequently, the Samaritans – the endogenous people (a mix of Canaanites, Israelites and Assyrian colonists) – wrote and kept the Torah which was modified by some Jewish scribes from Babylon, who later left Gerizim and went to Jerusalem with the common Torah, changed its alphabet by that one they brought with them from Babylon and spread into the Egyptian and Babylonian Diaspora.

According to Nodet the Jews were “intruders blending local traditions with Babylonian importations.”²⁰ His ideas were picked up by Ingrid Hjelm who involved late Samaritan traditions into the discussion of the history of Persian period,²¹ and concluded that Judaism is an invention of the Has-

¹⁶ See e.g. T. L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past* (London: Cape, 1999), esp. chapter 9; N. P. Lemche, “The Old Testament – A Hellenistic Book?” *SJOT* 7 (1993): 163–93.

¹⁷ Davies, *Scribes and Schools*, 94.

¹⁸ Davies, *Scribes and Schools*, 192 n. 11.

¹⁹ Nodet, *Search for the Origins*, 191.

²⁰ Nodet, *Search for the Origins*, 192.

²¹ This practice is highly problematic and questions the whole methodology of the writer, since she denies date and authenticity of written documents present already among the Dead Sea Scrolls, but involves documents which could reflect ancient traditions, but they were written down in the Middle Ages. I cite her own words: “Albeit most of the Samaritan manuscripts date from mediaeval times, I hope to have demonstrated that their validity as witnesses to tradition and redac-

monean age, and “paralleling proto-MT revisions, Samaritans had to argue for the primacy of these traditions.”²² Most recently, Hjelm published her analyses of the conquering traditions of the Pentateuch and also that of the Prophets (Yahwist versus Deuteronomist). She claims these divergences to represent second–first century B.C.E. problems of defining Judaism versus Samaritans.²³

So post-modern scholars take the opportunity of the Samaritan Pentateuch to use it in opposing the Masoretic Text, but in another way than it was thought before.

At the end of this enumeration of the main problems concerning the historical relevance of the Samaritan Pentateuch we have to mention an ancient tradition. Josephus describes a quarrel between Jews and Samaritans in Egypt on the origin and originality of the Torah in the time of Ptolemy Philometor (181–146 B.C.E.). Here the topic is the authenticity of Gerizim or Jerusalem as a sacred place, but the reasoning hints to our topic: “which (one) had been built in accordance with the laws of Moses” (*Ant.* 13.74)? The story presents a situation when both Jews and Samaritans have the same Torah, the “law of Moses,” but it makes an apology against the Samaritan claim, since Jerusalem is not found in the Torah, but Gerizim is there. The same tradition is reworked in a later Samaritan tradition in the Arabic chronicle book of Abū ’l Fath, who wrote about the quarrel between Zerubbabel and Sanballat. This quarrel broke out because Ezra and Zerubbabel

cut out many passages of the Holy Law because of the fourth of the ten commandments and the reference to Mt Gerizim and its boundaries.²⁴

This later Samaritan tradition interprets the story of Josephus from the other side of the participants and makes it clear that Jews and Samaritans had a different Torah at a quarrel like this. If it was a real event, when did it take place?

After discovering this important position of the Samaritan Pentateuch in recent study of the history of Israel/Palestine, we have to turn to the text-critical problem and relevance of the SP.

tion-historical problems should not be too readily dismissed” (I. Hjelm, *Jerusalem’s Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition* [JSOTSup 404; Copenhagen International Seminar 14; London: T&T Clark, 2004], 300).

²² Hjelm, *Samaritans and Early Judaism*, 284.

²³ Hjelm, *Jerusalem’s Rise*, esp. 254–303.

²⁴ The translation is from P. Stenhouse, *The Kitāb al’Tarīkh of Abū ’l-Fath* (Studies in Judaica I; Sydney: Mandelbaum, 1985), 81.

3. The Textcritical Value of the SP

Although there is one Torah, the materialization or better to say the textualization of this phenomenon resulted in numerous different texts, manuscripts. Since the beginning of serious textcritical works on the Pentateuch several ideas were developed to give an adequate answer to the development of these texts into the nowadays Torah of the three communities. There are five main ideas we can mention in chronological order: Eichhorn (recensions or text types), de Lagarde (*Urtext*), Kahle (*Vulgärtext*), Cross (local texts), and Tov (textual multiplicity). The ideas of Emanuel Tov reflect the present situation after the publication of the Dead Sea Scrolls, where lot of different biblical manuscripts represent not only text types or traditions but different scribal practices. But we have still no adequate answers to the basic questions, how could these different texts – and why just those texts – develop into the three main versions of the Torah?

Etienne Nodet presented an interesting interpretation of the *Letter of Aristeas*. This text produced sometime in the second–first century B.C.E. tells the story of the translation of the Pentateuch into Greek.²⁵ Nodet however draws attention to the circumstances of the translation, that the number of the 72 elders corresponds to the number of the members of the *gerusia* or Sanhedrin which represents the whole Israel by tribes (6 x 12), and which has the authority to judge the validity of a text. According to Nodet this story reflects an official decision on different texts rather than the production of a Greek translation. According to *Let. Aris.* 302, the elders make a comparison between the texts, and at the end of their work it is stated that they made it “with the highest precision and it is correct if it remains in this form without any changes” (*Let. Aris.* 310).²⁶

The people present in this occasion had to say a curse on those who add or modify or cut anything from this text. A *baraita* from the Babylonian Talmud makes this story a miracle, the elders had to “write down” the Torah separately and the result was the same text.²⁷ I do not agree with Nodet who concluded from this story, that “there is a trace of an arbitration by a *gerusia*, let us say between Samaritans and Jews, with regard to which text was good.”²⁸

²⁵ On the date of the *Letter of Aristeas*, see the discussion by A. Lange in the present volume.

²⁶ Cf. Deut 4:2.

²⁷ *B. Meg.* 9a–b.

²⁸ Nodet, *Search for the Origins*, 185–86. A similar idea was proposed by M. Müller, *The First Bible of the Church: A Plea for the Septuagint* (JSOTSup 206; Copenhagen International Seminar 1; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 52.

But I think it could be an etiological story of making a choice of a text rather than a translation. Anyway, the interpretation of Nodet shows the use of the existing textcritical problem in historical reconstruction.

Into this somewhat complicated picture we have to involve the fact of the use of different letter types as well. There was a change of alphabet, at the latest in the third century B.C.E., but the previously used paleo-Hebrew script developed further, parallel to the invented Aramaic square script. The classical rabbinic citation concerning this problem is from *b. Sanh.* 21b:

Mar Zuta, or as some say, Mar 'Ukba said: 'Originally the Torah was given to Israel in Hebrew characters (בכתב עברי) and in the sacred language (לשון הקודש). Later, in the time of Ezra, the Torah was given in the Assyrian script (בכתב אשורית) and Aramaic language. Israel selected the Assyrian script and the Hebrew language leaving the Hebrew characters and Aramaic language for the ordinary people.²⁹

This distinction between Israel and the ordinary people makes it clear that in the time of the discussion the official script of the Jews was the square script and the usage of paleo-Hebrew was condemned. This distinction is reinforced by the decision in *m. Yad.* 4:5 which claims that texts are holy, or literally "render the hands unclean only when they are written in Assyrian characters." Consequently, in making a choice between text and script types the pre-Masoretic version written in square script became the official text of the Jews.

But what kind of textual effects can be raised by this change of alphabets? Could a transmission of characters produce major differences between the original and the new text? The whole scale of differences between paleo-Hebrew Pentateuch texts and square script Pentateuch text of the Dead Sea Scrolls is not presented yet. Moreover in most discussions the distinction between pre-Samaritan and pre-Masoretic versions are separated from the distinction between letter types.

The script of the SP led scholars to determine this version as very ancient. As a matter of fact, the forms of the letters are more or less similar to those of paleo-Hebrew. After a careful analysis of late preexilic and mostly postexilic inscriptions and some of the paleo-Hebrew Qumran texts, James Purvis drew the conclusion that the script of the SP manuscripts is a descendant of paleo-Hebrew, having branched off not earlier than the late Hasmonean time.³⁰ On the other hand, this fact offers only a *terminus post quem*

²⁹ The Samaritan tradition from the Middle Ages refers to such problem in the Chronicle of Abū 'l Fath. See Stenhouse, *Kitāb al Tarīkh*, 81; cf. Hjelm, *Jerusalem's Rise*, 217.

³⁰ J. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect* (HSM 2; Cambridge, Mass.: Harvard University, 1968), 18–52; cf. also the previous analysis on the Hasmonean scripts by R. S. Hanson, "Paleo-Hebrew Script in the Hasmonean Age," *BASOR* 175 (1964): 26–42. See also E. Eshel and H. Eshel, "Dating the Samaritan Pentateuch's Compilation in Light of

and an evident branch of origin for the Samaritan script. But since the earliest Samaritan inscription is dated to the first century C.E. and has still more affinity to the Hasmonean script,³¹ the development and stabilization of the Samaritan script has to be dated to the second–fourth century C.E., a period when paleo-Hebrew was already out of use. In this sense the present script of SP is an independent one bearing the attitudes of a script type which was not chosen by their rivals, the Jews.

Emanuel Tov described the character of the pre-Samaritan text³² as an independent type among the Dead Sea Scroll biblical manuscripts. It is the closest form to that used by the Samaritans since these documents contain portions where major sections from previous or subsequent texts of the Pentateuch harmonize the elements of a given narrative or description, a technique which corresponds to the SP. But they lack the ideological and some phonological features of it.³³

On the basis of 4QpaleoExod^m Judith Sanderson concluded that the scroll is a descendant of a text of Exodus similar to that of the MT. But one or possibly more scribes took the edition of Exodus as found now in the MT and intentionally developed it.³⁴

Eugene Ulrich maintains that “the Samaritans subsequently used that re-edited text type, perhaps uncritically.” He thinks that the Samaritans used this text type

without conscious reflection on the different available text types of Exodus and without a conscious decision to use this text type as opposed to the different text type that was also transmitted in Jewish circles and eventually used by the Masoretes.³⁵

the Qumran Biblical Scrolls,” in *Emanuel: Studies in the Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (ed. S. Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman, and W. W. Fields; VTSup 94; Leiden: Brill, 2003), 215–40.

³¹ W. R. Taylor, “A New Samaritan Inscription,” *BASOR* 81 (1941): 1–6; cf. also Purvis, *Samaritan Pentateuch*, 22–28.

³² He made a distinction between the notion proto and pre and therefore decided to use pre-Samaritan which better fits the character of these manuscripts; cf. Tov, *Textual Criticism*, 217–20.

³³ Most remarkably is the text 4QpaleoEx^m, but also 4Q158, 4Q364, 4QNum^b, 4QDeutⁿ (*All Souls*) and 4Q175 (*Testimonia*) pertain to this text group; cf. P. W. Skehan, “Qumran and the Present State of Old Testament Text Studies: The Masoretic Text,” *JBL* 78 (1959): 21–25, 22–23; M. Baillet, “Le texte samaritain de l’Exode dans les manuscrits de Qumrân,” in *Hommages à André Dupont-Sommer* (ed. A. Caquot and M. Philonenko; Paris: Adrien-Maisonneuve, 1971), 363–81, and J. E. Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran: 4QpaleoExod^m and the Samaritan Tradition* (HSS 30; Atlanta, Ga.: Scholar Press, 1986) especially to the text of Exodus; see also E. Tov, “Proto-Samaritan Texts and the Samaritan Pentateuch,” in *The Samaritans* (ed. A. D. Crown; Tübingen: Mohr Siebeck, 1989), 397–407, 403–4.

³⁴ Sanderson, *Exodus Scroll*, 304.

³⁵ E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999), 64–65.

Due to the existence of pre-Samaritan texts in square script and of pre-Masoretic in paleo-Hebrew script Eugene Ulrich and Emanuel Tov claim that there is no connection between script and group of texts.³⁶

Apart from the typical elements corresponding to the pre-Samaritan texts Tov maintains three features of the SP: ideological elements, phonological elements, and orthography.

Regarding the theological elements we can quote an interesting view of Rudolf Macuch:

The Jews had further prophets and a rich religious literature and, therefore, could afford to keep an archaic form of the Pentateuch, the Samaritans recognizing only Moses as their Last prophet needed to include the development of their religious traditions into the Pentateuch itself.³⁷

Concerning the language we can refer to Ben Hayyim's opinion that the basis of the language of the SP reposes on a linguistic substratum of the Second Temple period. On the other hand, there are numerous alterations which could have taken place only in the period of spoken Samaritan Aramaic.³⁸

Only the main textcritical problems are mentioned above, of course there are some other.

Summarizing the mentioned problems we can see that the Samaritan Pentateuch plays an important role in the discussion of the history of the development of the text of the Pentateuch. The question arises: Is the SP in its proper position in this discussion? Which Samaritan Pentateuch is used in textcritical discussions? Which manuscript and which edition is acceptable? Therefore we have to turn to the problem of the *tectus receptus* of the SP.

³⁶ E. Ulrich, "The Palaeo-Hebrew Biblical Manuscripts from Qumran Cave 4," in *Time to Prepare the Way in the Wilderness: Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990* (ed. D. Dimant and L. H. Schiffman; STDJ 16; Leiden: Brill, 1995), 103–29, 129; E. Tov, "The Socio-Religious Background of the Paleo-Hebrew Biblical Texts Found at Qumran," in *Geschichte – Tradition – Reflexion: FS M. Hengel* (ed. H. Cancik, H. Lichtenberger, and P. Schäfer; 3 vols.; Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 1:353–74, 365–66.

³⁷ R. Macuch, "The Importance of Samaritan Tradition for the Hermeneutics of the Pentateuch," in *Proceedings of the First International Congress of the Société d'Études Samaritaines, Tel Aviv, April 11–13, 1988* (ed. A. Tal and M. Florentin; Tel Aviv: Tel Aviv University, 1991), 13–31, esp. 14.

³⁸ Z. Ben-Hayyim, *A Grammar of Samaritan Hebrew* (Jerusalem: Magnes, 2000), 3–4.

4. The Problem of the *Textus Receptus* of the SP

When we are talking about the Samaritan Pentateuch in textcritical studies, we meet a serious problem. There appear more and more new critical editions of the Masoretic Text,³⁹ of the LXX and the Targumim, and in the apparatuses of these editions SP is always mentioned. On the other hand the SP has no satisfactory modern critical edition.

As far as it is known to us, the first SP manuscript was brought to Europe by Pietro della Valle in 1616, and published in 1631 in the *Paris Polyglot* by J. Morinus. Fourteen years later it was republished in a somewhat corrected form in the *London Polyglot* by B. Walton.⁴⁰ The first scholarly attempt to demonstrate the dissimilarities between SP and MT was the list made by Walton, Castellus, and Lightfoot in this *London Polyglot*.⁴¹ The nature of the edition is outdated, but the list, containing 6000 differences is still the starting point of the textcritical analysis.⁴²

The pioneer work of a critical edition of the SP was B. Kennicott's Bible edition in 1776–1780.⁴³ He used 16 manuscripts of the SP in the critical apparatus of the Masoretic Text, albeit the text itself remained the MT.

In 1790 B. Blayney prepared a Samaritan Pentateuch from the variants of Kennicott's edition.⁴⁴ Until the first decade of the 20th century these editions were the basis of scholarly research.

The first modern critical edition was made by August von Gall,⁴⁵ who prepared "the original form of the SP" selecting readings from the different manuscripts he had in his possession, while variant readings were listed in the critical apparatus. Both these principles resulted in some problems: von Gall, creating his text, often preferred the readings identical with the MT rather than those of the majority of the SP manuscripts, and chose the de-

³⁹ BHS; *Hebrew University Bible* under the editorship of M. H. Goshen-Gottstein, C. Rabin, S. Talmon, and E. Tov; and the *Biblica Hebraica Quinta* project guided by the United Bible Societies.

⁴⁰ B. Walton, ed., *Biblia Sacra Polyglotta* (6 vols.; London: Roycroft, 1653–1657).

⁴¹ Walton, *Biblia Sacra Polyglotta*, 4:19–34.

⁴² Although some aspects of Gesenius' classification of these 6,000 variants are out-of-date, it is still in use. He put these differences, in his words "textus varietas," into eight groups: 1) corrections of scribal errors; 2) different linguistic traditions; 3) conjectural emendations of philological difficulties; 4) corrections of grammatical difficulties based upon parallel passages; 5) larger additions from parallel passages; 6) emendations of historical difficulties; 7) Samaritan word forms; 8) Samaritan theological and hermeneutical features (Gesenius, *De pentateuchi samaritani origine*, 25; the detailed analysis is on pp. 26–61).

⁴³ Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum*.

⁴⁴ B. Blayney, ed., *Pentateuchus Hebraeo-Samaritanus caractere Hebraeo-chaldaico* (Oxford: Clarendon Press, 1790).

⁴⁵ A. von Gall, ed., *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner* (Giessen: Töpelmann, 1914–1918).

fective rather than the plene readings. This is a tendency to adapt the text to the MT, which resulted in a Samaritan text based on the grammar of the Masoretic version. The other problem is that von Gall, although he used almost all the then known manuscripts, was not acquainted with some very important manuscripts and a host of other ones discovered after his time, not to mention the Dead Sea discoveries.

In 1959 F. Pérez Castro published, together with a facsimile edition, the so-called *Abisha Scroll*, which is one of the oldest, though incomplete manuscripts of the SP.⁴⁶ It contains a portion from Num 35:1–Deut 34:12.

Two members of a Samaritan priestly family in Holon, Abraham and Ratson Tsedaka, published a very useful double-edition of the Pentateuch under the English title: *Jewish Version, Samaritan Version of the Pentateuch: With Particular Stress on the Differences between Both Texts*.⁴⁷ In the two columned arrangements the MT and the SP stand side by side. The differences are emphasized by different letter types or by marking the space of the pluses and minuses of both sides. The Samaritan text of this edition from Genesis–Numbers is based on an old manuscript not named, and in Deuteronomy it is based on the *Abisha Scroll*. The missing portions of the latter are supplied by the manuscript of Abu al-Barakat.⁴⁸

A partial edition of the SP, by L.-F. Giron Blanc, appeared in 1976.⁴⁹ It is based on a twelfth century manuscript catalogued as Add. 1864 in the Cambridge University Library and uses 15 other unpublished manuscripts. Unfortunately only Genesis is available in this edition.

Abraham Tal published MS 6 of the Nablus Synagogue on Mount Gerizim.⁵⁰ And Israel Tsedaka published the so far unique vocalized edition of the SP in 2000 in Holon.⁵¹ Alan D. Crown alludes to a critical edition of 15 manuscripts and of the Dead Sea Scrolls to 2001, but this edition has never appeared publicly.

Of all out these editions the only or in most cases used critical edition of the SP is that of von Gall. It is used e.g. in the *BHS*. But as we already indi-

⁴⁶ F. Pérez Castro, ed., *Séfer Abišá: Edición del fragmento antiguo del rollo sagrado del Pentateuco hebreo samaritano de Nablus: Estudio, transcripción, aparato crítico y facsimiles* (Textos y Estudios del Seminario Filológico Cardenal Cisneros 2; Madrid: C.S.I.C., 1959).

⁴⁷ A. N. Tsedaka and R. Tsedaka, eds., *חמישה חומשי תורה* (Tel-Aviv: privately printed, 1961–1965). First they published an edition with Samaritan script in 1959.

⁴⁸ Cf. the preface of Ben-Hayyim to the edition of the book of Deuteronomy.

⁴⁹ L.-F. Girón Blanc, ed., *Pentateuco hebreo-samaritano: Genesis: Edición crítica sobre la base de manuscritos inéditos* (Textos y Estudios del Seminario Filológico Cardenal Cisneros 15; Madrid: C.S.I.C., 1976).

⁵⁰ A. Tal, ed., *The Samaritan Pentateuch: Edited According to MS 6 (C) of the Shekhem Synagogue* (Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Subjects 8; Tel Aviv: Tel Aviv University, 1994).

⁵¹ I. Tsedaka, *The Samaritan Torah Fully Punctuated According to Samaritan Readings* (Holon: A.B. Institute of Samaritan Studies, 2000).

cated it is an eclectic text, which presents the typical Samaritan readings in its footnotes, does not pay attention to the real orthographical problems⁵² and does not deal with vocalization.⁵³ As Abraham Tal defined:

Unfortunately, the extant edition, produced by August von Gall many years ago [...] does not fulfil the requirements of modern philology.⁵⁴

It can be easily demonstrated by the own words of von Gall referring to the eclectic nature of the basic text:

Der Entscheid war natürlich subjektiv. Wem der vorgeschlagene Text nicht paßt, kann sich ja aus den Varianten leicht einen anderen herausuchen.⁵⁵

Previous studies on the SP are very tentative in accuracy because of their limited text information. Nowadays however, a host of manuscripts are available in different libraries in Israel, Europe, and in the United States.⁵⁶ To treat them together with the related texts from the Dead Sea Scrolls, the LXX and the Targumim is an urgent task of textual criticism. Only such a critically edited SP text could provide any comparable basis for the critical study of the MT.

5. A New Diplomatic Edition

There is a recent project which engages itself in this scholarly work. An international research group was formed partly in the Kirchliche Hochschule Bethel under the leading of Stefan Schorch and partly in the Reformed Theological Academy in Pápa under my leading to prepare a new scientific critical edition of the Hebrew text of the Samaritan Pentateuch. The edition project is based on extensive pre-studies which were carried out in accordance with leading experts of Samaritan research – like our hon-

⁵² A. Tal, "Observations on the Orthography of the Samaritan Pentateuch," in *Samaritan Researches*, vol. 5: *Proceedings of the Congress of the SÉS (Milan July 8-12 1996) and of the Special Section of the ICANAS Congress (Budapest July 7-11 1997)* (ed. V. Morabito, A. D. Crown, and L. Davey; Studies in Judaica 10; Sydney: Mandelbaum, 2000), 1.26–1.35.

⁵³ See Z. Ben-Hayyim, *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic Amongst the Samaritans* (5 vols.; Jerusalem: Academy of the Hebrew Language, 1957–1977) (Heb.). And S. Schorch, "The Significance of the Samaritan Oral Tradition for the Textual History of the Pentateuch," in *Samaritan Researches*, vol. 5, 1.03–1.17.

⁵⁴ Tal, *Samaritan Pentateuch*, vi.

⁵⁵ Von Gall, *Der hebräische Pentateuch*, LXVIII.

⁵⁶ See the list of publications on manuscripts in A. D. Crown, *A Bibliography of the Samaritans* (ATLA Bibliography Series 10; Metuchen, N.J.: Scarecrow, 1984), 173 no. 103, and J.-P. Rothschild, "Samaritan Manuscripts," in *The Samaritans*, 778–94.

oured colleague Emanuel Tov – and of textcritical and texthistorical studies of the Old Testament.

The basis of the edition will be the eldest most complete manuscript of the SP from the early twelfth century C.E.: Ms. Cambridge Add. 1846. About 150 other Samaritan Hebrew manuscripts and fragments from the ninth to the fifteenth century C.E. will be consulted in the first apparatus. Two additional apparatuses will record the variants of the different Samaritan translations (Samaritan Aramaic targum and Samaritan Arabic translation) as well as of parallels found in non-Masoretic texts (the Septuagint and Qumran manuscripts in particular). Marginal notes will show the vocalization of single words where the oral tradition is required in order to understand the specifically Samaritan reading of the text, particularly in those cases where significant differences to the Masoretic vowel tradition occur or where a certain word allows more than one reading. The Samaritan vocalizations will be transposed into the Masoretic pointing system in order to enable readers of the edition to easily follow and to compare the Samaritan vowel tradition with the Masoretic one.

The project already works since 2007 and it is hoped to prepare the first two books, Genesis and Exodus within three years from now.⁵⁷ Hopefully it will place the Samaritan Pentateuch into its proper position in textual criticism and help scholars in further textcritical and historical research.

⁵⁷ The project is financed by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (Bethel) as well as by the Hungarian Academy of Sciences (Pápa).