

# Assumptio Mosis : eine samaritanische Schrift?

Autor(en): **Haacker, Klaus**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **25 (1969)**

Heft 6

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878696>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Assumptio Mosis — eine samaritanische Schrift?

Seit der Entdeckung und ersten Veröffentlichung der Assumptio Mosis vor gut hundert Jahren<sup>1</sup> sind die verschiedensten religiösen Gruppen Palästinas als Ursprungsort dieser Schrift in Betracht gezogen worden<sup>2</sup>. Alle derartigen Zuweisungen mußten gewisse Stellen des Textes vernachlässigen; insbesondere Ass. Mos. 7 macht sowohl eine pharisäische als auch eine essenische Herleitung schwierig. Da Sadduzäer und Zeloten ohnehin ausscheiden, folgert E. Schürer<sup>3</sup>: «Der Verfasser war also religiöser Quietist.» Auf derselben Linie liegen die Ergebnisse der neuesten Untersuchung zu Ass. Mos. von Günter Reese<sup>4</sup>. Zwar denkt Reese (mit R. H. Charles und C. Clemen) an einen «pharisäischen» Quietisten<sup>5</sup>, doch erscheint das als Verlegenheitslösung: der Verfasser zeigt keinerlei Sektenbewußtsein oder Parteistandpunkt<sup>6</sup>; die Zuweisung erfolgt wohl mangels besserer Alternativen.

Mit diesem Stand der Forschung dürfte man sich nicht zufrieden geben. Steht der Verfasser der Ass. Mos. außerhalb aller formierten Bewegungen Palästinas (Schürer) oder in kritischer Distanz zu

<sup>1</sup> Editio princeps durch A. Ceriani in: *Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae ambrosianae opera collegii doctorum*, 1 (1861), S. 55–64; deutsch erstmals in G. Volkmar, *Moses Prophetie und Himmelfahrt* (1867).

<sup>2</sup> Eine Übersicht über die ersten Forschungen zur Ass. Mos. bietet A. Fleischhacker, *Der Tod des Moses nach der Sage* (Diss. phil. Halle 1888), S. 16–21; vgl. ferner C. Clemen, *Die Himmelfahrt des Moses: E. Kautzsch* (Hrsg.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 (1900), S. 311–331, und R. H. Charles, *The Assumption of Moses: R. H. Charles* (Hrsg.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, 2 (1913), S. 407–424.

<sup>3</sup> E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 (4. Aufl., Neudruck 1964), S. 300.

<sup>4</sup> G. Reese, *Die Geschichte Israels in der Auffassung des frühen Judentums. Eine Untersuchung der Tiervision und der Zehnwochenapokalypse des äthiopischen Henochbuches, der Geschichtsdarstellung der Assumptio Mosis und der des 4. Esrabuches* (Diss. Heidelberg 1967, maschinenschriftlich).

<sup>5</sup> G. Reese (A. 4), S. 124.

<sup>6</sup> Ebd., S. 104 und 116.

seiner eigenen Partei (Reese), so ist zwar nicht die Abfassung, wohl aber die Verbreitung dieser Schrift ein Problem. Es muß ein Leserkreis vorstellbar sein, der die Anschauungen der Schrift bejahte<sup>7</sup>. Die Frage nach dem Ursprung der Ass. Mos. kann darum noch nicht als gelöst gelten.

Das könnte damit zusammenhängen, daß die bisherige Forschung eine Möglichkeit der Herleitung vernachlässigt hat: kein Forscher hat m. W. einen *samaritanischen Ursprung* der Schrift erwogen, obwohl die vielstrenger «mosaische» Religion der Samaritaner mit am ehesten als Ort von Moses-Traditionen in Frage kommt. Diese These, die im folgenden geprüft werden soll, würde zwei Beobachtungen von Reese erklären: Die Samaritaner haben sich – wie der Verfasser der Ass. Mos. – nicht als Sektierer, sondern als das wahre Israel gefühlt<sup>8</sup>, und sie sind die konsequentesten Vertreter der deuteronomischen Tradition, in welcher Ass. Mos. nach Reese steht<sup>9</sup>.

## 1.

Der Streit zwischen *Juden* und *Samaritanern* ist ein Streit um die Deutung der Geschichte des Volkes, um theologische Wahrheit in dieser Geschichte. Die Punkte, an denen eine Diakritik möglich ist, lassen sich darum chronologisch ordnen. Im folgenden soll lediglich der wichtigste und für das Schisma grundlegende Streitpunkt vorgezogen werden.

### 1. Der zentrale Kultort

Es gibt wohl keine samaritanische Schrift, in der nicht das Hauptthema des jüdisch-samaritanischen Gegensatzes zum Ausdruck käme: die Behauptung, daß der Berg Garizim<sup>10</sup> bei Sichem die erwählte Stätte des einzig legitimen Gottesdienstes sei. Fehlte dieses Motiv in Ass. Mos., so wäre ein samaritanischer Ursprung höchst unwahrscheinlich.

<sup>7</sup> Vgl. F. Overbecks Satz, daß «jedes Literaturwerk ein Symptom seines Publikums» sei: Über die Anfänge der patristischen Literatur (Nachdruck 1954), S. 66.

<sup>8</sup> Vgl. ihre Selbstbezeichnung *קהל ישראל השומרים על-האמת*.

<sup>9</sup> G. Reese (A. 4), S. 122.

<sup>10</sup> Eigentlich «Gerizim».

Nun kann kein Zweifel sein, daß an zwei Stellen der Ass. Mos. der Tempel von *Jerusalem* genannt wird: 3, 2 und 6, 9. Allerdings handeln beide Stellen von der Zerstörung des Tempels durch Feuer, womit keine theologische Blickrichtung angedeutet ist. Auch die Bezeichnung des Tempels als «heiliges Haus des Herrn» in 3, 2 sagt nichts über die Stellung des Verfassers aus. Die samaritanische Polemik hat sich nicht in einer abwertenden Terminologie für den Jerusalemer Tempel niedergeschlagen<sup>11</sup>. Daß aber zweimal von Zerstörungen des Tempels geredet wird, der dazwischen liegende Wiederaufbau jedoch unerwähnt bleibt, ist bei einem samaritanischen Verfasser verständlicher als in jüdischem Munde. Ass. Mos. 4, 7 spielt nur auf die Neubefestigung der Stadt Jerusalem an, nicht auf den Tempelbau. Man bedenke, daß bei eben dieser Restauration das Schisma entstand oder offen zum Ausdruck kam<sup>12</sup>. Die von Schürer mit Recht aus 4, 8 herausgelesene Ablehnung des Kultes im zweiten Tempel schließt sich hier sinnvoll an<sup>13</sup>.

Es bleibt nun eine Stelle, die von der Forschung einmütig als Zeichen einer ausgesprochenen Zions-Theologie angesehen wird: 1, 17f. Sie lautet<sup>14</sup>:

«Die (sc. die heiligen Bücher) sollst du ordnen, mit Cedernöl salben und in irdenen Gefäßen an dem Orte hinterlegen, den er von Anfang der Schöpfung der Welt an [dazu] geschaffen hat, daß (dasselbst) sein Name angerufen wird bis zu dem Tage der Buße bei der (letzten) Heimsuchung, mit der sie der Herr heimsucht, wenn sich das Ende der Tage vollendet.»

Ganz offensichtlich haben wir es hier mit deuteronomischer Theologie zu tun, und Jerusalem ist mit seinem Tempel von einem bestimmten Zeitpunkt an in diesem Sinne als Kultort herausgehoben worden. Dennoch ist eine Deutung dieser Stelle auf Jerusalem

<sup>11</sup> Vgl. Chronik II, passim. Ein erster Teil dieser Quelle, der von Josua bis Nebukadnezar reicht, wird demnächst erstmals veröffentlicht: J. Macdonald, *The Samaritan Chronicle II. Text und Übersetzung*, = *Zeitschr. atl. Wiss.*, Beih. 107. Bearbeiter und Herausgeber hatten die Güte, mir die Benutzung der Korrekturfahnen des Buches zu gestatten.

<sup>12</sup> Über die Unterschiede zwischen der samaritanischen und der jüdischen Sicht s. u.

<sup>13</sup> E. Schürer (A. 3), S. 295, Anm. 60.

<sup>14</sup> Wenn nicht anders angegeben, zitiere ich die Übersetzung von Clemen (A. 2).

durch den Zusammenhang praktisch ausgeschlossen. Nach biblischer Überlieferung hat Josua, der hier angeredet ist, zwar den Stadtkönig von Jerusalem getötet (vgl. Jos. 10), die Stadt selbst jedoch nicht erobert (vgl. Ri. 1, 21) und also wohl nie betreten. Eine gegenteilige nachbiblische Überlieferung ist mir nicht bekannt. Wohl aber wissen wir von einer sehr engen Verbindung der Josua-Tradition mit Sichem. Manche Überlegungen sprechen dafür, daß das Deuteronomium selbst ursprünglich auf Sichem als den legitimen Kultort gemünzt war. Wie dem auch sei, jedenfalls haben in der Abfassungszeit der Ass. Mos. die Samaritaner ihren Kultort bei Sichem mit dem des Deuteronomiums gleichgesetzt<sup>15</sup>. Der Samaritaner Marqah (4. Jahrhundert) handelt darüber in Buch II, § 10 seiner «Lehre»<sup>16</sup>, wo es u. a. heißt<sup>17</sup>:

«He (Moses) conjoins the mention of the name of the Lord with that of Mount Gerizim, declaring that the holiness of the chosen place is enduring, from the day God created it even till the Day of Vengeance.»<sup>18</sup>

An der Gründung des Kultes auf dem Garizim ist Josua nach samaritanischer Überlieferung führend beteiligt. In Chronik II lautet der Bericht darüber:

«After these things Joshua the son of Nun and Caleb the son of Jephunneh undertook the making of a place to erect the sanctuary in the chosen place Mount Gerizim, as (the Lord) had commanded Moses the servant of the Lord. They cut into the hill which was at the top of Mount Gerizim, the name of which is called Eternal Hill. They anointed it and erected the sanctuary on it, including the holy of holies...»

Mir scheint Ass. Mos. 1, 17f. keiner anderen Deutung fähig zu sein als dieser: hier spricht ein Samaritaner. Die Frage nach dem Ursprung der Ass. Mos. kann danach nur noch die nach ihrer Einheit

<sup>15</sup> Eine Zusammenfassung dieser Lehre findet sich bei J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans* (1964), S. 327–333.

<sup>16</sup> J. Macdonald, *Memar Marqah. The Teaching of Marqah*, edited and translated, 1–2 = *Zeitschr. atl. Wiss., Beih.* 84 (1963).

<sup>17</sup> Ebd., 2 (Übers.), S. 76.

<sup>18</sup> Das «in diem paenitentiae» von 1, 18 hat vielleicht eine samaritanische Parallele in dem mittelalterlichen *Maulid an-Nashi'*, 67, 6f.; in: *The Samaritan Molad Mosheh. Samaritan and Arabic Texts Edited and Translated with Introduction and Notes by Selig J. Miller* (1949), S. 186: «in order that you may be saved from the punishment on the day of return and going back (to God).»

sein. Es wäre denkbar, daß samaritanische und jüdische Hände an ihr gearbeitet haben. Im folgenden ist darum zu prüfen, ob das Geschichtsbild der Ass. Mos. auch in weiteren Punkten die samaritanische Sicht vertritt.

## 2. Die Rolle Moses

Die Beschränkung des Kanons auf den Pentateuch hatte zur Folge oder war Ausdruck dessen, daß Mose bei den Samaritanern in exklusiver Weise als Offenbarungs- und Heilsmittler galt. Überspitzt könnte man sagen, daß die «Geburt des Religionsstifters» auf nordisraelitischem Boden stattfand. Als Entfaltung dieser Struktur, aber auch als Pointierung gegenüber dem Judentum mit seiner Mehrzahl kanonischer Propheten ist die Bedeutung des Mose bei den Samaritanern ins Übermenschliche gesteigert worden. Diese Entwicklung ist nicht erst durch die neutestamentliche Christologie inspiriert, wenn auch die Auseinandersetzung mit dem Christentum später an der Überhöhung der Mosesgestalt mitgewirkt hat.

Die Bedeutung des Mose als Religionsstifter zeichnet sich an drei Brennpunkten der samaritanischen Literatur ab:

- a) im Bekenntnis, wo in Vorwegnahme islamischer Formen nach dem monotheistischen 1. Artikel der 2. Artikel von Mose als dem Propheten handelt<sup>19</sup>;
- b) in der Haggada zur Exodustradition<sup>20</sup>;
- c) in der Haggada über den Tod des Mose<sup>21</sup>.

Besonders das letztere Phänomen ist aufschlußreich, da der Weggang des Stifters sozusagen die Achillesferse aller Stifterreligionen ist<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Vgl. Macdonald, *Theology* (A. 15), S. 49–55.

<sup>20</sup> Vgl. *Memar Marqah* I und II; *Asatir* = *Chronik I* (Zählung der Chroniken nach Macdonald, *Theology* [A. 15], S. 44–49).

<sup>21</sup> Vgl. *Memar Marqah* V; *Asatir* = *Chron. I*; *Cod. 1168* vor *Chron. II*; *Josuabuch* = *Chron. IV*.

<sup>22</sup> Vgl. G. Stählin, *Der Tod der Meister. Ein Beitrag zum Thema: Christus und die Religionsgeschichte: Vom Missionsdienst der lutherischen Kirche*, 2 (1936), S. 14–23, und O. Kübler, *Die Abschiedsreden Jesu und Buddha. Ein Vergleich: Wort und Geist. Festgabe für Karl Heim* (1934), S. 387–403.

Ass. Mos. würde sich schon der Gattung nach in diesen reich entfalteten Zweig samaritanischer Traditionen einordnen. Es ist jedoch zu prüfen, ob das Judentum nicht Ähnliches kennt. Die Verherrlichung Moses in seiner Rolle als Offenbarungsmittler ist dort auf Palästina beschränkt – das hellenistische Judentum sah in ihm mehr die ideale Persönlichkeit<sup>23</sup>. Innerhalb der rabbinischen Literatur begegnet aber erst mit Peṭirat Moscheh ein vergleichbares Werk über den Tod des Mose. Zwischen ihm und Memar Marqah liegt nicht weniger als ein halbes Jahrtausend! Der Strukturunterschied zwischen der jüdischen und der samaritanischen Religion (bzw. Konfession) findet hier einen klaren Ausdruck in der jeweiligen Literaturgeschichte. Das Judentum mit seinem «katholischen» Traditionsprinzip (Moses der fiktive Urheber der faktisch wuchern- den mündlichen Tradition) stand angesichts des Todes Moses weniger vor einem Problem als die Samaritaner mit ihrem «reformatorischen» Schriftprinzip. Das Judentum lebt förmlich vom Tod des Mose, entfaltet sich in dem Raum, den Moses Weggang schuf – der samaritanische Glaube will nur von Mose leben und muß darum an seinem Tode leiden<sup>24</sup>.

Die Bedeutung dieses Zuges für unsere Untersuchung zeigen folgende Gegenüberstellungen:

*Ass. Mos. 11, 9–11:*

«Du gehst hinweg, Herr – wer soll nun dieses Volk pflegen, oder wer wird sich ihrer erbarmen und ihnen ein Führer sein auf ihrem Wege? Oder wer wird für sie beten, ohne auch nur an einem Tag innezuhalten, damit ich sie in das Land (ihrer) Vorfahren (?) hineinführen kann?»

*Mem Marq. V, 3 (Übers. S. 203):*

“Who will pray for us after you? Who will make atonement for our sins after you? Who will have compassion for us after you? Who will extinguish the fire of wrath upon us after you?”

<sup>23</sup> Vgl. J. Jeremias, Μωυσης: Theol. Wört., 4 (1942), S. 852–878; S. 857, 3–7 und 854–856.

<sup>24</sup> Vgl. Memar Marqah V, 4 (Übers. S. 209): «And the people of Israel wept for him... thirty days, and the weeping has never ceased in the world.» Dazu paßt Ass. Mos. 11, 8: «Die ganze Welt ist dein Grab.»

*Ass. Mos. 11, 16:*

«Aber auch die Könige der Amoriter ‚werden‘, wenn sie hören, daß wir (sie) angreifen wollen, in der Meinung, nun sei nicht mehr unter ihnen der heilige, des Herrn würdige, mannigfaltige und unfaßbare Geist, der allseits treue Herr des Worts..., ‚sagen‘: Laßt uns gegen sie ziehen!»

*Ass. Mos. 11, 17:*

«...dann haben sie keinen Verteidiger, der für sie Gebete vor Gott brächte, wie Mose ein großer Engel war, der zu jeder Stunde bei Tag und bei Nacht seine Kniee auf die Erde gestemmt hatte, betend und aufschauend zu dem, der die ‚ganze‘ Welt beherrscht..., (ihn) erinnernd an den Bund mit den Vätern und mit einer Beschwörung den Herrn besänftigend.»

*Josuabuch = Chron. IV, Kap. 8*  
nach Fabricius<sup>25</sup>:

«Josua ad Israelitarum castra revertitur: Mosen triginta dies luget. Cananaei, ex Mosis morte, recipientes animum Israelitas oppugnare denuo decreverunt.»

*Mem. Marq. V, 2 (Übers. S. 195):*  
(Mose selbst klagt:)

“Woe to you, O congregation! I depart and am going to leave you. You will go astray after my death. Who will make supplication for you? Who will make entreaty on your behalf? Who will seek forgiveness for you? Who will have compassion for you after me? I turn away from life...”

Zu diesem Vergleich der Traditionen über den Tod Moses gesellt sich ein mehr mythisches Thema: der Ursprung des Mose. Dabei ist nicht von seiner Geburt zu reden – erst späte mittelalterliche Quellen enthalten eine samaritanische Geburtslegende nach Art und Vorbild der Weihnachtsgeschichte –, vielmehr ist hier die «Präexistenz» Moses zu behandeln. Der Begriff ist nicht treffend; es geht um die Würde des Erstgeschöpfes, nicht um ein ewiges Sein vor der Schöpfung<sup>26</sup>. Wir wissen nicht, wann diese Lehre von den Samaritanern entwickelt wurde. Ihre Anfänge dürften jedoch mit Sicherheit ähnlich gelautet haben wie die Stelle *Ass. Mos. 1, 14*:

«Deshalb ausersah und fand er mich, der von Anfang der Welt dazu vorbereitet war, der Mittler jenes Bundes zu werden.»<sup>27</sup>

<sup>25</sup> J. A. Fabricius, *Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti*, I (1713), S. 879.

<sup>26</sup> Eine Tendenz in Richtung auf eigentliche Präexistenz ist jedoch vorhanden; vgl. zum Ganzen Macdonald, *Theology* (A. 15), S. 162–179.

<sup>27</sup> Es fällt auf, daß z. B. G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book* (1950), S. 42, nur auf diese eine Stelle in *Ass. Mos.* ver-



Nur beiläufig sei erwähnt, daß die Treue des Mose (Ass. Mos. 11, 16) zu den Traditionsmotiven gehört, in denen Juden und Samaritaner einig sind. Ferner entspricht das «palam omnem plebem» in Ass. Mos. 1, 15 ganz der samaritanischen Überlieferung.

### 3. Die Rolle Josuas

Schon im Alten Testament hat Josua als Nachfolger Moses einen besonderen Ort in der Geschichte des Volkes. Unter seiner Führung nimmt Israel das verheißene Land ein, womit die Errettung aus Ägypten erst ans Ziel gelangt. Zugleich ist er als Zeuge der Taten Gottes ein Wächter über das Volk, ein Warner vor dem Abfall (Jos. 23f.; Ri. 2, 6f.). Wie sieht sein Bild bei den Samaritanern aus?

Die Überhöhung der Mittlerrolle des Mose hatte dort zur Folge, daß die Nachfolgefrage besonders akut wurde. Fast alle samaritanischen Antworten auf diese Frage gehen von Deut. 18, 15ff. aus. Die Samaritaner haben diese Stelle nie im distributiven Sinne verstanden, als Hinweis auf das je und je zu erwartende Auftreten eines Propheten; sie dachten vielmehr an eine singuläre Gestalt. Dabei hat sich eine eschatologische Deutung durchgesetzt.

Im Laufe der Geschichte ist verschiedentlich der Anspruch erhoben worden, daß dieser eschatologische Prophet in einer bestimmten Person gekommen sei. Ein anonymer Prätendent wird von Josephus (Ant. XVIII, 4) erwähnt. Joh. 4, 26 und Ps. Clem. Rec. I, 57 identifizieren Jesus als diesen «Propheten wie Mose». Nach zahlreichen christlichen, islamischen und samaritanischen Zeugnissen scheint ein gewisser Dositheus am nachhaltigsten die Weissagung von Deut. 18 auf sich gezogen zu haben. Der Kampf um derartige Ansprüche wurde mit verschiedenen Mitteln geführt. Eine Möglichkeit war die Unterdrückung der Weissagung als solcher. Diesen Weg scheint Marqah eingeschlagen zu haben<sup>28</sup>. Ein anderer Weg

---

weist, um zu zeigen, daß Mose auch im Judentum eine ähnlich hohe Stellung innehatte wie bei den Samaritanern. Vgl. auch die Häufung von Ass. Mos.-Zitaten bei Jeremias (A. 23), S. 857, 17ff.

<sup>28</sup> Nach dem Register in Macdonals Ausgabe, 2, S. 251 und 254, nimmt Marqah nie auf Deut. 18, 15ff. Bezug. Die Taheb-Erwartung wird äußerst selten erwähnt und nie entfaltet; vgl. J. Bowman, *Early Samaritan Eschatology*: Journ. Jew. Stud. 6 (1955/56), 63–72, S. 67.

war die nichteschatologische Deutung von Deut. 18, 15 ff. auf einen Mann der Vergangenheit. Dafür bot sich die Gestalt Josuas an.

J. C. Fabricius schreibt zum samaritanischen Josuabuch<sup>29</sup>: «Josua Samaritanis quibusdam Messias.» Er verweist dazu auf die Stelle bei Eulogius apud Photium, Cod. 230, p. 466, wonach die meisten Samaritaner Deut. 18, 15 ff. entweder auf Josua oder auf Dositheus bezogen. Das wird nicht heißen, daß die futurische Deutung ganz aufgegeben wurde, läßt aber vermuten, daß man eher bereit war, diese preiszugeben, als den Dositheanern recht zu geben. So konnte die (heute verschwundene) Deutung auf Josua für die Dauer der Auseinandersetzungen um Dositheus Raum gewinnen. Der Anknüpfungspunkt in der alten Überlieferung war dabei der, daß Josuas Führerrolle dahingehend gesteigert ist, daß er als Begründer des «ersten Königstums» gilt<sup>30</sup>.

Wie verhält sich hierzu das Bild Josuas in Ass. Mos.? Daß Mose Josua zu sich ruft, um ihn auf das Bevorstehende vorzubereiten (1, 5), und daß Josua auf die Nachricht hin in Klagen ausbricht (Kap. 11), ergibt sich aus der Materie. Die samaritanischen Parallelen hierzu<sup>31</sup> fallen darum nicht ins Gewicht. Vier andere Berührungspunkte verdienen jedoch Beachtung:

a) *Ass. Mos. 1, 6f.* Der überlieferte Text lautet an dieser schwierigen Stelle<sup>32</sup>: «qui uocauit ad se iesum filium naue hominem probatum domino ut sit successor plebi et scene testimonii cum omnibus sanctis illius ut et inducat plebem in terram datam ex tribus eorum ut detur illis per testamentum et per iusiurandum quod locutus est in scenae dare de iesum...»

So nahe es von der Situation her liegt, schon hier zu Beginn in «successor» den Amtsnachfolger zu sehen<sup>33</sup>, so schwierig ist doch bei dieser Deutung die Verbindung mit den folgenden Wörtern. Auf eine bessere Spur führt uns R. H. Charles, indem er «successor» auf dem Wege über das *διάδοχος* der LXX auf das hebräische Verbum *שׁרר* zurückführt und mit «minister» übersetzt<sup>34</sup>. Lediglich die Verbindung mit «plebi» ist im Lichte der Vergleichsstellen weiterhin schwierig. Ich schlage darum vor, anstelle von «plebi» zu lesen

<sup>29</sup> Fabricius (A. 25), S. 876.

<sup>30</sup> Die Richter des A.T. sind bei den Samaritanern Könige.

<sup>31</sup> Vgl. Mem. Marq. V, 2; Übers. S. 195 ff.

<sup>32</sup> Ceriani (A. 1), S. 55.

<sup>33</sup> So Clemen (A. 2), S. 318.

<sup>34</sup> Charles (A. 2), S. 414.

«sibi». Die Aussagen über Josuas Funktion beinhalten dann in klarer Gliederung (1.) seinen Dienst zu Lebzeiten Moses und (2.) seine Rolle nach Moses Tod. Der Text bleibt dann im Rahmen der alttestamentlichen Überlieferung, und die samaritanischen Parallelen haben keine Beweiskraft für unsere Fragestellung.

b) *Ass. Mos. 2, 1–2*. Die Handschrift lautet hier<sup>35</sup>: «intrabunt per te in terram quam decrevit et promisit dare patribus eorum in qua tu benedicis et dabis unicuique et stabilibus eis sortem in me et constabilibus eis regnum et magisteria loco/-rum dimittes illis secus quod placebit domino eorum in iudicio et iustitia.»

Da mir die samaritanischen Chroniken nur z. T. zugänglich sind, sei zum Vergleich die Zusammenfassung der entsprechenden samaritanischen Tradition bei John Macdonald zitiert<sup>36</sup>:

«(Moses died and) the First Kingdom began under his chosen successor Joshua. According to the Samaritan tradition Joshua established the Israelites in Canaan and allotted the territory to the various tribes as commanded by Moses. Despite the battles that had to be fought, he established Israel in Canaan and the centre of his administration was Shechem...»

Spezifisch samaritanisch ist dabei die Vorstellung vom Königtum Josuas. Ihr entspricht hier in *Ass. Mos.* der Satz «constabilibus eis regnum», dessen Wiedergabe bei Charles mit «establish for them the kingdom»<sup>37</sup> derjenigen bei Clemen mit «die Herrschaft... bestätigen»<sup>38</sup> vorzuziehen ist.

c) *Ass. Mos. 10, 11*. Betraf die obige Stelle die Vollendung der Errettung in der Landnahme, also das Heilsgeschehen, so zeigt *Ass. Mos. 10, 11* Josua als den Nachfolger des Offenbarungsmittlers: «Du aber, Josua, [Sohn] Nuns, bewahre diese Worte und dies Buch.»

Dieselbe Tradition finden wir bei Marqah in Memar V, 2 (Übers. S. 196) nach der Abschiedsrede des Mose:

«Joshua the son of Nun heard all that and learned all he heard with heart full of wisdom.»<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Ceriani (A. 1), S. 55f.

<sup>36</sup> Macdonald (A. 15), *Theology*, S. 16.

<sup>37</sup> Charles (A. 2), S. 416.

<sup>38</sup> Clemen (A. 2), S. 320.

<sup>39</sup> Vgl. noch die oben zitierte Anweisung zur sorgsamten Aufbewahrung der heiligen Bücher am Kultort (*Ass. Mos. 1, 16*); sie entspricht der samaritanischen Meinung von der Funktion der Lade (vgl. z. B. in Cod 1168, Moses Tod, bei M. Gaster, *The Asatir* [London 1927], S. 303ff.), einem deuteronomischen Traditionsstück (vgl. Deut. 10, 5 und 1. Kön. 8, 9).

d) *Ass. Mos. 10, 15*. Der Schluß der Rede Moses lautet in der Handschrift<sup>40</sup>:

«Ego autem ad dormitionem patrum meorum eram (lies: eam) itaque tu iesu naue forma te elegit deus esse mihi successorem eiusdem testamenti.»

Clemen und Charles trennen sich hier wieder in der Übersetzung von «successor», das nach Clemen «Nachfolger»<sup>41</sup>, nach Charles «minister»<sup>42</sup> bedeutet. Mir erscheint an dieser Stelle die Charlessche Ableitung von «successor»<sup>43</sup> unnötig und falsch. Wo gerade vorher vom Weggang des Mose die Rede ist, muß «successor» in seinem normalen Wortsinn verstanden werden. Um so berechtigter ist dann die Anmerkung, die Charles trotz seiner Übersetzung der Stelle beifügt: «Is Joshua thus the prophet promised in Deut. xviii. 15?» Die Verbindung mit dem Begriff des Bundes, der das ganze Gottesverhältnis Israels umfaßt, die Heilsgabe und die Willensoffenbarung, legt in der Tat diese Vermutung nahe. So führen also auch die Aussagen über Josua in *Ass. Mos.* sehr nahe an samaritanische Vorstellungen heran. Die Begründung der Würde Josuas allein in der *successio Mosis* entspricht ganz dem, was als repräsentativ für seine Einstufung bei den Samaritanern gelten darf, in den Worten von Chronik II (Übers. Macdonald):

«Joshua the son of Nun was exalted in the sight of the Israelites because of the greatness of the lord of the prophets, Moses.»

#### 4. *Das Fehlen der Propheten*

Vor dem Vergleich des Geschichtsbildes im ganzen ist ein Punkt herauszugreifen, der eher der dogmatischen Struktur als der geschichtlichen Erinnerung zuzuzählen ist. Die Kehrseite der samaritanischen Moses-Devotion und zugleich die Folge der Trennung von den Judäern ist die Ablehnung der kanonischen Propheten des Judentums. Werden ihre Namen erwähnt, so werden sie als Lügner und Zauberer hingestellt.

*Ass. Mos.* fügt sich diesem Rahmen ein, indem nur im Zusammenhang mit Mose von Prophetie die Rede ist, und zwar:

<sup>40</sup> Ceriani (A. 1), S. 60f.

<sup>41</sup> Clemen (A. 2), S. 328.

<sup>42</sup> Charles (A. 2), S. 423.

<sup>43</sup> S. o. zu *Ass. Mos.* 1, 6f.

1, 5 in Wiederaufnahme des verlorenen Titels: «profetiae quae facta est a moysen»;

3, 11: «nonne hoc est quod testabatur nobis cum (lies: tum) moyses in profetis (= profetiis);

11, 16: «diuinum per orbem terrarum profetem»; vgl. ferner 11, 17: «magnus nuntius».

Das ist um so auffälliger, als Ass. Mos. wiederholt vom Abfall des Volkes handelt, wobei der Topos vom Überhören des prophetischen Warnrufes jüdischer Tradition entspräche. O. H. Steck hat darauf hingewiesen, daß das deuteronomistische Geschichtsbild bei den Samaritanern fehlt<sup>44</sup>. Das muß so sein, weil die Propheten in toto abgelehnt werden. An der Stelle des deuteronomistischen Geschichtsbildes<sup>45</sup> steht bei den Samaritanern ein konsequent deuteronomisches, das den Abfall Israels an dem allein durch Mose offenbarten Gotteswillen mißt und Mose selbst zum großen Warner vor dem Abfall macht. Eben dieses Geschichtsbild wird in Ass. Mos. 3, 10–13 dem reuigen Volk in den Mund gelegt.

## 2.

Unter dem Begriff *Geschichtsbild* könnte alles behandelt werden, was in den Kapiteln 2–8 der Ass. Mos. entfaltet wird<sup>46</sup>. Ehe wir auf charakteristische Stellen eingehen, empfiehlt sich eine kurze Vergegenwärtigung des spezifisch samaritanischen Geschichtsbildes<sup>47</sup>.

Die Samaritaner haben ein dualistisches Geschichtsbild in dem Sinne, daß sie einer Heilszeit am Anfang der Volksgeschichte die Gegenwart als Zeit der Ungnade gegenüberstellen. Die Zeit der

<sup>44</sup> O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (1967), S. 211, Anm. 15. Die Beobachtung gilt nicht nur für Mem. Marq. und Asatir = Chron. I, die Steck ausgewertet hat, sondern auch für Chron. II.

<sup>45</sup> Es impliziert die distributive Auslegung von Deut. 18, 15ff.

<sup>46</sup> Ich bin nicht der Meinung, daß mit Kap. 7 die Gegenwart des Verfassers erreicht ist und ab 8, 1 seine Zukunftserwartung zum Ausdruck kommt. Kap. 8 enthält zu viele historische Details, um eine bloße Erwartung zu beinhalten (man bedenke die Vereinfachungen schon im historischen Rückblick). Es entspricht der Gattung der Apokalypse besser, in Kap. 8 die Gegenwart des Verfassers, in Kap. 7 deren unmittelbare Vorgeschichte zu sehen; der Geschichtsrückblick in Form einer alten Weissagung führt hin zu der gegenwärtigen Drangsal und über sie hinaus zur erhofften Rettung.

<sup>47</sup> Vgl. Macdonald, *Theology* (A. 15), S. 15–21.

Gnade (raḥuta) umfaßt das Königtum Josuas und seiner Nachfolger (der alttestamentlichen «Richter») bis zu Simson. Sie fand ein Ende durch ein Schisma in der priesterlichen Dynastie, veranlaßt durch den Ithamar-Nachkommen Eli, der sich gegen den legitimen Hohenpriester Uzzi aus dem Hause Pinhas auflehnte und als Konkurrenz zum Garizim das Heiligtum von Silo gründete. Dadurch geriet Israel in den Raum der Ungnade Gottes (phanuta), die sich sinnfällig manifestierte, indem Gott das Heiligtum auf dem Garizim in einer Höhle oder Erdspalte verschwinden ließ. Die erwartete künftige Heilszeit wird dementsprechend damit eingeleitet werden, daß der Taheb («Wiederhersteller») das Heiligtum wieder ans Licht bringt<sup>48</sup> und ganz Israel sich zu der einen wahren heiligen Stätte bekehrt.

Wir sehen also, daß das jüdisch-samaritanische Schisma von den Samaritanern völlig anders verstanden wird als von den Juden und daß der samaritanische Glaube weit intensiver mit dem Problem dieser Spaltung gerungen hat als der jüdische. Die Rolle Esras in dieser Auseinandersetzung ist nicht so grundlegend, wie wir nach dem chronistischen Geschichtswerk erwarten dürften. Allerdings wird ihm vorgeworfen, das Gesetz verfälscht zu haben, das bis dahin für beide Volksteile gleich war<sup>49</sup>.

Als Anspielung auf das ursprüngliche Schisma in der Geschichte Israels kann Ass. Mos. 2, 3–5 verstanden werden. Leider ist der Text nicht in gutem Zustand, so daß wir ohne Konjekturen nicht auskommen und der Gedanke an redaktionelle Entstellung des Textes

<sup>48</sup> Vgl. Josephus, Ant. XVIII, 4.

<sup>49</sup> Es bedarf vielleicht eines ausdrücklichen Hinweises darauf, daß sich die Samaritaner nirgends mit der nordisraelitischen Bevölkerung als solcher identifizieren – auch nicht mit der ethnisch reinen Bevölkerung Nordisraels. Die Samaritaner begreifen sich als Kultgemeinde und verstehen die Zugehörigkeit zu ihr als Nachfolge (הלך אהר) Uzzis im Gegensatz zur Nachfolge Elis (vgl. Chron. II). Dabei weiß man um unentschiedene und paganisierte Teile Israels und auch um die Ansiedlung fremder Völkerschaften. Ein Vergleich zeigt, daß die Überlieferung auf beiden Seiten – einschließlich 2. Kön. 17 – so stark mit Polemik und Apologetik durchsetzt ist, daß wir die Frage nach der geschichtlichen Wahrheit nicht ernst genug nehmen können, ja sie überhaupt erst freilegen müssen. Die Selbstbezeichnung der Samaritaner (s. o. Anm. 8) ist alles andere als ein freches Postulat. Mag sein, daß man sie als reaktionäre Sekte in der israelitischen Religionsgeschichte einzustufen hat; synkretistisch jedoch sind sie gewiß in geringerem Maße zu nennen als ihre jüdischen Gegner.

naheliegt. Es empfiehlt sich, die Kolumne der Handschrift<sup>50</sup> hier zeilengetreu wiederzugeben:

<p>« autem postquam intrabunt in terram suam annos et postea dominabi- tur a principibus et tyrannis per annos xuiii· et ·xuiiii· annos abrumpens tib·x· nam descendent tri- bus duae et transfe- runt scenae testi- 4 monium· tunc deus</p>	<p>caelestis fecit pa- lam scenae suae et ferrum sanctua- rii sui· et ponentur duae tribus sanctita- 5 tis· nam ·x· tribus sta- bilient sibi secus ordinationes suas regna et adferent uictimas per annos xx·.</p>
--	--

Betrachten wir diesen Text zunächst einmal gewissermaßen aus einem Abstand, unter Vernachlässigung von Einzelheiten, so ist sein Inhalt:

- a) Einzug ins Land («autem postquam...»);
- b) Herrschaftsepoche («et postea...»);
- c) Schisma («abrumpens»);
- d) ein Tun der Stämme, das Heiligtum betreffend;
- e) ein Tun Gottes, das Heiligtum betreffend;
- f) fortan getrennte Geschichte von «zwei Stämmen» und «zehn Stämmen».

Zum Einzelnen:

a) Diese Angabe ist klar und selbstverständlich.

b) Als Zeit nach der Landnahme ist zunächst an die Richterzeit zu denken. Eine Beziehung auf die Königszeit würde chronologisch weit vorausgreifen; man sollte aber in einem solchen Geschichtsvaticinium bei aller Raffung von Zeiträumen nur im Notfalle mit Umstellungen oder Verschachtelungen rechnen. In samaritanischer Sicht war die Richterzeit eine erste Königszeit. Darauf würde «principes» gut passen. Unerklärt bliebe die Verwendung von «tyranni», dessen pejorative Bedeutung vielleicht nicht durch den Urtext gedeckt wird. Die Jahreszahlen sind von geringer Bedeutung, weil bei ihnen das Ursprüngliche am ehesten verlorengehen konnte<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Ceriani (A. 1), S. 56.

<sup>51</sup> Vgl. die singuläre Datierung zu Beginn der Ass. Mos. Die bisher übliche Deutung der Jahre auf Könige erscheint gezwungen.

c) Daß das «Losbrechen» eines Volksteiles als ein «descendere» bezeichnet wird, ist mit Recht als auffällig vermerkt worden<sup>52</sup>. Es erklärt sich zwanglos, wenn der Abfall das Weggehen vom Berg Garizim ist<sup>53</sup>.

d) Es entspricht der samaritanischen Überlieferung, daß nicht die Stiftshütte selbst verlegt wurde. Was könnte mit «testimonium» gemeint sein? Das Verbum verlangt wohl ein dingliches Objekt, und so wird trotz des Singulars am ehesten an die Gesetzestafeln gedacht sein. Nach Chronik II hat Eli jedoch nur eine Abschrift des Gesetzes mitgenommen und in seiner trügerischen Nachbildung der Bundeslade deponiert. Der Chronist berichtet jedoch von einem Brief, den Eli an die Stämme Israels hinausgehen ließ, welcher lautet:

«Let whoever desires to see signs and wonders come to me at Silo, for the ark of the testimony *containing the tablets* is in my hands.»

Der Chronist widerspricht dieser Behauptung. Es erscheint jedoch nicht als ausgeschlossen, daß auch ein Samaritaner die von Chron. II hier bekämpfte Überlieferung geteilt hat, nach der Elis Sakrileg nicht nur in der Gründung eines neuen Heiligtums, sondern im Raub der Gesetzestafeln bestanden hätte. Vielleicht ist diese Version der Überlieferung sogar der historischen Wahrheit am nächsten, weil sie einen sachlichen Grund für die Anerkennung Silos seitens der Mehrheit Israels offen läßt. Das Schisma wäre dann die Folge des Auseindertretens von Kultort und Bundeszeichen gewesen, und die Anhänger Sichems hätten lediglich früher als das übrige Israel den Ort für wichtiger gehalten als das Kultobjekt. Der gleiche Schritt ist freilich später auch in Jerusalem vollzogen worden, vollends nachdem die Lade (unter Manasse?<sup>54</sup>) verloren gegangen war.

e) Der Satz über ein Handeln Gottes am Heiligtum ist in der jetzigen Form sinnlos. Die Störung des Textes liegt bei «fecit palam», wofür Clemen (mit Rönsch) ein «figet palum» für möglich (und doch sehr fraglich) hält<sup>55</sup>. Daß ein Objekt zu «fecit palam» ausgefallen wäre, erscheint mir unwahrscheinlich. Zwar kommt

---

<sup>52</sup> Vgl. Clemen (A. 2), S. 320.

<sup>53</sup> Zu den Stämmezahlen s. u.

<sup>54</sup> Vgl. M. Haran, *The Disappearance of the Ark: Israel Explor. Journ.* 13 (1963), S. 46–58.

<sup>55</sup> Clemen (A. 2), S. 320.



«palam facere» in Ass. Mos. noch in 1, 13. 15 und 4, 5 vor, aber immer mit vorangestelltem «palam».

Ich vermute hinter diesem gestörten Satz die samaritanische Tradition vom Verschwinden der Heiligtumsgeräte. «Ferrum sanctuarii» könnte das beinhalten; als Verbum käme bei Korrektur von nur zwei Buchstaben «textit» in Frage; das erste Objekt dazu könnte als «pallam» – «den Vorhang» (des Heiligtums) wiederhergestellt werden. Denkbar ist aber auch, daß «fecit palam» eine bewußte Verkehrung des Verbums in sein Gegenteil darstellt, wobei ein beliebiges Objekt, etwa «vasa», ersatzlos ausgefallen wäre. In diesem Falle wäre die Stelle ein Hinweis auf einen nicht-samaritanischen Redaktor.

f) Die Verteilung des Geschehens auf die zwei Gruppen der «zehn Stämme» und «zwei Stämme» ist nicht ohne Korrekturen am Text sinnvoll. Das gilt von jeder vorgeschlagenen Deutung. Ich schlage vor, das «tribus duae» in 2, 3 als versprengtes Stück aus dem Folgenden oder eher noch als redaktionellen Einschub zu tilgen. Die durch «nam» verbundenen Sätze mit den Prädikaten «abrumpent» und «descendent» müssen das gleiche Subjekt haben. Wir erhalten dann eine klare Scheidung von zwei Gruppen: die «zehn Stämme» sind die schismatische Gruppe, und ihnen gegenüber stehen die «zwei Stämme», die zum legitimen Heiligtum gehören («duae tribus sanctitatis»). Bei dieser Wertung bleibt es auch an den übrigen Stellen der Ass. Mos., wo die beiden Gruppen unterschieden werden: 2, 5; 3, 4; 4, 8f. In der bisherigen Forschung galt es als selbstverständlich, daß damit auf die Trennung von Nord- und Südreich angespielt sei<sup>56</sup>. Der Zug fügt sich jedoch ebenso gut in das samaritanische Geschichtsbild. Mit den «zwei Stämmen» sind dann Ephraim und Manasse gemeint. Chronik II spricht des öfteren von «Ephraim und Manasse», wenn die Garizimgemeinde gemeint ist. Zwar fügt sie meistens hinzu, daß (natürlich) die levitischen Priester vom Hause Pinhas und Splittergruppen aus anderen Stämmen hinzugehörten, aber die Angaben sind nicht immer so exakt. Z. B. heißt es an einer Stelle, wo vom Krieg Sauls gegen die Garizim-Gemeinde die Rede ist, «the tribe of Ephraim and the tribe of Manasseh and all their

---

<sup>56</sup> Reese (A. 4), S. 96, Anm. 27 (zu Ass. Mos. 3, 4–7) hält es für möglich, daß der jüdisch-samaritanische Gegensatz eine Rolle spielt; der Gedanke an eine Umkehrung des Vorzeichens liegt außerhalb seiner Überlegungen.

congregations – namely the congregation of the Samaritan Israelites»<sup>57</sup>.

Diese letztere Tradition erklärt auch, weshalb Ass. Mos. 2, 5 die eigenwillige Errichtung eines Königtums den «zehn Stämmen» zuschreibt: Sauls Königtum war ja von Samuel, dem Nachfolger Elis, gestiftet, und die Stämme Ephraim und Manasse haben sich nach Chronik II weder daran beteiligt, noch Saul nachher anerkannt.

Der kurze Abschnitt Ass. Mos. 2, 5–3, 3 umfaßt die ganze Geschichte Israels von Saul bis zu Zedekia. Thema: Die Abgötterei der «zehn Stämme» bringt Gottes Gericht über ganz Israel. Das entspricht dem Sondergut von Chronik II (gegenüber dem A.T.), wo die assyrische Deportation das ganze Volk umfaßt<sup>58</sup>. Über den Abfall schreibt der Chronist:

«Only ten years during the time of Solomon did they serve the Lord in the house which King Solomon had built. Afterwards they served the Baals.»

Die Reichsteilung zwischen Rehabeam und Jerobeam ändert nichts an dem Gegenüber von zwei Stämmen und zehn Stämmen; sie spielt sich im Bereich der zehn Stämme ab; vgl. Chronik II:

«Eight of the tribes of Israel went after Jeroboam the son of Nebat, while the tribe of Judah and a large number from the tribe of Benjamin went after Rehoboam the son of King Solomon, but the tribe of Ephraim and the tribe of Manasseh and a small number from the tribe of Benjamin and a few men from the rest of the tribes remained steadfast to the truth of the law.»

Trotzdem trifft das Gericht ganz Israel, nach Chronik II wie nach Ass. Mos.

Ass. Mos. 4, 6–9 behandelt die Restauration nach dem Kyros-Edikt (V. 6). V. 7 spricht von den jüdischen Rückwanderern und dem Wiederaufbau Jerusalems, ohne den Stamm oder die Stadt zu nennen, was sich gut aus einem samaritanischen Desinteresse erklärt. Die «zwei Stämme» in V. 8 sind wieder die Samaritaner, und die Aussage bezieht sich wohl auf deren Exilszeit. Zum Ton der Klage ist wieder ein Vergleich mit Chronik II lehrreich, wo es über den Auszug ins Exil heißt:

<sup>57</sup> Mit «Samaritan Israelites» übersetzt Macdonald regelmäßig die Wendung *ישראל השומרים על-האמת*.

<sup>58</sup> Später wird in Chron. II noch ein dem A.T. entnommener Bericht über das Ende Judas und das babylonische Exil angeschlossen. Die erste Version ist spezifisch samaritanisch, und unsere Stelle in Ass. Mos. ist ein Zeugnis für das hohe Alter auch des Sondergutes von Chron. II.

«They went forth, looking back, leaving behind the chosen place Mount Gerizim Bethel, mourning with tears because it was receding from them, saying... We are indeed guilty. Therefore all this distress has come upon us, and the Lord has removed us so that we do not dwell in your midst, O house of God, O Mount Gerizim Bethel.»

V. 9 faßt wie 2, 9 einen langen Zeitraum zusammen.

Ass. Mos. 5 ist auf die Zeit vor den Makkabäern zu beziehen. Schriftgelehrte und Priester werden angeklagt (5, 4f.). 5, 1f. bezieht sich vielleicht auf die anfängliche Offenheit für den Hellenismus auf seiten des Volkes: «reges participes scelerum et punientes eos.» Die «Wahrheit» in V. 2 und noch mehr in V. 4 als Inbegriff der rechten Religion, v. a. in Kultfragen (V. 4) entspricht ganz dem Redestil und dem Selbstverständnis der Samaritaner («schomerim ʿal hä-ämät»).

Ass. Mos. 6, 1 ist eine Abfertigung der Hasmonäer, deren lapidare Kürze begreiflich ist; Johannes Hyrkan hatte ihren Tempel und die Stadt Sichem zerstört.

Die schlechte Beurteilung des Herodes in Ass. Mos. 6, 2–6 steht nicht im Widerspruch zur Annahme einer samaritanischen Verfasserschaft. Herodes hat die rein hellenistische Stadt Samaria gefördert, was nichts über sein Verhältnis zur Kultgemeinde der «Schomerim» besagt.

Von Ass. Mos. 6, 7 ab ist die Auslegung untrennbar mit der Frage nach der Datierung der Schrift verbunden; diese Frage soll im nächsten Abschnitt gesondert erörtert werden. Für die theologische Geschichtsdeutung ist ohnehin die fernere Vergangenheit Israels bedeutsamer. Unsere Prüfung des Geschichtsbildes der Ass. Mos. hat ergeben, daß samaritanische Überlieferungen auch hier als Hintergrund glaubhaft wurden und zur Lösung einiger Probleme des Textes beitrugen. Die wichtige Stelle 2, 3f. war ohne größere Eingriffe wiederherzustellen. Spuren einer nichtsamaritanischen Redaktion waren nur hier zu vermuten, wofern es sich nicht um Verschreibungen aus Versehen handelt. Die am Ende von Abschnitt 1, 1 gestellte Frage ist demnach dahingehend zu beantworten, daß Ass. Mos. als ganze samaritanischen Ursprungs ist. Der Vergleich in den untersuchten Bereichen – Moseslehre, Josuatradition, Kultortheologie und Geschichtsbild (einschließlich der Beobachtung zum Thema Prophetie) – hat diese Hypothese durchweg bestätigt<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> Die Eschatologie der Ass. Mos. ist in diesen Vergleich nicht einbezogen

## 3.

Nach dieser religionsgeschichtlichen Einordnung der Ass. Mos. ist zwangsläufig auch die *zeitgeschichtliche Einordnung* zu überprüfen.

Ausgangspunkt hierfür ist Ass. Mos. 6, 7 bis 7, 1. Aus «*breviora tempora*» in 6, 7 wird meistens herausgelesen, daß nach Meinung des Verfassers keiner der Herodessöhne die Regierungszeit ihres Vaters erreicht habe. Bei Philippus und Antipas trifft das nicht zu. Es wird darum angenommen, die Schrift müsse verfaßt worden sein, ehe diese beiden eine Regierungszeit von 34 Jahren erreicht hatten, also vor 30 n. Chr. Das andere Argument für diese Datierung ist die Identifizierung des Ereignisses von Ass. Mos. 6, 8f. mit dem Varus-Krieg vom Jahre 4 v. Chr. Die Fortsetzung in 7, 1: «Von da ab werden die Zeiten zu Ende gehen» erlaubt keinen langen Zeitraum zwischen diesem Datum und der Abfassung unserer Schrift.

Dagegen ist mehreres einzuwenden:

a) Zu Ass. Mos. 6, 7. Es ist nicht ausgemacht, daß «*breviora tempora*» überhaupt einen Vergleich mit der Regierungszeit des Herodes zieht. Bedenkt man die Raffung von großen Zeiträumen an anderen Stellen der Ass. Mos. (etwa 2, 5–9), so kann «*breviora tempora*» – in elativischem Sinne – die Dauer der ganzen Herodesdynastie als «recht kurze Zeit» bezeichnen.

b) Zu Ass. Mos. 6, 8f. Gewiß ist der nur teilweise zerstörte Tempel am leichtesten im Varus-Krieg unterzubringen<sup>60</sup>, und Kreuzigungen sind ebenfalls damals vorgekommen<sup>61</sup>. Schwieriger ist es schon, in Quintilius Varus «des Abendlands mächtigen König» zu sehen. Schließlich aber ist von einer Deportation bei diesem Anlaß nichts bekannt. Es ist zu fragen, ob hier nicht ebenso eine Raffung der Ereignisse vorliegt wie vorher eine Raffung der Zeiträume. Wir haben oben gesehen, wie in Ass. Mos. 3, 1–3 ähnlich wie in der samaritanischen Chronik II das assyrische und das babylonische Exil zu

---

worden, weil wir über diesen Aspekt der samaritanischen Religion in der fraglichen Zeit sehr wenig wissen. Einerseits gibt es Nachrichten, die eine sehr späte Entfaltung der Eschatologie bezeugen, andere Anzeichen sprechen jedoch für die Annahme einer weniger linearen Entwicklung, bedingt durch das wechselvolle Geschick der samaritanischen Gemeinde. Ass. Mos. könnte auf diesen Problemkreis neues Licht werfen.

<sup>60</sup> Vgl. Josephus, Ant. XVII, 10, 2.

<sup>61</sup> Vgl. ebenda, 10, 10.

einem Vorgang verschmolzen waren. Ist es dann verwunderlich, wenn die verschiedenen Katastrophen der jüdisch-römischen Kriege ineinanderfließen? Je später Ass. Mos. anzusetzen ist, desto denkbarer wird das. Vielleicht handelt es sich weniger um ein historisches Irren als um eine Nivellierung der Geschichte unter dem rein theologisch-wertenden Interesse des Verfassers.

Wir sind also gezwungen, Ass. Mos. 6, 7 bis 7, 1 als Anhaltspunkt für die Datierung fallenzulassen und nach anderen Hinweisen zu suchen. Das Schicksal des Tempels war dem Verfasser, nach 4, 7f. zu urteilen, nicht wichtig genug, um von dessen Ende einen genauen Bericht zu liefern. Die antirabbinische Polemik von Kap. 7 paßt in ihrer Schärfe sicher besser auf die Zeit nach dem Jahre 70 n. Chr. als auf die Zeit vorher. Das Zitat in 7, 10 bestätigt dabei wieder den Standort des Verfassers, waren doch die Samaritaner in pharisäischer Sicht eine ständig drohende Quelle kultischer Verunreinigung.

Nach dem üblichen Aufbau apokalyptischer Schriften dürfen wir in Kap. 8 in der Kulmination der Drangsal (vgl. V. 1) die Gegenwart des Verfassers sehen. Schon E. Schürer hat die Vermutung zurückgewiesen, hier werde die Zeit des Antiochus Epiphanes rekapituliert<sup>62</sup>. Die Kreuzigung als Strafe für den Brauch der Beschneidung (8, 1) ist vor Hadrian nicht nachzuweisen. Darauf hat schon G. Volkmar 1867 in der deutschen Erstausgabe der Ass. Mos. mit Recht hingewiesen<sup>63</sup>. Allerdings irrt er mit der Annahme, daß es nach 138 n. Chr. kein Verbot der Beschneidung und keines Todesstrafe bei Zuwiderhandlung gegeben habe. Es gab beides, aber nicht für Juden, sondern eben für Samaritaner. Noch Origenes bezeugt für seine Zeit die blutige Verfolgung der Samaritaner wegen ihres Festhaltens an der Beschneidung<sup>64</sup>. Das Edikt des Hadrian 135 n. Chr. ist also *Terminus a quo* für die Datierung der Ass. Mos. Nicht aber ist dessen Aufhebung für Juden im Jahre 138 n. Chr. der *Terminus ad quem*. Ein solcher ist erst durch die äußere Bezeugung der Schrift gegeben<sup>65</sup>. Danach können wir als Entstehungszeit der

<sup>62</sup> Schürer (A. 3), S. 297, Anm. 64.

<sup>63</sup> Volkmar (A. 1), S. 59.

<sup>64</sup> Orig. Cels. II, 13 (Koetschau, S. 142).

<sup>65</sup> Hierbei ist zwischen den Zeugnissen für die Traditionen von Ass. Mos. und denen für eine Schrift nach Art von Ass. Mos. zu unterscheiden. Von dem heutigen Titel unserer Schrift, der sich auf nur eine, vermutlich sekundäre, Vokabel im Text (10, 12: *receptionem*) stützt, ist dabei abzusehen. Zum Einzelnen vgl. die Einleitungen bei Clemen und Charles (A. 2).

Ass. Mos. das zweite oder dritte Drittel des 2. Jahrhunderts n. Chr. ansehen; eine genauere Bestimmung scheint mir gegenwärtig nicht möglich zu sein<sup>66</sup>.

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung. Vor allem dürfte die weitere Arbeit an Ass. Mos. unsere Kenntnis der samaritanischen Religion erweitern; bisher war die Forschung für die drei ersten Jahrhunderte der christlichen Ära auf wenige versprengte Nachrichten angewiesen<sup>67</sup>. Es ist jedoch auch für die Sicht der jüdischen Religion in dieser Zeit folgenreich, daß Ass. Mos. als Quelle für diesen Raum entfällt<sup>68</sup>. Schließlich wird auch die neutestamentliche Wissenschaft aus dieser Korrektur am Bild der palästinischen Religionsgeschichte Folgerungen zu ziehen haben und neue Einsichten gewinnen können<sup>69</sup>.

Klaus Haacker, Mainz

---

<sup>66</sup> Inzwischen liegt mir auch das samaritanische Josuabuch (Chron. IV) in der Ausgabe von Juynboll vor: *Chronicon Samaritanum, arabice conscriptum, cui titulus est Liber Josuae. Ex unico codice Scaligeri nunc primum edidit, latine vertit, annotatione instruxit . . .* T. G. J. Juynboll (1848). Im Blick auf Ass. Mos. verdienen drei Textstellen einen nachträglichen Hinweis:

Zu Ass. Mos. 8,1 vgl. Chron. IV, 47 (Juynboll S. 189): Kreuzigungen unter Hadrian.

Zu Ass. Mos. 1, 16f. vgl. IV, 24 (Juynboll S. 158): (Josua) «Aedificavit etiam Templum in versice Montis benedicti, et collectum Dei Tabernaculum ibi servavit . . . ;

und Chron. IV, 9 (Juynboll S. 141): (Zu Josua gesprochen) «Ne abroges lectionem eorum, quae Mūsa, Propheta, in unum Codicem collegit, et quae scripsit, ea nempe, quae Levitis in Loco illo (in Templo sancto) servanda tradita sunt . . . »

<sup>67</sup> Vgl. z. B. das Urteil von W. A. Meeks, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (1967), S. 219: «It is evident that Samaritanism before the fourth century A. D. remains largely in the dark. Only long and painstaking labor in the history of traditions and in comparative studies can illuminate the period.»

<sup>68</sup> Vgl. oben Anm. 27.

<sup>69</sup> Das Interesse des Neutestamentlers war auch der Anlaß für diese Untersuchung, deren Konsequenzen anderwärts in einem größeren Rahmen überdacht werden sollen. Mein Dank an dieser Stelle gebührt vor allem der Evangelisch-Theologischen Fakultät an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz für ein großzügiges Forschungsstipendium.