

Hoffnung und Handlungsperspektive in der Assumptio Mosis

Stefan Schreiber

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Schreiber, Stefan. 2001. "Hoffnung und Handlungsperspektive in der Assumptio Mosis."
Journal for the Study of Judaism 32 (1-4): 252–71.
<https://doi.org/10.1163/157006301x00188>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



HOFFNUNG UND HANDLUNGSPERSPEKTIVE IN DER *ASSUMPTIO MOSIS*

VON

STEFAN SCHREIBER

Universität Augsburg

Neutestamentler greifen gerne auf die *Assumptio Mosis* zurück, um die Vertrautheit der Umwelt Jesu mit der Vorstellung der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes zu illustrieren. Tatsächlich bietet sich die anschauliche Schilderung in *AssMos* 10 dazu an und läßt bei grundlegend gemeinsamer Bildwelt spezifisch jesuanische Prägungen hervortreten. Was freilich weit weniger häufig zur Sprache gelangt, ist die signifikant andere Grundtendenz der *AssMos*, die Toragehorsam als ethnisch-religiöses Differenzierungskriterium ins Zentrum stellt und sich darin von Jesu Botschaft prägnant abhebt. Die Zentralität dieser Tendenz in der *AssMos* wirft die Frage nach einer Begründung in der Intention des Verf. auf, die auf eine bestimmte Erfahrungssituation reagiert und in der Eigenart ihrer literarischen Konkretisierung eine Handlungsanweisung für die Hörer kommuniziert.

1. *Der Rahmen als Koordinatensystem*

In der *AssMos*¹ verbinden sich Rahmenhandlung und Prophetie des Mose zu einem doppelten Szenarium, das apokalyptischen Charakter trägt. Der Rahmen dient der Autorisierung der Prophetie durch die Autorität der Offenbarerergestalt, die Mose als Gottes Mittler des Exodus

¹ Textausgaben: R.H. Charles, *The Assumption of Moses. Translated from the Latin Sixth Century Ms., edited with Introduction, Notes and Indices* (London 1897); C. Clemen, *Die Himmelfahrt des Mose* (Kleine Texte 10; Bonn 1904); J. Tromp, *The Assumption of Moses. A Critical Edition with Commentary* (SVTP 10; Leiden u.a. 1993) 6-25 (mit englischer Version); deutsch: E. Brandenburger, *Himmelfahrt Moses* (JSHRZ V/2; Gütersloh 1976); ebd. 60-62 zur Begründung des Buchtitels.

und Empfänger der göttlichen Offenbarung traditionell besitzt.² Kap. 1 initiiert die erzählte Situation: Mose bestellt kurz vor seinem Tod Josua zu seinem Nachfolger in der Führung Israels und gibt ihm einen Vorausblick auf die Geschichte des Volkes, der weit über die erzählte Zeit der „Amtsübergabe“ hinausreicht – bis zur Endzeit. Damit wird schon im Aufriß deutlich, daß das Interesse der Darstellung auf einer ganz anderen geschichtlichen Zeit als der erzählten ruht: Der Auftrag zur Aufbewahrung der Schrift bis zum Handeln Gottes in *consummatione exitus dierum* (1:17-18) zeigt dem Hörer daran, daß die Schrift *jetzt* gelesen wird, seine Gegenwart als Anbruch der Endzeit. Mit dem Einzug Israels in das verheißene Land unter Josuas Führung beginnt die Prophetie des Mose, die Israels Geschichte in der erzählten Zeitperspektive als Zukunft beschreibt und mit der Vollendung des Geschicks in Gottes eschatologischem *regnum* endet (2:1-10:10). Die Mahnung des Mose an Josua zur Bewahrung seiner Worte führt in die Rahmenhandlung zurück (10:11), wobei die Reaktion Josuas nicht die in Aussicht gestellte Heilszeit, sondern die Schutz- und Orientierungslosigkeit Israels nach Moses Weggang aufgreift und darin transparent erscheint für die aktuelle Wahrnehmung der desolaten Gesichtssituation des Verf. und der Rezipienten, denn nur in diesem Bezug sind Ausführlichkeit und Dringlichkeit der Schilderung sinnvoll.³

Die Antwort des Mose in Kap. 12 betont in mahnender und tröstender Absicht die Vorsehung Gottes über die ganze Schöpfung von Anfang bis Ende.⁴ Auf der Grundlage der in der Schöpfung manifestierten Macht Gottes wird in 12:10 das Verhalten des Menschen entscheidend miteinbezogen, wenn als Kriterium zur Erlangung von Heil das Halten und Erfüllen der Gebote Gottes formuliert wird: *Facientes itaque et consummantes mandata dei crescunt et bonam viam exigunt*. Im Kontrast dazu steht in V. 11 verstärkend die Androhung von Strafe bei Mißachtung

² Vgl. die übernatürliche Charakterisierung des Mose in *AssMos* 1:14; 11:16-18, die seine Autorität steigert.

³ So beklagt Josua in 11:9 die mangelnde Sorge für das Volk und führt in 11:10-15 als Desiderate Führung, Gebet, Fürsorge, Nahrung sowie Weisheit zu Entscheidungen beim Gericht an; er betont 11:16-18 die Schutzlosigkeit des Volkes, da Mose als Fürsprecher fehlt, der sich mittels seines wirksamen Gebetes an Gott wendet und ihn an seinen Bund gemahnt. 11:19 komprimiert die Klage in dem Ausruf *Quod ergo fiet plebi isti, domine Monse?*

⁴ In 12:4-5 sind die Verben *praevidere* (2×), *providere* und *pronoscere* signifikant; 12:9 sagt Gottes kosmische Schöpfermacht aus. 12:6-8 zeigt Mose in der Rolle des Fürsprechers, der in Gottes Gnade steht – wirksam ist nicht seine eigene Frömmigkeit, sondern Gottes Barmherzigkeit.

der Gebote. Die Forderung basiert freilich auf der Zusage, daß gänzlich Verlassen und Ausrotten des Volkes *feri non potest* (V. 12), was V. 13 mit dem Heilswillen und der dazu nötigen Macht Gottes begründet: Genannt sind Gottes eschatologisches Handeln, seine Vorsehung und die Festigkeit (*stabilitas*) seines Bundes (*testamentum*). Die Textstruktur korreliert also den Gebotsgehorsam mit Gottes (endzeitlichem) Heilshandeln, was eine Anteilsmöglichkeit des Menschen am Heilswillen Gottes gerade in der desolaten Welterfahrung eröffnet, so daß der Mensch dem politischen Geschehen nicht völlig tatenlos ausgeliefert ist. Die Gebote – also die Tora – kommunizieren den Willen Gottes und weisen den Weg des Gott gemäßen Lebens. Die implizierte Praxisrelevanz dieser Aussage erhellt die im Hintergrund stehende konkrete Situation, in der eben solches Handeln zur Wahrung der jüdischen Identität erforderlich ist – es ergibt sich notwendig eine Handlungsanweisung.

Damit sind wesentliche Koordinaten als Leitlinien für das Verständnis des Mittelteils der *AssMos* bereits gegeben. Die gleiche Struktur von sozio-religiöser Gefährdung, Gebotserfüllung und Heilshandeln Gottes begegnet nun auch innerhalb der Prophetie des Mose in Kap. 7-10, so daß diese Strukturelemente offenbar auf die zentrale Aussageintention der *AssMos* weisen.⁵ Was den dabei vorauszusetzenden aktuellen Situationsbezug der Prophetie betrifft, stellt die *AssMos* den Betrachter v.a. vor zwei Problemkreise: (1) Die Zuordnung der Zeitebenen – was bezieht sich auf die Gegenwart des Verf., wann beginnt die Schilderung der Endzeit, was ist davon eindeutig zukünftig? Dabei sind Übergänge einzukalkulieren, so daß nicht notwendig ein punktuell fixierbarer Wechsel der Zeitebenen feststellbar sein muß. (2) Bedeutung und Funktion der Gestalt des Taxo in 9:1, die wegen der Knappheit der Präsentation wohl nur im immanenten Kontext der ganzen Schrift zu verstehen ist. Damit steht der Gang meiner Untersuchung fest.

2. Die Geschichte als Vorbereitung

Die Prophetie des Mose blickt textimmanent zunächst auf herausragende Ereignisse der Geschichte Israels voraus, wobei die für apokalyptische Schriften typische Form von *vaticinia ex eventu* die Offenbarungsautorität

⁵ Allein dies spricht neben vielem anderen gegen die literarkritische Scheidung von Rahmen und Geschichtserzählung, die G. Reese, *Die Geschichte Israels in der Auffassung des frühen Judentums* (Diss. Heidelberg 1967; jetzt: BBB 123, Berlin – Bodenheim 1999) 71-73 vornimmt. Die Forschung folgte ihm zu Recht meist nicht.

des Mose sichert und bestätigt, denn vom Standort des Rezipienten aus verifiziert das geschichtliche Ereignis bereits weite Teile der Prophetie. In Kap. 2 erfolgt nach dem Einzug in Palästina ein punktueller Einblick in Israels Geschichte bis zum Exil (besonders Reichsteilung und Verfehlung einzelner judäischer Könige), an den sich in Kap. 3 Eroberung, Gefangennahme und Wegführung des Volkes nach Babylon durch Nebukadnezar sowie eine Situationsschilderung der Not des Exils anschließen. Not und Trauer münden in die Bitte an Gott (3:9), die Gottes Bund/*testamentum* mit Israel und die heilsgeschichtliche Verheißung des Landes (vgl. Gen 17:8; *PsSal* 17:5) wachruft.⁶ Eine Reminiszenz an die Offenbarung des Mose (3:11) stellt eine kausale Verbindung her zwischen der Not und der vorangehenden Übertretung der Gebote (3:12⁷). Wieder erweisen sich *Bund* und *Gebote* als zentrale Elemente jüdischer Identität in der *AssMos*. Die Verheißungstreue hat als Gottes Zuspruch zu gelten, die Gebotserfüllung als korrespondierende Antwort des Menschen. Im Hinblick auf die Erfahrung von Not und Trauer gewinnt die Aussage Transparenz für die Gegenwart des Verf. und paradigmatischen Wert. Dabei wird als offenbarungstheologische Zwischenreflexion in 3:11-13 das Eintreffen der mosaischen Verheißung als historisch verifizierte Tatsache festgehalten (vgl. noch 5:2); somit stehen Autorität und Wahrheit der mosaischen Gebote auch für die Zeit der Hörer fest!

Die Geschichtsschau fährt fort mit der Zeichnung eines wirkmächtigen Fürsprechers (*unus qui supra eos est*) in Kap. 4, hinter dem Daniel vermutet worden ist.⁸ O. Camponovo⁹ denkt an einen Engel (den Engel Israels) im himmlischen Hofstaat Gottes, der dann eine Mittlerfunktion zwischen Gott und seinem Volk besitzt. Dieser erinnert wieder an Gottes Verheißungstreue (*testamentum*) aus Israels einzigartiger Erwählung und spricht Gottes universale Herrschermacht als Voraussetzung der erhofften

⁶ Zum Geschichtsentwurf der *AssMos* vgl. G. Reese, *Geschichte*, 73-81, zur Exilerfahrung als geschichtlicher Begründung der Hoffnung auf Gottes Bundestreue ebd. 92-93.

⁷ Vgl. 2:5-9; 3:5.

⁸ Zur Funktion der „Fürbitte“ wird auf Dan 9:4-19 hingewiesen. Vgl. R.H. Charles, *Assumption*, 14; E. Brandenburger, *Himmelfahrt*, 63, 72.

⁹ O. Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (OBO 58; Freiburg/Schweiz – Göttingen 1984) 164. Möglicherweise besteht ein Bezug zur Engelsgestalt (*nuntius*) in 10:2, die ebenfalls eine Mittlerrolle – als Krieger Gottes – ausübt. G. Reese, *Geschichte*, 76 hebt die Funktion des stellvertretenden Beters hervor; er erwägt in Anm. 32 aufgrund von Übereinstimmungen mit Neh 1 eine Identifizierung mit Nehemia. Zu Berührungen mit Erzählungen über Esra (*Esr*, 4 *Esr*) vgl. J. Tromp, *Assumption*, 175-176.

Hilfe an (4:2). Wegen seines Bundes mit Israel erbarmt sich Gott schließlich (4:5), was sich geschichtlich in der Rückkehrmöglichkeit unter Kyros (4:6-9) konkretisiert.¹⁰ Sodann beschreibt Kap. 5 die Herrschaft fremder Könige¹¹ als Strafe und wertet innerjüdische Spaltung, kultische Freveltaten und richterliche Parteilichkeit als erneuten Abfall von Gott.

6:1 läßt sich auf die Makkabäer- und Hasmonäer-Dynastie deuten und qualifiziert diese Herrscher durch das Attribut der „Gottlosigkeit“ negativ. Was nun folgt, erweist sich für Datierung und Situierung der *AssMos* als aufschlußreich. Die Passage 6:2-6 interpretiert die Herrschaft Herodes' des Großen (37-4 v.Chr.) über Israel als Gericht und Strafe. Nach seinem Tod entstand ein Machtvakuum, das Unruhen und Aufstände in Jerusalem und Umgebung bewirkte, die die Folgezeit bis zum jüdisch-römischen Krieg prägen sollten. Die nach 6:7 „kürzere Zeit“ (*breviora tempora*) dauernde Herrschaft der Herodes-Söhne trifft freilich lediglich auf Archelaos (4 v.-6 n.Chr.) zu. Die Abfassung der *AssMos* dürfte demnach kurz nach dessen Absetzung, jedenfalls vor dem Ende seiner Brüder Philippus (34) und Antipas (39) erfolgt sein.¹² Dies findet in 6:8-9 Bestätigung, wo mit einiger Wahrscheinlichkeit auf den Einmarsch römischer Truppen in Jerusalem unter dem syrischen Legaten Quinctilius Varus, der die Autorität des Kaisers Augustus – *occidentis rex potens* (V. 8) – repräsentiert, 4 v.Chr. angespielt ist, der in den Wirren nach Herodes' Tod eine jüdische Erhebung gegen Archelaos niederwirft, um die Machtverhältnisse in Judäa zu stabilisieren.¹³

¹⁰ Die Gedankenfolge Bund – Strafe für Bundesbruch – Umkehr – neues Heil entspricht der Interpretation der Geschichte Israels in der deuteronomistischen Theologie (vgl. Lev 26; Dtn 4; 28-30); dazu E. Brandenburger, *Himmelfahrt*, 63-64; D.J. Harrington, „Interpreting Israel's History. The Testament of Moses as a Rewriting of Deut 31-34“, in *Studies in the Testament of Moses* (hg. v. G. Nickelsburg; SBL.SCS 4; Cambridge 1973) 59-68; O. Camponovo, *Königtum*, 145-151; J. Tromp, *Assumption*, 170-171. Zur theologisch leitenden Bundesvorstellung und der prägenden deuteronomistischen Theologie vgl. G. Reese, *Geschichte*, 74, 92, 95-96.

¹¹ Die Allgemeinheit der Darstellung gibt Raum für die Einordnung der Ptolemäer und Seleukiden, besonders des Antiochos IV. Epiphanes; vgl. G. Reese, *Geschichte*, 80; E. Brandenburger, *Himmelfahrt*, 72. Anders bezieht J. Tromp, *Assumption*, 185-186 Kap. 5 auf die unmittelbar voreschatologische Zeit und identifiziert die dargestellte Geschichtsperiode mit Kap. 6.

¹² Aufgrund der Hinweise in *AssMos* 6:6,7-8 liegt eine Datierung der Schrift Anfang des 1. Jh. – nicht lange nach Herodes' Tod – nahe; vgl. R.H. Charles, *Assumption*, LV-LVIII; D.M. Rhoads, „The Assumption of Moses and Jewish History. 4 BC-AD 48“, in *Studies* (s. Anm. 10) 53-58; E. Brandenburger, *Himmelfahrt*, 60; G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction* (Philadelphia 1987) 213 (für die Bearbeitung/Endfassung); J. Tromp, *Assumption*, 116-117.

¹³ Zu diesen Ereignissen vgl. Josephus, *Ant* 17:254-298; *Bell* 2:45-75; zur in *AssMos*

J. Tromp¹⁴ beurteilt diese historische Einordnung von 6:8 freilich als unsicher und nicht überzeugend; entsprechend beschreibe 6:8-7:10 die Gegenwart oder unmittelbar bevorstehende Zukunft des Verf. Die einzelnen Elemente der Schilderung – (römische) Kohorten, mächtiger König des Abendlandes, Eroberung und Gefangennahme, Tempelbrand, Kreuzigungen – im Anschluß an den Tod des Herodes entsprechen jedoch auffallend den Ereignissen der Unruhen zu dieser Zeit und dem Einschreiten des Varus nach der Schilderung bei Josephus und legen eine Verbindung nahe; eine plausible Erklärung sehe ich nicht. So wird diese geschichtliche Identifikation auch von zahlreichen Forschern zu Recht vertreten. Als Auftakt der Unterdrückung der jüdischen Bevölkerung durch die Römer prägt dieses Ereignis dann die Folgezeit und damit die Gegenwart des Verf.

Die beiden folgenden Kapitel bringen jeweils zu Beginn einen sachlichen Einschnitt. Dabei könnte in 8:1 eine Reminiszenz an die Absetzung des Archelaos und die direkte römische Verwaltung Judäas durch den syrischen Statthalter Quirinius 6 n.Chr. vorliegen.¹⁵ Doch löst der Verf. die geschichtlichen Konkretionen nun bewußt auf, um der Deutung der Gegenwart und der unmittelbaren Zukunft durch die Rezipienten Raum zu geben. Er tut dies in Kap. 8 durch die offene Gestaltung eines regelrechten Schreckensszenariums. Begonnen ist dieser Gegenwartsbezug jedoch bereits mit 7:1. Bis hier nämlich handelte es sich um

6:9 erwähnten Kreuzigungsaktion *Ant* 17:295: Varus ließ 2000 Juden ans Kreuz hängen. Für eine Identifizierung der in 6:8-9 geschilderten Ereignisse mit dem Varus-Krieg vgl. auch E. Brandenburger, *Himmelfahrt*, 63, 74; D.M. Rhoads, „Assumption“. Auch ein Tempelbrand (vgl. *AssMos* 6:9) ereignete sich in dieser Zeit der Unruhen, ausgelöst durch die militärische Nutzung der Tempelanlage durch Aufständische, zu deren Überwindung der römische Truppenkommandant Sabinus Gebäude um den Tempel in Brand setzte; Sabinus besetzte die Tempelanlage, sah sich aber bald selbst unter Belagerung und mußte von Varus befreit werden; vgl. J. Maier, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels* (NEB.AT Erg. 3; Würzburg 1990) 168; J. Tromp, *Assumption*, 204.

¹⁴ *Assumption*, 117 (unter Verweis auf G. Hölscher, „Über die Entstehungszeit der ‘Himmelfahrt Moses’“, *ZNW* 17 [1916] 108-127, 149-158), vgl. 204-205; 185-187: bereits Kap. 5 blicke auf die Gegenwart.

¹⁵ Vgl. den erneuten Hinweis auf den *rex regum terrae*. Josephus berichtet in *Ant* 18:4-10, 23-25 (vgl. *Bell* 2:117-118) aus dieser Zeit von Aufständen und Terrorakten seitens jüdischer Gruppen; Judas Galilaios stachelte das Volk durch radikal-theokratische Motive zu militärischen Aktionen auf. Die Jahrzehnte nach dem Tod Herodes' des Großen waren von ständigen Unruhen geprägt – in diese Situation schreibt der Verf. der *AssMos*. Zu Judas Galilaios als Gründer der Zeloten-Bewegung vgl. M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr.* (AGJU 1; Leiden – Köln ²1976) 79-150; dagegen R.A. Horsley/J.S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus* (Minneapolis u.a. 1985) 190-199.

vaticinia ex eventu; nun jedoch ist die Prophetie des Mose in der Zeit des Verf. angelangt, die er als Beginn der Endzeit interpretiert.

3. Die Gegenwart als Auftakt der Endzeit

Leider ist der Text von 7:1 stark zerstört. Doch die Aussage *finientur tempora* markiert den Anbruch der Endzeit, der nicht als punktueller Umschlag, sondern als Zeitraum zu betrachten ist, in dem auch die Gegenwart des Verf. angesiedelt ist. Diese Gegenwart und die unmittelbar bevorstehende Zukunft sind von gleicher Qualität, die durch Not, Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Angriffe auf die jüdische Identität charakterisiert ist, so daß sie sich gegenseitig durchdringen und gleichermaßen von der Schilderung der Kap. 7-8 anvisiert werden.¹⁶ Dabei sind die jüdische Oberschicht in ihrem Fehlverhalten (7:3-9), die römischen Besatzer als Strafe und drohende Gefahr des Abfalls (8:1-5) sowie die Forderung zum rechten Verhalten angesichts der Gefährdung, die durch die Worte des Taxo mitgeteilt wird (9:1-7), im Blick. Anschaulichkeit und Drastik der Schilderung weisen auf aktuelle Erfahrungen; Leiden und Verfolgung werden nicht nur in Aussicht gestellt, sondern präsentieren die gegenwärtige Not.¹⁷

Die in 7:3-9 thematisierte Herrschaft der jüdischen Oberschicht wird als religiös und sozial inadäquat beschrieben. In die Einzelheiten der

¹⁶ Die so charakterisierte Schreckenszeit läßt sich im apokalyptischen Kontext als endzeitliche Wehen bestimmen; vgl. J.J. Collins, „The Date and Provenance of the Testament of Moses“, in *Studies* (s. Anm. 10) 15-32: 20-21. Diese haben für den Verf. bereits gegenwärtig eingesetzt.

¹⁷ Nach J. Tromp, *Assumption*, 185-186, 206-207, 214-215 spiegeln bereits Kap. 5-6 die Gegenwart des Verf.; mit Kap. 7 beginne die unmittelbar bevorstehende Zukunft, und auch die Schrecken von Kap. 8 seien zukünftig zu erwarten. Wenn Tromp zugleich annimmt, die Gestalten von 7:3-10 stellen Zeitgenossen des Verf. dar (207; vgl. 122: Kap. 5-6 seien Vergangenheit), die stark überzeichnet seien, stehen in seinem Entwurf Gegenwart und Zukunft unausgeglichen und alternativ nebeneinander. Jedoch liegen die Ereignisse von Kap. 5-6 eindeutig zurück; als bereits eingetretene Ereignisse der jüngsten Vergangenheit ist ihre Bekanntheit wichtig, denn die narrative Plausibilität der „echten“ Voraussage lebt von der „Bestätigung“ durch das Vergangene. Begreift man weiter den Anbruch der Endzeit (7:1) als Prozeß, erübrigt sich die exklusive Alternative von Gegenwart und nächster Zukunft für Kap. 7-8, die auf Wahrnehmung und Deutung der aktuellen Situation abzielen. Die Zuordnung Kap. 7 – Gegenwart, Kap. 8-9 – Zukunft vertreten jedoch E. Brandenburger, *Himmelfahrt*, 60, 63; O. Camponovo, *Königtum*, 148, 156; G. Reese, *Geschichte*, 81-83; G. Nickelsburg, *Literature*, 213 (bei redaktioneller Interpolation von Kap. 6-7). Nach F. Hahn, *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung* (BThSt 36; Neukirchen-Vluyn 1998) 40 beginnt mit Kap. 7 der Übergang zur Weissagung.

Schilderung lassen sich aktuelle Erfahrungen unschwer einordnen und als von Mose zur Strafe für Israel prophezeit verstehen. Daß es sich um jüdische Volksangehörige handelt, zeigen die vorausgesetzten gemeinsamen Grundwerte, die sich Verf. und Beschriebene teilen – die Angesprochenen erfüllen diese Werte in der Sicht des Verf. freilich nicht und werden deshalb als Heuchler entlarvt.¹⁸ Typisch jüdisch ist der Anspruch ritueller Reinheit (7:9); Gerechtigkeit (7:3) und Barmherzigkeit (7:6) kennzeichnen ebenfalls den jüdischen Wertekodex, ohne spezifisch zu sein. Die Personen erfüllen führende Funktionen (7:3,6,8). Eine der bekannten jüdischen Gruppen der Zeit läßt sich nicht eindeutig identifizieren,¹⁹ doch dürfte man nicht falsch liegen, wenn man die Jerusalemer Priesteraristokratie fokussiert sieht. Die Situation ist insofern prekär, als die ethnische Zugehörigkeit zum jüdischen Volk nicht mehr als Differenzierungskriterium ausreicht, weil gerade die Oberschicht selbst ihr Leben nicht an der religiösen Tradition der Väter orientiert – als Kriterium bleibt allein die Gesetzestreue.

Die Deutung der Situation in 8:1-5 folgt dem nunmehr bekannten Schema, das Unheilserfahrung als Rache und Zorn Gottes für das Fehlverhalten seines Volkes interpretiert, wobei diese Strafe durch den *rex regum terrae* (8:1) erfolgt, also durch den universalen irdischen Herrscher, worunter nur der römische Kaiser verstanden werden kann. Die das Geschichtliche transzendierende Darstellung der Schreckenszeit bedient sich einzelner Reminiszenzen an die Herrschaft des Antiochos IV. Epiphanes – wie sie in 1/2 Makk betrachtet wird –, die offenbar als vergleichbare Situation des Angriffs auf die jüdische Identität zum literarischen Vorbild werden konnte.²⁰ Die dadurch entstehende Allgemeinheit und Offenheit der Erzählung schafft die nötige Transparenz zur Einordnung und Reflexion der eigenen Erfahrungen der Rezipienten.²¹ Die drastische Zuspitzung der Verfolgung will aufschrecken und vor

¹⁸ Vgl. 7:3-4,6-7. Dazu J. Tromp, *Assumption*, 207-208.

¹⁹ Vgl. J. Tromp, *Assumption*, 207. G. Reese, *Geschichte*, 81-82 sieht den sozialen Gegensatz als entscheidend an und verbindet diesen mit dem herrschenden Synedrium.

²⁰ Schon P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tübingen 1934) 149 erkannte richtig: „Diese Not unter Antiochus ist typisch geworden“. Zu den starken Bezugnahmen in *AssMos* 8-9 auf 1/2 Makk vgl. die Angaben bei E. Brandenburger, *Himmelfahrt*, 75-76; J. Tromp, *Assumption*, 217-222, 224-227; J.J. Collins, „Date“, 22-26; G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (HThS 26; Cambridge 1972) 97-102. Dazu auch die Schilderung bei Josephus, *Ant* 12.

²¹ Da der Verf. mit Motiven der Makkabäerzeit die Situation der Gegenwart in Kap. 8-9 schildert, streift er die Hasmonäerdynastie in 6:1 nur kurz.

Unterschätzung des zerstörerischen Potentials in der Anwesenheit der Fremdmacht warnen. Zugleich gibt der Verf. eine theologische Deutung der Angriffe auf das Judentum mit dem Motiv der Strafe für die Sündigkeit des Volkes (8:1).²² Damit entzieht sich die römische Aggression gerade nicht der Mächtigkeit Gottes, sondern steht in deren Dienst, so daß kein Zweifel an Gottes umfassender Macht gerechtfertigt ist. Vielmehr wird die römische Macht instrumentalisiert als Werkzeug des göttlichen Gerichts.²³

Die Bedrohung der jüdischen Identität wird anhand zentraler Merkmale (identity markers) veranschaulicht: Die *Beschneidung* wird mit Strafe (Folter, Tod) belegt (8:1-3), die *kultische Reinheit* durch Zwang zum Götzendienst zerstört (8:3-5) und die Orientierung an der *Tora* durch Veranlassung zur Lästerung von Wort und Gesetz relativiert (8:5). Diese Merkmale besitzen Signifikanz zur Bestimmung jüdischer Identität, deren Bedrohung der Verf. demonstrieren und deren Wahrung er als Aufgabe vermitteln möchte; zugleich bieten sie eine inhaltliche Konkretisierung der *mandata dei*. Die erkennbare Situation der Bedrohung des spezifisch Jüdischen stellt die Lage des Verf. dar, die er durch die Interpretation als Bedrängnisse der Endzeit, die dem erhofften Eingreifen Gottes (Kap. 10) unmittelbar vorausgehen, theologisch bewältigt.

Kap. 9 thematisiert nun explizit die vom Verf. angemahnte rechte Haltung des jüdischen Frommen und vermittelt eine Handlungsanweisung

²² Damit ist in *AssMos* 2-10 eine narrative Logik stringent durchgehalten, so daß keine Notwendigkeit und damit auch keine Berechtigung zu literarkritischen Dekompositionen besteht; solche betreffen in erster Linie das Verhältnis von *AssMos* 6-7 (herodianische Zeit) zu 8-9 (verstanden als Zeit der antiochenischen Verfolgung). G. Nickelsburg, *Resurrection*, 35, 43-45 (im Anschluß an J. Licht, „Taxo, or the Apocalyptic Doctrine of Vengeance“, *JJS* 12 [1961] 95-103: 102-103) scheidet Kap. 6-7 als Interpolation aus, die erst in nachherodianischer Zeit zu einer Schrift aus der Zeit Antiochos' IV. (vgl. Kap. 8-9) aktualisierend hinzutrat; dabei sei bei einer Ausscheidung von Kap. 6-7 die aus Dtn 28-30 erwachsene frühjüdische Form eines Geschichtsschemas durchgeführt: Sin – Punishment – Turning Point – Salvation in 5 – 8 – 9 – 10 und ebenso in 2 – 3:1-4 – 3:5-4:4 – 4:5-9; vgl. ders., *Literature*, 80-82, 213; auch O. Camponovo, *Königtum*, 151-158; D.J. Harrington, „Interpreting“, 66. E. Brandenburger, *Himmelfahrt*, 62-63 und J. Tromp, *Assumption*, 120-123 sprechen hingegen zu Recht für die literarische Integrität der *AssMos*. Gegen Ausscheidung von Kap. 8-9 auch G. Reese, *Geschichte*, 82. Die literarkritische Hypothese kann letztlich nicht plausibel machen, warum eine so klare Erzählstruktur so auffällig zerstört wurde und nicht eine chronologisch einsichtige Variation gewählt wurde.

²³ Zum Motiv der eschatologischen Bedrohung Israels durch eine Fremdmacht, worin eine Scheidungsfunktion hinsichtlich der Getreuen auftritt, vgl. *zühHen* 56:5-6; 90:16; *Jub* 23:24; *4 Esr* 13:34; *Sib* 3:663-666; *Dan* 7:23-25; 8:9-12, 23-25; 9:26-27; 11:30-32. Dazu auch J. Tromp, *Assumption*, 214.

für die Gegenwart, um den Verlust des jüdischen Propriums zu verhindern. Der Kontext der rein zukünftigen endgültigen Heilszeit (Kap. 10) wirkt dabei narrativ auf die Gegenwart, indem die Aussicht des Hoffnungsbildes einen Handlungsimpetus freisetzt. 9:1 führt die Gestalt des „Taxo“ ein, wobei die Erzählung das Gewicht auf dessen Rede an seine sieben Söhne (9:2-7) legt, die das rechte Verstehen und Verhalten angesichts der textextern präsenten Situation artikuliert: (1) Taxo interpretiert das Unheil als Strafe Gottes, wobei die Schärfe der Not Israels Gegenwart auszeichnet (9:2-3). (2) Das Exempel der Väter belegt die Möglichkeit des Gehorsams gegenüber den Geboten Gottes, was implizit die andersartige Praxis des gegenwärtigen Geschlechts anprangert; im Gebotsgehorsam besteht die eigentümliche „Kraft“ Israels (9:4-5; vgl. zur Kraft des Gesetzes Dtn 32:47). (3) Aus dem Gesagten folgt eine notwendige Forderung, die dreitägiges Fasten und Rückzug in eine Höhle anmahnt und die Priorität der Gebotsobservanz bis hin zum Martyrium einschärft (9:6). (4) Das Martyrium um der Gebote Gottes willen schließlich bleibt nicht ungesühnt, denn es bildet den Anlaß für Gottes Rache, die als Hoffnung erkannt wird (9:7).

Anschließend schildert Kap. 10 als Aussicht in die Zukunft die endzeitliche und darin endgültige Aufrichtung des *regnum* Gottes (10:1), das gleichsam paradigmatisch mit dem Ende des Teufels einsetzt (10:1), ungeheure kosmische Erscheinungen hervorbringt (10:3-6) und Rache an den feindlichen Heiden bewirkt (10:2,7-8).²⁴ Gott setzt sich universal und gewaltig durch, was nicht zuletzt in der Vernichtung der Götzenbilder, deren Inhaltsleere so offenkundig wird, ansichtig ist (10:7c). Als Resultat tritt eine Heilszeit für Israel ein, die in der Erhöhung in den Himmel Ausdruck findet – d.h. im Sinne der apokalyptischen Zeitenwende bricht in nahe bevorstehender Zukunft eine ganz neue

²⁴ J. Tromp, *Assumption*, 228-231 (ders., „Taxo, the Messenger of the Lord“, *JSS* 21 [1990] 200-209) identifiziert den *nuntius* in 10:2 mit Taxo, wobei er dessen Erhebung in den Himmel als Bestätigung seiner Lebenspraxis voraussetzt. Dies ist freilich unwahrscheinlich und vom Text her keineswegs gerechtfertigt. Weder Taxo noch der *nuntius* erfüllen eine priesterliche Funktion, die Metapher vom „Füllen der Hände“ (10:2) sagt göttliche Beauftragung und Bevollmächtigung aus, die sich in der Befreiung von den Feinden manifestiert. Der *nuntius* ist eindeutig eine himmlische Gestalt, die punktuell Gottes Macht gegenüber den irdischen Feinden vermittelt. Wenn in 11:17 auch Mose als *nuntius* bezeichnet wird, setzt das diesen Begriffsinhalt voraus und dient der überweltlichen Aufwertung des Mose. – Eine namenlose Engelsgestalt erkennt O. Camponovo, *Königtum*, 170 (identisch mit der Gestalt aus 4:1); Identifizierung mit dem Erzengel Michael (Dan 12:1; Offb 12:7-9) bei E. Brandenburger, *Himmelfahrt*, 76; G. Reese, *Geschichte*, 88-89.

Zeit in einem von der Erde völlig verschiedenen Raum an (10:8-10).²⁵ Der Triumph über die Feinde zeigt eine scharfe soteriologische Trennung, die sich als situations- und erfahrungsbedingt erklärt. Leiden und Standhaftigkeit in der Jetzt-Zeit dürfen auf eine Beteiligung am bevorstehenden Heilszustand hoffen, wodurch treues Ausharren Sinn erhält.

4. *Taxo als Vorbild situationsgerechten Verhaltens*

Die Bedeutung Taxos kann alternativ in historischer Identifizierung oder symbolischer Interpretation gesucht werden, wobei stets außertextliche Voraussetzungen zugrunde gelegt werden müssen. Seine Funktion jedoch erhellt textimmanent aus der Rede 9:2-7, deren Skopus die Mahnung zur Treue gegenüber den Geboten Gottes bildet. Damit steht Taxo in einer semantischen Sinnlinie, die die Gebotserfüllung hervorhebt und mit der Person des Mose eng verbindet (3:12; 12:10-11); verstärkend tritt als negativer Kontrast das „Übertreten“, d.h. das gottlose Handeln dazu (2:5-9; 3:5; 5:1-6; 6:1-2; 7:3-9). In der Mahnung zur Gebotsobservanz ist Taxo ein wahrer Nachkomme des Mose, der den Auftrag des Mose, die Gebote zu halten (12:10-11), vorbildlich erfüllt und an seine Söhne weitergibt. Die erzählte Forderung nach der Priorität des Gesetzes stellt Taxo thematisch ins Zentrum der *AssMos*. Daraus folgt (1) die Korrelation des Taxo mit Mose²⁶ über die Relevanz des Toragehorsams; und (2) die Aktualität der Gesetzesaussage für die Gegenwart der Rezipienten. Das Zentralthema der *AssMos* verfolgt also angesichts bedrohlicher Entwicklungen eine pragmatische Intention, die in den beiden korrelierten Vorbildfiguren Mose und Taxo Ausdruck findet, wobei Mose die einschlägige Autorität in der Gesetzesfrage schlechthin darstellt und Taxo die Möglichkeit aktuellen Anschlusses an diese Autorität demonstriert. Die so eröffnete Orientierung der Rezipienten schafft Identität durch Gesetzespraxis.

Damit ist für das Verständnis Taxos bereits Wesentliches gesagt, das von weiteren Hinweisen gestützt wird. Die Bestimmung in 9:1 „aus dem Stamm Levi“ stellt Taxo aufgrund seiner Abstammung in die

²⁵ Zur Formulierung des Heilsbildes von Kap. 10 vgl. G. Reese, *Geschichte*, 87-91; O. Camponovo, *Königtum*, 165-173; J. Tromp, *Assumption*, 228-237; S. Schreiber, *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW 105; Berlin – New York 2000) 101-102.

²⁶ Anders versteht G. Reese, *Geschichte*, 85-86 Taxo als Endzeitgestalt auf dem historischen Hintergrund des Mattathias aus 1 Makk 2.

priesterliche Linie;²⁷ da Mose (und Aaron) ebenfalls von Levi abstammt (Ex 2:1-10; 6:16-20; Num 26:57-59; 1 Chr 23:13-14), besteht auch hier eine indirekte Verbindung zu Mose. Mit Levis Stamm ist alttestamentlich eine besondere Nähe zum Gesetz verbunden, wenn nach Dtn 31:9,26 das Gesetz den Leviten übergeben wird und der Segen des Mose über Levi in Dtn 33:9-10 die Gesetzesbewahrung nennt. Die Beziehung zum Gesetz geschieht über die Vermittlung des Mose (vgl. *AssMos* 1:14,16-17; 3:11; 11:16-17). – Die „sieben Söhne“²⁸ in 9:1 deuten ganz allgemein auf die Gesamtheit einer Volksgruppe, der die durch „Taxo“ gegebene Haltung angemahnt wird, und stehen pragmatisch als Vertreter der aktuell auf Erzählebene Angesprochenen, deren Handeln in Frage steht. Diese spezifische frühjüdische Gruppe läßt sich freilich nicht mehr genau bestimmen.

Nach wie vor kann der Name „Taxo“ in Herkunft und Semantik nicht als geklärt gelten.

1. Als eine Möglichkeit ist die Referenz auf eine historische Person zu bedenken; dann wäre mit „Taxo“ (namentlich oder verschlüsselt) eine historische Gestalt benannt, die gruppenspezifisch für die Rezipienten der *AssMos* identifizierbar war.²⁹ Diese hätte dann in diesem Kreis herausragende Autorität besessen und wäre so als Träger der Mahnung geeignet.³⁰ Diese Möglichkeit läßt sich freilich kaum wirklich plausibel machen: Eine stichhaltige Identifizierung mit einer bekannten Gestalt war bislang unmöglich. Der Name „Taxo“ ist nirgends bezeugt, weder in der LXX noch bei Philo oder Josephus noch sonst in hellenistischen Zeugnissen der Zeit und wird damit für einen jüdischen Mann recht unwahrscheinlich.³¹ Die Rolle Taxos in der Erzählung beschränkt

²⁷ Die Bedeutung der priesterlichen Abstammung wird auch für Mattathias 1 Makk 2:1; Josephus, *Ant* 12:265 genutzt.

²⁸ Auch in 2 Makk 7 wird die Siebenzahl verwendet: In Treue gegenüber den Speisegesetzen bewahren sieben Brüder ihre jüdische Identität und nehmen sogar ein grausames Martyrium auf sich – der pragmatische Skopus der Erzählung hinsichtlich des gesamten jüdischen Volkes, für das die „Sieben“ exemplarisch stehen, ist unverkennbar.

²⁹ In den zeitlichen Rahmen der *AssMos* passen prinzipiell die Identifizierungen als Judas Galilaios, der namenlose alte Mann aus Josephus, *Bell* 1:312-313; *Ant* 14:429 oder ein unbekannter, bald vergessener Zeitgenosse; Angaben bei J. Tromp, *Assumption*, 124, 126.

³⁰ Bei der Weitergabe der Schrift über die Gruppe hinaus, zumindest aber bei der Version ins Lateinische war „Taxo“ nicht mehr bekannt und fungierte dann wohl als Symbolfigur für die Haltung der Gesetzestreue.

³¹ Θασσος – so der Beiname des Makkabäer-Bruders Simon nach 1 Makk 2:3 – trägt anderen Klang und steht auch sonst in keinem sinnvollen sachlichen Bezug; nach einigen Handschriften von Josephus, *Ant* 12:266 lautet der Beiname Simons abweichend „Matthes“, so daß offenbar eine weitere Tradition im Umlauf war.

sich auf die Anschlußmöglichkeit für die Rede in 9:2-7, die so narrativ eine konkrete Situierung erhält; eine bekannte Führungsfigur hätte weitere Möglichkeiten der Gestaltung eröffnet, was ja nur die Glaubwürdigkeit der Prophezeiung gestützt hätte.

2. Geht man von potentieller Symbolkraft des Namens aus,³² bleibt die semantische Füllung zu rekonstruieren. Gerade in der älteren Forschung wurden verschiedene Versuche unternommen, ein semitisches Äquivalent für den Namen „Taxo“ zu finden und inhaltlich zu bestimmen. Unsicher ist aber allein schon die Transkription, so daß so unterschiedliche Vorschläge wie טקסו, חכסו, חקשו, חנשו und טעכו³³ begegnen, die zu disparaten Deutungen führten, etwa mit Bezug auf Schilo (Gen 49:10), Mose, den Messias, den Vorläufer des Messias (speziell Elia redivivus) oder nur allgemein „irgendjemand“. Doch führt keine Deutung stringent zu einem halbwegs befriedigenden Ergebnis, und auch der Einsatz von Zahlensymbolik (Gematria) erscheint gewollt. Fraglich bleibt, warum bei einer Übersetzung der Symbolname nicht ebenfalls übersetzt wurde, wenn die semitische Sprache nicht mehr verständlich war. Außerdem kann eine Abfassung des Originals der *AssMos* auf Hebräisch oder Aramäisch keineswegs als gesichert gelten,³⁴ so daß jede Deutung auf der Basis semitischer Worte äußerst unsicher wird.

Einleuchtender erscheint ein Rückgriff auf klangliche Assoziationen an griechische Begriffe wie τάξω oder partizipial τάξων, doch geht weder ein Vergleich mit dem essenischen ἐπιμελητής (Josephus, *Bell* 2:134) noch eine Identifikation mit dem endzeitlichen Elia (Mal 3:1,23-24) aus dem Text auch nur andeutungsweise hervor.³⁵ S. Mowinckel bringt τάξων („der Ordner“) mit der Idee der griechischen Taxis in Verbindung und führt den Terminus auf hebräisch מְחַוֵּק („Gesetzgeber“; Gen 49:10; CD VI 4,7-9) zurück, was ebenso wenig textimmanent abgestützt werden kann.³⁶ Bereits 1925 wendete G. Kuhn gegen die Herleitung

³² So spricht O. Camponovo, *Königtum*, 150 vom „Ideal eines Juden“; vgl. J.J. Collins, „Date“, 23.

³³ Vgl. noch טקסו, חקשו, חכסו, חנשו. Einzelne Vertreter führt J. Tromp, *Assumption*, 124-128 auf; er kann insgesamt etwa 30 verschiedene Interpretationsversuche referieren. Zur Forschung auch O. Camponovo, *Königtum*, 149 Anm. 25.

³⁴ So überzeugend J. Tromp, *Assumption*, 78-85, 117-118. Anders noch E. Brandenburger, *Himmelfahrt*, 59; G. Nickelsburg, *Literature*, 83.

³⁵ Vertreter der Positionen bei J. Tromp, *Assumption*, 126-127. F. Hahn, *Apokalyptik*, 41 leitet von griechisch τάσσειν ab und deutet als eschatologischen Propheten (nach Mal 3:1) auf der Basis typologischer Beziehung zu Mose.

³⁶ S. Mowinckel, *He That Cometh* (übers. G.W. Anderson; Oxford 1956) 300-301; positiv dazu J.J. Collins, „Date“, 22-23.

von τάξων ein, daß der Gebrauch des Partizips Futur ungewöhnlich sei und Taxo der Sache nach keine Gesetzgebertätigkeit erkennen lasse.³⁷

Schon 1882 erklärte K. Wieseler „Taxo“ mit der lateinischen Wortbedeutung „Dachs“ und brachte dieses Tier über seine Gewohnheit, in Höhlen zu hausen, mit Taxos Aufforderung zur Höhlenflucht (*AssMos* 9:6) in Verbindung.³⁸ Ein Verweis auf Höhlentiere begegnet auch in 2 Makk 10:6 als Bild für das jüdische Volk, das seine religiösen Feste nur verborgen begehen kann. Ferner kann an *äthHen* 96:2 gedacht werden, doch ist dort das Bild vom Dachs in den Felsenhöhlen auf die eschatologische Heilszeit angewandt. Das lateinische *taxo* oder *taxus* ist freilich in der Bedeutung „Dachs“ erst im spätlateinischen Lexikon bezeugt und auch dort selten;³⁹ Benennungsmotiv ist dabei wohl das kunstfertige Herstellen des Baus (vgl. lateinisch *texere*), was nicht zur Funktion Taxos paßt. Ferner bleibt unklar, warum bei der Übersetzung aus dem Griechischen nicht das wesentlich geläufigere lateinische Lexem *meles* verwendet wurde. Zudem steht nicht das Höhlenleben oder -bauen, sondern der Gebotsgehorsam im Skopus der Taxo-Aussage, wobei die Höhle nur einen Ausweg vor der Bedrohung dieser Lebensorientierung bietet.

Insgesamt gelang weder eine Identifizierung Taxos mit einer bezeugten historischen Gestalt noch die sinnvolle Zuordnung einer symbolischen Aussage ohne erhebliche Schwierigkeiten.⁴⁰ Sicher handelt es sich nicht um die Gestalt eines Gesalbten (Messias) wie in *PsSal* 17, da weder Titel noch Tätigkeit in diese Richtung weisen. Es fehlen uns offenbar textexterne Voraussetzungen, die für die zeitgenössischen Rezipienten greifbar waren.

3. Vertretbar erscheint mir folgender Ansatz: Das lateinische *Taxo* ist Transkription eines griechischen Τάξων,⁴¹ das in *AssMos* 9:1 als Name ausgewiesen wird und dabei den Träger in seiner zentralen Funktion,

³⁷ G. Kuhn, „Zur Assumptio Mosis“, *ZAW* 43 (1925) 124-129: 129.

³⁸ K. Wieseler, „Beiträge zur jüdisch-apokalyptischen Litteratur“, *ZDMG* 36 (1882) 185-194: 193-194. J. Tromp, *Assumption*, 128 bekundet Sympathie für diesen Erklärungsvorschlag.

³⁹ Nach A. Walde/J.B. Hofmann, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch* (Bd. II; Heidelberg 1972) 652-653 wird das Adjektiv *taxoninus* („zum Dachs gehörig“) bei Marcellus, *De medicamentis* 36:5 (5. Jh.) bezeugt; das Substantiv erst bei Pol. Silv. (wohl Angelo Poliziano, *Silvae* [15. Jh.]) und Thomas, *Rom.* 35:194. Es gelangte vermutlich als Lehnwort aus dem Germanischen (vgl. althochdeutsch *thahs*, 11. Jh.) ins Lateinische.

⁴⁰ Vgl. auch die Beurteilung bei E. Brandenburger, *Himmelfahrt*, 75; O. Camponovo, *Königtum*, 149-150 mit Anm. 25.

⁴¹ Als Parallele diene die geläufige Wiedergabe des griechischen Πλάτων durch lateinisch *Plato*.

die die folgende Rede äußert, bestimmt – der Name artikuliert das Wesen des Trägers. Es handelt sich dabei um die kompromißlose Orientierung am mosaischen Gesetz, das die jüdische Identität des Taxo und seiner sieben Söhne grundlegt und die Gestaltung des Lebens regelt. Diese Gebote erhalten den höchsten Stellenwert, weil sie Gottes Willen seinem Volk authentisch vermitteln. In diesem Kontext enthält der Name „Taxo“ als erzählerische Kreation eine klangliche Assoziation an das geläufige griechische Lexem τάξις (und diverse Ableitungen),⁴² das einen Bedeutungsschwerpunkt in Gliederungen und Truppenstrukturen des Militärwesens besitzt, aber auch allgemein Ordnungen der Natur und des Lebens sowie als politische Satzungen bezeichnet. In der LXX findet τάξις sowohl als Äquivalent für verschiedene hebräische Lexeme als auch eigenständig Verwendung, wobei Ordnung sowohl in militärischer Hinsicht (von Truppen- bzw. Stammesverbänden; Num 1:52; Ri 5:20; 2 Makk 8:22; 10:36; 13:21) als auch im liturgisch-sakralen Kontext (3 Kön 7:23; 3 Esr 1:5,15; Ps 109:4) auftritt; eine allgemeinere Aussage im Sinne von „Einordnung, Stellung, Platz“ kann ebenfalls im Lexem τάξις zum Ausdruck gelangen.⁴³ Häufig wird dabei impliziert, daß die Ordnung innerweltlicher Strukturen die Absicht Gottes durchhält und Gestalt gewinnen läßt.

Auf diesem semantischen Hintergrund zeigt Taxo die Ordnung auf, die den Willen Gottes repräsentiert und sein eigentliches Volk konstituiert; er exemplifiziert also die situativ sachgemäße Orientierung an den *mandata dei* und wird damit zu einer wichtigen Aktionsfigur der

⁴² Als gewisse Analogie einer semantischen Relation mögen der Name Μάχων und das Substantiv μάχη bzw. der Name Μνάσων und das Grundverb μνησκειν gelten. Auch an einen verkürzenden sprachlichen Anklang an das Substantiv ταξίαρχος, das eine führende Person innerhalb einer Truppenstruktur bezeichnet, könnte gedacht werden. Griechische Namen besitzen meist Sinngehalte aus der militärischen, politischen oder religiösen Sphäre; die Bildung zweisilbiger Namen, in der Regel als Kurzformen längerer Namen, ist in der griechischen Semantik gut bezeugt (vgl. E. Schwyzer, *Griechische Grammatik I* [München 1959] 634-638) und so als Anhaltspunkt für eine Phantasiebildung Τάξων zu bedenken. Tatsächlich finden sich auch reale Namensformen, die das Morphem -ταξ- enthalten: In Attika sind Ταξικλῆς und die Kurzform Ταξίς bezeugt (Wortsinn etwa „ruhmvoll in der Reihe“; wohl Ableitung vom Substantiv τάξις), auf Kreta Ταξίλαος („der das Volk ordnet“; wohl vom Verb τάσσω); Angaben bei P.M. Fraser/E. Matthews, *A Lexicon of Greek Personal Names I.II* (Oxford 1987.1994) II 423. I 429. Spartanisch/lakonisch begegnet der Name Εὐταξίδας; vgl. F. Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit* (Halle 1917, Nachdruck Hildesheim 1964) 175 (zu metonymischen Namensgehalten ebd. 564-617).

⁴³ Ijob 36:28; 38:12; 2 Makk 1:19; 9:18; die Bahn der Gestirne beschreibt Hab 3:11; Weisung als Anleitung meint Spr 31:25; vgl. noch Ijob 16:3; 28:3 „Ende“.

Erzählung.⁴⁴ Die onomastische Komprimierung konnotiert die substantielle Basis der religiös-sozialen Praxis der Söhne Israels. Damit agiert Taxo aber zugleich als Gestalt der Gegenwart des Erzählers, die die Bedrohungen des religiösen Lebens mit den Rezipienten teilt und deshalb eine stimmige Handlungsperspektive vorzustellen vermag. Da der Name nur eine Andeutung liefert, hält der Verf. eine konkrete Identifizierung offen, so daß die aktuelle Übernahme und Konkretion der Rolle des Taxo als Herausforderung an das Handeln der Hörer hervortritt. In der narrativen Funktion einer Identifikationsfigur macht Taxo jüdische Existenz im Proprium der Gesetzesobservanz sichtbar und sicher und lädt zur Aneignung aus Überzeugung ein.

Eine erste Konkretion solcher Überzeugung in der Rede Taxos betrifft die Einsicht in den Grund gegenwärtigen Unheils. Die *ultio altera* (9:2) weist auf das ausführlich geschilderte Exilsgeschehen (Kap. 3-4) zurück⁴⁵ und evoziert dadurch eine Reminiszenz an die analoge Grundstruktur von Sündigkeit des Volkes (Übertretung der Gebote) und göttlichem Gericht, wobei diese Einsicht zu Umkehr und Toraobservanz als Handlungsmaxime für die Gegenwart führen soll (vgl. 3:12); die gegenwärtige Verfolgung wird als Strafe Gottes für Israels Gesetzesübertretung gedeutet (9:2,4; vgl. 7:3-9; 8:1-5). Die Aufforderung zum Fasten in 9:6 belegt entsprechend eine Gesinnung der Reue und Umkehr. Solche Haltung bleibt nicht ohne Wirkung, denn die Gesetzesobservanz besitzt nach 9:5 eine eigentümliche Kraft aus sich, weil es sich um die Erfüllung des göttlichen Willens und damit um die Verwirklichung der Gemeinschaft mit Gott handelt.

In der politisch brisanten Lage der Konfrontation mit der römischen Fremdherrschaft muß diese Haltung mit Konsequenzen rechnen, da öffentliche religiöse Vollzüge wie Kult, Versammlung und Observanz von Sabbat- und Reinheitsgesetzen angesichts potentieller nationaler Tönung schnell politisch verdächtig wurden. Auf diesem Hintergrund symbolisiert das traditionelle Motiv der Höhle (*spelunca, quae in agro est*, 9:6) einen Ort der Flucht und des Verstecks vor Verfolgung und existentieller Bedrohung. Der Rückzug vermeidet die Konfrontation und erlaubt zugleich das kompromißlose Festhalten an den *mandata* Gottes.⁴⁶

⁴⁴ Vielleicht findet das semantisch ebenfalls naheliegende Wortfeld νόμος deshalb keine Verwendung, weil Taxo – anders als Mose – nicht Gesetzgeber bzw. -mittler ist, sondern das schon bestehende Gebotesystem angemessen appliziert.

⁴⁵ Zu dieser Relation vgl. G. Reese, *Geschichte*, 86-87.

⁴⁶ Höhlen als Rückzugsorte gestatten traditionell die gesetzesmäßige Ausübung des religiösen Lebens, was sich z.B. in der Feier von Sabbat und Laubhüttenfest konkretisiert;

Religiöse Praxis geschieht nicht zur politischen Provokation. Im Extremfall ist freilich der Tod der Gebotsverletzung vorzuziehen (9:6: *moriatur potius*). Die Martyriumsbereitschaft als äußerste Konsequenz stellt dabei auf drastische Weise die Priorität unmißverständlich dar.⁴⁷ Damit bildet das Martyrium keinen Wert an sich – der Wert schlechthin bleibt die Erfüllung der Gebote als Verwirklichung der Gottesgemeinschaft, als Halten des *testamentum* zwischen Gott und seinem Volk (vgl. *AssMos* 1:9,14; 2:7; 3:9; 4:2,5; 10:15; 11:17; 12:13). Der Verf. empfiehlt keineswegs das Martyrium, aber analog zu 2 Makk 7 steht die Gebotstreue sogar unter Todesgefahr als oberste Norm handlungsleitend im Zentrum.

Einen Kampf der Getreuen gegen die Widersacher kennt die *AssMos* nicht; die Vergeltung ist allein Tat Gottes (Kap. 10). Eine Verbindung mit Gottes Handeln besteht jedoch im Motiv der Rache, die Gott für das unschuldig und ungerechtfertigt vergossene Blut der Märtyrer üben wird (9:7).⁴⁸ Als Genugtuung für die Standhaften zeigt sich die Aussicht, daß ihr Tod nicht ungesühnt bleibt. Der Tod des Märtyrers gewinnt dabei aber *keine* über die Situation hinausgehende Bedeutung, etwa als stellvertretender Sühnetod für die Sünden des Volkes.⁴⁹ Das Leiden der

vgl. 1 Makk 2:29-31,36,41; 2 Makk 6:11; 10:6; Josephus, *Ant* 12:271-275; Flucht in Höhlen als Versteck auch 1 Makk 1:53; Hebr 11:38. Im Hintergrund vgl. Jos 10:16-18; 1 Sam 13:6; 22:1; 1 Kön 18:4,13; Ps 57:1; 142:1; Jes 2:19; Offb 6:15; Josephus, *Bell* 1:312-313; *Ant* 14:421-422,429. – M. Hengel, *Zeloten*, 255-261 und G. Reese, *Geschichte*, 83-84 deuten die „Höhle“ als endzeitlichen Wüstenzug zur Erwartung des Heilsanbruchs (Hinweis auf Josephus, *Bell* 2:259-260; *Ant* 20:188), wobei eine Kritik am entheiligten Tempel impliziert sei. Doch spricht *AssMos* 9:6 gerade nicht von „Wüste“, und eine praktische Verwirklichung des Wüstenzuges durch das ganze Volk wäre auch gar nicht möglich; vielmehr schützt der Rückzug, den die Höhle symbolisiert, vor unsinniger Provokation und ermöglicht konsequentes Festhalten am Gesetz und damit an der jüdischen Identität.

⁴⁷ Anklänge an die Formulierung von *AssMos* 9:6b finden sich in 1 Makk 1:63; 2:37; 2 Makk 7:2; auch 4 Makk 9:1. Zum Motiv des Martyriums aufgrund der Gebotstreue vgl. 1 Makk 1:57-63; 2:34-38,50; 2 Makk 7 (Martyrium der sieben [?] Brüder); Josephus, *Ant* 12:271-275,281-282. In 1 Makk 2:40-41 und Josephus, *Ant* 12:274-277 führt jedoch die durch das Sabbatgebot verhinderte Gegenwehr zur Tötung, was die pragmatische Sicht der Makkabäer, am Sabbat den Kampf zu gestatten, bewirkt.

⁴⁸ Zum Gedanken der Rache Gottes für das Blut der Märtyrer vgl. Joel 3:21; Offb 6:9-11; zur Rache als Tat Gottes auch Dtn 32:35.

⁴⁹ Anders J. Tromp, *Assumption*, 223-224, der Taxo und dessen Söhne aufgrund angeblicher Sündlosigkeit und ihres Vertrauens auf Gottes endzeitliches Handeln als „Rest Israels“ (nach Zef 3:12-13) qualifiziert, der den Bund durch seine Standhaftigkeit aufrecht hält; Taxos Leiden habe (durch seine Unschuld und sündlose Abkunft) sühnende Wirkung; seine Sündlosigkeit befähige ihn zu „his mediatory role“ (226). Doch dies sagt der Text nicht: 9:4 meint nicht die Sündlosigkeit der Väter, sondern ihren Gebotsgehorsam, zudem weist die Aufforderung zum Fasten (9:6) ganz im Gegenteil auf die Notwendigkeit der Umkehr; nicht die Sühne durch Menschen, sondern Gottes Bundestreue führt die

Gegenwart trägt vielmehr die Qualität der Strafe für (individuelles und kollektives) Fehlverhalten (9:2-3), die als solche zu den unabwendbaren Ereignissen der Endzeit zählt; gerade in der darin liegenden Gefahr von Zweifel und Abfall fungiert Taxo als Vorbild des rechten Verhaltens in Buße und Gesetzestreue, die als Konkretion des Bundes, der Gottesgemeinschaft den obersten Wert darstellt. Pragmatisch muß der kausale Richtungssinn der Aussage in 9:7 beachtet werden: Nicht das Martyrium setzt Gottes Rache frei,⁵⁰ sondern die Rache ermutigt zum Ertragen des Todes um des Toragehorsams willen; das ohnehin zu erwartende *regnum* Gottes und die damit verbundene Gemeinschaft mit Gott motivieren im Extremfall das Martyrium.

5. *Schluß: Hoffnung als Motivation des Handelns*

Die Erklärung der Notsituation aus der Sündigkeit des Volkes und der bereits begonnenen Endzeit mit ihren letzten, schweren Herausforderungen appelliert an Einsicht und Bewußtsein der Hörer. Die dadurch eröffnete Auseinandersetzung mit der aktuellen Erfahrung führt aus der Passivität heraus zum verantworteten Handeln, für das das mosaische Gesetz den unverrückbaren Maßstab bildet. In den jüdischen „Zentralsymbolen“ von Beschneidung, kultischer Reinheit und Toraobservanz treten die entscheidenden Ausweise jüdischer Identität hervor, deren Bewahrung gegen die Angriffe der römischen Fremdmacht sich als Intention des Verf. erweist.

Dabei ist – in markantem Gegensatz zur Reaktion der Makkabäer auf deren Verfolgungserfahrung – keine kämpferische Durchsetzung der eigenen Position im Blick. Vielleicht lassen die Möglichkeiten der Rezipienten diese Alternative auch gar nicht zu. Nicht politische Provokation ist das Ziel, sondern konsequente Toraobservanz. Gegen jede Übertretung der Gebote muß daher Widerstand geleistet werden, jedoch in defensiver Form bis hin zum Martyrium, so daß der Gesetzesgehorsam

eschatologische Rache und Heilszeit herauf; nicht als Sündloser, sondern als Gebotstreuer (auch als Sünder) ist Taxo Vorbild. Zudem hält allein Gottes Treue den Bund aufrecht (vgl. 12:7-9). Dabei ist kein heiliger Rest, sondern ganz Israel als eschatologischer Heilsadressat im Blick (10:8-10; 12:12-13).

⁵⁰ So qualifiziert jedoch O. Camponovo, *Königtum*, 150 den Tod als aktives Eingreifen in den Weltenlauf, da er Gottes Rache provoziert. Dies mißversteht Gottes vorausschauenden Heilsplan in seiner Gültigkeit. Vgl. aber auch G. Nickelsburg, *Literature*, 82. Geringere Gewichtung des Martyriums bei J. Priest, „Some Reflections on the Assumption of Moses“, *Perspectives in Religious Studies* 4 (1977) 92-112: 98-104.

über das Leben als solches gestellt wird.⁵¹ Diese spezifische Form des bedingungslosen Gesetzesgehorsams durch Rückzug, aber auch durch Martyriumsbereitschaft wird wohl im Rahmen einer jüdischen Trägergruppe der *AssMos* zu situieren sein, für die eine intensive Berührung mit der römischen Fremdmacht vorauszusetzen ist, woraus sich die Gefahr der Angleichung der jüdischen Identität an die römischen Verhältnisse und damit ihrer Vernichtung ergab. Eine sektiererische Absonderung von ganz Israel wird dabei nicht erkennbar.⁵² Inwieweit der Verf. einen Appell an die Allgemeinheit des Volkes beabsichtigt, bleibt dunkel – er favorisiert jedenfalls seinen Entwurf als der Sache und den Umständen angemessen.

Anders als 2 Makk 7 führt *AssMos* 9 nicht die feste Hoffnung auf individuelle Auferstehung der Märtyrer als Motivation zur Beständigkeit trotz Leiden an,⁵³ sondern lediglich die zu erwartende Rache Gottes als Antwort auf das vergossene Blut der Märtyrer (9:7). Zu beachten ist aber die erzählerische Gestaltung im unmittelbaren Kontext: Die endzeitliche Herrschaftsaufrichtung Gottes wird sofort anschließend geschildert (Kap. 10), so daß dieses Handeln Gottes im narrativen Duktus die Vergeltung inhaltlich füllt. Neben dem Ende des Teufels (10:1b) wird daher wiederholt die Strafe der Feinde, der Heiden genannt (10:2c, 7bc, 8c, 10a). Die damit für Israel anbrechende Heilszeit wird im Bild des *regnum* Gottes vermittelt, in dem ein Gott gemäßes Leben von Gott selbst verbürgt wird und keine Bedrohung Israels mehr stattfindet. Inwieweit die jetzt Sterbenden daran Anteil erhalten, wird nicht explizit thematisiert, scheint vom Motivationsgefüge der Erzählung und der uneingeschränkten Heilserfahrung *ganz* Israels (10:8-9) her freilich vorausgesetzt oder zumindest implikabel.

⁵¹ Die aus rigoroser Gesetzestreue erwachsene Martyriumsbereitschaft ohne militärischen Widerstand konnte auch politisch wirksam werden, wie Beispiele unter Pilatus (Josephus, *Bell* 2:172-174; *Ant* 18:55-59) und Petronius (*Bell* 2:195-198; *Ant* 18:269-278) zeigen: In beiden Fällen wird ein römischer Verstoß gegen das jüdische Bilderverbot gerade noch verhindert, weil die römischen Statthalter die Entschlossenheit der Juden begriffen. – Das Verhaltensprinzip der *AssMos* weicht deutlich von der Praxis militärischer Revolutionen, von denen Josephus (*Ant* 17:269-285; 18:4-10, 23-25) einige erwähnt, ab; eine Begründung für diese Zurückhaltung mit der Einsicht in die eigene Machtlosigkeit gibt D.M. Rhoads, „Assumption“, 55-58.

⁵² Mit E. Brandenburger, *Himmelfahrt*, 65; G. Reese, *Geschichte*, 82-83, 91; O. Camponovo, *Königtum*, 154-155. Vgl. schon die Betonung der Einheit des ganzen Volkes in 3:7-10, dann 10:8-10.

⁵³ Neben der Auferstehung erwarten die sieben Märtyrer in 2 Makk 7 freilich auch die Vergeltung Gottes für ihre Peiniger: 7:14, 17, 19, 31, 34-37.

Das Bild des göttlichen *regnum* fungiert als Vorausblick auf die nahe bevorstehende, zukünftige Verwirklichung des Heilswillens Gottes. Es gründet in der Überzeugung von Gottes universaler Macht und gewinnt daraus Hoffnung in der desolaten Situation der Gegenwart. Diese Hoffnung eröffnet zugleich ein Handlungsspektrum, das den Menschen nicht zur Passivität angesichts der Aussichtslosigkeit der Lage verurteilt, sondern im radikalen Gehorsam gegenüber den Geboten persönlichen Einsatz ermöglicht und verlangt und in der Zielvorstellung des endzeitlichen *regnum* auch überweltlich motiviert. Die so konkretisierte Hoffnung ist kein utopistisches Anhängsel an die ethische Forderung, sondern *als solche* wichtig: Gegen ein fatalistisches Sich-Fügen in vorgeblich Unabänderliches weckt sie mutige Einsatzbereitschaft und vermittelt Lebensziele und Sinn – die Forderung gründet in endzeitlicher Hoffnung. Dabei korrespondiert theologisch-praktisch der Verheißungstreue Gottes die Gesetzestreue des Menschen. Diese Verbindung von Hoffnung und Handlungsperspektive ermöglicht eine Wirkung der *AssMos* auf die Überzeugung und Identifikationsreflexion der Rezipienten.

So präsentiert sich die *AssMos* als eigenständige frühjüdische Schrift, die einmal mehr die Vielfalt von Situationswahrnehmung und theologisch verantworteter Reaktion im Judentum des 1. Jh. n.Chr. dokumentiert. Anders als revoltierende Königsprätendenten verzichtet sie auf gewaltsame Erhebung, anders als Johannes der Täufer oder Jesus von Nazaret macht sie alles von der strikten Beobachtung der Tora abhängig. Und anders als Jesus beschreibt sie Gottes Königsherrschaft apokalyptisch als rein zukünftig und israelzentrisch in strikter Ausgrenzung der Feindmacht.