

Muʿtazilitische Tendenzen im *Kitāb at-Ṭabbāḥ* des Samaritaners Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī

Gerhard Wedel

Einleitung

Die Samaritaner sind eine religiöse und ethnische Gemeinschaft, die im Unterschied zu den rabbanitischen und karäischen Juden nur den Pentateuch als Offenbarungstext anerkennt. Ferner unterscheiden sie sich dadurch, dass sie eine eigene Version der Torah besitzen, und dass sie den Berg Garizim bei Nābulus (*Ṣeḥem*) als Kultzentrum und Gebetsrichtung gegenüber Jerusalem bevorzugen. Die Samaritaner verstehen sich als strenge Monotheisten und verehren Moses als einzigen Propheten. Sie leben heute als kleine Gemeinschaft von insgesamt etwa 650 Personen verteilt auf die zwei Siedlungen Ḥolon bei Tel Aviv in Israel und Qiryat Luza auf dem Berg Garizim im Westjordanland. Sie bezeichnen sich selbst als *Ṣamerīm* / *Ṣomerīm* in der Bedeutung "Bewahrer des Gesetzes".¹ In ihren arabischen Texten nennen sich die Samaritaner *as-Sāmira*.² Im modernen hebräischen Sprachgebrauch werden sie *ha-Ṣomrōnīm* genannt, abgeleitet vom Namen der Provinz Samaria (*Ṣomrōn* nach 2. Kg 17, 29).

Lange Zeit galten die Samaritaner als eine Religionsgemeinschaft, die seit ihrer Entstehung im 4./3. vorchristlichen Jahrhundert unverändert und frei von fremden Einflüssen bestanden habe. Denn die samaritanistische Forschung hat sich lange fast ausschließlich auf die hebräischen und aramäischen Texte der Samaritaner konzentriert, während deren arabische Primärquellen weitgehend ausser Acht gelassen wurden. Erst seitdem einige ihrer seit dem 11. Jahrhundert in arabischer Sprache verfassten Texte ediert vorliegen, sind erste Erkenntnisse hinsichtlich islamischer Einflüsse auf die Theologie der Samaritaner möglich. In welchem unerwartetem Umfang islamische Kultur im allgemeinen und muʿtazilitische Theologie im besonderen rezipiert worden ist, zeigen die Traktate, Responsen, Pentateuchexegesen und Polemiken, die Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī um die Mitte des 11. Jahrhunderts verfasst hat und die als Sammlung im *Kitāb at-Ṭabbāḥ* überliefert sind.

¹ Vgl. "Ṣamerim", in *Companion*, S. 210f.

² Neben diesem Kollektivplural gibt es im *Lisān al-ʿArab* noch den Plural *Sāmiriyyūn*, der vom Singular *Sāmīrī* abgeleitet ist. Ein weiterer Plural ist *Samara*. Vgl. S. Noja Nosedá, "al-Sāmira", in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Bd. 8, S. 1044.

Die historischen Bedingungen zur Aneignung muʿtazilitischer Theologie durch die Samaritaner

Da bisher nicht geklärt ist, über welche Vermittlung die Samaritaner mit muslimischer Theologie in Berührung kamen, gilt es zuerst der Frage nachzugehen, in welchem Maß die Samaritaner in die muslimische Mehrheitsgesellschaft in der hier interessierenden Zeit integriert waren. Als mögliche Vermittler kommen jüdische Gelehrte (Rabbaniten und mehr noch Karäer) in Frage, die besonders im 10. und 11. Jahrhundert nachhaltig von muʿtazilitischem Gedankengut geprägt waren.

Muslimische Gelehrte betrachteten die Samaritaner als eine regionale jüdische Sekte, für die sie sich deshalb interessierten, weil deren Pentateuch von der jüdischen Version abweicht. Die Tatsache dieser Textvarianten diente den Muslimen als Beleg für den im Koran erhobenen Vorwurf, dass die Juden den Text der Torah verfälscht hätten.³ Zwar gewährten die muslimischen Herrscher den Samaritanern den Status einer geduldeten Religionsgemeinschaft, indem sie sie zumeist als *ahl al-kitāb* anerkannten. Dieser Status war aber immer bedroht, da die Samaritaner im Koran nicht ausdrücklich als *ahl al-kitāb* bezeichnet werden, sondern häufig mit der negativen Figur des *Sāmīrī* in Verbindung gebracht werden, der in einer qurʿanischen Prophetenerzählung als Verführer zum Götzendienst erscheint.⁴

Palästina, wo die Samaritaner ihren Hauptwohnsitz in Nābulus hatten, war spätestens seit der Abbasidenzeit eine Randprovinz ohne eigenes muslimisches Zentrum für theologische Diskussionen. Deshalb waren es wohl vor allem interreligiöse Kontakte ausserhalb des samaritanischen Kernlandes mittels derer samaritanische Gelehrte mit muʿtazilitischem Gedankengut in Kontakt kamen, etwa in Damaskus oder Kairo, in denen eine bedeutende samaritanische Diaspora bestand.

Damaskus gilt als das wichtigste geistige Zentrum der Samaritaner unter muslimischer Herrschaft, auch wenn Nābulus das religiöse Zentrum blieb. Die Anwesenheit von Samaritanern in Damaskus ist für die Zeit vom 10. bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts belegt.⁵ Insbesondere für die Zeit zwischen dem 11. und dem 14. Jahrhundert sind die Namen von samaritanischen Gelehrten überliefert, die

³ Dieser Vorwurf wird von muslimischen Gelehrten *tabrif* genannt. Vgl. dazu Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992, *passim*; Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996, *passim*.

⁴ Qurʿān 20:85, 87, 95 und 97.

⁵ Zur Geschichte der Samaritaner in Damaskus, vgl. Reinhard Pummer, "The Samaritans in Damascus", in *Samaritan, Hebrew and Aramaic Studies*. Presented to Prof. Abraham Tal, ed. Moshe Bar-Asher und Moshe Florentin, Jerusalem 2005, S. 53*-76*. – Einen der seltenen Belege für die Teilnahme von Samaritanern an Diskussions- oder Studienzirkeln in Damaskus erwähnt Michael Chamberlain, *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge 1994, S. 85.

in dieser Stadt wirkten, z.B. Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī.⁶ Damaskus war für die Samaritaner sowohl ein Ort der Sicherheit als auch der Gefährdung. Sicherheit bot sie ihnen, wenn in unruhigen Zeiten samaritanische Emigranten aus Nābulus und anderen Orten Palästinas fliehen mussten. Auf die Gefährdung der Samaritaner weisen die Namen von Muslimen in Syrien hin, deren *nisba as-Sāmīrī* lautet⁷ – mögliches Indiz dafür, dass Samaritaner in Zeiten von Unterdrückung zum Islam konvertieren mussten, um sich der Verfolgung zu entziehen. Die samaritanische Gemeinde in Damaskus ging vermutlich in Folge eines Pogroms unter, das sich zwischen 1616 und 1625 ereignet haben soll und die letzten Samaritaner zum Verlassen der Stadt zwang.⁸

Die bislang bekannten samaritanischen Quellen enthalten nicht genug Informationen, um die Geschichte der Gemeinde in Damaskus und ihre literarische Produktion zu rekonstruieren.⁹ Daher muss zur Erschließung der historischen Zusammenhänge auf die relativ unergiebigsten Inschriften, Chroniken und Kolophone von Handschriften zurückgegriffen werden. Die bisher vernachlässigten Berichte von Reisenden und Pilgern nach Palästina stellen eine noch unergiebigere Quellengattung dar, da sie weitgehend nur die jeweilig angetroffenen äußeren Lebensumstände der Samaritaner schildern.¹⁰

⁶ Als Benjamin von Tudela um 1170 nach Damaskus kam, so schreibt er, traf er dort 400 Samaritaner an. Nur Nābulus soll eine größere Gemeinde von 1000 Personen umfasst haben. Man vermutet, dass sich diese Zahlen auf die steuerpflichtigen Haushaltsvorstände und nicht auf die absolute Personenzahl bezog. Weiterhin teilt Benjamin mit, dass es in Damaskus 3000 (rabbanitische) Juden und 100 Karäer gab. Somit war die samaritanische Gemeinde in Damaskus zu dieser Zeit größer als die der Karäer. Vgl. Marcus Nathan Adler, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Critical text, translation, and commentary London 1907, S. 48 (zu Damaskus), S. 32-34 (zu Nābulus; Angaben nach der Seitenzählung des hebr. Grundtextes). – Pummer (“Samaritans in Damascus”) nennt die Namen von 10 samaritanischen Gelehrten, die in Damaskus wirkten.

⁷ Pummer, “Samaritans in Damascus”, S. 61.

⁸ Crown, “Damascus”, in *Companion*, S. 64. – Pietro della Valle konnte von den Samaritanern in Damaskus noch 1616 zwei samaritanische Pentateuchhandschriften erwerben, die für die polyglotten Bibeldrucke in Paris (1629-45) und London (1653-57) ihre Verwendung fanden; vgl. Nathan Schur, “Samaritan History. The Modern Period (from 1516 A.D.)”, in *Samaritans*, S. 116.

⁹ Vgl. Ferdinand Dexinger, “Die Samaritaner in der Kreuzzugszeit”, in *Die Folgen der Kreuzzüge für die orientalische Religionsgemeinschaft*. Internationales Kolloquium vom 16.-18.10.1996 in Halle-Saale gefördert durch die Fritz-Thyssen-Stiftung, ed. Walter Beltz, Halle 1997, S. 94; Moshe Gil, *A History of Palestine, 634-1099*, Cambridge / New York 1992, S. 820.

¹⁰ Diese Quellengattung wertete erstmals Nathan Schur aus. In seiner Literaturliste finden sich mehr als 80 Reiseberichte. (Nathan Schur, *History of the Samaritans*. Second enlarged edition, Frankfurt/Main 1992, siehe Preface S. 1 und Bibliography S. 233-46); ders., “Travellers and Pilgrims as Sources in Samaritan History”, in *Companion*, S. 236-38. – Eine umfassende Übersicht zur Reiseliteratur Palästinas mit 339 Titeln enthält Nathan Schur, *Masa’ el be-’avar, masah el be-’avar. Le-toldot ha-tequfa ha-Mamlukit ve-ha-Ottomanit be-Erets-Yisra’el*. Sefer ha-yovel le-Nathan Shur le-shenato ha-75 (1923-1988), Jerusalem 1998, S. 124-40.

Aus den kodikologischen und paläographischen Forschungen von Alan Crown seit den 1970er Jahren geht die besondere Bedeutung von Damaskus hervor.¹¹ Die große Anzahl der Pentateuchhandschriften aus Damaskus, die Angaben enthalten zu Kopisten, Datierungen und Herstellungsorten und die über lange Zeiten hinweg auf die gleiche Art und Weise kopiert wurden, legen nahe, dass hier über Jahrhunderte kontinuierlich Kopisten ausgebildet wurden.¹²

Als Voraussetzung für den dauerhaften Bestand einer samaritanischen Gemeinde in der Diaspora galt, dass mindestens eine Synagoge existierte, in der Priester regelmäßig Gottesdienste abgehalten haben. Inschriftenfunde aus Damaskus und Hinweise in den samaritanischen Chroniken belegen, dass zeitweise sogar Hohe Priester der Samaritaner in Damaskus amtierten.¹³ Neben diesen Inschriften kamen im 17. Jahrhundert eine Reihe von Pentateuchen, Liturgietexten und Kalendern mehrheitlich aus Damaskus nach Europa.¹⁴ Dass neben Pentateuchen auch Kalender erworben wurden, deutet darauf hin, dass diese Handschrif-

-
- ¹¹ Er konnte zeigen, dass die samaritanischen Handschriften vier lokalen Schreiberschulen zuzuordnen sind, die ein aktives Gemeindeleben auch ausserhalb von Palästina belegen: 1. Nābulus mit seiner Tradition des Kopierens der Torah seit dem 2. Jh. v.Chr.; 2. Šerifin und Yavneh (zwischen Jaffa und Ašdod nahe der Küste gelegen); 3. Damaskus und 4. Ägypten (ohne nähere Ortsangaben). (Alan David Crown, *Samaritan Scribes and Manuscripts*, Tübingen 2001, S. 495). Crown prüfte Material aus dem 12./13. Jh.; Tapani Harviainen und Haseeb Shehadeh geben eine andere Aufzählung zentraler Siedlungsorte: Damaskus, Gaza, Kairo und Nābulus ("How did Abraham Firkovitch acquire the great collection of Samaritan Manuscripts in Nablus in 1864?", *Studia Orientalia* 73 (1994), S. 168). Fast alle Handschriften, die die Samaritaner von Nābulus, Damaskus und Kairo bis zum 17. Jh. besaßen, befinden sich heute in "occidental ownership". (Jean-Pierre Rothschild, "Samaritan Manuscripts. A Guide to the Collections and Catalogues", in *Samaritans*, S. 771)
- ¹² Crown, *Samaritan Scribes and Manuscripts*, S. 157, und Abbildungen S. 190-203. Die Kolophone traten zumeist in Form des sogenannten *tašqil* auf, Aramäisch "a separated, elevated text". Dieses Kolophon entsteht dadurch, dass innerhalb des Textes nach passenden Wörtern Lücken eingefügt werden, sodass senkrecht zum laufenden Text gelesen der gewünschte Text des Kolophons entsteht. (Vgl. Giron-Blanc, "Tašqil", in *Companion*, S. 228f.).
- ¹³ Im 10. und 11. Jhdt. amtierten vier namentlich bekannte Hohe Priester in Damaskus, und für die Zeit vom 13. bis zum 15. Jhdt. sind ebenfalls die Namen von vier Hohen Priestern bekannt. Vgl. Pummer, "The Samaritans in Damascus", S. 55, 62. – Die Zuordnung der Inschriften zum Standort einer Synagoge konnte bisher nicht eindeutig gesichert werden, da die samaritanische Gemeinde seit dem 17. Jhdt. nicht mehr existiert. Die zehn samaritanischen Inschriften aus Damaskus, die in der Dauerausstellung der islamischen Abteilung des Berliner Pergamonmuseums zu sehen sind, stammen nach Auskunft des Spenders M. Sobernheim aus einem Privathaus in Damaskus. Ob dies vormalis in samaritanischem Besitz war und eventuell als Synagoge diente, wird in der einschlägigen Publikation von Tropper nicht erwähnt. Vgl. Josef Tropper, "Die samaritanischen Inschriften des Pergamonmuseums", *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 111 (1995), S. 118-34.
- ¹⁴ Unter den 40 Handschriften (darunter 23 Pentateuche), die bis zum 17. Jhdt. nach Europa kamen, hat Fraser 24 Handschriften identifiziert, die aus Damaskus stammen (darunter 17 Pentateuche, 3 Kalender, 3 Liturgien). Hingegen stammen nur 10 Handschriften aus Nābulus (3 Pentateuche) und 4 aus Ägypten, und weiterhin jeweils eine aus Aleppo und Konstantinopel. Vgl. James G. Fraser, "A Checklist of Samaritan Manuscripts Known to Have Entered Europe Before A.D. 1700", *Abr Nabrain* 21 (1982-83), S. 10-27.

ten aus Beständen samaritanischer Genizot stammen, die zu Synagogen oder Häusern von Priestern gehörten. Denn die jährlich neu veröffentlichten Kalender, die der Einhaltung des Festkalenders dienen, dürfen nur von Priestern hergestellt werden.¹⁵

Die Fatimidendynastie brachte eine kurze Zeit des Friedens für Juden und Samaritaner nicht nur in Ägypten, sondern auch in Syrien und den Küstenstädten Palästinas und des Libanon, die bis 1076 bzw. 1089 unter fatimidischer Herrschaft standen.¹⁶ Die samaritanischen Gemeinden blühten auf, und Samaritaner konnten sogar Posten in der muslimischen Verwaltungshierarchie bekleiden.¹⁷ Möglicherweise geschah es durch karäische Vermittlung, dass samaritanische Gelehrte im fatimidischen Ägypten unter den Einfluss mu‘tazilitischer Lehren kamen.¹⁸

Noch unter den Ayyubiden (1171-1250) agierten samaritanische Ärzte an deren Höfen als Mediziner, Berater und sogar als Wesire, letztere allerdings erst nach erfolgter Konversion zum Islam wie im Fall des Wesirs aṣ-Ṣāḥib Amīn ad-Daula (st. 1250). Die Titel ihrer Werke und die große Menge an arabischen Versen, die Ibn Abī Uṣaibi‘a (gest. 668/1270) in seinem Ärztelexikon zitiert, zeigen wie weit sich Samaritaner im 13. Jahrhundert der Kultur der muslimischen Eliten angenähert hatten.¹⁹ Ähnlich wie die Rabbaniten und Karäer seit dem 10./11.

¹⁵ Vgl. James G. Fraser, “Documents from a Samaritan Genizah in Damascus”, *Palestine Exploration Quarterly* 103 (1971), S. 91.

¹⁶ “The year 1030 was the first year of peace in the country” (Gil, *History*, S. 379). Diese Zeit endete allerdings bereits in den 1060er Jahren mit der Invasion der Turkomänen und deren Eroberung von Jerusalem 1073, die letztlich als Anlass für den 1. Kreuzzug diente, in dessen Folge sich die Verhältnisse in Palästina völlig änderten (a.a.O., S. 410).

¹⁷ Vgl. Maurice Baillet, “Samaritains”, in *Dictionnaire de la Bible*, S. 779.

¹⁸ Die einzige Untersuchung zu Samaritanern in Ägypten, das im islamischen Mittelalter als Siedlungsort weit weniger wichtig war als Damaskus, die Anspruch auf eine vollständige Auswertung der Quellen erhebt, stammt von Reinhard Pummer (“The Samaritans in Egypt,” in *Etudes sémitiques offertes à Jean Margain*, ed. Christian-Bernard Amphoux, Albert Frey und Ursula Schaffner-Reiser, Lausanne 1998, S. 213-32). Pummer erwähnt zwar keine samaritanischen Gelehrten, die theologische Werke verfassten, wohl aber zwei samaritanische Ärzte: Abu ‘Imrān Mūsā b. Ya‘qūb b. Ishāq, im 11. Jh. Hofarzt und Leiter der jüdischen Gemeinschaften, die Rabbaniten, Karäer und Samaritaner umfassten (S. 281f), und Abū Sa‘īd b. Afīf aus dem 15. Jh., der ein Werk über Medizin schrieb (S. 224).

¹⁹ Vgl. Gerhard Wedel, “Transfer of Knowledge and the Biographies of Samaritan Scholars: Careers of Samaritan Physicians under Muslim Patronage”, *Samaritan Researches* 5 (2000), S. 3.75-3.83; ders., “Medicine as an integrative factor in Medieval Islamic societies. Physicians as mediators in multi-religious, multi-ethnic and multi-cultural social environments?”, in *XXIth International Congress of History of Science in Mexico City 2001. (Science and Cultural Diversity)*. Alain Touwaide, convenor of: “Science at the Frontiers - Medicine and Cultures in the Ancient World”, CD-ROM Ausgabe, Mexico 2005. – Ibn Abī Uṣaibi‘a erwähnt in seinem ‘*Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’* vier samaritanische Ärzte. Er listet die Werke dieser Ärzte auf, aus deren Buchtitel hervorgeht, dass sie nicht nur zur Medizin, sondern auch zu Theologie und Philosophie schrieben. Ṣadaqa as-Sāmīri (st. ca. in Harrān 1223) schrieb über die Seelenlehre, über Hippokrates, Pharmazeutika, aber auch über die Einheit Gottes *tauḥīd* (ed. Nizār Riḍā, 1965, S. 717-21). Muḥaḍḍib ad-Dīn Yūsuf b. Abī Sa‘īd as-Sāmīri (st. 1227 in Damaskus) schrieb einen Kommentar zur Torah (a.a.O., S. 721-23). Aṣ-Ṣāḥib Amīn ad-Daula, ein zum Islam konvertierter Wesir der Ayyubiden, der 1250 in Kairo nach dem

Jahrhundert begannen nun auch die Samaritaner, sich den nicht-religiösen Wissenschaften zu widmen – typischerweise in der Kombination Galenische Medizin und Aristotelische Philosophie.

Forschungsstand

In der Samaritanistik wurde lange Zeit die These vertreten, die Religion der Samaritaner habe sich seit der Antike nicht nennenswert verändert. Der Schwerpunkt der bisherigen Forschung lag auf der samaritanischen Frühzeit, d.h. 4. vorchristliches bis 4. nach-christliches Jahrhundert. Baron z.B. argumentiert, dass die Samaritaner sich an einen territorialen Kultort, nämlich Nābulus mit dem Berg Garizim, banden und sich damit selbst isolierten. Seiner Ansicht nach fehlten ihnen die Erfahrungen aus Prophetentum und Exil, die den Juden die Emanzipation von territorialen Bindungen an einen Kultort brachte.²⁰ Immerhin räumt Baron ein, dass die Basis historischer Überlieferung über die Samaritaner unzuverlässig sei,²¹ denn bis zur Zeit der Veröffentlichung seiner *Social and Religious History of the Jews*²² lagen nur wenige Texteditionen vor, und man diskutierte nach wie vor die Geschichte der Samaritaner aufgrund der polemischen und irreführenden Berichte im Alten Testament und bei Flavius Josephus.²³ Ferner spielte das religiös-kulturelle Umfeld, in dem sich die Wissenschaftler bewegten, eine Rolle bei der Bewertung der Perioden der samaritanischen Geschichte.²⁴ Die aramäische Periode wird zumeist als „goldenes Zeitalter“ bezeichnet, während man die arabisch geprägte Periode der Samaritaner unter muslimischer Vorherrschaft als Periode des Niedergangs ansieht.²⁵ Mittlerweile gilt aber als gesichert, dass die Samaritaner theologische Texte erst seit dem 13. Jahrhundert verfassten, und dass vermutlich

Putsch der Mamluken gegen die Ayyubiden hingerichtet wurde, schrieb ein Werk über Medizin (a.a.O., S. 723-28). Muwaffaq ad-Dīn Ya‘qūb as-Sāmīrī (lebte und st. in Damaskus 1282) schrieb einen Kommentar zu Ibn Sīnā's *al-Qānūn* und eine Einführung zu Logik, Physik und Metaphysik (a.a.O., S. 767).

²⁰ Vgl. Salo Wittmayer Baron, *Social and Religious History of the Jews*. Second Edition, Revised and Enlarged, New York 1953-60, vol. 2, S. 28, 35.

²¹ Baron, *Social and Religious History*, vol. 2, S. 29.

²² Die für samaritanische Geschichte relevanten Bände 2 und 5 erschienen 1953 bzw. 1957.

²³ Eine quellengerechte Untersuchung zur Herkunft der Samaritaner und dem polemischen Gehalt bietet erst Ferdinand Dexinger, der mit der Methode der Quellenscheidung die historischen Dimensionen der Berichte im AT aufzeigt. („Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen“, in *Samaritaner*, S. 67-140). Zu den Details des Samaritanerbildes in antiken Quellen siehe die Untersuchung von Rita Egger (*Josephus Flavius und die Samaritaner. Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1986) und den Quellenband von Jürgen Zangenberg, *ΣΑΜΑΡΕΙΑ. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung*, Tübingen / Basel 1994.

²⁴ Vgl. Menachem Mor, „Samaritan History. 1. The Persian, Hellenistic and Hasmonaean Period“, in *Samaritans*, S. 1.

²⁵ Vgl. John MacDonald, *The Theology of the Samaritans*, London 1964, S. 447 und *passim*.

überhaupt erst seit dieser Zeit von einer systematischen Theologie gesprochen werden kann. John MacDonalds *Theology of the Samaritans* (London 1964) etwa oder Alexander Broadies *Samaritan Philosophy* (Leiden 1981) beruhten allein auf dem spärlichen Material der samaritanischen Frühzeit. Späteres, besonders auf Arabisch verfasstes Material fand hier noch keine Berücksichtigung.

Yizhaq Ben-Zvi hatte bereits in den 1920er Jahren einen Perspektivenwechsel eingeleitet, der zu einer neuen Betrachtung der samaritanischen Kultur führte. Er ist der allgemeinen Öffentlichkeit als zweiter Staatspräsident von Israel (1952-63) und eventuell noch als Gründer des Jerusalemer Ben-Zvi-Instituts zur Erforschung des orientalischen Judentums bekannt. Für die Samaritaner wurde er jedoch dadurch zu einem Förderer, dass er nicht nur ihre Kultur als eigenständig anerkannte, sondern ihnen auch einen Weg wies, als ethnische Einheit der Auslöschung zu entkommen.²⁶ Die von ihm eingeleitete Entwicklung resultierte in einem eigenen Personenstandsrecht im Staat Israel, wonach die Samaritaner heute als israelitische Sekte und Zweig des jüdischen Volkes anerkannt sind. Damit endet eine über zwei Jahrtausende geführte Auseinandersetzung.²⁷

Ze'ev Ben-Ḥayyim ist der eigentliche Initiator der modernen Samaritanistik.²⁸ Desweiteren entstand mit der 1985 in Paris gegründeten Société d'Études Samaritaines (SÉS) eine Organisation, die eine Reihe von internationalen Kongressen durchführte und zu einem Aufschwung des Faches beitrug.²⁹ Aus dem Kreis der Mitglieder der SÉS gingen grundlegende Werke der Samaritanistik hervor, so etwa ein von Alan D. Crown herausgegebenes Standardwerk (*The Samaritans*, 1989). Ferner wurden wissenschaftliche Hilfsmittel zum Verständnis der Hauptsprachen der Samaritaner, Hebräisch, Aramäisch und des von Ben-Ḥayyim

²⁶ Der Samaritaner Benyamim Tsedaka berichtet über den gefundenen Weg: "Ben-Zvi ... convinced the Samaritans, for lack of a viable choice, to cancel their prohibition against marrying women from outside the community, and as a result a number of Samaritans have done so over the decades (beginning in 1925). ... The Samaritan population doubled within a span of 30 years". ("Samaritans", in *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 14, Sp. 735f.); vgl. Reinhard Pummer, "Demography", in *Companion*, S. 70-72. – Yizhaq Ben-Zvi's Geschichte der Samaritaner erlebte zwei Auflagen: *Sefer ha-Shomronim. Toldotam, moshvotehem, datam vesifrutam*, Tel Aviv 1935, veränderte Ausgaben 1970/1977.

²⁷ Vgl. Michael Corinaldi, "The Personal Status of the Samaritans in Israel", *Samaritan Researches* 5 (2000), S. 2.96.

²⁸ Ben-Ḥayyims Schriften zur Samaritanistik sind allerdings ausschließlich auf Hebräisch verfasst und wurden deshalb nicht in weiteren Kreisen rezipiert. Zu erwähnen sind insbesondere sein *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans* 1-5, 1957-77 und *Tibāt Mārqa: A Collection of Samaritan Midrashim*, edited, translated, annotated, Jerusalem 1988. Inzwischen liegt eine englische Übersetzung seiner Grammatik des samaritanischen Hebräisch vor (Ben-Ḥayyim und Tal: *A Grammar of Samaritan Hebrew. Based on the Recitation of the Law in Comparison with the Tiberian and other Jewish Traditions. A Revised Edition in English*, Jerusalem 2000).

²⁹ Zur Gründung dieser Gesellschaft für samaritanistische Studien siehe: Sixdenier, "Prologue", in *Samaritans*, S. V; vgl. Macuch "Wissenschaftliche Nachrichten", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 136 (1986), S. *37*-*39*.

Šōmrōnīt “Samaritanisch” genannten Dialektes, von Rudolf Macuch,³⁰ Abraham Tal³¹ und Moshe Florentin³² verfasst. Zum Arabischen gibt es bislang lediglich Einzeluntersuchungen, die sich auf das Sprachmaterial der wenigen edierten Texte stützen.³³ Die Standardbibliographie zu den Samaritanern erstellte Crown in drei Auflagen. Die Menge der erfassten Titel dokumentiert den Aufschwung der Samaritanistik.³⁴

Die samaritanischen Handschriften

Die wichtigsten Sammlungen samaritanischer Handschriften befinden sich in der British Library (London), in der John Rylands and University Library (Manchester) und in der Bibliothèque Nationale (Paris). Ihre Bestände sind in gedruckten Katalogen beschrieben.³⁵ Hinzu kommen die nicht katalogisierten Bestände der samaritanischen Abteilung in der Firkowitsch-Sammlung in St. Petersburg. Ebenso wie die Funde in der Geniza der Ben Ezra Synagoge (Fustāt/Kairo) eine neue Sicht auf die Geschichte des Judentums im islamischen Herrschaftsbereich im frü-

³⁰ Rudolf Macuch, *Grammatik des samaritanischen Hebräisch*, Berlin 1969; ders., *Grammatik des samaritanischen Aramäisch*, Berlin 1982.

³¹ Abraham Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic* 1-2, Leiden 2000.

³² Šōmrōnīt ist die samaritanische Mischsprache aus Hebräisch, Aramäisch und Arabisch, vgl. Pummer, “Einführung in den Stand der Samaritanerforschung,” in *Samaritaner*, S. 7. Die aktuelle Darstellung des Šōmrōnīt stammt von Moshe Florentin, *Late Samaritan Hebrew. A Linguistic Analysis of its Different Types*, Leiden 2005; zu den Sprachen der Samaritaner siehe die Beiträge von Ben-Ḥayyim, Macuch und Stenhouse in *Samaritans*.

³³ Vgl. Rudolf Macuch, “On the Problems of Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch”, *Israel Oriental Studies* 9 (1979), S. 147-73; Stenhouse, “Samaritan Arabic. An analysis of its principal features based on material found in MSS of the *Kitab al-Tarikh* of Abu 'l-Fath”, in *Samaritans*, S. 585-623; Gerhard Wedel, “Aspekte der Etablierung des Arabischen als Literatursprache bei den Samaritanern”, in *Studia Semitica Necon Iranica. Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*, eds. Maria Macuch, Christa Müller-Kessler, Bert G. Fragner, Wiesbaden 1989, S. 397-407; Shehadeh, “The Arabic of the Samaritans and its Importance”, S. 551-75.

³⁴ *A Bibliography of the Samaritans*, 1. Auflage 1984: 2806 Titel; 2. Auflage 1993: 3653 Titel; Supplement 1996: ergänzt auf 3820 Titel; 3. Auflage zusammen mit Reinhard Pummer, Lanham, Md. 2005: 5484 Titel.

³⁵ Der Überblick über alle Sammlungen von Jean-Pierre Rothschild ist immer noch aktuell (“Samaritan Manuscripts”, in *Samaritans*, S. 771-94). Auf der Homepage der Samaritaner im Internet befindet sich auch eine Auflistung der Hss.-Sammlungen: [www.the-samaritans.com / Manuscript Resources \(manuscript.html\)](http://www.the-samaritans.com/ManuscriptResources(manuscript.html)). – Kataloge der wichtigsten Sammlungen: Alan D. Crown, *A Catalogue of the Samaritan Manuscripts of the British Library*, London 1998; Edward Robertson, *Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the John Rylands Library, Manchester* 1-2, Manchester 1938-62; Jean-Pierre Rothschild, *Catalogue des manuscrits Samaritains*, Paris 1985. Die Katalogisierung der samaritanischen Handschriften in Deutschland findet im Rahmen des Projektes der “Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland” (KOHD) unter der Leitung der Orientabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz statt. Ein Band zu den samaritanische Handschriften wird derzeit von Heinz Pohl unter Beteiligung von Gerhard Wedel vorbereitet.

hen Mittelalter eröffneten, könnten die samaritanischen Handschriften, die Abraham Firkowitsch (1787-1874) während seiner Aufenthalte 1864 in Jerusalem und Nābulus erwarb und anschließend der (heute) Russischen Nationalbibliothek verkaufte, künftig zum bedeutendsten Forschungsmaterial für die Samaritanistik werden.³⁶ Im Vergleich dazu sind die wenigen Fragmente und Briefe von Samaritanern, die aus der Ben Ezra Geniza stammen, unbedeutend.³⁷ Der samaritanische Teil der Firkowitsch-Sammlung umfasst heute 1350 Fragmente und stellt damit zumindest die zahlenmässig größte Sammlung samaritanischer Handschriften dar. Im Folgenden soll ein Überblick über den Bestand gegeben werden.³⁸

section	items	leaves / pieces	form	material	department	category / content / language	dates
1	28	28	scrolls	parchment	ספרי תורה - עתיקים - מגילות	Pentateuch: 3 of which are almost complete	12th - 16th
2a	207	3025	codexes, fragments or bound series	folios on parchment	ספרי תורה - עתיקים - כרוכים	Pentateuch: 2 very old almost complete; in Hebrew, Samaritan, Arabic	12th - 16th
2b	164	2180	books, segments or pages	folios on paper	ספרי תורה על כתובים נייר	Pentateuch	14th - 19th

³⁶ Wie Firkowitsch die Geniza auf dem Berg Garizim und die zweite Geniza aus dem samaritanischen Stadtviertel von Nābulus "ausplünderte", haben Harviainen und Shehadeh anhand der Briefe von Firkowitsch dargestellt. ("How did Abraham Firkovich acquire the great collection of Samaritan Manuscripts in Nablus in 1864?").

³⁷ Zu den samaritanischen Hss. in der Kairo Geniza vgl. Crown "Cairo Geniza", in *Companion*, S. 46 und Friedrich Niessen, "A Judeo-Arabic Fragment of a Samaritan Chronicle from the Cairo Geniza", *Journal of Semitic Studies* 47 (2002), S. 233 Anm. 83.

³⁸ Dieser Überblick beruht auf der bisher umfassendsten Dokumentation des Bestandes von Haseeb Shehadeh ("Erster Rechenschaftsbericht über die Handschriften der Samaritaner in Sankt Petersburg", [Hebräisch] *A.B. - The Samaritan News* No. 549, Holon, Israel 20.8.1993, S. 19-31), ergänzt um Angaben bei Jean-Pierre Rothschild ("Samaritan Manuscripts", 1989) und Benyamim Tsedaka ("The Implication of the Phirkovitz Collection - The Ancient Samaritan Manuscripts in Saint Petersburg Public Library on the Samaritan Rituals & Liturgy", *AB - The Samaritan News*, Nr. 574, 1.12.1992, Holon, Israel, S. 38-41, Nr. 575, 15.12.1992, S. 43-7). - Shehadeh's Angaben insbesondere zu den Datierungen und dem Inhalt der einzelnen Abteilungen weichen von denen bei Rothschild und Tsedaka ab. Die Rubrik "category / content / language" wurde aus den Angaben Shehadeh's, Rothschild's und Tsedaka's kombiniert. - Der Katalog samaritanischer Hss. von Vilsker / (*Samaritan Documents in the State Public Library M.J. Saltykov-Shchedrin. A Catalogue* [Russisch], St. Petersburg 1992) ist nicht sehr hilfreich, da dort die Handschriften nicht systematisch nach den 14 Abteilungen beschrieben werden. Beschrieben werden nur 98 Fragmente. Meine Überprüfung ergab, dass im Index Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī und sein *Kitāb at-Ṭabbāḥ* nicht erwähnt werden, obwohl bekannt ist, dass ein fast vollständiger Text und weitere Fragmente vorhanden sind.

<i>section</i>	<i>items</i>	<i>leaves / pieces</i>	<i>form</i>	<i>material</i>	<i>department</i>	<i>category / content / language</i>	<i>dates</i>
3	52	2426	files	folios on paper	פרשנות לתורה	commentary, translations and interpretations of the Torah in Hebrew and Arabic	14th - 15th
4	61	1593	books	folios on paper	דת והלכה	"Halacha", dogmatics, law, prayers, in Arabic (only)	16th - 18th
5	10	237	books	folios on paper	דיקדוק ומילונים	grammar and dictionaries in Arabic	14th - 18th
6	48	848	books	folios on paper	כרונקות ומדרשים	chronicles: history and "Midrash" in Samaritan and Arabic	15th - 19th
7	70	715	books	folios on paper and parchment	חשבון הלוח ואסטרונומיה	calculation of the calendar, astrology, astronomy in Samaritan and Arabic	14th - 17th
8	106	1024	books	folios on paper Arabic	רפואה, מדע וספרות יפה	medicine, exact science (physics) and belles-lettres	13th - 19th
9	375	5946	books	folios on paper and parchment	ספרי תפילה	books of prayer; liturgical poetry	13th - 19th
10	94	94	manuscripts	folios on paper and parchment	כתובות, מסמכים וגירושין	88 deeds of marriage, 1 deed of divorce, 3 letters to Europe and a letter of Jaacov B. Aharon, the high Priest to Firkovitch and one personal testimony	(16th - 18th)
11	10	12	amulets	folios	קמעות	amulets	16th - 19th
12	12	24	inscriptions; printed	volumes	כתובות וצילומים	inscriptions (incl. of the Ten	4th - 19th

section	items	leaves / pieces	form	material	department	category / content / language	dates
			books			Commandments from the 4th century) and two Holy Arks	
13	66	118	segments and pages from the books	folios Arabic	שירה בערבית	Arabo-Samaritan poetry; festival ceremonies	15th - 19th
14	45	116	documents and con- tracts	folios Arabic	מסמכים שונים ושטרי בעלות	various docu- ments and con- tracts of property	1559 - 1858

Das Erscheinungsbild samaritanisch-arabischer Handschriften

Samaritanische Autoren und Kopisten verwenden in ihren arabischen Handschriften formale Elemente, wie auch Muslime sie verwenden: *Basmala*, *Muqaddima* (Vorwort mit *Hamdala* in Reimprosa, Betreff mit *ammā baʿdu*), Eulogien (nach der Erwähnung Gottes: *Allāh taʿālā* oder *ʿazza wa-ğalla*, einleitend vor Pentateuchzitate: *qauluhu taʿālā*, nach der Erwähnung des Propheten Moses: *Mūsā ibn Imrān ar-rasūl ʿalaihi as-salām* und ähnlich), Kolophone am Ende der Handschrift mit Angabe des Buchtitels und Namen der Kopisten. Die Datierungen werden zu meist in mehreren Ären angegeben.³⁹ Einige der Handschriften enthalten ein Inhaltsverzeichnis, *fibrīst*, in Form eines gitterförmigen Rasters, in das der Kopist Kapitelüberschriften und Seitenzahlen einträgt. Weiterhin gibt es Marginalien wie Ergänzungen, Korrekturen, Paginierungen, und Kustoden. Ebenso ist es üblich, Überschriften und Pentateuchzitate mit roter Tinte von der schwarzen Tinte des Textkörpers abzusetzen. Das augenfälligste Unterscheidungsmerkmal samaritanischer Texte gegenüber muslimischen Texten sind die in die arabischen Texte eingefügten Pentateuchzitate in samaritanischer Schrift. Durch diesen Schrifttyp unterscheiden sich samaritanische Texte auch von arabischen Texten der Juden, die ihre hebräischen Zitate in hebräischer Quadratschrift schreiben.

³⁹ Die wichtigsten, von den Samaritanern verwendeten Ären sind: die "islamische Ära", *ʿarabiyya* oder *sana išmāʿīliyya* genannt, die "Ära nach Erschaffung der Welt", die "Ära nach dem Auszug aus Ägypten" oder die "Ära nach dem Eintritt ins Land Kanaan". Vgl. Crown, *Samaritan Scribes and Manuscripts*, S. 52-54.

Die theologische und halachische Terminologie am Beispiel des Kitāb at-Ṭabbāḥ

Als die Samaritaner das Arabische als Umgang- und Schriftsprache übernahmen, durchliefen sie zum wiederholten Mal einen Prozess der Anpassung und Identitätsfindung in einer multikulturell, multireligiös und multilingual geprägten Umgebung. Arabisch ist nach Hebräisch, Griechisch⁴⁰ und Aramäisch die vierte Schriftsprache der Samaritaner. Im *Kitāb at-Ṭabbāḥ* spiegelt sich ein Übergangsprozess der Adaption arabischer Terminologie im 11. Jahrhundert wieder, der sich in vier Kategorien unterteilen lässt.⁴¹

1. Bestimmte hebräische Wörter bleiben unübersetzt im arabischen Text stehen.⁴² Beispiel: *tebah* "Schlachtung" (Gen 43, 16) entspricht arab. *dabḥ*. Aus der hebräischen Form *tebah* ist eventuell der arabisierte Titel des Buches *Kitāb at-Ṭabbāḥ* entstanden, da am Anfang des Buches die Schlachtungsregeln behandelt werden. Die wörtliche Bedeutung im Arabischen "Buch des Kochs" ist eher unwahrscheinlich.

2. Die arabischen Wörter im Text werden in der Bedeutung entsprechend dem muslimischen Gebrauch verwendet. Beispiele: *kalām Allāh* "Wort Gottes"; *ṣarʿ* und *ṣarīʿa* "Offenbarungstext"; *samʿ* "mündliche Überlieferung"; *tauḥīd* "Einheit Gottes"; *ʿaql* "Vernunft"; *nazar* "theologische Spekulation"; *ḡauḥar* "Substanz"; *ʿarād*, Pl. *aʿrād* "Akzidenz"; *ṣifa*, Pl. *ṣifāt* "Attribut"; *taḡsim* "Anthropomorphismus"; *taʿwīl* "allegorische Interpretation" anthropomorpher Darstellungen Gottes im Pentateuch; *ṣarḥ* "Kommentar"; *nash* "Abrogation"; *naql* "Überlieferung"; *taklīf* "Verpflichtung zum Gehorsam"; *mukallaḥ* "der zum Gehorsam Verpflichtete, der Mensch"; *mukallif* "der zum Gehorsam Verpflichtende, Gott".

3. Bestimmte arabische Wörter erhalten eine neue Bedeutung, die den besonderen samaritanischen kulturellen Verhältnissen angepasst ist. Beispiele: *ṣarīʿa* "göttliches Gesetz" steht für die Torah, d.i. der Pentateuch; *imām* "Vorbeter" steht für *kohen* "Priester"; *mīḥrāb* "Gebetsnische" steht für *mizbeʿaḥ* "Altar"; *al-fātiḥa* "die Eröffnende Sure des Korans" steht für *ṣemaʿ yisraʿel*, das samaritanische und jüdische Gebet (Dt 6,4-9); *ṣalāt* "Gebet" steht für *tefillah* "Gebet".

⁴⁰ *Samareitikon* nannte Origenes (lebte etwa 185-254) seine Quelle für samaritanische Lesungen, die er in der Hexapla (einer Edition des AT in sechs Spalten) verwendete. Origenes unterschied einen dreifachen Schriftsinn: buchstäblich, moralisch und allegorisch-mystisch. Besonders die Anwendung des allegorischen Schriftsinnes wurde für die späteren Theologien wie die der Samaritaner und der Muʿtazila von entscheidender Bedeutung. Zum *Samareitikon* vgl. Wassermann, "Samareitikon", in *Companion*, S. 209f. und Noja, "The Samareitikon", in *Samaritans*, S. 408-12.

⁴¹ Im folgenden wird die jüdisch-masoretische und nicht die samaritanische Aussprache hebräischer Wörter verwendet. Beispiele in Nr. 3 stammen aus: Macuch, Rez. Noja: *Il Kitāb al-Kāfi dei Samaritani*, *Orientalistische Literaturzeitung* 69 (1974), Sp. 162. Alle weiteren Beispiele sind meiner Edition des *Kitāb at-Ṭabbāḥ* entnommen. Vgl. auch mein "Aspekte der Etablierung des Arabischen als Literatursprache bei den Samaritanern", S. 397-407.

⁴² Das trifft auf Zitate aus dem hebräischen Pentateuch der Samaritaner fast ausschließlich zu.

4. Hebräische Wörter aus dem Pentateuch werden ins Arabische übersetzt, entweder unter Beibehaltung der Wortwurzel oder unter Verwendung einer abweichenden Wortwurzel im Arabischen. Beispiele: arab. *ġār* “Nachbar” wird verwendet für hebr. *ger* “Fremder, Schutzbefehlener, Proselyt”; arab. *ḥaġġ* “Wallfahrt” wird verwendet für hebr. *ḥag* “Fest” (Ex 12, 14); diese erweiterte Bedeutung entstand wohl, weil die Samaritaner an den mit *ḥaġġ* bezeichneten Festtagen auf den Berg Garizim wallfahren. Arab. *ġabal al-baraka* steht für aram. *ṭūr berīk*, “der gesegnete Berg, der Garizim”.⁴³

Der samaritanische Gelehrte Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī

Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī gilt als der wichtigste samaritanische Gelehrte seiner Zeit.⁴⁴ Ihm wird die erste arabische Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs zugeschrieben, und sein Hauptwerk *Kitāb at-Ṭabbāḥ* ist das erste theologische und halachische Handbuch der Samaritaner in arabischer Sprache, dessen Lehren über Jahrhunderte hinweg bis heute Gültigkeit behielten.

Abu l-Ḥasan wird häufig als Priester bezeichnet, weil er neben theologischen Werken in arabischer Sprache auch liturgische Hymnen in aramäischer Sprache verfasste.⁴⁵ Da er aber in den einschlägigen Listen der samaritanischen Hohen

⁴³ Im *Kitāb at-Ṭabbāḥ* finden sich Reste des Tabus, dass Nichtmuslime den Qurʾān weder benutzen noch zitieren dürfen. In beiden Handschriften (Manchester JRL codex 9A, kopiert 1692-1711, und BL London Or 12257, kopiert 1840-72) wird das Wort Qurʾān im Kapitel über die Anthropomorphismen in Torah und Qurʾān nicht in arabischen Buchstaben, sondern in samaritanischer Schrift wiedergegeben: *בני אלקראן* (JRL ms. 9: f. 93b; BL Or 12257: f. 49); das Koranzitat *بد الله مغلولة ... قالوا بل بدها مبسوطان* (Qurʾān 5:64) geben beide Hss. in arabischer Schrift wieder. Im Kapitel über die Wahrheit der Offenbarung (*ḥaḳīqat at-tanzīl*) schreibt der Autor Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī, dass einige Samaritaner der irrigen Lehre der Sunniten anhängen, dass der Koran erschaffen sei. Der Kopist von Hs. JRL codex 9 f. 167b schreibt: *الى ما دهبته اليه طائفة اهل السنة بان القرآن كلام منزل غير مخلوق* (In der samaritanischen Schrift sind die arabischen Laute *ġ* und *ḥ* durch diakritische Punkte über dem jeweiligen Zeichen markiert.) Der Kopist der Hs. Or 12257 p. 145 dagegen schreibt die Stelle auf Arabisch inklusive einiger Varianten: *ذهبوا الى ما دهبته اليه اهل السنة بان القرآن كلام منزل غير مخلوق*. Als Antwort auf diese Lehre erwidert Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī: *ḥaḳīqat at-tanzīl ... kaunubu maḥlūqan* (f. 168a) “Die Wahrheit der Offenbarung ist ... dass sie geschaffen ist”. Zum Thema Koranzitate als Tabu vgl. Sklare: “Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimūn in the Tenth Century”, in *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, ed. Hava Lazarus-Yafeh [et al.], Wiesbaden 1999, S.139; Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, S.7.

⁴⁴ Vgl. Jean-Francois Faü et Alan D. Crown, *Les Samaritains, rescapés de 2700 ans d'Histoire*, Paris 2001, S. 87f; Macuch, “On the Problems of the Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch”, S. 149; Halkin, “Samaritan Polemics against the Jews”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 7 (1935-36), S. 17, und ders. “The Relation of the Samaritans to Saadia Gaon”, in *Saadya Anniversary Volume. Texts and Studies*, vol. 2, New York 1943, *passim*. – Sein Zeitgenosse al-Mu‘allim al-Barakāt nennt ihn *aṣ-Ṣaiḥ al-Fāḍil* (Macuch, “On the Problems”, S. 151).

⁴⁵ Der Hohe Priester Jacob ben Aaron (lebte 1840-1916 und war Hoher Priester ab 1857) nennt Abu l-Ḥasan abar “our most learned high priest” (engl. Übersetzung: Jacob ben Aaron: “The Book of Enlightenment by Jacob, the Son of Aaron, Samaritan High Priest,

Priester nicht erwähnt wird, ist eher anzunehmen, dass er ein Laiengelehrter war. Auch in anderen Texten finden sich keine biographischen Angaben über ihn. Übereinstimmend nehmen Samaritaner und Samaritanisten an, dass Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī im 11. Jahrhundert in Damaskus lebte.⁴⁶ Nach der traditionellen Meinung der Samaritaner schrieb er dort sein *Kitāb at-Ṭabbāḥ* zwischen 1030 und 1040.⁴⁷ Über die Deutung seiner *kunya* und *nisba* besteht kein Konsens. Die *kunya* Abu l-Ḥasan kann ein nachträglich verliehener Ehrenname sein, und eine Herkunft aus Tyros, wie es seine *nisba* aṣ-Ṣūrī erwarten lässt, gilt als unwahrscheinlich.⁴⁸

Nablus, Palestine”, (ed. William E. Barton, übers. Abdullah ben Kori), *Bibliotheca Sacra. A Religious and Sociological Quarterly* 70 (1913), S. 470) und “the relative of ours” (S. 478). Belege zur “Aktualität” Abu l-Ḥasans finden sich ebenfalls bei Jacob ben Aaron, der Abu l-Ḥasans Lehren zu Peṣaḥ (S. 346), zur Offenbarung der Torah (S. 470), zur Rolle von Moses als Prophet (S. 478) und zur absoluten Entscheidungsmacht der Priester (S. 585) wiedergibt.

- ⁴⁶ Raphael Weiss veröffentlichte 1950-51 seinen Versuch, die Lebenszeit Abu l-Ḥasans mit Hilfe von astronomischen Daten zu bestimmen, die er in Abu l-Ḥasans *Kitāb at-Ṭabbāḥ* fand. Insbesondere verwendete er die Daten, die Abu l-Ḥasan in seiner Abhandlung zum Kalender gab, mit denen der Frühlingspunkt und damit das exakte Datum von Peṣaḥ zu bestimmen ist. (“Abū 'l-Hasan Al-Sūrī's Discourse on the Calendar in the Kitāb Al-Ṭabbāḥ. Rylands Samaritan Codex IX”, *Bulletin of the John Rylands Library Manchester* 30 (1946-47), S. 144-56). Dabei grenzte er Abu l-Ḥasans Lebenszeit auf die Jahre zwischen 995 und 1130 ein. Zur genaueren Datierung untersucht er die Lebensdaten des Karäers Abū Ya'qūb Yūsuf al-Baṣīr, den Abu l-Ḥasan namentlich erwähnt, und der in der 1. Hälfte des 11. Jh.s gelebt haben muss. Weiss kann damit die traditionelle Datierung des *Kitāb at-Ṭabbāḥ* zwischen 1030 und 1040 bestätigen. Vgl. G. Wedel, *Kitāb at-Ṭabbāḥ des Samaritaners Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī*. Kritische Edition und kommentierte Übersetzung des ersten Teils, Berlin 1987, S. 11; Shehadeh, “The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch”, in *Samaritanians*, S. 488, und Shehadeh, “Ab Ḥisda”, in *Companion*, S. 3.
- ⁴⁷ “Nach den übereinstimmenden Angaben der Samaritaner soll er sein großes Werk *al-Ṭabbāḥ* zwischen 1030 und 1040 n. Chr. geschrieben haben, und das scheint richtig zu sein.” So Moses Gaster ohne Belege in “Die samaritanische Litteratur”. (Anhang des Verfassers zum Artikel “Samaritaner” in der *Enzyklopaedie des Islām*, Bd. 1 (1934), Sp. 4a). Robertson katalogisierte eine Handschrift, die eine Liste von Handschriften im Besitz von Ab Ḥasda enthält (MS 326 Sp. 247f.). Diese Liste, die die Datierung des *Kitāb at-Ṭabbāḥ* auf das Jahr 1039 enthält, ist im Addendum C (Sp. 283-290) abgedruckt. Die Listennr. 5 enthält folgende Angaben: “ספר תלמוד קצור ושמו טבאח”, by Abū 'l-Ḥasan al-Ṣūrī, 431 H [1039 D].” (Robertson, *Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the John Rylands Library Manchester*. Manchester 1962, Bd. 2, Sp. 283). Übersetzt heisst der Titel: “Buch der abgekürzten Lehre, dessen Name *ṬBĀḤ* ist”.
- ⁴⁸ “His original name was Iṣḥāq b. Faraḡ (Hebr.: Marḥib) b. Mārūt. His *kunya* Abū l-Ḥasan (Aram. Ab Ḥisda) was probably given to him as an honorific name.” (Macuch, “On the Problems of the Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch”, S. 149) “... it is extremely difficult to start something positive with his *nisba*: al-Ṣūrī.” (ders., S. 150); vgl. H. Shehadeh: “Ab Ḥisda”, in *Companion*, S. 3. Eine weitere Variante seines Namens notiert Crown: “Ab Ḥasda (Isda) b. Ab Nefusha b. Neṣana, c. mid-11th century” (*Samaritan Scribes*, S. 24 Anm. 103). In seinem “Index of Samaritan Scribes” findet sich ausserdem folgende Namensform: “Ab Ḥasda b. Ab Nefusha b. Ab Neṣana b. Ab[i] Rashid, 1189. Scribe, Bodley Or. 699 (= BZ 4).” (S. 392 Nr. 12). Die hier zitierte Jahreszahl 1189 widerspricht der sonstigen Datierung auf die Mitte des 11. Jahrhunderts.

Abu l-Ḥasan aṣ-Šūrī gilt als der Verfasser der folgenden Werke:

1. Arabische Übersetzung des samaritanischen Pentateuch. (*Companion*, S. 22) Es ist allerdings umstritten, ob Abu l-Ḥasan diese Übersetzung anfertigte.⁴⁹
2. *Kitāb at-Ṭabbāḥ* (*Companion*, S. 145), ein theologisches und halachisches Sammelwerk. Kritische Edition des ersten Teils mit Übersetzung und Kommentar von Gerhard Wedel (1987). Die wichtigsten Hss. sind JRL Manchester 9a; Nābulus N 123; Oxford Bodl. Hunt. 24; Paris BN arabe 4521; London BM Or 12257.⁵⁰
3. *Kitāb al-Maʿād* = “Buch der Wiederkehr”, ein kurzes eschatologisches Werk mit Zitaten aus der arabischen Version des samaritanischen Pentateuch (*Companion*, S. 43). Die wichtigsten Hss. sind Oxford Bodl. Hunt. 350; Nāblus N 148; JRL Manchester 238.
4. *Kitāb fī šurūḥ al-ʿašr kalimāt* = *Šarḥ ʿašeret ha-dibberot* = “Kommentar zum Dekalog” (*Companion*, S. 144). Als Anhang zum *Kitāb at-Ṭabbāḥ* erhalten in den folgenden (wichtigsten) Hss.: London BM Or 12257; Nābulus N 123.
5. *Ḥuṭba al-ġāmiʿa* = *Šarḥ be-ha-azīnū* (Dt 32) = “Kommentar zur Versammlungsrede”. Edition des samaritanisch-arabischen Textes in hebräischen Buchstaben von Abraham Halkin, in: *Lešonenu* 32 (1967/68), S. 208-46, (Edition: S. 210-26). (Handschriftlich überliefert zumeist als Anhang zum *Kitāb at-Ṭabbāḥ*; eigenständige Hss. oder kombiniert mit Texten anderer Autoren: Nāblus N 125 und 127; Berlin StaBi Or 4° arab 1083; JRL Manchester 175, 215).
6. Hebräische und aramäische Gedichte, *piyyuṭim*. (*Companion*, S. 3) Einige Beispiele haben Cowley und Tal abgedruckt.⁵¹

⁴⁹ Abraham S. Halkin, “The Scholia to Numbers and Deuteronomy in the Samaritan-Arabic Pentateuch”, *The Jewish Quarterly Review* NS 34 i (1943-44), S. 42. Haseeb Shehadeh edierte den samaritanischen Pentateuch in arabischer Übersetzung basierend auf zwei Versionen (1989-2002). Im *Kitāb at-Ṭabbāḥ* finden sich arabische Pentateuchzitate, die von den Textvarianten der Edition von Shehadeh abweichen. Vgl. Haseeb Shehadeh, *The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch*, edited from the manuscript with an Introductory Volume, Bd. 1, S. iii-iv (foreword).

⁵⁰ Wichtig für die Kollationierung des *Kitāb at-Ṭabbāḥ* in einer künftigen Gesamtedition ist die Liste, die ein Brief von Firkowitsch enthält. In einer Aufzählung von 30 samaritanischen Texten findet sich als Eintrag: Nr. 2 “Precepts by Yefet Abū al-Ḥasan Sūrī מצות ליפת אברו אלחסן סורי, 3 parts.” (Harviainen und Shehadeh, “How did Abraham Firkovitch acquire the great collection of Samaritan Manuscripts in Nablus in 1864?”, S. 179). Es handelt sich eventuell um eine vollständige Handschrift des *Kitāb at-Ṭabbāḥ*. Diese Annahme wird durch eine Mitteilung Benjamim Tsedakas bestätigt, dass es in der Firkowitsch-Sammlung (“Sektion IV. Halacha”) ausser dem kompletten Manuskript noch 13 Fragmente des *Kitāb at-Ṭabbāḥ* gibt.

⁵¹ Arthur Ernest Cowley, *The Samaritan Liturgy* 1-2, Oxford 1909. Zwei aramäische Texte: S. 70-73, ein hebräischer Text: 79f., Ergänzungen: S. 869f., 875-77. Abraham Tal hat ein Beispiel in seine “Samaritan Literature” aufgenommen. (in *Samaritans*, S. 456f.). In Robertsons *Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the JR Library Manchester* finden sich 9 Hinweise auf Liturgien von Abū l-Ḥasan, in Bd. 1 (1938): No. 11, 13, 14, 18, 20 und inBd. 2 (1962): No. 103, 108, 112, 113.

Muʿtazilitische Tendenzen im Kitāb at-Ṭabbāḥ

Das *Kitāb at-Ṭabbāḥ* ist das erste samaritanische Werk in arabischer Sprache, in dem neben Themen aus den Bereichen Exegese und Halacha auch die Theologie in der Art des *kalām* behandelt wird. Diesem Werk liegt die gemeinsame Tendenz zugrunde, dass der Autor apologetische und polemische Absichten verfolgt, um die Sache seiner samaritanischen Gemeinschaft zu verfechten. In erster Linie wendet er sich gegen jüdische Lehren der rabbanitischen Exegese und Halacha. Ein beträchtlicher Teil der Einzeltraktate setzt sich mit den Lehren muslimischer Theologen auseinander. Dabei macht sich der Autor muʿtazilitische Standpunkte zueigen und verurteilt solche muslimischen Positionen, die von den Lehren der Muʿtazila abweichen. In einem Kapitel verurteilt er die christliche Trinitätslehre.

Das *Kitāb at-Ṭabbāḥ* ist kein systematisch aufgebautes Werk. Es besteht aus ehemals möglicherweise selbständigen Traktaten bzw. Responsen, die hier zusammengestellt werden. Bereits die Überschriften einiger Kapitel verweisen auf die Textsorten: "Abhandlung" (*kalām*), Textabschnitte, in denen Abu l-Ḥasan in seiner "Antwort" (*ǧawāb*) die These eines Opponenten widerlegt; Responsen erkennt man am Frage-Antwort-Schema. Von den 70 Kapiteln des *Kitāb at-Ṭabbāḥ* sind 18 Kapitel theologischen Themen gewidmet. Acht Kapitel werden im Folgenden ausgewertet, um an ausgewählten Beispielen die muʿtazilitischen Tendenzen des Autors aufzuzeigen. In den theologischen Kapiteln argumentiert Abu l-Ḥasan zumeist "rational", d.h. ohne Schriftbeweise aus dem Pentateuch heranzuziehen. Das trifft auf sieben der acht im folgenden untersuchten Kapitel zu. Die Kapitel, in denen theologische Themen behandelt werden, haben teils einschlägige Überschriften (z.B. *faṣl fi t-tauḥīd*), manchmal sind sie aber nur als "Abschnitt" *faṣl* betitelt, und der Inhalt wird erst aus der Lektüre klar. Einleitende Abschnitte zu verschiedenen Themen, wie etwa die Regelungen zum Erlass- und Jubeljahr, nimmt der Autor zum Anlass, sein theologisches Bekenntnis zu formulieren.

Abu l-Ḥasan behandelt die folgenden theologischen Themen: das Verhältnis von Offenbarung (*ṣarʿ*) und Vernunft (*ʿaql*), das Verhältnis von freiem Willen des Menschen und der Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber Gott (*taklīf*), das Problem der Anthropomorphismen (*taǧšīm*) in Offenbarungsschriften, die Einheit Gottes (*tauḥīd*) und seine Wesensattribute (*ṣifāt dātiyya*), sowie das "Reden Gottes" (*kalām*). Weitere Themen, die im Folgenden nicht im Einzelnen behandelt, sondern nur aufgezählt werden sollen, sind: Echtheit von Propheten und mündlicher Tradition, Abrogation, Kategorien von Menschen und Taten, Verbote und Wissen, die Frage der Erschaffenheit oder Unerschaffenheit des Korans. Ganz im Sinne der Muʿtazila kritisiert er die Lehren der islamischen Philosophen (*falāsifa*) und verschiedener nicht-muʿtazilitischer Richtungen, die die Vorherbestimmung (*qaḍāʾ wa-ǧabr*) lehren. Zwar benennt er einige muslimische theologische Richtungen wie Ašʿariyya, Ḥašwiyya, Muǧbira und Qadariyya (damit meint

er in der Regel die Mu‘tazila), Namen einzelner Vertreter der verschiedenen muslimischen Denkrichtungen kommen allerdings nicht vor.

Das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft und die Rolle des Menschen

Die mu‘tazilitischen Tendenzen bei Abu l-Ḥasan treten dem Leser bereits im Vorwort zum *Kitāb at-Ṭabbāḥ* entgegen (ff. 1b-3a).⁵² In Reimprosa beschreibt der Autor, wie Gott dem Urmenschen Adam gegenüber den Tieren einen Vorrang verschaffte, indem er ihn mit Vernunft und Sprache ausstattete, damit er eine *ṣābāda* zum Monotheismus ablegen kann (f. 2a):

(Gott) erschuf den Menschen zusammen mit den Tieren (Lebewesen), er machte alles vollkommen, was er hervorbrachte; und nach diesen erschuf er Adam: es formte ihn der Mächtige mit einer Zunge (Sprache), (damit) er sagen kann: 'Es gibt keinen Gott ausser dir, der (du) groß an Macht (bist)!', er erschuf ihn im Alter von zwanzig Jahren und ließ ihn im Paradiesgarten wohnen, er schuf ihn mit vollkommener Vernunft und Empfindung und es gibt auf der Erde nicht seinesgleichen.

Halaqa l-insān ma‘a l-ḥayawān – wa-kammala kull mā abda‘a – wa-ba‘dabum adam ṣana‘a – wa-ṣawwarahu l-‘azīm bi-l-lisān – qāla lā ilāh illā anta yā ‘azīm aš-šān – wa-ḥalaqahu qadr ibn ‘išrīn sana – wa-fi ḡanān askanahu – wa-ḥalaqahu tāmma l-‘aql wa-l-iḥsās – wa-lā lahu fī l-ard min aḡnās.

Da für Abu l-Ḥasan “die Vernunft der Beweis Gottes ist” (*al-‘aql ḥuḡḡat allāh*, f. 31b), wird die Vernunft wie bei der Mu‘tazila zur Grundlage seiner Theologie. Im Kapitel über die Vorschriften zum Pesah (*al-kalām fī fariḍa al-fasaḥ*, ff. 58a-87a) verwendet Abu l-Ḥasan zudem die Formulierung *ahl al-‘adl wa-t-tauḥīd* für seine eigene Gemeinschaft. In welchem Sinne er diese Formulierung verwendet, bleibt allerdings unklar. Entweder übernimmt Abu l-Ḥasan diese Formulierung, um sich mit der Mu‘tazila zu identifizieren, oder er will nur im Kontext dieses Kapitels seine Gemeinschaft von den Ägyptern der Pharaonenzeit abgrenzen, die er kontrastierend *ahl az-zulm wa-l-kufr* “Anhänger der Unterdrückung und des Unglaubens” bezeichnet.⁵³

⁵² Die Blattzählung folgt der Hs. Manchester John Rylands Library Codex 9. Zum Vergleich defekter Stellen wurde die Hs. London BL Or 12257 herangezogen. Zitate aus dem *Kitāb at-Ṭabbāḥ* werden teilweise in der mittelarabischen Schreibweise der Handschriften zitiert, d.h. ohne Hamza und diakritische Punkte bei Interdentallauten etc.

⁵³ Abu l-Ḥasan verwendet diese Formulierung im Zusammenhang mit dem Gebot, dass zum Pesah die Bewohner eines Hauses, deren Zahl zu gering ist, um ein ganzes Lamm zu verzehren, sich das Pesah-Lamm mit den Nachbarn teilen sollen. Dieses Gebot wurde im Pentateuch verordnet, wie Abu l-Ḥasan in seinem Kommentar zu Ex 12, 4 ausführt, damit die Gemeinde sich an die Situation in Ägypten erinnert, als das Volk Israel von ihren ägyptischen Nachbarn unterdrückt wurde. “Gott befahl den Israeliten, dass ein jeder von ihnen mit seinem Nachbarn gleichgestellt ist, um damit das Tun der Gerechten und Bekenner der Einheit Gottes von dem Tun der Ungerechten und Ungläubigen zu unterscheiden.” (*fa-amara llāh ta‘ālā Isrā‘īl an yaḡ‘ala kull minhum ḡarabu musāwīy lahu li-yubaiyim bi-dālīka fī l-ahl al-‘adl wa-t-tauḥīd min fī l-ahl az-zulm wa-l-kufr*, f. 59b).

Auch das Kapitel über die Einheit Gottes (ff. 140b-143b) beginnt mit der Rolle der Vernunft (f. 140b):

Der Vernünftige (Mensch) wurde (von Gott) vernünftig geschaffen, damit er dem entsprechend seine Vernunft benutzt und durch Erleuchtung zur Einsicht geleitet wird.

Inmāmā ḡuʿila l-ʿaql ʿāqilan li-yaʿmala bi-mūḡib ʿaqlibi wa-yubtaḍi bi-nūr baṣīratibi.

Im Kapitel über die Muḡbira und die Qadariyya (ff. 164a-167a), in dem es um den freien Willen des Menschen geht, lässt sich aus der Reihenfolge, in der der Autor Vernunft, Propheten und offenbartes Gesetz (*šarʿ*) aufzählt, auf seine Präferenz der Vernunft schließen (f. 164a):

Er setzte die Vernunft als Beweismittel für seine Welt, die Propheten und Gesandten als Rechtleitung für seine Gemeinschaft und das Gesetz als Licht und Glanz für sein Volk.

Aqāma al-ʿaql ḡuḡḡatan fi ʿālamibi wa-l-anbiyā wa-r-rusul budā fi ummatibi wa-š-šarʿ nūr wa-ḍiyā fi qaumibi,.

Theologisches Bekenntnis Abu l-Hasans

Einem Bekenntnis zur Muʿtazila gleich legt der Autor in der Einleitung zum Kapitel über die Regelung zum “Erlassjahr und Jubeljahr” (ff. 37a-41a) seine Haltung zu den Themen Einheit Gottes, Anthropomorphismen, Attribute und Schöpfung dar. Da das Kapitel von Kalenderregelungen handelt, leitet dieses “theologische Bekenntnis” zum eigentlichen Thema über, in dem Gott nicht als Schöpfer von Lebewesen erscheint, sondern als Schöpfer von Körpern, Elementen, Formen und insbesondere der Gestirne, deren Beobachtung die Grundlage aller Kalenderberechnungen darstellt. In Parallelismen stellt der Autor die Satzglieder gegenüber: Am Anfang des Abschnitts bilden positive Aussagen wie “Ewigkeit durch Existenz” einen Kontrast zu negativen Aussagen wie “unmöglich ist die Verkörperlichung”. Danach ergänzen sich die Aussagen der Satzglieder wie “der erste ohne Anfang und der letzte ohne Ende”. Das Kapitel beginnt mit einer Lobpreisung (f. 37a-b):

Gesegnet sei der, der gütig ist in Ewigkeit (seiner) Existenz und dem die Verkörperlichung (Anthropomorphismus) unmöglich ist, denn er ist der Eine in (der) Wirklichkeit nicht wie die eins der Zahlen, sondern indem er gekennzeichnet ist mit den (vielen) wesentlichen Attributen, und er (bleibt) dabei der eine; er ist der erste ohne Anfang und der letzte ohne Ende, der Anfang der geschaffenen Dinge und der Schöpfer der Körper und der Ordner der Elemente und der Schaffer der Formen, der Schöpfer der Gestirne und der Entfalter der Lichter (Sonne und Mond).

Tabāraka man tafaddala fi l-azal bi-l-wuḡūd wa-istahāla ʿalaibi t-taḡšim wa-huwa l-wāḥid bi-l-ḡaḡiqa laisa ka-wāḥid al-ʿaddad bal iḡtiṣāsubu bi-š-šifāt ad-ḡatiyya wa-bihā kāna wāḥidan wa-huwa l-awwal bi-lā bidāya wa-l-āḡir ilā ḡair nihāya mabdā al-ḡawāḍiḡ wa-ḡāliq al-aḡsām wa-murattib al-ʿanāšir wa-mukawwin al-aškāl ṣāniʿ al-kawākib wa-munaššir al-arwār.

Das Verhältnis von Mensch und Gott: Ablehnung der Prädestination

Im Kapitel über die Muğbira und die Qadariyya nennt Abu l-Ḥasan den freien Willen als Voraussetzung für eine gerechte Beurteilung von Taten (f. 164b):

Nachdem (Gott) den Menschen als jemand erschaffen hatte, der etwas verursachen und etwas abwenden kann, gab er (dem Menschen) die Möglichkeit zu tun, was er vorzieht. So versetzte (Gott) ihn in die Lage, das Gute (auch) zu meiden. (Nur) deshalb kann (Gott) ihn loben oder tadeln. Seine Vergeltung erlangt (der Mensch) nach dem Maß seines Verdienstes entsprechend einem gerechten und billigen Urteil.

Wa-lammā ḥalaqa l-insān ʿalā dāʿin wa-sārifin mumkinan min fī l mā yaḥtārubu wa-yaqāʿu ʿalaibi ʾirāḍahu ḥasan li-aḡl dālika madāḥahu wa-dammahu wa-ḡazāhu yaḥsulu bi-miqdār istiḥqāqihī ʿalā qadiyyat al-ʿadl wa-l-inṣāf.

Somit ist jede Prädestination von Taten undenkbar (f. 165a):

Wie könnte es dem Allweisen Erhabenen (möglich sein) durch Vorherbestimmung und Zwang das Gute zu verhindern und ihn davon abzuhalten? Das Erscheinen der Propheten wäre eine Dummheit und zwecklos.

Fa-kaiḡa bi-l-ḥakīm taʿālā wa-l-qadā wa-l-ḡabr yammaʿān wa-yabruḡān ʿan al-ḥasan wa-yakūnu wurūd al-anbiyāʾ safahan wa-ʿabaṭan.

Diese Aussage gibt dem Autor Anlass zur Verurteilung der Prädestinierer (f. 165b):

Verderblich ist die Ansicht dessen, der die Vorherbestimmung und den Zwang vertritt.

Wa-fasād rāy man yarā bi-l-qadā wa-l-ḡabr.

Der abstrakte Gottesbegriff: Das Problem der Anthropomorphismen in den Offenbarungsschriften

Insbesondere in der Frage der Anthropomorphismen in Offenbarungsschriften lässt Abu l-Ḥasans Gottesbegriff seine Nähe zu Lehren der Mu^ʿtazila erkennen.⁵⁴ In der "Abhandlung über die Auflösung der Zweifel, die einige der Widersacher als Verleumdung gegen den Text der heiligen Torah vorbringen" (*faṣl al-kalām fī ḥall al-ṣubah allatī auradahā baʿḡ al-muḥālifin taʿnan ʿalā nuṣḡat al-taurāb al-muqaddasa*, ff. 92a-94b) setzt er sich mit dem Vorwurf auseinander, die Anhänger der Torah nähmen die anthropomorphen Attribute, mit denen Gott im Pentateuch beschrieben wird, wörtlich. Er leugnet nicht, dass es Anthropomorphismen gibt. Damit der Vernunft aber genüge getan werden kann, propagiert er die Methode der allegorischen Interpretation (*taʿwīl*), mit deren Hilfe Gott trotzdem als unkörperliches Wesen verstanden werden kann. Der bereits in der Überschrift

⁵⁴ Vgl. dazu auch Gerhard Wedel, "Samaritanische Uminterpretation der Anthropomorphismen im Pentateuch", in *Ausgewählte Vorträge. ZDMG Supplement VIII (XXIV. DOT in Köln 26- bis 30. Sept. 1988)*, Stuttgart 1990, S. 46-54.

dieses Kapitels angesprochene Widersacher (*ba'd al-muḥālifīn*) wird zwar im Laufe des Textes nicht näher bezeichnet. Da Abu l-Ḥasan jedoch die Formulierung "bei ihm im Koran" (*ʿindabu fi l-Qurʿān*) verwendet, muss es sich um einen Muslim handeln. So wie Abu l-Ḥasan hier die gängige Meinung muslimischer Theologen wiedergibt, können die anthropomorphen Formulierungen in der Torah (etwa Gen 3, 8; 28, 13) nur aufgrund von willkürlichen Erweiterungen und Kürzungen, Veränderungen und Vertauschungen (*ziyāda, naqs, taḡyīr, tabdīl*) in den Text gelangt sein.⁵⁵

Als Erwiderung beschreibt Abu l-Ḥasan Gott als ein Wesen, dem jegliche Attribute (*ṣifāt*) fehlen, die Räumlichkeit voraussetzen. Zusätzlich führt er Schriftbelege aus dem Pentateuch als Beleg für die anti-anthropomorphen Tendenzen der Torah an. So stützt er seine Feststellung, "dass geschaffene Dinge nicht in (Gott) Gestalt annehmen können (*lā taḥallabu al-ḥawādīt*) und dass er unmöglich einen Raum einnehmen kann (*wa-lā yaḡūzu ʿalaibi t-taḥayyuz*)" auf das Pentateuchzitat "dass Jahwe Gott im Himmel droben und drunten auf Erden [ist]" (Dt 4, 39). Da diese Aussage die Gleichzeitigkeit an mehreren Orten voraussetzt, kann Gott nicht lokalisiert werden. Die Feststellung, "dass es keine Ähnlichkeit (*ṣabab*) mit ihm gibt und er keine Gestalt (*ṣūra*) besitzt", stützt er auf die Bibelstelle: "Jahwe redete mit (euch) mitten aus dem Feuer heraus; den Schall der Worte hörtet ihr, nur den Schall allein, eine Gestalt aber konntet ihr nicht sehen" (Dt 4, 12). Weiterhin stellt Abu l-Ḥasan fest, dass "die (mündlich) offenbarten Texte (*an-nuṣūṣ as-samʿiyya*) betreffs (Gottes) Attribute (*ṣifāt*)" mit "den Vernunftbeweisen übereinstimmen" (*yurwāfiqu al-ḥuḡaḡ al-ʿaqliyya*) und durch Anwendung von theologischer Spekulation (*nazar*) und Beweisführung (*istidlāl*) erklärbar sind (f. 93b).

Abu l-Ḥasan weist die Behauptungen des Widersachers als bloße Verunglimpfung (*taṣnīʿ*) zurück, denn "den äusseren Wortsinn darf man nicht benutzen" (*wa-lā yustafādu bi-zābir alfāzibā*). In allen Fällen bestreitet Abu l-Ḥasan, dass Gott als ein lokalisierbarer oder sichtbarer Körper vorstellbar ist (f. 94b):

Die Texte bestätigen, dass, wenn man etwa derartiges findet, was die allegorische Interpretation zulässt, man verpflichtet ist, diese anzuwenden. Das stellt keinen Verstoß gegen die Texte dar, weil der Erhabene die Geschöpfe so anredet, dass sie darauf vertrauen können entsprechend dem, wie (Gott) ihre Vernunft organisiert hat. Das ist ohne Zweifel klar.

Fāʿidat an-nuṣūṣ idā wuḡida fibā mā yaḥtamilu t-taʿwīl waḡaba ḥamlubu ʿalaibi wa-lā yakūnu dālīka qadḥan fibā li-annabu taʿālā ḥātib al-ʿālam min ḥaitu hum tuklānan ʿalā mā rattabahu fi ʿuqūlibim wa-dālīka baiyin lā ṣubḥa fibi.

Abu l-Ḥasan beschränkt sich nicht auf Apologetik, sondern greift den Widersacher an, indem er darauf hinweist, dass der Koran ebenfalls Anthropomorphismen enthält. Daher sei der Widersacher in diesen Fällen ebenso gezwungen, die

⁵⁵ Die hier angeführte These von der Verfälschung des Toratextes entspricht dem Vorwurf des *taḥrīf*, den die Muslime den Juden machen. Vgl. oben, Anm. 3..

allegorische Interpretation (*taʿwīl*) für solche Textstellen zu verwenden, in denen Gott etwa Hand oder Auge zugeschrieben wird. Er zitiert beispielsweise Qurʾān 5:64, wo es heisst: “Die Hand Gottes ist gefesselt” und “Nein, er hat seine beiden Hände ausgebreitet ...” (f. 93b). Dass al-Qirqisānī (gest. 930) diese Stelle ebenfalls in seinem *Kitāb al-Anwār* zitiert, könnte ein Hinweis darauf sein, dass Abu l-Ḥasan dessen Werk vorlag.

Gottesbeweis und Nachweis der Einheit Gottes (tauhīd)

Im Kapitel über die Einheit Gottes (*Faṣl fī t-tauhīd*, ff. 140b-143b) führt Abu l-Ḥasan zunächst den Gottesbeweis. Wie die Mehrheit der islamischen *Mutakallimūn* weist er zunächst die zeitliche Erschaffenheit von Substanzen (*ḡawāhir*) und Körpern (*aḡsām*) nach. Da in beiden notwendigerweise zu jedem Zeitpunkt Akzidenzien (*aʿrād*) inhärieren müssen, letztere aber nachweislich zeitlich erschaffen (*muḥdat*) sind, muss dies auch für Substanzen und Körper gelten. Folglich benötigen sie einen Hervorbringer (*muḥdi*), der seinerseits ewig (*qadīm*) sein muss (ff. 140b-141b). Weiterhin führt der Autor den Beweis der gegenseitigen Behinderung von zwei angenommen allmächtigen Handelnden (*tamānuʿ*) als Nachweis für die Einheit Gottes an (ff. 141b-143b).

Die Attribute (ṣifāt) Gottes

Abu l-Ḥasan geht es hinsichtlich der Attribute Gottes ebenso wie der Muʿtazila darum, die absolute Transzendenz Gottes nachzuweisen und keine Attribute zuzulassen, die Körperlichkeit, Räumlichkeit oder Zeitlichkeit implizieren. Der Begriff der Attribute Gottes erscheint im *Kitāb at-Ṭabbāḥ* in unterschiedlichen Formen und Funktionen 1. als Eulogie wie z.B. *taʿālā* oder *al-ḥakīm* nach oder anstelle des Namens Gottes, Allāh (*passim*); 2. als einfache Beschreibung, die wie im Koran und in der *Basmala* zum Ausdruck des Gotteslobes mithilfe der sogenannten “Schönen Namen” (*al-asmāʿ al-ḥusnā*) verwendet wird: *ar-raḥma(ā)n ar-raḥīm* (f. 1b); 3. als anthropomorpher Ausdruck für Aussehen, Körperteile, Verhalten und Handlungen Gottes, wie z.B. die Begriffe Hand und Auge oder Stimme: *yad*, *ʿain*, *ṣaut* (ff. 92a-94a), 4. als sogenanntes essentielles Attribut (*ṣifa dātiyya*): *qādir*, *ḥakīm*, *qadīm*, *ʿālim*, *ḥayy*, *wāḥid*, *ʿādil* oder als Attribut der Ewigkeit Gottes (*ṣifat al-qidam*), (f. 99a); 5. als systematisierter theologischer Begriff, der in vier Kategorien aufgeteilt wird: *ʿilam anna ṣ-ṣifāt tanqasimu ilā arbaʿa aqsām dātiyya wa-maʿnawiyya wa-muqtadiyya wa-fiʿliyya*. Abu l-Ḥasan definiert die essentiellen Attribute Gottes (*aṣ-ṣifāt ad-dātiyya*) wie folgt (f. 99a):

Die Wesensattribute sind weder mit dem Wesen identisch aber auch nichts anderes als das Wesen, sondern sie gehören zu den Erfordernissen des ewigen Wesens.

Aṣ-ṣifāt ad-dātiyya laisa hiya ad-dāt wa-lā ḡair ad-dāt bal hiya min wāḡibāt ad-dāt al-qadīma.

Die übrigen Kategorien von Attributen (*fiʿliyya, maʿnawiyya, muqtaḍiyya*) werden indes nicht im Detail erläutert, abgesehen von der Aussage, dass diese nicht mit dem Wesen identisch sind (*ğair ad-dāt*, f. 98b).

Im Laufe seiner Erörterungen im Abschnitt über die Einheit Gottes (*faṣl fī t-tauḥīd*, ff. 140b-143b) nennt Abu l-Ḥasan insgesamt neun essentielle Attribute: *ḥakīm, muḥaddit, qadīm, wāḥid* “weise, hervorbringend, ewig, eins” (f. 142b) und *qādir, ʿālim, ḥayy, ǧanniy, mauğūd* “mächtig, wissend, lebend, selbstgenügsam, existent” (f. 143b). Er beschließt das Kapitel mit der grundlegenden Aussage (f. 143b):

Der Erhabene ist derjenige, dem allein die Wesensattribute zukommen und darin ist er einzig.

Wa-taʿālā man iḥtaṣṣa bi-ṣ-ṣifāt ad-dātiyya wa-bihā kāna wāḥidan.

Im anschließenden Kapitel “Die Attribute, mit denen der Erhabene nicht zu beschreiben ist” (*aṣ-ṣifāt allatī lā yūṣafu bihā taʿālā*, ff. 143b-144b) zählt Abu l-Ḥasan elf Begriffe als “negative Attribute” auf, welche Eigenschaften der geschaffenen Körper (*ṣifāt al-ağsām*) und Akzidenzien (*aʿrād*) bezeichnen und somit Schwäche (*ʿağz*) oder Endlichkeit (*tanābiyy*) implizieren, was für Gott abzulehnen ist (ff. 144a-b): *al-kam* (Quantität), *al-kaiḥa* (Qualität), *al-aina* (Ort/Raum), *al-matā* (Zeit), *al-malaka* (Lage), *an-nuṣba* (Zustand), *al-qunya* (Zustand), *al-ḥaraka* (Bewegung), *as-sukūn* (Ruhe), *al-iğtimāʿ* (Vereinigung) und *al-iğtirāq* (Trennung).

Die “Rede Gottes” (*kalām Allāh*)

Die “Rede Gottes” (*kalām Allāh*) behandelt Abu l-Ḥasan in einem Kapitel über die Lehren der Ašʿariyya über die Natur von Buchstaben und Lauten.⁵⁶ Er sieht die Rede Gottes als nicht ewig an, da Gott körperlos ist und “seine Rede” ad hoc schafft, ohne Sprechorgane zu benötigen.

Von (Gott) steht fest, dass er ohne Organe und ohne körperliche Aktion und ohne Verbindung (mit einem Gegenstand) handelt. Denn so wie es feststeht, dass er ohne Organe handelt, so steht es ebenso fest, dass er ohne Gaumenzäpfchen (d.h. Sprechorgan) spricht, auch wenn das dem widerspricht, was man als Zeuge versteht.

fa-qad ṣaḥḥa minhu al-fiʿl bi-ğair ālāt wa-lā mubāšara wa-lā ittisāl fa-kamā ṣaḥḥa minhu al-fiʿl bi-ğair ālāt kadā ṣaḥḥa minhu al-kalām bi-ğair labawāt bi-ḥilāf mā yaʿqiluhu fī š-šāhid (f. 160b).

Abu l-Ḥasan argumentiert mit der physikalischen Natur der Laute, die nur für wenige Momente zu hören sind, bis sie durch den jeweils folgenden Laut abgelöst werden. Die Rede Gottes existiert demnach nicht von Ewigkeit her und hat nicht ewig Bestand: Ein nachfolgender Laut ist erst wahrzunehmen, wenn der

⁵⁶ “Abschnitt über ein anderes (Thema): Die Ašʿariyya lehrt die Negation des Buchstaben und des Lautes” (*faṣl fī ǧair dālika qālat al-Ašʿariyya bi-naḥiy al-ḥarf wa-ṣ-ṣaut*, ff. 160a-163a). Das vorangehende Kapitel ist der Widerlegung der christlichen Trinitätslehre gewidmet.

vorhergehende vergangen ist. Daraus folgt, dass das, was sich gegenseitig aufhebt und vergehen kann, nicht ewig sein kann.⁵⁷

Es ist unmöglich, dass der Buchstabe und der Laut ewig sind, wie die Anthropomorphisten (*Hašwiyya*) behaupten, weil beide aufeinander folgen und die Möglichkeit der Nichtexistenz in sich tragen.

Wa-lā yağūzu an yakūna l-ḥarf wa-ṣ-ṣaut qadīman qālat al-ḥašwiyya l-iḥtilāfihimmā wa-ğawāz al-‘adam ‘alaihimmā (f. 162a).

Am Ende des Kapitels stellt Abu l-Ḥasan fest:

Daher ist die Nichtigkeit der Meinung desjenigen erkennbar, der lehrt, dass die Rede (Gottes) eine Idee ist, die im Inneren des Wesens (Gottes) existiert. Die Nichtigkeit dessen kann der unterscheiden, der die Willkür verwirft, aber der Gottesfurcht folgt.

fa-qad bāna bi-dālika fasād rāy man yarā anna l-kalām ma‘nā qāyim fī n-nafs wa-fasādahu bayyin li-man yaṭraḥu l-hawā wa-yatba‘u t-taqwā (f. 163a).

Welche Formen der Übermittlung von Offenbarung an die Propheten sich Abu l-Ḥasan vorstellt, beschreibt er im Kapitel über die Frage der Erschaffenheit oder Unerschaffenheit des Korans (ff. 167b-176a, hier 168a):

(Die Herabsendung) erfolgt auf eine von drei Arten. Entweder, indem ein Hinweis zur Herabsendung der Ideen an das Herz (= Verstand) des Propheten ergeht, worauf er es an sein Volk in ihrer jeweiligen Sprache klar ausspricht, oder es erreicht ihn als Laut, den er hören kann, oder als Buchstabe, den er aufschreibt, dann trägt er (die Offenbarung) vor und er zeichnet sie auf, oder es wird auf ihn als beschriebene Blätter herabgesandt. All diese Arten (der Offenbarung) beweisen, dass ihr Vorhandensein erschaffen ist, weil die Ideen, die beim Propheten ankommen, vor ihrer Ankunft nicht existierten.

wa-huwa yanqasimu ilā aḥad talāta aqsām immā an yakūna iṣāra ilā tanzīl al-ma‘āni ‘alā qalb ar-rasūl fa-yu‘abbiru ‘anbu ilā qaumibi bi-mā bi-aidibim min al-luğa au yaridu (word) ilaibi ṣaut yusma‘u au ḥarf yaktubu fa-yusammi‘u minbu yudaḥwinu ‘anbu au yunzalu ilaibi ṣuḥuf maktūba kull min hādihī l-aqsām tadullu ‘alā kaunibi maḥlūqan li-anna l-ma‘āni l-ḥāšila li-rasūl qabla ḥuṣūlihā lam takun.

Ausblick

Die mu‘tazilitischen Einflüsse in theologischen Texten der Samaritaner stellten diese Texte in den Kontext des muslimischen *Kalām*, die auch die Theologie der Juden beeinflusste. Bereits die hier dokumentierten Textstellen aus dem *Kitāb aṭ-Ṭabbāḥ* belegen hinreichend die mu‘tazilitischen Tendenzen bei Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī. Solange aber nicht alle Texte dieses samaritanischen Gelehrten und weiterer samaritanischer Theologen ediert sind, lässt sich nicht feststellen, ob diese mu‘tazilitischen Tendenzen in der samaritanischen Theologie zu einer kontinuierlichen Tradition ausgebildet wurden oder ob sie nur eine kurzfristige Erschei-

⁵⁷ Vgl. Wedel, "Samaritanische Uminterpretation", S. 52.

nung blieben. Zumindest zu Abu l-Hasans Lebenszeit im 11. Jahrhundert scheinen seine theologischen Positionen umkämpft gewesen zu sein, denn er argumentiert nicht von einer neutralen Position aus, sondern polemisiert auch gegen Glaubensbrüder, die offenbar seine muʿtazilitische Position nicht geteilt haben.

Weitere Texteditionen würden zudem die Möglichkeit eröffnen, weitergehende Fragen zu klären. Dazu gehören in erster Linie die Fragen nach den Quellen und den Vermittlungswegen. Der Vergleich mit Texten von muslimischen und karäischen Muʿtaziliten würde es erlauben, Fragen nach der Position von samaritanischen Gelehrten zu beantworten, wie sie sich hinsichtlich Themenwahl, Terminologie und Positionen in das Spektrum der muʿtazilitischen Lehrmeinungen und Schulen einfügten.

Referenzen

- Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996.
- Adler, Marcus Nathan, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Critical text, translation, and commentary, London 1907.
- Baron, Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews* 1-9. Second Edition, Revised and Enlarged, New York 1953-60.
- Ben-Zvi, Yizhaq, *Sefer ha-Shomronim. Toldotam, moshvotebem, datam ve-sifrutam*, Tel Aviv 1935 [Überarbeitete Auflage, Jerusalem 1970].
- Ben-Ḥayyim, Zeev, with the assistance from Abraham Tal, *A Grammar of Samaritan Hebrew Based on the Recitation of the Law in Comparison with the Tiberian and Other Jewish Traditions*. A Revised Edition in English, Jerusalem 2000.
- , *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans* 1-5, Jerusalem 1957-77.
- , *Tibāt Mārqa. A Collection of Samaritan Midrashim*. Edited, translated, annotated, Jerusalem 1988.
- Broadie, Alexander, *A Samaritan Philosophy. A Study of the Hellenistic Cultural Ethos of the Memar Marqah*, Leiden 1981.
- Chamberlain, Michael, *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge / New York 1994.
- Companion = A Companion to Samaritan Studies*, ed. Alan D. Crown, Reinhard Pummer und Abraham Tal, Tübingen 1993.
- Corinaldi, Michael, “The Personal Status of the Samaritans in Israel”, *Samaritan Researches* 5 (2000), S. 2.96.
- Cowley, Arthur Ernest, *The Samaritan Liturgy* 1-2, Oxford 1909.
- Crown, Alan D., *A Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the British Library*, London 1998.
- , *Samaritan Scribes and Manuscripts*, Tübingen 2001.

- Crown, Alan D. und Reinhard Pummer, *A Bibliography of the Samaritans*. Third edition: Revised, Expanded, and Annotated, Lanham, Md. 2005.
- Dexinger, Ferdinand, "Die Samaritaner in der Kreuzzugszeit", in *Die Folgen der Kreuzzüge für die orientalische Religionsgemeinschaft*. Internationales Kolloquium vom 16.-18.10.1996 in Halle-Saale gefördert durch die Fritz-Thyssen-Stiftung, ed. Walter Beltz, Halle 1996, S. 94-115.
- Dictionnaire de la Bible* 1-, ed. F. Vigouroux, Paris 1895-.
- Egger, Rita, *Josephus Flavius und die Samaritaner. Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1986.
- Enzyklopaedie des Islām. Geographisches, Ethnographisches und Biographisches Wörterbuch der Muhammedanischen Völker* 1-4, ed. Th. Houtsma [et al.], Leiden / Leipzig 1913-34.
- The Encyclopaedia of Islam*. New Edition 1-11, Leiden 1960-2002.
- Encyclopedia Judaica* 1-16, Jerusalem 1971ff.
- Fäü, Jean-François und Alan D. Crown, *Les Samaritains, rescapés de 2700 ans d'histoire*, Paris 2001.
- Florentin, Moshe, *Late Samaritan Hebrew. A Linguistic Analysis of its Different Types*, Leiden 2005.
- Fraser, James G., "A Checklist of Samaritan Manuscripts Known to Have Entered Europe Before A.D. 1700", *Abr Nabrain* 21 (1982-83), S. 10-27.
- , "Documents from a Samaritan Genizah in Damascus", *Palestine Exploration Quarterly* 103 (1971), S. 85-92.
- Gil, Moshe, *A History of Palestine, 634-1099*. Translated from the Hebrew by Ethel Broido, Cambridge / New York 1992.
- Halkin, Abraham S., "From Samaritan Exegesis. Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūris Commentary on the Chapter *ha-azīnū* (Dt 32,1)", [Hebräisch] *Leshonenu* (1967-68), S. 208-246.
- , "The Relation of the Samaritans to Saadia Gaon", in *Saadia Anniversary Volume. Texts and Studies*, Bd. 2, New York 1943, S. 271-325 [Nachdruck Israel 1970].
- , "Samaritan Polemics Against the Jews", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 7 (1935-36), S. 13-59.
- , "The Scholia to Numbers and Deuteronomy in the Samaritan-Arabic Pentateuch", *The Jewish Quarterly Review* N.S. 34 (1943-44), S. 41-59.
- Harviainen, Tapani und Haseeb Shehadeh, "How did Abraham Firkovitch acquire the great collection of Samaritan Manuscripts in Nablus in 1864?", *Studia Orientalia* 73 (1994) S. 167-92.
- Ibn Abī Uṣaibi'a, *Uyūn al-anbā' fi ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. Nizār Riḏā, Beirut o.J.
- Jacob ben Aaron, "The Book of Enlightenment by Jacob, the Son of Aaron, Samaritan High Priest, Nablus, Palestine", (ed. William E. Barton, übers. Abdullah ben Kori), *Bibliotheca Sacra. A Religious and Sociological Quarterly* 70 (1913), S. 313-346, 457-485, 562-586.

- Lazarus-Yafeh, Hava, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992.
- MacDonald, John, *The Theology of the Samaritans*, London 1964.
- Macuch, Rudolf, *Grammatik des samaritanischen Aramäisch*, Berlin 1982.
- , *Grammatik des samaritanischen Hebräisch*, Berlin 1969.
- , “On the Problems of the Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch”, *Israel Oriental Studies* 9 (1979), S. 147-73.
- , Rez. zu “Noja, Sergio: Il Kitab al-Kafi dei Samaritani. Napoli 1970”, *Orientalistische Literaturzeitung* 69 (1974), Sp. 159-63.
- Niessen, Friedrich, “A Judeo-Arabic Fragment of a Samaritan Chronicle from the Cairo Geniza”, *Journal of Semitic Studies* 47 (2002), S. 215-36.
- Pummer, Reinhard, “The Samaritans in Egypt”, in *Etudes sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margain*, ed. Christian-Bernard Amphoux, Albert Frey und Ursula Schattner-Reiser, Lausanne 1998, S. 213-32.
- , “The Samaritans in Damascus”, in *Samaritan, Hebrew and Aramaic Studies*. Presented to Prof. Abraham Tal, ed. Moshe Bar-Asher und Moshe Florentin, Jerusalem 2005, S. 53*-76*.
- Robertson, Edward, *Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the John Rylands Library, Manchester* 1-2, Manchester 1938-62.
- Rothschild, Jean-Pierre, *Catalogue des manuscrits Samaritains*, Paris 1985.
- Samaritaner* = Dexinger, Ferdinand und Reinhard Pummer (ed.), *Die Samaritaner*, Darmstadt 1992.
- Samaritans* = Alan D. Crown (ed.), *The Samaritans*, Tübingen 1989.
- Schur, Nathan, *History of the Samaritans*. Second revised and enlarged edition, Frankfurt/Main 1992.
- , *Masa^c el be-^cavar, masab el be-^cavar. Le-toldot ha-tequfa ha-Mamlukit ve-ha-Ottomanit be-Erets-Yisra’el*. Sefer ha-yovel le-Nathan Shur le-shenato ha-75 (1923-1988), Jerusalem 1998.
- Shehadeh, Haseeb, “The Arabic of the Samaritans and its Importance”, *New Samaritan Studies of the Société d’Etudes Samaritaines*, 3 und 4 (1995), S. 551-575.
- , *The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch*. Edited from the Manuscripts with an Introductory Volume. Volume One: Genesis – Exodus. Volume Two: Leviticus, Numbers, Deuteronomy, Jerusalem 1989-2002.
- , “Erster Rechenschaftsbericht über die Handschriften der Samaritaner in Sankt Petersburg”, [Hebräisch] *A.B. -The Samaritan News* No. 549, Holon, Israel 20.8.1993, S. 19-31.
- Sklare, David, “Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimūn in the Tenth Century”, in *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, ed. Hava Lazarus-Yafeh, Mark R. Cohen, Sasson Somekh, Sidney H. Griffith, Wiesbaden 1999, S. 137-61.
- Tal, Abraham, *A Dictionary of Samaritan Aramaic* 1-2, Leiden 2000.

- Tropper, Josef, "Die samaritanischen Inschriften des Pergamonmuseums", *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 111 (1995), S. 118-34.
- Tsedaka, Benyamim, "The Implication of the Phirkovitz Collection – The Ancient Samaritan Manuscripts in Saint Petersburg Public Library – on the Samaritan Rituals & Liturgy", *A.B. – The Samaritan News*, Nr. 574, 1.12.1992, Holon, Israel, S. 38-41; Nr. 575, 15.12.1992, S. 43-7.
- Vilsker/ Вильскер, Leib Khaimovich, *Samaritan Documents in the State Public Library M. J. Saltykov-Shchedrin. A Catalogue* [Russisch], St. Petersburg 1992.
- Wedel, Gerhard, "Aspekte der Etablierung des Arabischen als Literatursprache bei den Samaritanern", in *Studia Semitica Necon Iranica. Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*, ed. Maria Macuch, Christa Müller-Kessler und Bert G. Fagner, Wiesbaden 1989, S. 397-407.
- , *Kitāb at-Ṭabbāḥ des Samaritaners Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī*. Kritische Edition und kommentierte Übersetzung des ersten Teils. Dissertation im Fach Arabistik. Fachbereich Altertumswissenschaft der Freien Universität Berlin, Berlin 1987.
- , "Medicine as an integrative factor in Medieval Islamic societies. Physicians as mediators in multi-religious, multi-ethnic and multi-cultural social environments?", in *XXIth International Congress of History of Science in Mexico City 2001. (Science and Cultural Diversity)*. Alain Touwaide, convener of: "Science at the Frontiers - Medicine and Cultures in the Ancient World", CD-ROM Ausgabe, Mexico 2005.
- , "Samaritanische Uminterpretation der Anthropomorphismen im Pentateuch", in *Ausgewählte Vorträge. ZDMG Supplement VIII. (XXIV. DOT in Köln 26. bis 30. Sept. 1988)*, Stuttgart 1990, S. 46-54.
- , "Transfer of Knowledge and the Biographies of Samaritan Scholars: Careers of Samaritan Physicians under Muslim Patronage", *Samaritan Researches* 5 (2000), S. 3.75-3.83. (erweiterte Fassung in *A.B. – The Samaritan News* Nr. 718-721, Tel Aviv 20.9.1998, S. 133-52).
- Weis, P. Raphael, "Abū 'l-Hasan Al-Sūrī's Discourse on the Calendar in the Kitāb Al-Ṭabbāḥ, Rylands Samaritan Codex IX", *Bulletin of the John Rylands Library Manchester* 30 (1946-47), S. 144-56.
- Zangenberg, Jürgen, *ΣΑΜΑΡΕΙΑ. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung*, Tübingen / Basel 1994.

