

Die Taube auf dem Garizim

Zur antisamaritanischen Polemik in der rabbinischen Literatur

ANDREAS LEHNARDT

Einleitung

Bekanntlich gehört die rabbinische Literatur (*Talmud* und *Midrasch*) zu dem vierten größeren Corpus der nichtsamaritanischen Quellen, in dem sich historische und polemische Nachrichten über die Samaritaner finden—über jene Gruppe am Rande des spätantiken Judentums also, die von den Rabbinen meist pejorativ als *Kutim* bezeichnet wurden. Neben dem Neuen Testament, den Schriften des Josephus und den frühchristlichen Autoren und Kirchenvätern sind die expliziten Erwähnungen und Bezugnahmen auf *Kutim* bzw. Samaritaner in der rabbinischen Literatur bislang nicht umfassend untersucht worden. Zwar finden sich in den bekannten Einleitungen zur Geschichte und Literatur in der Regel auch Abschnitte zur rabbinisch-jüdischen Haltung gegenüber den Samaritanern, auch findet sich mittlerweile eine nicht geringe Anzahl an Studien zu *Kutim* in der frühen rabbinischen Literatur.¹ Doch in vielen Samaritanern gewidmeten Beiträgen wird die inzwischen fortschreitend differenziertere Forschung zur rabbinischen Literatur und zum rabbinischen Judentum wenig rezipiert und etwa Erkenntnisse hinsichtlich der literarischen Eigenarten der untersuchten Werke, in denen sich Nachrichten über die rabbinische Haltung gegenüber den *Kutim* finden, kaum berücksichtigt.² Wie sich insbesondere an

¹ ALAN D. CROWN und REINHARD PUMMER, *A Bibliography of the Samaritans*, ATLA Bibliography Series 51 (3. Aufl., überarbeitet, ergänzt und kommentiert; Metuchen, NJ und London: Scarecrow Press, 2005), 591 (Index).

² So zuletzt etwa wieder in ROBERT T. ANDERSON und TERRY GILES, *The Keepers: An Introduction to the History and Culture of the Samaritans* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002), 42–49. Dies gilt etwa auch für MOSHE LAVEE, „The Samaritans may be Included – Another Look at the Samaritan in Talmudic Literature,“ in *Samaritans: Past and Present: Current Studies*, Studia Samaritana 5 (Hgg. MENAHEM MOR und FRIEDRICH V. REITERER; Berlin und New York: de Gruyter, 2010), 148–173, der S. 148 Anm. 3 ausdrücklich bemerkt, dass er—vor allem in Hinsicht auf den Babylonischen Talmud—methodisch von dem etwa von Jacob Neusner vertretenen „documentary

dem Vergleich einiger polemischer Passagen über Samaritaner (bzw. *Kutim*) in den beiden *Talmudim* zeigen lässt, ist dennoch eine eigene „literarische“ Sicht von Samaritanern hinter den Texten zu erkennen, die, wenn man die Texte synchron lesen würde, verloren zu gehen drohte. Der nach der anzunehmenden Herkunft und Datierung der untersuchten Schriften geordnete Zugriff auf das Material lässt zuverlässiger eine Entwicklung zutage treten als die nach Einzeltraditionen bzw. Überlieferungseinheiten. Ob eine so rekonstruierte Entwicklung etwa mit einer verifizierbaren historischen Realität zu tun haben kann, wird abschließend zu erörtern sein. Die gewählte Methode entscheidet freilich darüber, welche wissenschaftlich verantwortbaren Ergebnisse sich aufgrund gewisser Fragen aus den hier vorgestellten und diskutierten Quellen gewinnen lassen.

Neigte man in der älteren Forschung über die Samaritaner dazu, die rabbinischen Überlieferungen etwa auch in Bezug auf ihre namentliche Zuschreibung als historisch zuverlässig zu akzeptieren, verläuft die mittlerweile in Gang gekommene Diskussion wesentlich differenzierter und fragt in der Regel zunächst einmal danach, welche Tendenz in den einzelnen werk-immanenten Bearbeitungen möglicherweise älterer Texte und Traditionen zu erkennen und wie dies in einen größeren, prozesshaft rekonstruierbaren Entwicklungszusammenhang einzuordnen ist. Hinzu kommt in neueren Untersuchungen auch ein rezeptionsgeschichtlicher Blickwinkel, aus dem danach gefragt wird, wie ältere Traditionen, etwa im Babylonischen *Talmud* oder in der nachtalmudischen Literatur aufgenommen und weiter bearbeitet wurden, welche Tendenzen sich hinter redaktionellen Bemerkungen und der kreativen Tradierung älterer Mikroformen erkennen lassen. Zusätzlich wird mittlerweile verstärkt danach geforscht, wie talmudische *Sugyot* und einzelne rabbinische Dikta, aber auch größere aggadische Überlieferungseinheiten von gaonäischen und mittelalterlichen Gelehrten rezipiert wurden. Wird nach polemischen Bemerkungen zu Samaritanern in der rabbinischen Literatur gefragt, ist also auch die Rezeption der in Frage kommenden Stellen zu berücksichtigen und somit der weitere Kontext, in dem sie entstanden bzw. tradiert wurden.

approach to rabbinic literature“ abweicht und vielmehr eine komparative Lektüre bevorzugt. JÜRGEN ZANGENBERG, *ΣΑΜΑΡΕΙΑ: Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung*, TANZ 15 (Tübingen und Basel: Francke 1994), 94–96 weist in seiner methodischen Vorbemerkung auf die Probleme der unkritischen Auswertung ohne Berücksichtigung des literarischen Kontextes hin, stellt das Material aber dann doch thematisch zusammen.

Der Babylonische *Talmud* als Zeuge antisamaritanischer Polemik

Dass ausgerechnet der Babylonische *Talmud* (*Bavli*), also jenes Kompendium der Mündlichen Tora, das später als der ältere Jerusalemer *Talmud* in den Zentren des babylonischen Judentums an Euphrat und Tigris redigiert worden ist, viel Material zu den Samaritanern enthält, das sich so in keinem der älteren Sammelwerken der rabbinischen Literatur findet, ist bislang nicht ausführlicher diskutiert worden. Zwar kann der *Bavli* im weitesten Sinne als Kommentar der in Palästina entstandenen *Mischna* bezeichnet werden, doch ist in ihm auch Material aufgenommen, das weder *Mischna*-Kommentar noch Bibelkommentar sein will, sondern auf eigener Überlieferung beruht, die, wenn nicht in Babylonien entstanden, so doch dort tradiert und vor allem redigiert worden ist. Vor allem aggadische, narrative Überlieferungen, die in Palästina in eigenen Werken gesammelt wurden, konnten so auch in der Gemara des *Bavli* Aufnahme finden, und zwar unter völlig anderen sozialen und kulturellen Voraussetzungen als im Herkunftsland, wie jüngst in zahlreichen Studien herausgearbeitet worden ist.³

Wie bereits in früheren Publikationen bemerkt, finden sich in beiden *Talmudim* zahlreiche Parallelversionen von Überlieferungen, die Samaritaner und ihren religiösen Status betreffende Fragen erwähnen oder erörtern. Ein griechisch-römischer Kontext von Überlieferungen zu Samaritanern lässt sich für den *Yerushalmi* vermuten, auch wenn Vieles darauf hindeutet, dass die Überlieferungen wenig von den Realien samaritanischen Lebens wiedergeben.⁴ Die im *Bavli* erhaltenen Traditionen sind vor dem Hintergrund ihres besonderen Entstehungskontextes noch nicht untersucht worden; in der älteren Forschung wurde der Babylonische *Talmud* unkritisch zur Erhellung palästinischer Verhältnisse herangezogen. Da es in Babylonien—soweit wir wissen—in dem fraglichen Zeitraum der Redaktion des *Bavli* (spätestens Mitte des 7. Jhs.), wenn überhaupt, nur sehr wenige Samaritaner gegeben

³ Vgl. hierzu allgemein YAAKOV ELMAN, "Middle Persian Culture and Babylonian Sages," in *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature* (Hgg. CHARLOTTE E. FONROBERT und MARTIN S. JAFFEE; Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 165–197, sowie zahlreiche weitere Artikel desselben Autors. Siehe hierzu auch den Sammelband zum sassanidischen Hintergrund des *Bavli* von CAROL BAKHOS und M. RAHIM SHAYEGAN, Hgg., *The Talmud in Its Iranian Context*, TSAJ 135 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010).

⁴ Vgl. ANDREAS LEHNARDT, "The Samaritans (*Kutim*) in the Talmud Yerushalmi: Constructs of 'Rabbinic Mind' or Reflections of Social Reality?" in *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III*, TSAJ 93 (Hg. PETER SCHÄFER; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 139–160.

haben dürfte⁵, erscheint mir die gesonderte Untersuchung des Befundes in diesem Hauptwerk der rabbinischen Literatur besonders aufschlussreich. Obwohl die Rabbinen durch die Verwendung der pejorativen Bezeichnung *Kutim* für die Samaritaner auf ihre vermutete Herkunft aus der 2. Könige 17,24 erwähnten Stadt Kuta, dem heutigen Tell Ibrahim, 30km nordöstlich von Babylon⁶, hinwiesen und bereits damit erklärten, dass sie Samaritaner eigentlich für Nichtjuden hielten, die von den Assyern aus Babylonien nach Israel gebracht worden waren, können wir an keiner Stelle im Babylonischen *Talmud* einen Hinweis oder eine Bemerkung dazu finden. Die bereits von Josephus (*Ant.* 9,290)⁷ verwendete, offensichtlich in Palästina aufgekommene Gruppenbezeichnung *Kutim*⁸ wird im Babylonischen *Talmud* ohne historische Konnotation übernommen; an keiner mir bekannten Stelle wird das Wort erläutert oder sein Hintergrund polemisch thematisiert – und dies, obwohl man die *Kutim* betreffenden Gebote und Erzählungen in den babylonischen *Yeshivot* in unmittelbarer geographischer Nähe zum Ort ihrer vermeintlichen Herkunft studierte.⁹

Dennoch geht der Babylonische *Talmud* an zahlreichen Stellen, und zwar nicht nur in Parallelen zur älteren palästinischen Literatur, auf Samaritaner, ihren Status und ihre Haltung zum rabbinischen Judentum ein, ja in ihm sind sogar alltägliche Begegnungen mit Samaritanern belegt, die den Eindruck erwecken, als habe es tatsächlich Samaritaner in unmittelbarer Nähe zu den Zentren talmudischen Lernens in Babylonien gegeben. Spiegelt sich hierin historische Realität? Oder handelt es sich um rabbinische Fiktion, in der die Samaritaner nur als Chiffre für eine dem rabbinischen Judentum zwar nahe, aber doch nicht gleichwertige Gruppe – wie 'Ame ha-areš oder Frauen – adressiert werden?

Zunächst zu zwei vermeintlichen Belegen für Samaritaner in Babylonien, auf die in der Literatur bereits des Öfteren verwiesen wurde. Sie

⁵ Siehe hierzu einführend Alan D. CROWN, "The Samaritan Diaspora," in *The Samaritans* (Hg. IDEM; Tübingen: Mohr Siebeck, 1989), 195–217, 212. Ab wann es etwa in Syrien oder angrenzenden Ländern eine samaritanische Diaspora gegeben hat, kann hier unberücksichtigt bleiben. Zum Problem siehe REINHARD PUMMER, "The Samaritans in Damascus," in *Samaritan, Hebrew and Aramaic Studies: Presented to Professor Abraham Tal* (Hgg. MOSHE BAR-ASHER und MOSHE FLORENTIN; Jerusalem: The Bialik Institute, 2005), 53*–76*, 53*f.

⁶ Vgl. ARON OPPENHEIMER, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period, in collaboration with Benjamin Isaac and Michael Lecker*, TAVO B 47 (Wiesbaden: L. Reichert, 1983) 175–178.

⁷ Vgl. dazu REINHARD PUMMER, *The Samaritans in Flavius Josephus*, TSAJ 129 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 28 mit Anm. 123 und 67–76.

⁸ Vgl. LAWRENCE H. SCHIFFMAN, "Cutheans," in *Compendium to Samaritan Studies* (Hgg. ALAN D. CROWN et al.; Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 63–64.

⁹ Kuta liegt auf halber Strecke zwischen Sura und Maḥoza. Sicher sind in den Texten des *Bavli* mit „*Kutim*“ nicht einfach nur die Einwohner dieses Ortes gemeint.

werden mit zwei berühmten babylonischen Amoräern der dritten und vierten Generation in Verbindung gebracht.

Der zu Samaritanern entflohene Sklave (*bGit* 45a)

Ausgehend von einer *Mischna* in dem Traktat über Ehescheidungen (*mGit* 4,6) über den Verkauf eines nichtjüdischen Sklaven nach dem Ausland, was seine Freilassung nach sich ziehen muss, wird in *Bavli Giṭṭin* 45a, zum Abschluss einer längeren Sugya, in der zunächst keine Samaritaner erwähnt werden, erläutert, dass ein (nicht-jüdischer) Knecht/Sklave Rav Ḥisdas, eines Amoräers der dritten Generation in Babylonien (gestorben 309), zu Samaritanern entlaufen sein soll.

bGit 45a

[A] Einst entfloh ein Sklave (עבדא) Rav Ḥisdas in die Behausungen der Kürtäer (לבי כותאי).

[B] Sandte er zu ihnen: Schickt ihn mir zurück.

[C] Sandten sie zu ihm: (Siehe, es steht geschrieben): *Du sollst nicht einen Sklaven an seinen Herrn ausliefern* (Dtn 23,16).

[D] Sandte er zu ihnen: (Steht nicht ebenso geschrieben): *Und so sollst du tun mit seinem Esel und so tun mit seinem Gewande und so tun mit allem Verlorenen deines Bruders?* (Dtn 22,3)?

[E] Sandten sie zu ihm: Und steht nicht (diesbezüglich ausdrücklich) geschrieben: *Du sollst nicht einen Sklaven an seinen Herrn ausliefern* (Dtn 23,16)?

[F] Sandte er zu ihnen: Dies bezieht sich auf einen Sklaven, der von einem Ort im Ausland an einen im Lande Israel flüchtete, wie es den Worten des Rabbi Aḥay be-Rabbi Yoshiya entspricht. (In diesem Fall geht es aber um eine Flucht aus dem Ausland ins Ausland!).

[G] Und weshalb lehrte er dies, als er zu ihnen sandte, entsprechend den Worten des Rabbi Aḥay be-Rabbi Yoshiya?

[H] Weil es ihnen nur aufgrund der Worte der Schrift einleuchtet.

Diese kunstvoll gestaltete, in babylonischem Aramäisch überlieferte Erzählung hat zwar keine direkte Parallele in der rabbinischen Literatur, doch finden sich zahlreiche, zum Teil sehr ähnliche Narrative dieser Art, unter anderem auch im *Bavli*. Eindeutig mit Namen babylonischer Rabbinen verbunden—der in Abschnitt [G] genannte Rabbi Aḥay war Lehrer Ravs in Ḥusal, der zur vierten Generation der babylonischen Tannaiten gezählt wird—lässt sich der Abschnitt vorsichtig in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts datieren; möglicherweise ist er im Verbund mit der gesamten, viel längeren Sugya, der er als erläuternder

Anhang beige stellt wurde, erst später redigiert worden. Eindeutig geht es um eine halachische Frage des Sklavenrechts, die nur vor dem Hintergrund der Situation der babylonischen Diaspora zu verstehen ist. Die von Rav Hisda den anonymen Samaritanern erteilte Antwort ist außerdem durch eine in Auseinandersetzung mit Samaritanern in der rabbinischen Literatur häufig zu beobachtenden Kenntnis und Spitzfindigkeit gekennzeichnet. Exegetische Meinungsverschiedenheiten, die oftmals eine polemische Spitze haben, finden sich zwar schon im *Yerushalmi* und in den klassischen *Midraschim*. Doch bemerkenswerterweise kommt hier nicht nur eine richtige Lesart oder etwa eine masoretische *varia lectio* des Verses in den Blick, sondern ein implizites historisches Verständnis. Die Widerlegung der samaritanischen Weigerung aufgrund des Verses Dtn 22,3 beruht auf einer kontextbezogenen Lektüre. Während sich Dtn 23,16 nach rabbinischer Interpretation auf eine Situation bezieht, nachdem ein nichtjüdischer Sklave aus dem Ausland ins Israelland geflohen war, wenden die in der babylonischen Diaspora ansässigen Samaritaner den Vers allgemein auf jede Situation an, bei der ein Sklave vor seinem Herrn flieht. Der rabbinischen Argumentation kommt dabei eine wörtliche Lektüre des Satzes in Dtn 23,16 zugute, bei der auf die biblische Formulierung אל אדוניו („zu seinem Herrn“) Wert gelegt wird. Es heißt, so wird Rabbi Aḥay zugeschrieben, „er floh vor seinem Herrn“ (מעם אדוניו), d.h. von einem anderen Ort, seinem Herrn im Ausland, hin zu seinem Herrn. Da in der Sugya zuvor auf das Verständnis von Rabbi Yehuda ha-Nasi verwiesen wird, wonach sich das Gebot Dtn 23,16 nur auf den zur Freilassung vorgesehenen Sklaven bezieht—eine rabbinische Annahme—, wird abschließend quasi als redaktionelle Bemerkung erklärt, warum dies auch von Samaritanern anerkannt werden müsse. Weil rabbinische, auf mündlicher Überlieferung (*Tora she-be-'al-pe*) beruhende Dikta von den Samaritanern abgelehnt werden, müssen halachische Entscheidungen mittels Tora begründet werden. Der bemerkenswerte Satz משום דמשמע להו קראי, wörtlich: „weil es ihnen entsprechend der Schrift verständlich sein muss“¹⁰, vertritt dabei vielleicht am deutlichsten, dass wir es hier mit einem Lehrstück zu tun haben, das einer mit den für das richtige Verständnis der Aggada notwendigen sachlichen Hintergründen nicht vertraut war. Ob man also in diesem narrativen Stück einen Beleg dafür finden kann, dass es im Umkreis des Lehrhauses Rav Hisdas tatsächlich samaritanische Behausungen gab, in die sich entflohenen Sklaven fliehen konnten, erscheint allein aufgrund dieses Belegs noch nicht beantwortbar zu

¹⁰ Vgl. WILHELM BACHER, *Die bibel- und traditionsexegetische Terminologie der Amoräer* (Bd. 2; Leipzig: J.C. Hinrichs, 1905; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990), 221f.

sein. Denkbar erscheint, dass Samaritaner nur aus literarischer Strategie angeführt werden. Weil man aber im babylonischen Lehrhaus keine genauere Kenntnis von ihnen hatte, daher auch den das Stück abschließenden Erklärungssatz hinzufügte, griff man auf dieses ansonsten vor allem an der richtigen, d.h. an der rabbinischen Exegese des strittigen Verses interessierte Beispiel auf. Der *Yerushalmi* bietet an dieser Stelle ein anderes außergewöhnliches Beispiel und berichtet von einer Sklavin des Rabbi Abba bar Adda, die in eine „christliche Gemeinde“ („eklesia“) geflüchtet sei.¹¹

Bemerkenswerterweise überliefert die Gemara zu derselben *Mischna* unmittelbar im Anschluss daran ein weiteres Beispiel, welches auf die Frage nach der tatsächlichen Anwesenheit von Samaritanern im Umfeld babylonischer Amoräer eine Antwort zu geben versucht. Auch dieses Stück handelt von verlorenem Gut, diesmal jedoch nicht von einem Sklaven, sondern von einem Esel.

Der zu einem Samaritaner entlaufene Esel (*bGit* 45a)

Der kurze aramäische Abschnitt setzt ohne Überleitung ein, er scheint nur unterstreichen zu wollen, dass Samaritaner in strittigen Fragen wie dem zuvor erwähnten Fall bereit waren, die Autorität der Rabbinen anzuerkennen. Es heißt dort:

[A] Abayye verlor einen Esel unter den Samaritanern (בי כותאי).

[B] Sandte er zu ihnen, (indem er mitteilte): Schickt ihn mir zurück!

[C] Sandten sie zu ihm: Sende uns ein Kennzeichen!

[D] Sandte er zu ihnen: Sein Bauch ist weiß.

[E] Sandten sie zu ihm: Wenn du nicht Naḥmani (d.h. Abayye Sohn des Naḥmani) wärest, würden wir ihn nicht zurückschicken. Haben etwa alle anderen Esel keinen weißen Bauch?

Diese amüsante Erzählung scheint wiederum unmittelbare Kontakte zwischen einem bedeutenden babylonischen Rabbinen, diesmal aus der 4. Generation der Amoräer und Samaritanern in seiner unmittelbaren Umgebung widerzuspiegeln. Der Verlust eines Esels ist dabei freilich in vielen rabbinischen Aggadot Ausgangspunkt für vergleichbare Anekdoten¹², so dass wir es hier wohl zu aller erst mit einem literarischen Konstrukt zu tun haben, das freilich realistische und für die potentielle

¹¹ Vgl. BILL REBINGER, *Giṭṭin: Scheidebriefe*, Übersetzung des Talmud Yerushalmi 3,5 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 92 Anm. 161.

¹² Vgl. *bEr* 39a; *bBM* 28b.

Leserschaft, d.h. babylonische Rabbinen und ihre Schüler, anschauliche und nachvollziehbare Züge trug. Der Protagonist der Erzählung, Abbaye, der entweder aufgrund des Vaternamens oder als Ehrenbezeichnung den Beinamen Naḥmani erhalten hatte¹³, wird hier von Samaritanern besonders gewürdigt. Obwohl der ihm zugeschriebene Hinweis auf den weißen Bauch seines Esels mit dem Hinweis eines Autobesitzers vergleichbar ist, dass ein Auto vier Räder hat, vertrauen ihm die Samaritaner und billigen damit die in der vorangegangenen Sugya im Sinne der Exegese Rabbi Aḥi ben Rabbi Yoshiyas getroffene Entscheidung, nach der ein entlaufener nichtjüdischer Sklave, der mit einem Esel in halachischer Hinsicht verglichen werden kann, selbst von Samaritanern an jüdische Besitzer zurückgesendet werden muss. Durch die pfiffige, zunächst dummlich wirkende Antwort in Abbayes Mund wird also unterstrichen, dass die Entscheidung, ob zurückgegeben werden muss, oder nicht, so eindeutig zu beantworten ist, wie die Frage, ob es Esel gibt, die keinen weißhaarigen Bauch haben. Oder andersherum formuliert: Da es ohnehin nur weiß-bauch-haarige Esel gab und gibt, und dies legen auch zoologische Kommentare zur Stelle nahe¹⁴, erübrigte sich aus rabbinischer Sicht die Bitte um ein Zeichen, das belegen sollte, ob es sich tatsächlich um den entlaufenen Esel Abbayes handelte. Dass die Samaritaner, der Gemara zufolge, in dem angedeuteten Streit einlenken und Abbaye alias Naḥmani nachgeben, ihm seinen entlaufenen Esel zurückgeben und ihn sogar bei seinem Ehrennamen nennen, scheint dabei wiederum erst einmal literarischer Erzähltechnik geschuldet, nicht einer soziologisch und historisch verifizierbaren Realität in Babylonien. Die Aussage scheint klar: Die Samaritaner, die die rabbinische Interpretation der Bibel eigentlich nicht anerkennen, vertrauen der Aussage, weil sie die Würde des Abayye, des langjährigen Schulhauptes von Pumbedita, respektieren. Angedeutet wird dadurch aber nicht nur die Anerkennung einer einzelnen rabbinischen Autorität, sondern die Möglichkeit, dass selbst Samaritaner bereit sind, in einzelnen Fällen die rabbinische Schriftauslegung zu akzeptieren. Vielleicht spiegelt sich hier sogar ein sich wandelndes Verhältnis der babylonischen Samaritaner zu den Rabbinen wider.

Doch kann man die Erzählung tatsächlich als Beleg für rabbinisch-samaritanische Kontakte in Babylonien lesen, wie es etwa Alan Crown in seinem Überblicksartikel über die samaritanische Diaspora getan

¹³ Schon die traditionellen Kommentare sind sich über die Herkunft des Beinamens uneins. Vgl. etwa AHARON M. HYMAN, *Sefer Toldot Tannaim ve-Amoraim* (3 Bde.; London: [o.V.], 1910; repr. Jerusalem: Makhon 'Pri ha-Aretz', 1987), 1:75.

¹⁴ Vgl. ADIN STEINSALTZ, *Talmud Bavli: Massekhet Giṭṭin mev'u'ar meturgam u-menuqad* (Jerusalem: The Israel Institute for Talmudic Publications, 1993), 193 (Ha-'olam).

hat?¹⁵ Es bleiben Bedenken, die sich verstärken, zieht man andere Nachrichten und Geschichten über Samaritaner aus dem Babylonischen *Talmud* heran und vergleicht sie mit älteren Fassungen in der vermutlich älteren palästinisch-rabbinischen Literatur, also vor allem aus dem *Yerushalmi* und den *Midraschim*. Diese Stelle handelt von der zentralen samaritanischen Kultstelle, dem Garizim. Sie ist in beiden *Talmudim* überliefert und bietet daher die Möglichkeit eines Vergleichs zwischen älterer palästinischer Überlieferung und babylonischer Rezeption. Außerdem findet sich ein bemerkenswerter Beleg in einer samaritanischen Quelle.

Fortschreitende Polemisierung (*bHul* 6a)?

Bereits der *Talmud Yerushalmi* deutet in seinem Kommentar zur *Mischna* 'Avoda Zara 5,4 mit polemischer Absicht an, dass die Samaritaner, nachdem der römische Kaiser Diokletian nach Israel gekommen war, das Darbringen von heidnischem Opfergusswein annahmen, wie es der Kaiser allen Völkern befohlen hatte.¹⁶ In diesem Zusammenhang erwähnt der *Yerushalmi* im Traktat 'Avoda Zara in einer anonymen Überlieferung, dass jemand behauptete:

„Sie (sc. die *Kutim*) hatten (einen Götzen) nach Art einer Taube (כַּמִּין יוֹי), und sie brachten ihm Gussopfer dar“ (*yAZ* 5,4(3)–44d,53–54).¹⁷

Gerd Wewers, vermutete, dass die Erwähnung einer Taube entweder im Zusammenhang mit der Taufe des Johannes (Mt 3,16; Mk 1,10, Lk 3,22; Joh 1,32) zu verstehen sei—eine christliche Grabkapelle für Johannes den Täufer sei schon seit dem 4. Jahrhundert nachweisbar—, oder es sei mit Montgomery an ein Attribut der Dea Syria bzw. Semiramis-Astarte Urania zu denken.¹⁸ Schon Gustav Dalman hatte in sei-

¹⁵ CROWN, "The Samaritan Diaspora" (s. Fußnote 5): 212.

¹⁶ Siehe dazu bereits RAPHAEL KIRCHHEIM, *Karme Shomron: Petiha le-Massekhet Kutim: Introductio in librum "de Samaritanis", quae illius haeresis historiam, theologiam, ritus et literarum monumenta tractat. Addita est epistola clarissimi doctissimique S.D. Luzzato de scriptura Samaritana* (Frankfurt am Main: A. Kaufman, 1851; repr. Jerusalem: Kedem, 1970), 23 (Hebräisch); ISRAEL TAGLICH, *Die Kuthäer als Beobachter des Gesetzes nach talmudischen Quellen nebst Berücksichtigung der samaritanischen Correspondenz und Liturgie*: Dissertation Erlangen (Berlin: Feiertag, 1888), 22.

¹⁷ Zur Übersetzung vgl. GERD A. WEWERS, *Avoda Zara: Götzendienst*, Übersetzung des Talmud Yerushalmi 4,7 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1980), 161.

¹⁸ Vgl. WEWERS, *Avoda Zara* (s. Fußnote 17): 161. Siehe dazu auch CHRISTIAN HÜNERMÖRDER, "Taube," in *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike* (Hgg. Hubert Cancik et al.; Stuttgart: Metzler, 2002), 12:46–47.—An Taubenkult dachten im Übrigen schon ANTON B. LUTTERBECK, *Die neutestamentlichen Lehrbegriffe oder Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende, die Vorstufen des Christentums und die erste Gestaltung*

nem großen Werk „Arbeit und Sitte in Palästina“ auf diesen möglichen Zusammenhang verwiesen; doch zog er aus der genannten Stelle nur den Schluss, dass „auch sonst Taubenverehrung vorkam“¹⁹. Montgomery, der dieser Anschuldigung in seinem Buch einen Anhang widmete, in dem er vor allem auf die in der älteren Literatur erörterten Hinweise auf Taubenkult in der paganen Umwelt eingeht, kommt dann jedoch auch zu keinem zuverlässigeren Ergebnis.²⁰ Auch Jarl Fossum²¹, der den angeblichen Taubenkult der Samaritaner mit der bereits in den Elephantine-Papyri belegten assyrischen Göttin Ashim-Bethel—nach Lucian tatsächlich durch eine Taube versinnbildlicht—in Verbindung bringen wollte und dafür noch auf den mittelalterlich-rabbinisch belegten Vorwurf der samaritanischen „shema“-Verehrung verweist²², muss letztlich offen lassen, ob nicht doch allein die antisamaritanische Sicht der Rabbinen zu dieser Anschuldigung geführt hat.

Der bekannte Numismatiker Ya‘aqov Meshorer hat in dieser Diskussion noch auf einen einzigartigen Münzfund im Israel Museum aufmerksam gemacht.²³ Eine Münze aus der hellenistischen Stadt Neapolis-Sichem zeigt zwei Taubenschläge neben einer Tyche (?), während im Hintergrund der Garizim samt samaritanischem Tempel abgebildet ist. Auch Meshorer konnte jedoch mithilfe dieser nur in einem Exemp-

derselben (Mainz: Florian Kupferberg, 1852), 260 und J.N. SEPP, *Jerusalem und das Heilige Land: Pilgerbuch nach Palästina, Syrien und Aegypten* (2 Bde., Schaffhausen: Fr. Hurter'sche Buchhandlung, 1864), 2:30.

¹⁹ AUGUST DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina* (7 Bde., Gütersloh: Bertelsmann, 1928; repr. Hildesheim, Zürich und New York: Olms, 1987), 7:267.

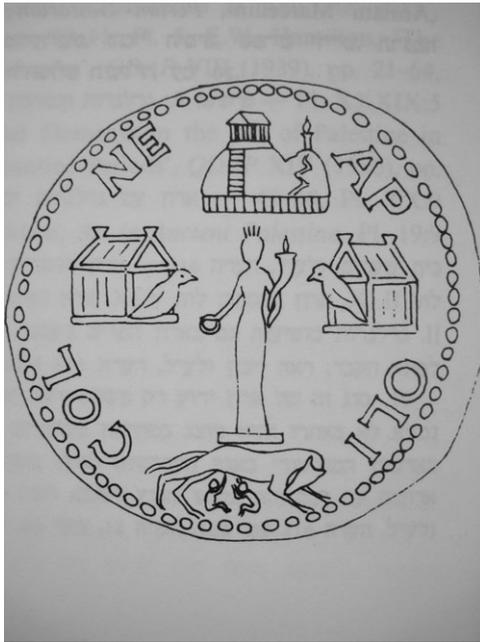
²⁰ Vgl. JAMES A. MONTGOMERY, *The Samaritans, The Earliest Jewish Sect: Their History, Theology, and Literature, Introduction by A. S. Halkin* (The Bohlen Lectures for 1906) (Philadelphia: The J.C. Winston Co., 1907), 320f.

²¹ Vgl. JARL E. FOSSUM, „Samaritan Demiurgical Traditions and the Alleged Dove Cult of the Samaritans,“ in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions: Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday* (Hgg. R. VAN DEN BROEK und MAARTEN J. VERMASEREN; Leiden: Brill, 1981), 143–160, besonders 146f.

²² Vgl. dazu etwa DIRK U. ROTTZOLL, *Abraham Ibn Esras Kommentare zu den Büchern Kohelet, Ester und Rut*, *Studia Judaica* 12 (Berlin und New York: de Gruyter, 1999), 274 mit Anm. 25 (Einleitung des Kommentars zu Ester). Und siehe hierzu auch SAMUEL KOHN, *Zur Sprache, Literatur, und Dogmatik der Samaritaner: Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritanischen Texten* (Leipzig: Brockhaus, 1867; repr. Nendeln: Kraus Reprint, 1966), 164f, der als Erster auf eine mögliche Verbindung von Taubenkult und „Ashema“-Verehrung hingewiesen hat.

²³ YAAKOV MESHORER, „On Three Interesting Cults at Neapolis in Samaria,“ in *Eretz-Israel* 19 (1987): 97–105. Die Münzlegende hat lateinisch „Col. Neapoli.“, was auf eine Datierung der Münze in die Jahre nach der Wiederbebauung unter Vespasian hinweist.

lar bekannten Münze nicht erklären, was in der rabbinischen Tradition angedeutet ist.²⁴



Ebenso auszuschließen ist schließlich eine Ableitung der Anschuldigung eines angeblichen Taubenkultes aus samaritanischen Darstellungen des Stiftszeltes.²⁵ Zwar fällt auf, dass sich auf einigen solcher Darstellungen samaritanische Interpretationen der biblischen Texte finden und dabei häufig zwei Tauben über dem Altar oder der Lade dargestellt werden.²⁶ Doch stammen die frühesten Belege für diese eigene Art

²⁴ Zu beachten ist, dass auf anderen Münzen und auch den samaritanischen Öllampen keine vergleichbaren Darstellungen von Taubenschlägen oder -nestern abgebildet sind. Vgl. zu den infrage kommenden samaritanischen Lampenverzierungen mit Tempelabbildungen VARDÁ SUSSMAN, "Samaritan Oil Lamps," in *The Samaritans* (Hgg. EPHRAIM STERN und HANAN ESHÉL; Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2002), 339–371, 356–362 (Hebräisch); YAEL ISRAEL und URI AVIDA, *Oil Lamps from Eretz Israel: The Louis and Carmen Warschaw Collection* (Jerusalem: The Israel Museum, 1988), 136–141 (Hebräisch). Für eine Münze aus dem römischen Flavia Neapolis mit einer Abbildung eines (röm.) Adlers unter einer Garizim-Darstellung samt Tempel und Kolonnade vgl. REINHARD PUMMER, *The Samaritans, Iconography of Religions 23* (Leiden: Brill, 1987), 32f (Plate XI).

²⁵ Vgl. PUMMER, "Samaritan Tabernacle Drawings," *Numen* 45 (1998): 30–68.

²⁶ Vgl. J.D. PURVIS, "The Tabernacle in Samaritan Iconography and Thought," in *Uncovering Ancient Stones: Essays in Memory of H. Neil Richardson* (Hg. L.M. HOPFE; Wi-

der Darstellung zentraler samaritanischer Glaubensüberzeugungen über das Stiftszelt aus dem 16. Jahrhundert. Mit älteren Belegen für samaritanische Kunst besteht ebenso wenig eine direkte Verbindung wie mit älteren jüdischen Zeugnissen.²⁷



Bemerkenswert ist, dass der Babylonische *Talmud* in seinem Kommentar zum *Mischna*-Traktat *Hullin*, in dem es um Schlachtungen von Profanem geht, in einem kurzen Stück auf diese ältere palästinische Überlieferung Bezug zu nehmen scheint. Dort (*fol.* 6a) heißt es in einer aramäisch-hebräischen Erzählung im Kontext einer Diskussion über

nona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1994), 223–236, 231f (mit mehreren Abbildungen), wobei er vermutet, dass es sich möglicherweise um Cherubim-Darstellungen handelt, die als Tauben gezeichnet sind. Siehe aber auch das farbig illustrierte Blatt mit Darstellungen des Inventars des Stiftszelts in dem Ausstellungskatalog des JTS New York: *Scripture and Schism*, 25 (aus Nablus, ca. 1900).

²⁷ PUMMER, "Samaritan Tabernacle Drawings" (s. Fußnote 25): 46f.

die Zulässigkeit ihres Weines—also in einem ähnlichen Kontext wie im *Yerushalmi*:

[A] Einst sandte Rabbi Me'ir den Rabbi Shim'on ben El'azar, für ihn Wein von den Kutim (מְבִי כוּתָא) zu holen.

[B] Da begegnete ihm ein Greis, (und) er sprach zu ihm: *Stecke ein Messer in deine Kehle, wenn du ein Mann des Lebens sein willst* (Spr 23,2).²⁸

[C] Da ging Rabbi Shim'on ben El'azar und berichtete es vor Rabbi Me'ir, und dieser verbot es.²⁹

[D] Was war der Grund? (מַאי טַעְמָא?) Sprach Rav Nahman bar Yīṣḥaq: Das Bild einer Taube (דְמוּת יוֹנָה) fand man (bei ihnen) auf der Spitze des Garizim Berges, welchem sie zu dienen pflegten (שְׁהָיָה עוֹבְדִין אוֹתָהּ).

Dieser singuläre Abschnitt ist gleich in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Offenbar ist er redaktionell zusammengestellt worden. Die ersten drei Abschnitte [A–C], in der die Lehrer-Schüler-Diskussion zweier Tannaiten der dritten und vierten Generation wiedergegeben wird, bilden eine eigenständige Überlieferungseinheit. Der Disput der Zulässigkeit von samaritanischem Wein, der im vorangegangenen Abschnitt der Sugya den Verzehr von durch Samaritaner geschächtetem Fleisch mit einbezogen hatte, findet hier seine sibyllinische Lösung mittels eines anonymen Diktums eines Alten oder Greisen, der als *deus ex machina* bzw. als Bote göttlichen Willens—man könnte auch an die im *Bavli* häufig belegte Elia-Botengestalt denken—, die halakhische Entscheidung mittels Beleg aus den Ketuvim übermittelt. Hierdurch wird gleich in doppelter Weise unterstrichen, dass jeglicher kultische Kontakt mit den Samaritanern zu meiden ist und ihr Wein als untauglich gelten muss. Der in der frühen rabbinischen Literatur noch nicht eindeutig vollzogene Ausschluss der Samaritaner ist hier klar vorausgesetzt. Die von Rabbi Abbahu zuerst im *Yerushalmi* belegten Bedenken gegen den Wein der Samaritaner werden hier in eine restriktive Halakha umgesetzt. Während der angesehene palästinische Tannait Rabbi Me'ir, ein Schüler von Rabbi 'Aqiva, noch an der Möglichkeit des Genusses samaritanischen Weines festhielt—unter anderem weil er die Minderheitsmeinung schützen wollte—, wird ihm nun mit quasi göttlicher Autorität, durch den Saba, dies zu unterlassen nahe gelegt, ja vorgeschrieben. Etwas später in dieser Sugya wird diese Art der Entscheidungsfindung durch den Greis schlicht so begründet: Wenn der Schüler von seinem Lehrer weiß, dass er es ihm begründen kann, so frage er, wenn aber nicht, so beachte er, wen er vor sich hat. *Kutim* werden nicht als „Shomrim“, d.h. *shomre Tora* („Hüter der Tora“) erach-

²⁸ D.h., wenn du leben willst, trinke keinen samaritanischen Wein.

²⁹ D.h., samaritanischen Wein.

tet, wie sie sich anscheinend schon in rabbinischer Zeit selbst bezeichneten, sondern als Nichtjuden in jeder Hinsicht.³⁰ Soweit die Argumentation des *Bavli*.

Die für unsere Frage eigentlich bemerkenswerte Stelle, Abschnitt D, führt ein namentlich Rabbi Naḥman bar Yiṣṣḥaq, einem babylonischen Amoräer der vierten Generation, zugeschriebenes Diktum an—nach Iggeret Rav Sherira Ga'on (§ 125) Mitte des 4. Jahrhunderts Schulhaupt von Pumbedita. Der Einschub unterbricht die vorangehende tannaitische Argumentation und dürfte sich daher der babylonischen Redaktion verdanken. Die Formulierung שהיו עובדין אותה lässt offen, welche Art der kultischen Verehrung gemeint war: Libationsopfer?, Gebet? oder schlicht Verehrung einer Statue oder eines Götzenbildes?³¹

Üblicherweise wird im rabbinischen Sprachgebrauch das hebräische Wort *Avoda* oder infinitivisch לעבוד synonym für „Gebet“ bzw. „beten“ (konkret die 'Amida) verwendet. Die häufig zu findende Übersetzung „beteten an“ ist der rabbinischen Terminologie bzw. den rabbinischen Adressaten verpflichtet, was jedoch nicht bedeuten muss, dass diese Bedeutung von עובדין ursprünglich gemeint war. Der Terminus bedeutet so viel wie kultisch dienen und kann sich daher sicher auch auf das Ausgießen von Wein beziehen, was im Kontext offensichtlich mehr Sinn macht.³² Denn der Vorwurf, der den Genuss von samaritanischem Wein diskreditieren soll, besteht darin, dass samaritanischer Wein Götzenopferwein ist. Als Beleg dafür wird hier auf eine obskure und singuläre Nachricht verwiesen, die zur Zeit der Abfassung des babylonischen *Talmuds* wohl kaum noch mit historischem Wissen verbunden gewesen sein dürfte.

Es scheint vielmehr so, dass hier eine bereits in Palästina, im *Yerushalmi*, tradierte, später möglicherweise von Palästina-Reisenden (*Naḥote*) mitgebrachte Nachricht polemisch verarbeitet und im Sinne

³⁰ Vgl. dazu schon GEDALYA ALON, "The Origin of the Samaritans in the Halakhic Tradition," in *Jews, Judaism and the Classical World: Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud* (Hg. IDEM.; Jerusalem: Magnes Press, 1977), 354–373, 362, und siehe nun auch REINHARD PUMMER, *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism: Texts, Translations and Commentary*, TSAJ 92 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 8. MENAHEM MOR, *From Samaria to Shechem: The Samaritan Community in Antiquity* (Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History, 2003), 179 (Hebräisch) möchte die Stelle mit antisamaritanischen Polemiken nach dem Bar Kochba-Aufstand in Verbindung bringen.

³¹ Auf letztere Möglichkeit scheinen Tosafot zu *bHul* 6a s. v. *be-rosh* Bezug zu nehmen. Zu den möglichen Verfassern dieses Kommentars und seinem Redaktor vgl. Ephraim E. URBACH, *The Tosaphists: Their History, Writings and Methods* (2 Bde.; 5. Aufl.; Jerusalem: The Bialik Institute, 1986), 2:666 (Hebäisch).

³² GÜNTER STEMBERGER, *Juden und Christen im Heiligen Land* (München: C.H. Beck, 1987), 177 übersetzt daher recht frei mit „bringen ihm Getränkeopfer dar“.

der Redaktion der Sugya im Traktat Hullin in die längere Erörterung eingefügt wurde, quasi als ein letztgültiger Beleg für die mangelnde halakhische Zuverlässigkeit der Samaritaner.

Von einigen Forschern ist die Entscheidung gegen die Verwendung von samaritanischem Wein mit der für die Samaritaner besonders restriktiven Religionspolitik Kaiser Diokletians und mit der Tätigkeit des großen samaritanischen Reformers Baba Rabba (Anfang des 4. Jh.) in Verbindung gebracht worden. In diesem Zusammenhang ist insbesondere auf den „romanhaften“ Bericht über Baba Rabbas Wirken aus dem so genannten *Sefer ha-Yamim* (Chronik II) verwiesen worden.³³ In dieser samaritanischen Chronik³⁴, § 18,5–6, findet sich die rätselhafte Erwähnung eines Bronzevogels, der an der Grenze des Garizim aufgestellt wurde, um jedes Mal, wenn ein Samaritaner den Berg besteigen wollte, *Ibriyos* („Hebräer“) schrie, um ihn so den römischen Wachen zu verraten³⁵ – ein legendarischer Bericht, der möglicherweise ein angebliches römisches Verbot des Besuches des Garizim zu erklären suchte. Historisch wird man jedoch auch diese in das 4. Jahrhundert zurückprojizierte Geschichte nicht mit dem vermeintlichen Taubenkult der Samaritaner verbinden können, eher mit der sicher anzunehmenden Furcht vor dem römischen Legionsadler.³⁶ Schon Montgomery bemerkte zu Recht, dass diese Tradition „concerning some mechanical oracle“³⁷ für antike Texte typisch sei; mit den historischen Hintergründen habe sie nicht viel zu tun und könne nicht als Erklärung für die rabbinische Polemik dienen.

Eine in *bHul* 6a vorliegende Anspielung auf einen historisch zu verifizierenden Taubenkult von Samaritanern ist vor diesem Hintergrund stark zu bezweifeln, auch wenn dies seit den frühesten traditionellen und späteren Kommentaren zu der Stelle immer wieder vermu-

³³ TAGLICHT, *Kuthäer* (s. Fußnote 16): 24; STEMBERGER, *Juden und Christen* (s. Fußnote 32): 180.

³⁴ Vgl. JEFFREY M. COHEN, *A Samaritan Chronicle: A Source-Critical Analysis of the Life and Times of the Great Samaritan Reformer Baba Rabbah*, *Studia Post Biblica* 30 (Leiden: Brill, 1981). Zur Datierung dieser Chronik vgl. P.L. STENHOUSE, „Chronicles of the Samaritans,“ in *Companion to Samaritan Studies* (Hgg. ALAN D. CROWN et al., Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 50–53, 52.

³⁵ Zum Text vgl. COHEN, *Samaritan Chronicle* (s. Fußnote 34): 36 (englische Übersetzung, S. 90).

³⁶ Siehe die zusammenfassenden Überlegungen zu der Stelle unter Berücksichtigung der rabbinischen Nachrichten von COHEN, *Samaritan Chronicle* (s. Fußnote 34): 203–204. Allerdings geht Cohen von der historischen Zuverlässigkeit der Zuschreibung des Diktums in *bHul* 6a an Rabbi Nahman ben Yīšḥaq aus (202) und berücksichtigt den literarischen Kontext nicht.

³⁷ MONTGOMERY, *Samaritans* (s. Fußnote 20): 321.

tet worden ist.³⁸ Möglicherweise nimmt die Passage allgemein auf Taubenzucht Bezug, wie er in Palästina für gewerbliche Zwecke an vielen Orten betrieben wurde. Zahlreiche *Columbarien* sind in den vergangenen Jahrzehnten in Israel archäologisch erschlossen worden, und auch diese dienten wohl nicht allein kultischen Zwecken, dürften freilich auch zur Polemik Anlass gegeben haben.³⁹

So spannend also einige der oben vorgestellten Erklärungsversuche sein mögen: Der Hintergrund der talmudischen Reminiszenz in der Realität der palästinisch-samaritanischen Antike lässt sich wohl nicht mehr definitiv klären, wenn es ihn überhaupt gegeben hat. Worauf es mir an dieser Stelle ankommt, ist die Tatsache, dass eine ältere palästinische Nachricht aus dem *Yerushalmi*-Traktat *'Avoda Zara*, aus einem Zusammenhang, in dem es um die Verwendung samaritanischen Weines geht, in einen anderen Traktat des *Bavli*, der offenbar später redigiert wurde, übertragen werden konnte, ohne näher erklärt, geschweige denn besser verstanden worden zu sein.

Im Verlauf der mittelalterlichen Rezeption konnte die kurze Notiz aus *bHul* 6a dann sogar dafür herangezogen werden, die entscheidende Begründung für den sich erst allmählich vollziehenden Ausschluss der *Kutim* aus der rabbinisch-jüdischen Gemeinschaft zu liefern.⁴⁰ Aus anfänglicher Polemik wurde halakhische Entscheidungshilfe.

³⁸ Vgl. bereits die Tosafot zu *bHul* 6a s. v. *be-rosh*, wo auf *BerR* 81,3 (Theodor/Albeck 974) verwiesen wird, demzufolge nach Gen 35,4 Jakob unter einer Eiche bei Sichem (d.h. unterhalb des Garizim) die Götzenbilder vergraben habe; unter dieser Eiche habe sich auch das Bild jener Taube befunden. Auf diesen Erklärungsversuch nimmt dann im 16. Jh. Azarja de Rossi in seinem *Sefer Me'or Enayim*, Kap. 21, Bezug (vgl. AZARIAH DE' ROSSI, *The Light of the Eyes*, Yale Judaica Series 31 (Übers. J. Weinberg; New Haven und London: Yale University Press, 2001) 344f. Siehe dazu auch TAGLICHT, *Kuthäer* (s. Fußnote 16): 22; ferner JOSEF HEINEMANN, *Aggadah and its Development* (Jerusalem: Keter Publishing House, 1974), 94 (Hebräisch).

³⁹ Vgl. AMOS KLONER, *Maresha Excavations Final Report I: Subterranean Complexes 21, 44, 70*, IAA Reports 17 (Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 2003), 45, der 85 bekannte *Columbarien* in der idumäischen Stadt Maresha (Eleutheropolis) nennt. Ob diese *Columbarien* allein der Taubenzucht oder auch dem Gewinn von Dung sowie religiösen Zwecken dienten, ist nach wie vor umstritten.

⁴⁰ Das bekannteste Beispiel bietet der arabische Mishna-Kommentar des Moshe ben Maimon (Maimonides; 1138–1204) zu *mBer* 8,8. Vgl. die hebräische Übersetzung in *Seder Zera'im* (Bd. 1 von *Mishna'im Perush Rabbenu Moshe ben Maimon*; Hg. DAVID KAFI; Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, 1963), 49—im Grunde eine kleine Geschichte der Samaritaner.

Abschließende Überlegungen

Die antisamaritanische Polemik der Rabbinen scheint sich mit der Zeit, insbesondere in der Babylonischen Diaspora-Situation verschärft zu haben. In babylonischen Überlieferungen, d.h. in Texten aus dem Babylonischen *Talmud*, wurden Stereotype und Gerüchte aus der älteren Tradition verwendet, um damit halakhische Entscheidungen, wie die gegen die Verwendung von samaritanischem Wein, zu stützen. Ob dies damit zusammenhing, dass die Entfernung zu den Samaritanern geographisch größer geworden war, es also keine direkten Kontakte mit Samaritanern mehr gab, oder mit einer veränderten Umwelt, in der die Samaritaner mit den rabbinischen Juden stärker zusammenrückten, muss hier zunächst offen bleiben. Denkbar ist, dass Samaritaner auch in Babylonien Niederlassungen hatten, mit den Rabbinen Umgang pflegten und daher eine eindeutige Abgrenzung notwendig wurde. Oder Samaritaner waren nicht mehr Bestandteil der Lebensrealität und konnten daher vor dem Hintergrund der sassanidisch-persischen Umwelt offensiver attackiert werden.

Bedenkenswert ist hier auch, was jüngst von Alyssa M. Gray in ihrer Studie „A Talmud in Exile“ zur Verarbeitung von *Yerushalmi*-Material im *Bavli* gezeigt wurde.⁴¹ Ihr zufolge hatten palästinische Überlieferungen auf die Formierung einiger *Bavli Sugyot* wohl auch deshalb besonders großen Einfluss, weil sie von Lehrern verbreitet wurden, die selbst noch in Palästina gewesen waren oder gelegentlich dorthin reisten. Eine Vermittlung von theoretischen Kenntnissen über diese in der *Mishna* oft genannte Gruppe nach Babylonien wäre also auch ohne direkte Kontakte vor Ort denkbar. Samaritaner mögen an den babylonischen *Yeshivot* wie etwa noch an heutigen *Talmud*-Schulen als kurioses Beispiel in der halachischen Erörterung gedient haben, ohne ein historisches Anliegen mit Berichten über angebliches Verhalten in Einzelfällen, wie denen vom entlaufenen Sklaven oder Esel, zu verbinden.

Von Peter Schäfer ist dabei kürzlich in seinem Buch über die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums im Hinblick auf die antichristlichen Polemiken im *Bavli* wieder auf den großen Unterschied zwischen *Yerushalmi* und Babylonischem *Talmud* hingewiesen worden.⁴² Zusammengefasst kommt er zu dem Schluss: Da es in Baby-

⁴¹ ALISSA M. GRAY, *A Talmud in Exile: The Influence of Yerushalmi Avodah Zarah on the Formation of Bavli Avodah Zarah*, BJS 342 (Providence: Rhode Island, 2005).

⁴² Vgl. PETER SCHÄFER, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums: Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*, Tria Corda 6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010).

lonien keine größeren christlichen Gemeinden gab, konnte sich die antichristliche Polemik dort ungehinderter entfalten und musste auf die antijüdische Gesetzgebung im byzantinischen Herrschaftsbereich keine Rücksicht nehmen. Es liegt nahe, dass ein ähnlicher Vorgang auch im Hinblick auf die antisamaritanische Polemik zu rekonstruieren ist, wenn auch unter anderen Voraussetzungen, zumindest was die Samaritaner betrifft. Die im *Yerushalmi* noch erkennbare vermittelnde Position zwischen der ambivalenten Haltung der *Mischna* bzw. *Tosefta* und der eindeutig polemischen und ausschließenden Haltung des *Bavli* ging während der Übermittlung palästinischer Traditionen nach Babylonien, sei es auf mündlichem oder schriftlichem Wege, verloren. Die in Palästina mit seiner großen samaritanischen Gemeinde, die insbesondere in Caesarea und in Tiberias, den Zentren des rabbinischen Judentums zur Zeit der Entstehung des *Yerushalmi*, eine alltägliche Realität war, noch notwendige Zurückhaltung konnte in Babylonien aufgegeben werden.

Für die Bewertung der Nachrichten über Samaritaner im *Bavli* ist es nicht so wichtig, ob es tatsächlich eine samaritanische Diaspora zwischen Tigris und Euphrat gegeben hat oder ob es einen Taubenkult auf dem Garizim gab. Entscheidend ist, welcher grundsätzlichen halachischen Entscheidung die Verfasser-Redaktoren jener Quellen folgten, in der wir vermeintlich historisch verwertbare Nachrichten finden. Wie der wahrscheinlich erst in nach-talmudischer Zeit entstandene, jedoch tannaitische Herkunft simulierende Traktat *Kutim* festlegte, wurden die Samaritaner spätestens in der Zeit nach Abschluss des *Bavli* eindeutig als Nicht-Juden in jeder Hinsicht angesehen.⁴³ Diese Entscheidung über ihren Status könnte aber die „Geburt des rabbinischen Judentums“ ebenso geprägt haben wie die Auseinandersetzung mit dem frühen Christentum. Es wird weiterer Untersuchungen bedürfen, um zu klären, ob nicht auch die sich langwierig vollziehende Trennung von den Samaritanern das rabbinische Judentum viel stärker bewegt und geformt hat, als dies bislang anhand der rabbinischen Quellen beobachtet wurde.

⁴³ Vgl. dazu ANDREAS LEHNARDT, Der außerkanonische Traktat *Kutim* (Samaritaner) in der innerrabbinischen Überlieferung, in *Frankfurter Judaistische Beiträge* 26 (1999): 111–123. Für eine kritische Textausgabe dieses für die Samaritanerforschung wichtigen Textes vgl. nun YITZHAK GOLDSTEIN und TUVIA KATZMAN, *Tractate Kutim of the Minor Tractates with Variant Readings and Commentaries and the Article Kutim from the Talmudic Encyclopedia* (Jerusalem: Talmudic Encyclopedia Institute, 2010).