

# Samaritanische Diaspora im Imperium Romanum bis ca. 200 n. Chr.

*Martina Böhm*

Gab es speziell in Kleinasien im angegebenen Zeitraum eine samaritanische Diaspora – d. h. eine aus der Region Samarien erzwungene oder freiwillig erfolgte Migration von Menschen, die dem JHWH-Glauben verbunden und allein auf den Pentateuch fixiert waren, sich als Teil Israels verstanden und kultisch auf den Berg Garizim, den im Deuteronomium deklarierten Berg des Segens,<sup>1</sup> orientiert haben? Eine erste Antwort auf diese Frage kann schnell gegeben werden: Davon ist mit einiger Wahrscheinlichkeit auszugehen.<sup>2</sup> Konkrete Quellenbelege sind zwar ausgesprochen spärlich, und die wenigen Belege sind teils auch noch unsicher oder datieren aus relativ später Zeit, das muss jedoch nicht von vornherein viel besagen.

Dass die Antwort positiv ausfällt, hängt nicht am Quellenbefund für Kleinasien selbst, der hier vollständig aufgenommen wird (Kapitel 1), und vielleicht noch nicht einmal am Gesamtbild, das sich aus dem Quellenbefund von der Entstehung und Verbreitung der samaritanischen Diaspora von der hellenistischen bis zur byzantinischen Zeit im ganzen Mittelmeerraum ergibt (Kapitel 2), sondern im Wesentlichen an zwei Faktoren, die im Anschluss an die Darstellung der Quellensituation benannt und entfaltet werden. Der erste Faktor dafür, dass die oben gegebene Antwort für Kleinasien positiv ausfällt, hängt mit der seit einigen Jahrzehnten deutlich veränderten religionsgeschichtlichen Wahrnehmung und Einordnung der Samaritaner zusammen (Kapitel 3). Sie bedingt den zweiten Faktor, der methodologische und hermeneutische Fragen betrifft (Kapitel 4). In beiden Kapiteln werden dann auch die prinzipielleren und komplexen Fragen zur samaritanischen Diaspora in hellenistisch-römischer Zeit und konkret für das Gebiet des Imperium Romanum zur Sprache kommen.

---

<sup>1</sup> Dtn 11,29; 27,12.

<sup>2</sup> Für die gesamte Antike zusammenfassend VAN DER HORST, 2014, 160: „it [...] remains highly probable that Samaritans were part of the religious landscape of Asia Minor“. Vgl. den grundlegenden, die Forschungslage bis 1989 zusammenfassenden Beitrag von CROWN, 1989, 195–217; und CROWN, 1993, 73: „In the second century CE the Samaritans appear to have been located in every major coastal city in Palestine, and we find them in Italy and throughout Asia Minor“.

Zunächst erfolgt jedoch eine detaillierte Vorstellung und Diskussion der spärlichen Belege für Kleinasien, die die oben positiv vorgenommene Antwort allein gewiss nicht rechtfertigen können.

## 1. Der Quellenbefund für Kleinasien

Für Kleinasien liegen aus der römischen Zeit zwei unsichere epigraphische Zeugnisse (a+b) und ein wertvoller, aber später literarischer Beleg (c) vor. Bei den beiden epigraphischen Zeugnissen handelt es sich um Grabinschriften.<sup>3</sup>

a) Die erste Grabinschrift ist eine Inschrift aus Rhodos aus dem 2. Jh. n. Chr.:<sup>4</sup>

### IJO II 11

Ῥοδοκλῆς Μενίππου  
Σαμαρίτας, χαίρει

Rhodokles, Sohn des Menippos,  
Samaritaner / Samarier. Lebe wohl!

Bei dem als Σαμαρίτας<sup>5</sup> näher bezeichneten Rhodokles kann es sich um eine religiöse Einordnung handeln, zwingend ist das aber nicht. Es kann auch um ein Ethnikon, d. h. um die Erwähnung der ursprünglichen Herkunft aus der palästinischen Region Samarien, gehen.

Für die Bewohner Samariens werden in allen Quellengruppen (literarische Zeugnisse, Papyri, Inschriften) verschiedene Schreibweisen verwendet: Σαμαρεύς, Σαμαρίτης, Σαμαρίτις (Sg.)<sup>6</sup>, Σαμαρεῖς, Σαμαρεῖται (Pl.)<sup>7</sup>. Keiner der Termini erlaubt – für sich genommen – eine Aussage über religiöse Aspekte. Eine grundsätzliche Schwierigkeit für die Identifizierung der genannten Personen besteht darin, dass hinter allen Bezeichnungen prinzipiell auch Bewohner der ethnisch und religiös heterogen geprägten geographischen Region und politischen Provinz Samarien stehen können. In antiken Quellen ist eine sichere Einordnung der Erwähnten als Samaritaner (in religiöser Hinsicht) nur dann möglich, wenn sich im Kontext Hinweise auf eine kultische Orientierung auf den Garizim finden.<sup>8</sup> Aber auch die verbleibende Alternative, dass es sich bei den

<sup>3</sup> Vgl. zu den beiden Inschriften auch VAN DER HORST, 2014, 160.

<sup>4</sup> AMELING, 2004, 11. Der Band wird im Folgenden bei der Aufführung epigraphischer Belege abgekürzt als „IJO II“. Analog werden abgekürzt NOY / ΠΑΝΑΥΤΟΥ / BLOEDHORN, 2004, als „IJO I“, und BLOEDHORN, 2004, als „IJO III“.

<sup>5</sup> Die Schreibweise Σαμαρίτας ist ungewöhnlich.

<sup>6</sup> Auch als Σαμαρεῖτης, Σαμαρεῖτις belegt.

<sup>7</sup> Auch als Σαμαρεῖται belegt.

<sup>8</sup> Dazu s. u. Allerdings fällt im Hinblick auf die in den Inschriften verwendete Terminologie auf, dass auf den erhaltenen Grabinschriften aus Griechenland, der Ägäis und Kleinasien mit einer Ausnahme immer die Schreibweise Σαμαρίτης / Σαμαρίτις verwendet wird. Die Ausnahme stellt IJO I.68 dar, eine Inschrift aus Delos aus der Zeit um ca. 100 n. Chr.: Πραῦλος Σαμαρεύς καὶ [ὑπερ] τῶν ἀδελφῶν καὶ τῆς μητρὸς]. Wegen des Fundkontextes (Serapistempel auf Delos,

inschriftlich erwähnten Σαμαρεῖται oder Σαμαρεῖς um Personen aus Samarien mit paganer Identität handelt, ist für die Frage der Diaspora nicht uninteressant, denn die Inschriften zeigen in jedem Fall eine aus Samarien (und in diesem Fall nach Rhodos) erfolgte Migration an.

b) Als zweiter unsicherer, wenn auch schon eher in Frage kommender Beleg für eine samaritanische Diaspora in Kleinasien in römischer Zeit kann eine Grabinschrift aus Kaunos in Karien (vielleicht späthellenistisch/frühkaiserzeitlich) betrachtet werden:

#### IJO II 24

Ἐυφάνης Ἀριστίωνος,  
 Διονυσία Σίμωνος  
 ἡ γυνὴ αὐτοῦ,  
 Κλευπάτρα καὶ ΦιλοΓΑ[  
 Εὐφάνου, Σικιμίται.  
 πήχεις ε<sup>9</sup>

Euphanes, Sohn des Aristion,  
 Dionysia, Tochter des Simon,  
 seine Frau,  
 Kleupatra und Philo ...,  
 Töchter des Euphanes, Sichemiten. 5 Ellen.

Die Bezeichnung Σικιμίται, die hier für eine ganze Familie verwendet wird, kann ein Indikator für garizimfixierte JHWH-Anhänger sein. Das alte Sichem lag am Fuße des Garizim. In der Genesis nimmt die Stadt einen wichtigen Platz als Kultort ein, denn Abraham baute Gott dort einen Altar (Gen 12,6f).<sup>10</sup> Archäologisch interessant ist die Wiederherstellung der lange unbewohnten Ortslage zu Beginn der hellenistischen Zeit.<sup>11</sup> Bei Josephus wird Sichem für die Zeit Alexander d. Gr. als neben dem Garizim liegende Metropolis der Σαμαρεῖται bezeichnet, die von Apostaten des jüdischen Volkes bewohnt wird.<sup>12</sup> Außerdem verwendet Josephus Σικιμίται auch als Bezeichnung für die Garizimanhänger.<sup>13</sup> Sichem wurde von Johannes Hyrkan I. am Ende des 2. Jh. v. Chr. dann genauso zerstört wie die

---

Mitgliederliste) handelt es sich wahrscheinlich um einen Mann aus Samarien mit paganer Religiosität. Vgl.: NOY/PANAYOTOV/BLOEDHORN, 2004, 233.234: „Most people in the list are recorded with their names in the nominative followed by patronymic [...], but some have an ethnic instead. [...] It seems that in this case we have an immigrant from Samaria who contributed to the Temple of Serapis on Delos“.

<sup>9</sup> IJO II 24. Übersetzung ebd.

<sup>10</sup> Zur Verbindung von Sichem mit den Garizimanhängern vgl. ΒÖHM, 1999, 54–68. Dort auch die Literaturangaben.

<sup>11</sup> Vgl. ebd.

<sup>12</sup> Jos. Ant. 11,340: Σαμαρεῖται μητρόπολιν τότε τὴν Σίκειμαν ἔχοντες κειμένην πρὸς τῷ Γαριζεῖν ὄρει καὶ καταφικημένην ὑπὸ τῶν ἀποστατῶν τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους.

<sup>13</sup> Jos. Ant. 12,10: ... τῶν δὲ Σικιμιτῶν εἰς τὸ Γαριζεῖν ὄρος κελευόντων. Josephus gebraucht in Ant 12,10 Σικιμίται und Σαμαρεῖται synonym. Zum Text unten in Kapitel 2.

Stadt und das Heiligtum auf dem Garizim.<sup>14</sup> Diese Zerstörungen müssen Fluchtbewegungen an die Peripherie der Region und möglicherweise über die Grenzen Samariens hinaus in die Diaspora ausgelöst haben. Ob hinter den Σικιμίται aus Kaunos in Karien jedoch Garizimanhänger stehen, bleibt ungewiss, selbst wenn die ungefähre Datierung der Grabinschrift in den Kontext der Ereignisse passen würde.<sup>15</sup>

Schließlich gibt es für Kleinasien einen zwar späten, aber historisch wertvollen literarischen Beleg:

c) Der vermutlich aus Galatien stammende und seit 412 n. Chr. dort auch als Bischof eingesetzte Palladius (365–425 n. Chr.) erwähnt in seinem 407/408 n. Chr. verfassten Werk über das Leben des heiligen Johannes Chrysostomos samaritanische und jüdische Synagogen in Tarsus:

**Dialogus de vita Sancti Iohannis Chrysostomi 20**

[...] καταλύοντες [...] ἐν ταῖς συναγωγαῖς Σαμαρειτῶν ἢ Ἰουδαίων, μάλιστα ἀπὸ Ταρσοῦ.<sup>16</sup>

Die Passage kann so verstanden werden, dass es nicht nur in Tarsus, sondern auch in weiteren Gebieten Kleasiens jüdische und samaritanische Synagogen gegeben hat.<sup>17</sup>

## 2. Der Quellenbefund für den gesamten Mittelmeerraum in hellenistisch-römischer Zeit (außer Kleinasien)

Fallen die Belege für Kleinasien in der römischen Zeit in der Summe dürftig aus, sieht das Bild, das sich von der Entstehung und Verbreitung der samaritanischen Diaspora von der hellenistischen Zeit an im gesamten Mittelmeerraum gewinnen lässt, etwas freundlicher aus. Die von der hellenistischen bis zur spätrömischen Zeit verfügbaren Quellen werden hier im Folgenden zusammengetragen und auf dem gegenwärtigen Stand der Forschung ausgewertet.<sup>18</sup> Die Daten sind notwendig, um eine bessere Argumentationsbasis für die in den beiden letzten Kapiteln vorgenommene Diskussion grundsätzlicherer Fragen zu haben.

<sup>14</sup> Vgl. BÖHM, 1999, 54–55 (dort die Literaturangaben); KNOPPERS, 2013, 173.

<sup>15</sup> Zur Diskussion AMELING, 2004, 133–134.

<sup>16</sup> Der vollständige griechische Text mit einem kurzen Kommentar findet sich bei PUMMER, 2002, 212–213.

<sup>17</sup> Vgl. PUMMER, 1999, 120: „Unfortunately, the phrase is vague and uninformative: *kataluontes ... en tais synagogais Samareiton ê Ioudaion, malista apo Tarsou* [...]. Since he wrote *malista apo Tarsou* [...], there were presumably other such synagogues in Asia Minor“.

<sup>18</sup> Wo es geraten erscheint, werden auch Quellen aus der frühbyzantinischen Zeit einbezogen; für Schlussfolgerungen zum Imperium Romanum sind sie natürlich nur von begrenztem Wert.

## 2.1. Ägypten

Die ersten expliziten Belege für eine samaritanische Diaspora liegen für das ptolemäische Ägypten (3./2. Jh. v. Chr.) in Form von Notizen bei Josephus vor.<sup>19</sup> Josephus berichtet in Jos. Ant. 12,7, dass Ptolemaios I. Soter (305–283 v. Chr.) viele Gefangene aus dem Bergland Judäas, der Gegend um Jerusalem, Orten in Samarien und auf bzw. am Garizim genommen und in Ägypten angesiedelt hat:

### Jos. Ant. 12,7

ὁ δὲ Πτολεμαῖος πολλοὺς αἰχμαλώτους λαβῶν  
ἀπὸ τε τῆς ὄρεινῆς Ἰουδαίας καὶ τῶν περὶ Ἱεροσόλυμα τόπων  
καὶ τῆς Σαμαρείτιδος καὶ τῶν ἐν Γαριζεῖν,  
κατώκισεν ἅπαντας εἰς Αἴγυπτον ἀγαγῶν.

Ptolemaios aber nahm viele Gefangene vom Bergland Judäas, den Orten rings um Jerusalem, aus Samarien und den (Orten) auf/ am Garizim, führte sie fort und siedelte sie alle in Ägypten an.<sup>20</sup>

Der Hinweis auf ἐν Γαριζεῖν bezieht sich mit Sicherheit auf die kultisch auf den Garizim orientierten und dort auch lebenden JHWH-Anhänger.<sup>21</sup>

Der nächste Hinweis auf eine gemeinsam bestehende jüdisch-samaritanische Diaspora in Ägypten findet sich fast unmittelbar darauf in Jos. Ant. 12,9–10. Hier wird von einem Streit zwischen Juden und Samaritanern berichtet, in dem es um die Legitimität und kultische Priorität des Jerusalemer Tempels gegenüber dem Garizimheiligtum geht.<sup>22</sup>

### Jos. Ant. 12,9f.

(9) οὐκ ὀλίγοι δ' οὐδὲ τῶν ἄλλων Ἰουδαίων εἰς τὴν Αἴγυπτον παρεγίνοντο τῆς τε ἀρετῆς τῶν τόπων αὐτοῦς καὶ τῆς τοῦ Πτολεμαίου φιλοτιμίας προκαλουμένης. (10) στάσεις μέντοι γε τοῖς ἐκγόνοις αὐτῶν πρὸς τοὺς Σαμαρείτας τὴν πάτριον ἀγωγὴν τῶν ἐθῶν ἀποσώζειν προαιρουμένοις ἐγίνοντο καὶ πρὸς ἀλλήλους ἐπολέμου, τῶν μὲν Ἱεροσολυμιτῶν τὸ παρ' αὐτοῖς ἱερὸν ἅγιον εἶναι λεγόντων καὶ τὰς θυσίας ἐκεῖ πέμπειν ἀξιούντων, τῶν δὲ Σικιμιτῶν εἰς τὸ Γαριζεῖν ὄρος κελυόντων.

<sup>19</sup> Jos. Ant. 12,7–10; 13,74–79. Die sachlich zusammengehörenden Notizen in Ant 11,321.345, nach denen Alexander d. Gr. 8000 Soldaten aus Samarien nach Ägypten in die Thebais gebracht hat, bleiben unsicher. Vor allem fehlen Hinweise darauf, dass es sich um JHWE-treue Garizimanhänger gehandelt hat. Vgl. PUMMER, 1998, 215–216.

<sup>20</sup> Eigene Übersetzung. Die Darstellung des Textes wurde hier bewusst gewählt, um den Parallelismus in der Aufzählung zu verdeutlichen. Vgl. EGGER, 1986, 232: „Judäa – Samarien; Jerusalem – Garizim“.

<sup>21</sup> Anders noch die Überlegungen zur Identität der Erwähnten im Text von EGGER, 1986, 231–233. Da Egger von der Existenz des JHWH-Heiligtums und der samaritanischen Metropole auf dem Hauptgipfel des Garizim noch nicht wissen konnte, bezog sie τὸ ἐν Γαριζεῖν auf Sichem und kam zu dem Ergebnis, dass offen bleiben muss, ob die dort lebenden Leute überhaupt eine Beziehung zum Garizimkult hatten (a. a. O. 232–233).

<sup>22</sup> Zur Diskussion des Textes vgl. PUMMER, 2009, 181–187.

Nicht wenige Juden kamen freiwillig nach Ägypten, weil sie von der Vorzüglichkeit seiner Orte verlockt und von Ptolemaios' Großmut dazu ermuntert wurden. Ihre Nachkommen jedoch lagen mit den Samaritanern im Streit, weil sie sich vorgenommen hatten, an der ererbten/väterlichen Führung der Bräuche festzuhalten. So bekämpften sie sich gegenseitig. Die Jerusalemer sagten, ihr Tempel sei heilig, und erachteten es für angemessen, die Opfergaben dorthin zu senden; die Schemiter forderten, (die Gaben) auf den/zum Garizim (zu senden).<sup>23</sup>

Der nicht genauer zu datierende, offene Konflikt wurde laut Jos. Ant. 12,9 erst von den Nachkommen der freiwilligen Immigranten ausgelöst, nicht von den zwangsweise von Ptolemaios I. in Ägypten angesiedelten Leuten aus Judäa und Jerusalem.<sup>24</sup>

Dieser (oder ein ähnlicher?) Streit wird in Jos. Ant. 13,74–79 (noch einmal?)<sup>25</sup> erwähnt, jetzt aber auf die Zeit Ptolemaios VI. Philometors (180–145 v. Chr.) bezogen.<sup>26</sup> Trotz seiner legendarischen Ausmalungen durch Josephus oder dessen Quelle dürfte der Bericht einen historischen Kern besitzen.<sup>27</sup>

#### Jos. Ant. 13,74

Τοὺς δ' ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἰουδαίους καὶ Σαμαρεῖς, οἱ τὸ ἐν Γαριζεῖν προσεκύουν ἱερόν, κατὰ τοὺς Ἀλεξάνδρου χρόνους συνέβη στασιάζειν πρὸς ἀλλήλους, καὶ περὶ τῶν ἱερῶν ἐπ' αὐτοῦ Πτολεμαίου διεκρίνοντο, τῶν μὲν Ἰουδαίων λεγόντων κατὰ τοὺς Μωυσεὸς νόμους ᾠκοδομηθῆναι τὸ ἐν Ἱεροσολύμοις, τῶν δὲ Σαμαρέων τὸ ἐν Γαριζεῖν.

In Alexandria brach zwischen den Juden und Samaritanern, die einen Tempel auf dem Garizim verehrten, der zur Zeit Alexanders erbaut worden war, Aufruhr aus, und sie wurden von Ptolemaios selbst hinsichtlich der Heiligtümer beurteilt. Die Juden sagten, der Tempel in Jerusalem sei den Gesetzen des Moses gemäß erbaut worden, die Samaritaner, der Tempel auf dem Garizim.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Übersetzung in Anlehnung an EGGER, 1986, 230–231.

<sup>24</sup> Ob die Unterscheidung von Josephus bewusst vorgenommen wurde, ist kaum zu sagen. Vgl. aber EGGER, 1986, 233–234, unter Bezug auf Arist 22–25: Die Unterscheidung könnte auf ein sozialgeschichtlich interessantes Phänomen hinweisen, „bei den Zwangsdeportierten hat es offenbar keine nennenswerten Auseinandersetzungen zwischen Juden und Samar. gegeben. Der Grund ist möglicherweise darin zu suchen, dass alle zuerst den Status von Gefangenen [...] gehabt haben, also Schicksalsgenossen gewesen sind. Erst als alle aus der ägyptischen Sklaverei befreit worden sind [...] und weitere traditionsverbundene Juden [...] freiwillig nach Ägypten umgezogen sind, ist es zwischen den Nachkommen der letzteren und Samar. zu Disputen bezüglich der beiden Heiligtümer gekommen.“ Kritisch gegenüber dieser These PUMMER, 2009, 186.

<sup>25</sup> Es ist wegen der Ähnlichkeit beider Texte nicht auszuschließen, dass sie sich auf das gleiche Ereignis beziehen. Vgl. so die Annahme von COGGINS, 1975, 97–98, die als Möglichkeit seither immer wieder erwogen worden ist. Vgl. PUMMER, 2009, 187: „Either the first is a duplicate of the second or, more likely, it supplies the reason and the background for the latter“. Vgl. auch a. a. O. 198.

<sup>26</sup> Zur Diskussion des Textes PUMMER, 2009, 187–199.

<sup>27</sup> PUMMER, 1998, 216; und differenziert zu den komplexen historischen Hintergründen PUMMER, 2009, 188–199.

<sup>28</sup> Eigene Übersetzung.

Beide Parteien suchten die Legitimität des eigenen Heiligtums eidesstattlich zu beweisen und forderten die Todesstrafe für die jeweils andere Seite, sofern sie sich des Falscheides schuldig machen sollte. Ptolemaios VI. entschied am Ende zugunsten des Jerusalemer Tempels und ließ die samaritanischen Gesandten um Sabbaios und Theodosios hinrichten.<sup>29</sup> Interessant ist am Bericht Jos.Ant. 13,74–79 die Schärfe der in der Diaspora geführten Auseinandersetzung um das legitime Heiligtum. Sie führt nicht nur die bis in das 2. Jh. v. Chr. anhaltenden Verbindungen der ägyptischen Diaspora zum jeweiligen Heiligtum in Palästina und die unbedingte, vom Pentateuch her begründete Loyalität gegenüber dem eigenen Kultort vor, sondern zeigt auch, dass der Kultort der eigentliche Streitpunkt gewesen ist. Nach Jos.Ant. 13,74–79 fiel der erbitterte Streit innerhalb der ägyptischen Diaspora in das Vorfeld der Makkabäerzeit oder in die frühhasmonäische Zeit.<sup>30</sup> Eine wichtige Frage bleibt in diesem Zusammenhang, inwiefern der in der Diaspora zu beobachtende Konflikt in direkter Beziehung zu Vorgängen in Palästina steht.<sup>31</sup> Dass Johannes Hyrkan I. am Ende des 2. Jh. v. Chr. das samaritanische Heiligtum auf dem Garizim vollständig zerstören ließ, scheint von den Bemerkungen des Josephus her der Kulminationspunkt einer bereits weiter zurückreichenden und auch in die Diaspora ausstrahlenden Entwicklung gewesen zu sein.

Neben den literarischen Zeugnissen des Josephus, die, wenn man sie auf ihren historischen Kern reduziert, als sichere Nachweise einer samaritanischen Diaspora im ptolemäischen Ägypten seit dem 3./2. Jh. v. Chr. betrachtet werden können, finden sich auch noch Indizien in griechischsprachigen Urkunden und Verträgen aus der Oase Fayyum aus der Zeit zwischen dem 3. Jh. v. Chr. und dem 5./6. Jh. n. Chr. In den frühesten Dokumenten (Mitte bis Ende 3. Jh. v. Chr.) wird häufig ein Dorf namens Σαμαρεία genannt, und bei einer beträchtlichen Anzahl seiner EinwohnerInnen handelt es sich eindeutig um Ἰουδαῖοι.<sup>32</sup> Das Dorf wurde in der ersten Hälfte des 3. Jh. v. Chr. im Arsinoites nomus gegründet. Sein Name Σαμαρεία geht mit hoher Wahrscheinlichkeit auf die palästinische Region zurück, aus der die ersten (Militär-)Siedler hierher gebracht worden waren.<sup>33</sup> Der Einfluss der aus Samarien nach Ägypten gekommenen Personen

<sup>29</sup> Jos.Ant. 13,79.

<sup>30</sup> Die im Text gespiegelten Vorgänge sind nicht genauer datierbar.

<sup>31</sup> Dieser Frage kann in diesem Rahmen nicht genauer nachgegangen werden. Vgl. dazu jedoch u. a. die Überlegungen bei KIPPENBERG, 1971, 67; PUMMER, 2009, 187–196.

<sup>32</sup> Vgl. KUHS / CLEMENS, 1996; PUMMER, 1998, 216–217; PUMMER, 2009, 184–186; VAN DER HORST, 1990, 138. Die Texte finden sich in Auswahl in deutscher Übersetzung und kommentiert bei ZANGENBERG, 1994, 301–313.

<sup>33</sup> Vgl. VAN DER HORST, 1990, 139, und vor allem die umfassende papyrologische Studie von KUHS, 1996, 46–55. Vgl. zum Namen und zur Gründung des Ortes KUHS, 1996, 55: „Der bemerkenswerte Name des Dorfes zusammen mit der gut belegten Existenz einer Mehrheit von jüdischen Militärkolonisten unter den Bewohnern seit den frühesten Jahren machen auf dem Hintergrund der Erschließung und Besiedelung des Arsinoites mit zumeist Kleruchen

war offenbar so gewichtig, dass sie namengebend auf die Siedlung wirkten.<sup>34</sup> Eine Analyse des gesamten Materials hat ergeben, dass mindestens ein Viertel der in den Papyri belegten Einwohner des Dorfes Σαμαρεία Jüdinnen und Juden waren.<sup>35</sup> In den Dokumenten aus den Jahren 232 v. Chr. bis 201 v. Chr., die mit Sicherheit auf Bewohner des Dorfes beziehbar sind, finden sich 47 Personen mit sicherer oder relativ sicherer jüdischer Identität; bei 18 weiteren ist diese Identität anzunehmen. Ein Viertel aller Personen davon trägt hebräische Namen;<sup>36</sup> 19 unter den Personen mit sicherer jüdischer Identität bezeichnen sich ausdrücklich als Ἰουδαῖοι oder werden so bezeichnet.<sup>37</sup>

Nun kann man fragen, wie sich der Name des Dorfes und die Anzahl der Menschen, die einen jüdischen Namen tragen und/oder sich als Ἰουδαῖοι bezeichnen bzw. so von anderen bezeichnet werden, zur Herkunftsregion Samarien und deren Bevölkerungsspektrum verhält.<sup>38</sup> Zumindest bei einigen der erwähnten Ἰουδαῖοι kann es sich um Personen handeln, die mit dem Garizim kultisch verbunden waren,<sup>39</sup> in der Diaspora aber nicht mehr von den Juden abgrenzbar waren bzw. diese Differenzierung selbst gar nicht vorgenommen haben.

In den Verträgen war auf königliche Vorschrift hin das Ethnikon vorgeschrieben.<sup>40</sup> Da bei keiner Person spezielle religiöse Merkmale oder Besonderheiten erkennbar sind, geht es in den Urkunden und Verträgen bei Ἰουδαῖοι offenbar allein um das Ethnikon. Die Möglichkeit, dass es für alle aus Palästina stammenden Siedler Verwendung fand, ist nicht auszuschließen, denn Σαμαρῖται diente

---

unter Philadelphos die Gründung wahrscheinlich in dem Jahrzehnt von 266–256 v. Chr. Entscheidenden Einfluss scheinen dabei Einwanderer aus Palästina gehabt zu haben“.

<sup>34</sup> Das Dorf war jedoch keine rein jüdische (oder eventuell samaritanische) Siedlung. Vgl. KUHS, 1996, 112.

<sup>35</sup> Vgl. KUHS, 1996, 57.

<sup>36</sup> Es handelt sich um Namen mit griechischer Endung wie Jonathas und Sabbataios oder einen griechischen Namen mit phonetischem Anklang an einen hebräischen Namen wie Jason. Weiterhin kommen vor: Haggais, Joanna, Joannes, Jonathan und mehrfach Jakubis, Sabbathion, Sambathion und Sambathaios. Vgl. KUHS, 1996, 56–85.

<sup>37</sup> Vgl. die bei KUHS, 1996, 66–74 in der Namenliste aufgeführten Personen Nr. 19 (CPR XVIII 8, Nr. 3), Nr. 35 (CPR XVIII 8, Nr. 3), Nr. 49 (CPR XVIII 11, Nr. 6); Nr. 66 (CPR XVIII 9, Nr. 4), Nr. 70 (CPR XVIII 8, Nr. 3), Nr. 83 (CPR XVIII 7, Nr. 2), Nr. 86 (CPR XVIII 9, Nr. 4), Nr. 102 (CPR XVIII 9, Nr. 4), Nr. 101 und 103 (CPR XVIII 7, Nr. 2) in Dokumenten aus dem Jahr 232 v. Chr. und die in CPJ 22 genannten 6 Personen (201 v. Chr.) mit dem jeweils zum Namen gestellten Ethnikon Ἰουδαῖος τῆς ἐπιγονῆς, Ἰουδαία oder Ἰουδαῖοι. Vgl. die Tabelle a. a. O., 77.

<sup>38</sup> Vgl. die zu dieser Frage wiedergegebene Forschungsdiskussion bei PUMMER, 2009, 184–186.

<sup>39</sup> Vgl. KUHS, 1996, 50: „Bedeutsam ist nun, dass bei einigen der oben aufgelisteten Bewohner Samareias, vor allem in den frühesten Fällen (so z. B. durchgehend in Samareia-Papyri Nr. 2–6), eindeutig das Ethnikon ‚Jude‘ oder ‚Jüdin‘ dabeisteht, und dass sich keinerlei derartige Hinweise auf Samaritaner finden lassen. Jedoch lässt sich die Frage stellen, ob und ab welcher Zeit sich Samaritaner überhaupt von Juden abgrenzen lassen bzw. selbst abgegrenzt haben, d. h. die Frage, ob sie bis dahin nicht einfach zu den Juden gezählt wurden, ob von ihnen selbst, ob von den Juden oder von Außenstehenden.“ In eine ähnliche Richtung votiert PUMMER, 2009, 198: „Some of the ‚Jews‘ mentioned in the sources could have been Samaritans“.

<sup>40</sup> Vgl. KUHS, 1996, 77.

im Fayyum selbst bereits als Bezeichnung zur Herkunft aus dem Dorf Σαμαρεία und kam darum als Ethnikon kaum in Frage.<sup>41</sup>

Alles in allem handelt es sich – im Hinblick auf eine in der Ptolemäerzeit speziell aus Samarien ausgehende Diaspora, die das Dorf hier gründete –, jedoch auch nur um Vermutungen und nicht um einen sicheren Nachweis für eine samaritanische Diaspora.<sup>42</sup> Das betrifft auch die drei aus römischer Zeit stammenden Belege für Σαμαρίται aus dem Fayyum, bei denen die Bewohner des benachbarten Dorfes Samareia gemeint sein können: Aus Tebtynis stammt ein Dokument aus dem Jahr 109 n. Chr., in dem Ἰάσων Σαμαρείτης<sup>43</sup> Erwähnung findet. In einer Liste mit Personen aus Theadelphia (ca. 165 n. Chr.) begegnet Ἡρῶν Σαμβᾶ Σαμαρίτης,<sup>44</sup> und in einer Steuerliste aus Karanis (171–174 n. Chr.) gibt es einen viermaligen Eintrag für Γάιος Ἰούλιος Μάξιμος (Σαμαρεῖτα).<sup>45</sup>

Dass sich aus dem 1.–3. Jh. n. Chr. so gut wie keine Belege finden, kann der zunehmend schwieriger werdenden Situation des Judentums im 30 v. Chr. römisch gewordenen Ägypten geschuldet sein (Pogrom in Alexandria 38 n. Chr.; wiederholte Konflikte seit 66 n. Chr.; Niederschlagung des jüdischen Aufstandes gegen Trajan 117 n. Chr.).<sup>46</sup> Auch wenn es keine konkreten Nachrichten gibt, ist davon auszugehen, dass die Samaritaner von den Konflikten und deren verheerenden Folgen mitbetroffen waren. Verträge aus weit späterer Zeit zeigen, dass die Samaritaner in Ägypten von den gleichen römischen Maßnahmen und Gesetzen betroffen waren wie die jüdische Bevölkerung.<sup>47</sup>

Die nächsten sicheren Belege für eine samaritanische Diaspora in Ägypten stammen erst aus dem späten 4. Jh. n. Chr. und aus der byzantinischen Zeit. Es handelt sich um Notizen in der *Historia Augusta*,<sup>48</sup> die die Bedeutung der Sama-

<sup>41</sup> In einem Papyrus aus Magdola, einem benachbarten Ort im Fayyum, findet sich ein Ἀδάμας Λιβάνου Σαμαρίτης (P. Enteux. 62; 221 v. Chr.). Hier handelt es sich wahrscheinlich genauso wenig um ein Ethnikon wie bei dem in P. Cair. Zen. IV 59697 (261–246 v. Chr.) erwähnten Σαμάρει aus Philadelpheia, sondern um einen Beinamen, der beide als Einwohner des Dorfes Samareia ausweist (KUHs, 1996, 26–28). Es gibt allerdings einen Beleg für ein Samarien betreffendes Ethnikon: In einem Dokument aus Krokodilon Polis aus dem Jahr 238/237 v. Chr. begegnet ein Ἀστὴρ Σαμαρεύς (P. Petr. I2 Col. III Z. 76). Hier handelt es sich um einen Kleruchen aus Samarien (KUHs, 1996, 29).

<sup>42</sup> Vgl. ZANGENBERG, 1994, 303: „Vermutlich handelt es sich hier [...] um Vertreter der proto-samaritanischen Bevölkerung von Samarien, die sich noch vor der Entstehung der eigentlichen Samaritanergemeinde in Ägypten angesiedelt haben.“ Vgl. dazu unten Kapitel 3.

<sup>43</sup> P. Mil. Vogl IV 212. Vgl. die Tabelle bei KUHs, 1996, 26.

<sup>44</sup> P. Straß. IX 866 = SB XIV 11354. Vgl. die Tabelle bei KUHs, 1996, 26.

<sup>45</sup> P. Mich. IV 223.1483.1679 224.1400.3342. Vgl. die Tabelle bei KUHs, 1996, 26.

<sup>46</sup> In den Samareia-Papyri der römischen Zeit fehlen Spuren einer „jüdischen“ Bevölkerung im Dorf dann völlig. Vgl. KUHs, 1996, 114–115.

<sup>47</sup> Cod. Theod. 13,5,18 aus dem Jahr 390: Juden und Samaritaner sind ausgenommen von der *navicularia functio*. Vgl. dazu PUMMER, 1998, 218; VAN DER HORST, 2002, 253; VAN DER HORST, 1990, 141–142 (dort auch zur Gesetzgebung im Hinblick auf die Samaritaner im Codex Justinianus).

<sup>48</sup> *Quadrigae Tyrannorum* 7,5; 8,3. Der Text findet sich bei STERN, 1980, Nr. 527.

ritaner im 4. Jh. n. Chr. in Ägypten spiegeln,<sup>49</sup> und um eine Scheidungsurkunde aus Hermopolis aus dem Jahr 586 n. Chr., in der Mann und Frau als Σαμαρίται τὴν θρησκίαν bezeichnet werden.<sup>50</sup>

## 2.2. Delos

Für die Kykladeninsel Delos liegen zwei bedeutsame epigraphische Selbstzeugnisse aus der Zeit zwischen dem 3.–1. Jh. v. Chr. vor.<sup>51</sup> Sie wurden 1979 an der Ostküste der Insel, d. h. außerhalb des großen Hafens, des Stadtzentrums und der Viertel, in denen sich die paganen Heiligtümer befanden, gefunden. Bei beiden Inschriften handelt es sich um eindeutige Belege für die Präsenz von Diasporasamaritanern auf Delos in hellenistisch-römischer Zeit.<sup>52</sup>

Inscription Nr. 1 ist unversehrt und stammt aus der Zeit 150–50 v. Chr.:<sup>53</sup>

### IJO I Ach67

οἱ ἐν Δήλῳ Ἰσραελεῖται οἱ ἀ-  
παρχόμενοι εἰς ἱερὸν Ἀργα-  
ρίζειν στεφανοῦσιν χρυσοῦ  
στεφάνῳ Σαραπίωνα Ἰάσο-  
νος Κνώσιον εὐεργεσίας  
ἔνεκεν τῆς εἰς ἑαυτούς.

Die Israeliten auf Delos, die Opfer(gaben)  
darbringen zum Tempel / auf den heiligen  
Garizim,<sup>54</sup> bekränzen mit einem goldenen  
Kranz Serapion, Sohn Jasons,  
aus Knossos, wegen der  
ihnen erwiesenen Wohltat.

Inscription Nr. 2 kann in die Zeit zwischen 250–175 v. Chr. datiert werden. Vielleicht stammt sie jedoch auch erst aus der ersten Hälfte des 2. Jh. v. Chr.<sup>55</sup> Sie ist nur fragmentarisch erhalten:<sup>56</sup>

<sup>49</sup> Vgl. dazu ZANGENBERG, 1994, 177: „Wichtig an der in historischer Hinsicht recht zweifelhaften Darstellung ist, dass hier die Samaritaner als eigenständige religiöse Gruppe mit beträchtlicher Bedeutung neben Juden und Christen auftreten“.

<sup>50</sup> CPJ III.513. Für Hermopolis sind im 6./7. Jh. n. Chr. auch weitere Samaritaner papyrologisch bezeugt. P. Herm.40: Μανασση Ευσεβίου Σαμαρίτη; P. Sorb. II.69: Ἀβραάμιος σαμαρίτης. Vgl. die Tabelle bei KUHS, 1996, 26. Zu weiteren Belegen für Ägypten in der Zeit vom 5.–17. Jh. n. Chr. PUMMER, 1998, 218–231. Die Belege zeigen vielfach enge Beziehungen zwischen Juden und Samaritanern in Ägypten. Dazu gehörte u. a. ein gemeinsam genutzter Friedhof in Kairo im 12. Jh. n. Chr. (a. a. O. 219).

<sup>51</sup> Die Inschriften wurden zuerst veröffentlicht von BRUNEAU, 1982, 467–475.

<sup>52</sup> Vgl. BÖHM, 2012, 181–202.

<sup>53</sup> Vgl. BRUNEAU, 1982, 468–469.

<sup>54</sup> Beide Übersetzungen sind möglich. NOY / PANAYOTOV / BLOEDHORN, 2004, 232.

<sup>55</sup> Die Datierung ist nicht sicher. KARTVEIT, 2009, 218–219, datiert beide Inschriften aufgrund paläographischer Überlegungen in die erste Hälfte des 2. Jh. v. Chr.

<sup>56</sup> Vgl. BRUNEAU, 1982, 471–474.

**IJO I Ach66**

Ἰσραηλίται οἱ ἀπαρχόμενοι εἰς ἱερὸν ἅγιον Ἄρ-  
 γαρζεῖν ἐτίμησαν Μένιππον Ἄρτεμιδώρου Ἡρά-  
 κλειον αὐτὸν καὶ τοὺς ἐγγόνους αὐτοῦ κατασκευ-  
 άσαντα καὶ ἀναθένθα ἐκ τῶν ἰδίων ἐπὶ προσευχῆ τοῦ  
 Θε[οῦ] ΤΟΝ[-----]  
 ΟΛΟΝΚΑΙΤΟ[-- καὶ ἐστεφάνωσαν] χρυσῶ στε[φά --]  
 νφ καὶ[-----]  
 ΚΑ[-----]  
 Τ[-----]

Israeliten, die Opfer(gaben) darbringen zum / auf den heiligen, geweihten Garizim (oder: zum Tempel auf den heiligen Garizim),<sup>57</sup> ehren Menippos, Sohn des Artemidoros aus Heraklion, ihn und seine Nachkommen, der ausgestattet und gewidmet hat aus den eigenen Mitteln für eine Proseuche / zur Anbetung Gottes ...  
 ... und haben bekranzt mit einem goldenen Kranz und ...<sup>58</sup>

In den Inschriften werden Männer aus Knossos und Herakleion von „Israeliten auf Delos, die ihre Opfer(gaben) zum heiligen Garizim darbringen“, geehrt. Vermutlich hatten die Wohltäter aus Knossos und Herakleion bauliche oder finanzielle Mittel für die samaritanische Proseuche auf Delos zur Verfügung gestellt. Das dürfte vor allem bei der älteren der beiden Inschriften (Nr. 2) der Fall sein,<sup>59</sup> ist aber auch für die jüngere Inschrift (Nr. 1) anzunehmen. Bei beiden Wohltätern kann es sich ebenfalls um Samaritaner gehandelt haben.<sup>60</sup> Trifft das zu, würden die Inschriften auf eine stärkere Präsenz von Diasporasamaritanern in der Ägäis hinweisen.

Da es sich zumindest bei Inschrift Nr. 2 um eine Bauinschrift handelt, ist davon auszugehen, dass die Samaritaner eine Proseuche auf der Insel besessen haben. Ob sie mit dem unweit des Fundortes gelegenen Gebäude identisch ist, das als die älteste bekannte Synagoge der Diaspora gilt, ist umstritten.<sup>61</sup> Ausgeschlossen ist es jedenfalls nicht.<sup>62</sup> Die Samaritaner können in diesem Bezirk aber auch eine eigene Synagoge unterhalten haben, denn das Gebiet an der Ostküste der Insel war zumindest im 1. Jh. v. Chr. bewohnt und stellte ein eigenes,

<sup>57</sup> Beide Übersetzungen sind möglich. Vgl. NOY / PANAYOTOV / BLOEDHORN, 2004, 229–230.231.

<sup>58</sup> Eigene Übersetzung.

<sup>59</sup> Entweder geht es bei der Stiftung um den Bau eines Gebäudes für die Anbetung Gottes, um eine Baumaßnahme an einem Gebäude für die Anbetung Gottes (d. h. eine Proseuche) oder auch um dessen Ausstattung. Vgl. BRUNEAU, 1982, 486 (Fußnote 9).

<sup>60</sup> Vgl. BRUNEAU, 1982, 481: „Le plus probable est que Sarapion et Ménippos soient euxmêmes samaritains; ceux-ci, comme les Juifs, portaient en diaspora des noms grecs“. Sicher ist es jedoch nicht.

<sup>61</sup> Zur Diskussion vgl. TRUEMPER, 2004, 513–598; NOY / PANAYOTOV / BLOEDHORN, 2004, 211–219; PUMMER, 1998, 16–18.

<sup>62</sup> So die Annahme von PUMMER, 1999, 121.

vom übrigen Stadtgebiet separiertes Viertel dar.<sup>63</sup> Um hier weitere Aufschlüsse zu erhalten, müsste der Bezirk, in dem die Inschriften gesichert wurden und in dem sich auch die Synagoge befindet, archäologisch weiter erforscht werden. Die Ergebnisse wären vielversprechend, denn auch von 1 Makk 15,23<sup>64</sup> und Jos. Ant. 14,213–216<sup>65</sup> her ist bekannt, dass es in der Zeit zwischen ca. 150 v. Chr. und 50 v. Chr. eine jüdische Kolonie auf Delos gegeben hat. Sie war so bedeutend, dass sie auch in offiziellen Dekreten Berücksichtigung fand.

Die Samaritaner auf Delos bezeichnen sich in beiden Inschriften selbst als Israeliten, die kultisch auf den Berg Garizim orientiert sind.<sup>66</sup> Die griechische Pluralform Ἰσραηλίται ist gegenüber οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ im gesamten jüdischen Schrifttum und epigraphischen Material selten belegt,<sup>67</sup> der Befund zeigt jedoch, dass sich die Pluralform in hellenistisch-römischer Zeit auf Repräsentanten des empirischen Gottesvolkes Israel beziehen konnte. Für die Inschriften von Delos kann man daraus ableiten, dass sich die hier ansässigen Samaritaner als Repräsentanten des Gottesvolkes Israel verstanden haben.

In der Diasporasituation haben sich u. U. aber auch beide Gruppen, Juden und Samaritaner, gemeinsam unter dem Begriff „Israel“ gefunden,<sup>68</sup> um ihr – mit Ausnahme des Kultortes – gemeinsames religiöses Selbstverständnis weiter zu pflegen oder als Minorität in einer paganen Umgebungsgesellschaft zu behaupten und zu bewahren.<sup>69</sup> Von der Umgebungsgesellschaft auf Delos sind die allein in der Kultortdifferenz liegenden Unterschiede zwischen Juden und Samaritanern

<sup>63</sup> Vgl. ÉCOLE FRANÇAISE D'ATHÈNES, 1996, 38–39.

<sup>64</sup> 1 Makk 15,23 bezieht sich auf die Regierungszeit des Hasmonäers Simon (142–134 v. Chr.). Am Anfang seiner Amtszeit ging ein Brief des Konsuls Lucius aus Rom zum Schutz der jüdischen Bevölkerung auf verschiedene Inseln des östlichen Mittelmeers, darunter auch Delos: ... καὶ εἰς πάσας τὰς χώρας καὶ Σαμψάμη καὶ Σπαρτιάταις καὶ εἰς Δῆλον καὶ εἰς Μύνδον καὶ εἰς Σικυῶνα καὶ εἰς τὴν Καρίαν καὶ εἰς Σάμον [...].

<sup>65</sup> Josephus bietet hier einen Erlass Caesars an den Senat und das Volk von Paros. Es soll die jüdische Bevölkerung von Delos nicht weiter bei der Ausübung ihrer Gottesdienste und religiösen Pflichten behindern. Das Versammlungsrecht der jüdischen Gemeinde auf Delos wird ausdrücklich bestätigt.

<sup>66</sup> Vgl. NOY / ΠΑΝΑΥΤΟΥ / BLOEDHORN, 2004, 230: „The phrase οἱ ἀπαρχόμενοι εἰς ἱερόν ἅγιον Ἀργαρζεῖν indicates that the Samaritans made annual payments to the temple on Mt Garizim.“ Zur Begründung ebd.

<sup>67</sup> Sie findet sich in der LXX in 4 Makk 18,1: ὦ τῶν Ἀβραμιαίων σπερμάτων ἀπόγονοι παῖδες Ἰσραηλίται. Sonst begegnen hier nur die Singularformen ὁ Ἰσραηλίτης (Lev 24,10; 2 Sam 17,25) und ἡ Ἰσραηλίτις (Lev 24,10–11). Bei Josephus kommt der Plural häufig in den ersten zehn Büchern der Antiquitates vor (Jos. Ant. 3,189; 4,124; 5,158.206; 7,309; 10,7; u. ö.), steht hier aber für die Angehörigen des Gottesvolkes Israel „der alten Zeit, nie für die Gegenwart“ (GUTBROD, 1967, 373). Plural- und Singularformen finden sich schließlich bei Lukas, Paulus und Johannes und meinen hier jeweils die gegenwärtig lebenden Repräsentanten des Gottesvolkes. Vgl. Act 2,22; 3,12; 5,35; 13,16; 21,28: ἄνδρες Ἰσραηλίται; Röm 9,4: Ἰσραηλίται; Röm 11,1: ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμί; 2 Kor 11,22: Ἑβραῖοί εἰσιν; κἀγώ. Ἰσραηλίται εἰσιν; κἀγώ. σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; κἀγώ; Joh 1,47: ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης.

<sup>68</sup> Vgl. so auch KARTVEIT, 2009, 221–222.

<sup>69</sup> Vgl. BÖHM, 2012, 198.

vermutlich kaum wahrgenommen worden. Die beiden Stelen mit den Inschriften gaben den Unterschied zwar öffentlich zu erkennen, sie können aber auch nur innerhalb eines jüdisch-samaritanischen Wohnviertels, eventuell im Kontext einer samaritanischen Proseuche, von öffentlicher Bedeutung gewesen sein.

Mit IJO I.68 (ca. 100 n. Chr.) liegt eine weitere relevante Inschrift von der Insel Delos vor. Wegen des Fundkontextes (Serapistempel auf Delos, Mitgliederliste) handelt es sich jedoch um einen religiös als pagan einzuordnenden Mann aus Samarien.<sup>70</sup> Die Inschrift zeigt dennoch, dass Delos nicht nur temporärer Zielort von Migrationsbewegungen aus Samarien gewesen ist:

#### **IJO I Ach68**

Πραῦλος Σαμαρεὺς καὶ [ὑπερ]  
τῶν ἀδελφῶν καὶ τῆς μητρὸς].

Praulos, aus Samarien, auch für  
seine Brüder und Mutter.

### *2.3. Sizilien*

Für das 2. Jh. n. Chr. existiert ein epigraphischer Beleg für Syrakus auf Sizilien.<sup>71</sup> 1913 wurde eine Säule mit zwei hebräischen Inschriften, die ein Zitat von Num 10,35 bieten, gefunden. Wegen der samaritanisch-hebräischen Schrift sind sie als sichere Belege einzuordnen. Die Säule gehörte mit hoher Wahrscheinlichkeit zu einer Synagoge.<sup>72</sup>

### *2.4. Rom*

Für Rom gibt es aus der Antike keinen einzigen klaren literarischen oder epigraphischen Beleg.<sup>73</sup> Jos.Ant. 18,167 bleibt unsicher.<sup>74</sup>

### *2.5. Athen*

Zu den unsicheren Belegen gehören auch zwei Grabinschriften aus Athen aus ca. dem 1. Jh. n. Chr.:

<sup>70</sup> Vgl. NOY / PANAYOTOV / BLOEDHORN, 2004, 233–134. Dazu schon oben Kapitel 1 a).

<sup>71</sup> MORABITO, 1998, 195–201.

<sup>72</sup> Die nächsten Belege stammen aus weit späterer Zeit: Papst Gregor d. Gr. (ca. 540–604 n. Chr.) bezieht sich in zwei Briefen (Epist 6,30 aus dem Jahr 596 n. Chr.; Epist 8,21 aus dem Jahr 598 n. Chr.) auf Samaritaner auf Sizilien. Die Texte sind abgedruckt und kommentiert bei PUMMER, 2002, 336–343.

<sup>73</sup> Vgl. VAN DER HORST, 2002, 251.259–260. Van der Horst weist jedoch darauf hin, dass unter den zahlreichen, seit Pompeius Zeiten kriegsbedingt nach Rom verbrachten Einwohnern Palästinas auch Samaritaner gewesen sein können: „We have no reason to assume that the Samaritans were exempted from this fate“ (ebd.).

<sup>74</sup> Jos.Ant. 18,167: ἄλλος Σαμαρεὺς γένος (für Rom, 1. Jh. n. Chr.). Zur Diskussion dieses Textes PUMMER, 2009, 268–270.

**IJO I Ach35**

Ἀμμία Φίλωνος Σαμαρεΐτις Εὐρήμιονος Ἀντιοχέως γυνή  
 Ammia, Tochter des Philon, Samaritanerin (?), Frau des Euremon von Antiochia.

**IJO I Ach36**

Θεοδῶρα Θεμίσιωνος Σαμαριτίς  
 Theodora, Tochter des Themison, Samaritanerin (?).

*2.6. Thessalonich*

1953 wurde in Thessalonich eine unvollständig erhaltene, bilinguale Inschrift aus der Zeit zwischen dem 4.–6. Jh. n. Chr. gefunden, die die samaritanische Schrift enthält.<sup>75</sup> 17 Zeilen finden sich in griechischer Sprache und geübter Schrift verfasst. Sie bieten ein Zitat aus Num 6,22–27 (Zeilen 2–14) und eine dem Stifter Sirikios gewidmete Eulogie (Zeilen 16–19). Zeilen 1 und 15 enthalten hingegen zwei hebräische Segensworte und finden sich in der hebräisch-samaritanischen Schrift.<sup>76</sup>

*2.7. Fazit*

Der Gesamtbefund von 2.1. bis 2.6. mit allen sicheren wie auch unsicheren Belegen verweist auf eine seit hellenistischer Zeit kontinuierlich ausgehende Bewegung aus Samarien in den Mittelmeerraum hinein. Sie dürfte auch Kleinasien erfasst haben.

In Ägypten und auf Delos bestand seit dem 3. Jh. v. Chr. mit Sicherheit eine samaritanische Diaspora; für Sizilien kann man sie für das 2. Jh. n. Chr., für Thessalonich für das 4.–6. Jh. n. Chr. belegen. Für die Zeit des Imperium Romanum zwischen dem 1. Jh. v. Chr. und ca. 200 n. Chr. liegen für den gesamten Mittelmeerraum keine expliziten Belege vor, denn die Datierungen der Inschrift Nr. 1 / Delos (IJO I.67) und der Inschriften von Sizilien können, müssen aber nicht genau in diese Zeit hineinreichen. Erst ab dem 4./5. Jh. n. Chr. liegen dann wieder sichere Nachweise vor. Die Lücke im Quellenbefund ist also nicht zu übersehen. Dennoch bleibt die Frage, ob sie die reale Situation spiegelt.

### 3. Ein gewandeltes Paradigma

Der erste wesentliche Faktor, der über den Quellenbefund hinaus die oben positiv gegebene Antwort für Kleinasien unterstützt, besteht in der seit einigen Jahrzehnten deutlich veränderten religionsgeschichtlichen Wahrnehmung

<sup>75</sup> IJO I Mac17.

<sup>76</sup> Sie ist weitaus ungenauer ausgeführt als es die griechischen Buchstaben sind. Vgl. dazu PURVIS, 1976, 121–123; PUMMER, 1999, 120; LIFSHITZ/SCHIBY, 1968, 368–378. Ob die Inschrift ursprünglich zu einer Synagoge gehörte, ist unsicher, da es in situ keine Mauerreste gab. Vgl. zur Diskussion NOY/PANAYOTOV/BLOEDHORN, 2004, 100–105.

und Einordnung der „Samaritaner“.<sup>77</sup> Sie kann hier nur in Umrissen skizziert werden.

Bis in die 1980er Jahre hinein waren die Samaritaner weithin als die halbpagane, stark synkretistische Bevölkerung Samariens verstanden worden, die nach dem Fall des Nordreiches Israel 722/721 v. Chr. durch die assyrischen Deportationen entstanden und immer wieder in Konflikt mit den jüdischen Nachbarn geraten war.<sup>78</sup> Das klassisch gewordene Paradigma hatte seine Wurzeln in einem historisch-unkritischen Verständnis von 2 Kön 17,24–41 und in der Wirkungsgeschichte dieses Textes vor allem bei Josephus und in den rabbinischen Quellen.<sup>79</sup> Ungünstig wirkte sich weiterhin aus, dass außer dem Samaritanischen Pentateuch aus der Antike keine authentischen samaritanischen Schriften zur eigenen Geschichte erhalten sind und die Samaritaner nur im Spiegel jüdischer und frühchristlicher, von eigenen Interessen und Tendenzen geleiteten Quellen fassbar werden. Das hatte Folgen auch für die Wahrnehmung der samaritanischen Diaspora. So lange die Inschriften von Delos nicht bekannt waren<sup>80</sup> und die Existenz des JHWH-Heiligtums auf dem Garizim archäologisch nicht nachgewiesen werden konnte,<sup>81</sup> wurden die Samaritaner, wie oben beschrieben, als halbpagane, synkretistische Gesamtbevölkerung Samariens eingeordnet und auch der Begriff „Diaspora“ kam nicht recht in Betracht.<sup>82</sup> Hinzu kam, dass die neutestamentlichen Texte die Σαμαριται nur in Palästina verorten und nichts von einer Diaspora erkennen lassen.<sup>83</sup> Josephus berichtet zwar von Diasporasamaritanern in Ägypten – die Belege vermitteln aber ein Bild, als ob die Diaspora auf das Ptolemäerreich, speziell auf Alexandria, beschränkt gewesen sei.<sup>84</sup>

Quellenstudien zu alttestamentlichen Texten und Textcorpora, neuere Untersuchungen zu Josephus und groß angelegte archäologische Forschungen, die seit den 1980er Jahren in Samarien und auf dem Hauptgipfel des Garizim durchgeführt wurden, haben nun gezeigt, dass das Bevölkerungsspektrum Samariens zu allen Zeiten in ethnischer wie religiöser Hinsicht zwar heterogen gewesen ist, dass ein erheblicher Teil der Bevölkerung aber monotheistisch-jahwistisch geprägt und toraobservant war. Dieser Teil der Bevölkerung Samariens unterhielt von der persischen bis in die hasmonäische Zeit auf dem Hauptgipfel des Ga-

<sup>77</sup> Vgl. dazu PUMMER, 1992, 1–5.

<sup>78</sup> Dazu insgesamt DEXINGER, 1992, 67–140, passim; BÖHM, 1999, 105–134.

<sup>79</sup> Jos. Ant. 9,288–291; yGitt 43 c; bQidd 75 b u. ö. Vgl. dazu VAN DER HORST, 2006, 137–140.146–150.

<sup>80</sup> Vgl. oben Kapitel 2 b).

<sup>81</sup> Das war bis 1984 der Fall.

<sup>82</sup> Der Begriff „Diaspora“ fand vor allem in solchen Studien Verwendung, die allein den Samaritanern gewidmet waren, deren gesamte Geschichte zu erfassen versuchten und dabei auch die modernen, streng pentateuchzentriert lebenden Samaritaner in die Darstellung einschlossen. Vgl. MONTGOMERY, 1907, 148–153.

<sup>83</sup> Lk 9,51–56; 10,30–35; 17,11–19; Joh 4,4–42; Act 8,5–25.

<sup>84</sup> Vgl. oben Kapitel 2 a).

rizim ein Jerusalem vergleichbares, großes jahwistisches Heiligtum.<sup>85</sup> Josephus erwähnt es zwar,<sup>86</sup> in biblischen Texten wurde es jedoch verschwiegen. Dass das Heiligtum der Samaritaner über so lange Zeit trotz der Notizen bei Josephus keine wirkliche Beachtung fand, lag daran, dass es am Ausgang des 2. Jh. v. Chr. von Johannes Hyrkan I. vollständig zerstört worden war und die Reste der Kultanlage bis in die 1980er Jahre hinein fälschlich mit einem paganen Heiligtum auf einem Nebengipfel des Garizim identifiziert wurden<sup>87</sup> (was die Synkretismusthese von 2Kön 17,24–41 nur untermauerte).

Seit 1984 wurden die Reste der Kultanlage auf dem Hauptgipfel des Berges (unter den Resten einer byzantinischen Kirche) und ca. 395 Inschriften mit kulturellen Bezügen entdeckt.<sup>88</sup> Die Grabungen brachten weiterhin zutage, dass um dieses Heiligtum herum in hellenistischer Zeit eine große Stadt angelegt worden war, die von ca. 10 000 Menschen bewohnt wurde und in der sich keine Spuren paganer oder synkretistischer religiöser Praktiken fanden. In ihr lebte offenbar u. a. das Kultpersonal des Heiligtums. Die Ausgrabungen auf dem Gelände der mit Namen unbekanntener Metropole der Samaritaner auf dem Gipfel des Garizim haben einige architektonische Besonderheiten und Einrichtungsgegenstände wie Badewannen zutage gefördert, die in hellenistischer Zeit nur in der Ägäis und in Kleinasien (Delos, Pergamon, Priene) bekannt waren.<sup>89</sup> Hier liegen also indirekte Hinweise auf eine samaritanische Diaspora im Ägäisraum und in Kleinasien vor. Auch die Stadt auf dem Garizim ist von Johannes Hyrkan I. am Ende des 2. Jh. v. Chr. vollständig zerstört worden. Ihre Bewohner sind vermutlich u. a. in Gebiete außerhalb Palästinas geflohen.

Vor allem die zahlreichen auf dem Garizim gefundenen Inschriften mit kulturellen Bezügen aus der hellenistischen Zeit haben nicht nur die in jüdischen Schriften vielfach zu findende Polemik gegenüber den Samaritanern<sup>90</sup> als solche erkennbar werden lassen, sondern auch zu einem umfassenden Paradigmenwechsel geführt. Mit der neueren Forschung ist nun vorauszusetzen, dass die Samaritaner der in Samarien lebende, dem JHWH-Glaube verbundene, kultisch auf den Garizim orientierte Teil Israels waren. Sie haben nur einen Teil des heterogenen Bevölkerungsspektrums in Samarien dargestellt und sind von den „Samaritern“ (paganen Bevölkerungsteilen) zu unterscheiden.<sup>91</sup>

<sup>85</sup> Vgl. dazu MAGEN, 2008. Den Forschungsstand zusammenfassend HJELM, 2010, 25–41; KARTVEIT, 2009, 203–216; BÖHM, 2012, 184–188.

<sup>86</sup> Siehe u. a. oben Kapitel 2 a).

<sup>87</sup> Vgl. PUMMER, 1992, 60–62.

<sup>88</sup> Vgl. MAGEN / MISGAV / TSFANIA, 2004.

<sup>89</sup> Vgl. MAGEN, 2008, 24.32.35.37–38.73.87 (Abb. 36.54–55.63.67–68.75.146.171).90–91. Vor allem einer der beiden Badewannentypen ist für diese Zeit nur aus Delos, Pergamon und Priene bekannt; „and apparently arrived at Mt. Gerizim from the Greek islands. Bathtubs were necessary at the site due to the level of purity required, daily, by the priests who served the temple“ (MAGEN, 2008, 91); vgl. auch PUMMER, 1992, 58–59.

<sup>90</sup> VAN DER HORST, 2006, *passim*.

<sup>91</sup> Auf diese notwendige religionsgeschichtliche Unterscheidung hat zuerst KIPPENBERG,

Geht man davon aus, dass die kultisch auf den Garizim orientierte jahwistische Bevölkerung Samariens einen zahlenmäßig erheblichen Anteil in der Region dargestellt hat<sup>92</sup> und seit hellenistischer Zeit von den gleichen politischen und wirtschaftlichen Veränderungen wie auch militärischen Maßnahmen erfasst wurde wie die Nachbarregionen Judäa und Galiläa, dann ist nun auch mit einer von Samarien ausgehenden Diaspora zu rechnen, die sich gemeinsam mit der palästinisch-jüdischen Diaspora entwickelt und einen ersten Schwerpunkt im ptolemäischen Ägypten gebildet hat. Merkantile Aktivitäten etc. dürften dann wie bei der jüdischen Diaspora zu einer weiteren Verbreitung im gesamten Mittelmeerraum geführt haben.

Überlegungen zur Größe der samaritanischen Diaspora stoßen allerdings an die gleichen Grenzen wie die zur jüdischen Diaspora. Zu berücksichtigen ist, dass sie nur von einer einzigen – zwar dicht besiedelten, dennoch relativ kleinen – Region Palästinas ausgegangen und insofern von den Zahlen her nicht ohne Weiteres mit der Größe der jüdischen Diaspora vergleichbar ist. Dennoch sollte sie nicht unterschätzt werden. Die enorme Größe und auch architektonisch auf zahlreiche Pilger hin konzipierte Anlage des Heiligtums auf dem Garizim ist kaum zu erklären ohne die Existenz einer auch beachtlichen Diaspora.<sup>93</sup> Die Inschriften von Delos und der Umstand, dass auf dem Garizim die baulichen Anlagen der hellenistischen Zeit Verbindungen in die Ägäis zeigen, unterstützen diese Annahme.

In der Konsequenz der sachlich notwendig gewordenen Unterscheidung zwischen „Samaritanern“ als religiöser Gruppe und „Samariern“ als den paganen

---

1971, 33–34, hingewiesen. Im Anschluss an die nachfolgende Studie von EGGER, 1986 hat sich die terminologische Differenzierung dann seit den 1990er Jahren in der Samaritanistik fest etabliert. Es handelt sich allerdings um eine moderne terminologische Differenzierung, die von den antiken Quellen so nicht vorgenommen wird. Das ist bei der Analyse aller Quellengruppen zu beachten. Bei Josephus etwa werden Σαμαρείς und Σαμαρείται auch synonym verwendet und sowohl auf die Garizimanhängerschaft wie auf pagane Einwohner Samariens angewendet. Das durch die terminologische Vermischung entstandene Bild entsprach fatalerweise dem Synkretismusvorwurf von 2 Kön 17,24 ff. und stand einer angemessenen Wahrnehmung der Samaritaner über lange Zeit entgegen. Vgl. VAN DER HORST, 1990, 137.

<sup>92</sup> Crown ging seinerzeit für die hellenistisch-römische Zeit von einer halben Million Samaritaner in Palästina aus (vgl. CROWN, 1989, 201). Hier sollte jedoch mindestens die überwiegend pagane Bevölkerung von Samaria-Stadt, möglicherweise auch die dazugehörige ländliche χώρα herausgerechnet werden. Vgl. MAGEN, 2008, 41. Die Besiedlung Samariens durch Samaritaner in hellenistischer Zeit ist noch zu wenig erforscht (ebd.). Selbst wenn die Zahl der in Samarien lebenden Garizimanhänger nicht überschätzt werden sollte, kann man wohl mit ca. 100 000 Personen in der agrarisch fruchtbaren und dicht besiedelten Region rechnen. Nicht zuletzt dokumentiert die Existenz des Samaritanischen Pentateuchs die Bedeutung der Gruppe in Palästina.

<sup>93</sup> Die architektonische Anlage des Heiligtums auf dem Garizim deutet darauf hin, dass dort mit vielen Besuchern gerechnet wurde. Der enormen Größe des Kultbezirks wie auch der Zahl von ca. 10 000 Einwohnern in der Stadt auf dem Gipfel muss eine adäquate Besucherschaft aus der Region entsprochen haben. In den aramäischen Weihinschriften vom Garizim werden mehrere Ortschaften erwähnt: Sichem, Yokmeam, Gezer, Beth Horon, Avarta, Kfar Haggai. Vgl. dazu MAGEN, 2008 a, 81–82.

Bewohnern der geographischen und politischen Region Samarien<sup>94</sup> hat sich auch der Blick auf die Quellen zur Diaspora verändert: Es können nicht mehr einfach alle Quellen, die von externen Bewohnern Samariens sprechen, auch als Zeugnisse für eine samaritanische Diaspora geltend gemacht werden.<sup>95</sup> Vielmehr muss genau darauf geachtet werden, ob der Kontext erkennen lässt, dass von „Samaritern“ oder „Samaritanern“ die Rede ist. Hier liegt ein Grund dafür, dass die Quellenbasis für eine samaritanische Diaspora nicht nur noch schmaler, sondern teils auch unsicherer geworden ist.<sup>96</sup> Auf der anderen Seite ist für die Quellenlage aber auch einiges gewonnen worden. Hier wird der zweite Faktor bedeutsam, von dem her sich Analogien und Schlussfolgerungen auch für Kleinasien ableiten lassen.

#### 4. Methodologische und hermeneutische Fragen

Wenn die Samaritaner als toraobservanter, kultisch auf den Berg Garizim fixierter, in Samarien lebender Teil Israels verstanden werden müssen, waren sie außerhalb Palästinas primär an einem einzigen Merkmal erkennbar: ihrer kultischen Orientierung auf den Berg des Segens nach Dtn 11,29.<sup>97</sup> Nun ist anzunehmen, dass dieses Merkmal in der Diaspora eher selten zum Tragen gekommen oder möglicherweise sogar bewusst verschwiegen worden ist, um sich selbst nicht zu gefährden.<sup>98</sup> Das bedeutet dann aber auch, dass die Samaritaner in den frühen Quellen zur Diaspora weithin unsichtbar oder versteckt geblieben sind, weil sie sich von jüdischen Gruppen im Grundsatz nur in diesem einen Punkt maßgeblich unterschieden haben und deshalb in das heterogene jüdische Spektrum eingeordnet worden sind oder sich selbst eventuell sogar auch eingeordnet haben.

<sup>94</sup> Im rein geographisch-politischen Sinn sind auch Samaritaner „Samarier“. Die Bezeichnung „Samarier“ hat sich jedoch als religionswissenschaftlich gebrauchter Terminus in der Literatur etabliert.

<sup>95</sup> Die Unterscheidung zwischen „Samaritanern“ und „Samaritern“ bzw. „samaritanisch“ und „samariens“ wurde etwa von CROWN, 1989, passim, noch nicht getroffen, denn sie hat sich erst seit den 1990er Jahren etabliert.

<sup>96</sup> Das trifft auf einige Belege zu, u. a. auf Jos.Ant. 18,167 (Rom, 1. Jh. n. Chr.).

<sup>97</sup> Siehe oben Kapitel 2 die Belege für Ägypten bei Josephus (Jos.Ant. 13,74–79) und die Ἰσραηλιται-Inschriften von Delos.

<sup>98</sup> Darauf verweist Jos.Ant. 13,74–79. Der Konflikt zeigt, „dass es sich zu dieser Zeit noch um die Rivalität zweier religiöser Richtungen innerhalb einer noch zusammenhängenden Gemeinschaft handelt, in der sie jeweils um die Vorherrschaft kämpfen. Der König, dem es um den inneren Frieden geht, entscheidet zugunsten von Jerusalem und lässt die Gegenseite hinrichten, womit klar wird, dass es sich auch für ihn um eine Gruppe seiner Untertanen (Einwanderer aus Palästina, aus Judäa und Samarien, ‚Juden‘, ‚Israeliten‘) handelt, die nach seinem Kalkül auch nur einen zentralen Kultort haben sollte“ (KUH, 1996, 51).

Erst im 1. Jh. n. Chr. ist in den Quellen die Verwendung der griechischen Bezeichnung Σαμαριται als eine von den Ἰουδαῖοι differenzierende Bezeichnung für die kultisch auf den Garizim orientierte, JHWH-treue Einwohnerschaft Samariens in gesicherter Weise belegt.<sup>99</sup> Sie wird für diese Gruppe im lukanischen Doppelwerk,<sup>100</sup> im Johannesevangelium<sup>101</sup> und bei Josephus<sup>102</sup> vorgenommen. Weiterhin ist die Verwendung von Σαμαριται bzw. die ihres Äquivalents Σαμαρεῖς in der frühchristlichen Literatur des 2./3. Jh. n. Chr. belegt. Sie findet sich u. a. bei Justin (ca. 100–165 n. Chr.), der aus Samarien stammt. Justin erwähnt in 1Apologia 53 mehrfach Ἰουδαῖοι δὲ καὶ Σαμαρεῖς.<sup>103</sup> In allen Quellen handelt es sich um eine Fremdbezeichnung, und die Frage ist, wie stark sie überhaupt verbreitet war und in wie viele Quellen zur Diaspora der römischen Zeit sie erst gar keinen Eingang gefunden hat, so dass die Samaritaner als solche hinter anderen Bezeichnungen (Juden, Israel, Hebräer, Haus Jakob, Sichemiter etc.) verborgen geblieben sind bzw. sich ihrem Selbstverständnis nach in diesen Bezeichnungen wiedergefunden haben. Interessant ist in dieser Hinsicht noch einmal Justin, der erwähnt, dass das jüdische und samaritanische γένος „Stamm Israel“ (φῶλον Ἰσραήλ) und „Haus Jakob“ (οἶκος Ἰακώβ) heißt.<sup>104</sup>

So ist bei allen Quellengruppen grundsätzlich eine „Hermeneutik des Verdachts“<sup>105</sup> im Hinblick auf die religiöse Identität der Erwähnten anzustreben, denn das Paradigma, das vorgibt, dass wir es bei allen Hinterlassenschaften der jüdischen Diaspora und Hinweisen auf ein Diasporajudentum im Mittelmeerraum de facto auch mit dem jerusalemzentrierten Judentum zu tun haben, kann nicht mehr unhinterfragte Gültigkeit beanspruchen.<sup>106</sup> Vermeintlich jüdische Inschriften können grundsätzlich auch von Garizimanhängern stammen oder diese einschließen, sofern sich in ihnen nicht ausdrücklich positiv auf

<sup>99</sup> Die Begriffe sind, wie oben in Kapitel 2 gezeigt wurde, epigraphisch und papyrologisch schon eher belegt. Es bleibt aber offen, ob sie tatsächlich Garizimbewohner bezeichnen. 2 Kön 17,29, die einzige Stelle in der LXX, die den Terminus bietet, bezieht sich nicht auf Samaritaner, sondern auf die Nordreichisraeliten vor 721 v. Chr.

<sup>100</sup> Lk 9,52; 10,33; 17,16; Act 8,25. Mt 10,5–6 bleibt unsicher. Vgl. dazu БÖHM, 1999, 95–100.

<sup>101</sup> Joh 4,9.39–40; 8,48.

<sup>102</sup> Josephus folgt eventuell dem Sprachgebrauch seiner eigenen Zeit und nennt sie anachronistisch für frühere Jahrhunderte Σαμαρεῖς und Σαμαριται. Ob er den Sprachgebrauch schon in seinen Quellen vorgefunden hat, ist kaum zu entscheiden. Daneben bietet er die Bezeichnungen Σικμιται und Χουθαιοι. Vgl. EGGER, 2009, 48.

<sup>103</sup> 1Apol 53,6; in 1Apol 53,3: ἐξ ἔθνων τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων καὶ Σαμαρέων (ähnlich 1Apol 53,5).

<sup>104</sup> 1Apol 53,4: Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα πάντα γένη ἀνθρώπεια ὑπὸ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος καλεῖται ἔθνη, τὸ δὲ Ἰουδαϊκὸν καὶ Σαμαρειτικὸν φῶλον Ἰσραὴλ καὶ οἶκος Ἰακώβ κέκληνται.

<sup>105</sup> So in Anlehnung an den Begriff bei Elisabeth Schüssler Fiorenza, die 1988 eine entsprechende Hermeneutik für die feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge in androzentrischen Texten entwickelt hat.

<sup>106</sup> Vgl. auch VAN DER HORST, 2002, 257, der hier von einer „hidden or unrecognizable evidence“ spricht.

Jerusalem als Kultort und Ort eschatologischer Erwartungen bezogen wird.<sup>107</sup> Das gilt im Grundsatz nicht nur für Inschriften, sondern für jeden nichtbiblischen Text, der in der jüdischen Diaspora verortet werden kann. Erst ab ca. dem 4. Jh. n. Chr. sind samaritanische Inschriften mit biblischen Zitaten aus dem Pentateuch mehrfach in der hebräisch-samaritanischen Schrift aus Syrakus, Korinth und Damaskus belegt und damit eindeutig zu identifizieren.<sup>108</sup> Die spezielle samaritanisch-hebräische Schrift kommt als ein Indikator für die Präsenz von Samaritanern vor Ort erst ab dieser Zeit in Betracht. Das Beispiel Thessalonich (Kapitel 2–3) zeigt jedoch, dass selbst dann aber auch noch Griechisch für die Zitierung von Num 6,22–27 benutzt werden konnte.

Auch literarisch oder epigraphisch belegte Begriffe wie *Ἰσραήλ* oder *Ἰσραηλιται* können prinzipiell beide Gruppen subsummieren, und eine offene Frage bleibt, ob sie in der Diaspora nicht besonders geeignet waren, ein in der Herkunft begründetes gemeinsames religiöses Selbstverständnis auszudrücken.<sup>109</sup> Ähnliches kann man auch für die literarischen und epigraphischen<sup>110</sup> Vorkommen von *Ἐβραῖοι* annehmen. Es handelt sich gewiss um einen Begriff mit verschiedenen Anwendungsbereichen, aber im LXX-Pentateuch, der für die gesamte Diaspora wichtig war, wird er eben auch zur Unterscheidung der Israeliten von anderen Völkern verwendet.<sup>111</sup> *Ἐβραῖοι* kann daher auch als archaisierendes, die gemeinsame Geschichte hervorhebendes Synonym für *Ἰσραηλιται* gesehen werden. Selbst bei *Ἰουδαῖοι* sollte man sich in der Diaspora nicht sicher sein, ob nicht auch Garizimanhänger dahinter stehen.<sup>112</sup>

<sup>107</sup> Das trifft auch für Grabinschriften zu, ebenso auf Amulette, die biblische Zitate aus dem Pentateuch (vgl. u. a. IJO III Syr4, Tyrus, 3./4. Jh. n. Chr.) oder entsprechende Verweise (etwa auf die in Dtn 28–29 enthaltenen Flüche) bieten. Bei den Amuletten ist Vorsicht geboten, denn sie zeigen nur, dass sie von Samaritanern hergestellt wurden, nicht aber, wer sie de facto verwendet hat. Vgl. dazu PUMMER, 1987, 247.

<sup>108</sup> Die samaritanisch-hebräische Schrift wurde seit dem 1. Jh. n. Chr. entwickelt, begegnet in breiterer Weise aber erst auf Funden aus byzantinischer Zeit (vgl. MAGEN / MISGAV / TSFANIA, 2004, 35–36).

<sup>109</sup> Vgl. dazu oben Kapitel 2 b).

<sup>110</sup> Die frühesten Belege stammen allerdings erst aus dem 3. Jh. n. Chr. Vgl. IJO I Ach47 (Korinth, spätes 3. Jh. n. Chr.); IJO I Mac8 (Beröa, 4. Jh. n. Chr. oder später); IJO I Mac9 (Beröa, 1. Hälfte 4. Jh. n. Chr.); IJO III Syr40. (am Fuß des Hermon gefunden, ca. 3. Jh. n. Chr.). Für Kleinasien vgl. IJO II.15.49.54.240.244.

<sup>111</sup> Vgl. Gen 39,14; 43,32 (hier als Unterscheidung von den Ägyptern). Vgl. WANKE, 1980, 892.

<sup>112</sup> Das betrifft nicht nur den religiösen Aspekt, sondern auch den der Herkunft. Juden und Samaritaner lebten in Palästina in enger Nachbarschaft in Regionen, die seit dem Ende des 2. Jh. v. Chr. die meiste Zeit über innerhalb eines politisch-administrativen Systems zusammengefasst waren: Seit Johannes Hyrkans Annexionskampagnen gehörte Samarien zum hasmonäischen Staatsgebiet (vgl. Jos.Ant. 13,248–255), seit 103 v. Chr. zum jüdisch-hasmonäischen Königreich (Jos.Ant. 13,395–397). Nach 63 v. Chr. hoben die Römer die administrative Einheit zwar wieder auf, unter Herodes und Archelaos fanden sich Idumäa, Judäa und Samarien jedoch erneut in einem Herrschaftsgebiet vereint. Nach der Absetzung des Archelaos 6 n. Chr. bildeten die Römer aus Idumäa, Judäa und Samarien eine römische Präfektur (Jos.Ant. 17,342–44; Bell 2,111), nach

Die Existenz zahlreicher samaritanischer Synagogen aus römisch-byzantinischer Zeit in der Diaspora und in Palästina belegt, dass die Institution „Synagoge“ parallel, wenn nicht sogar gemeinsam entwickelt worden ist. Palästinische Synagogen aus der römisch-byzantinischen Zeit zeigen, dass sich jüdische und samaritanische Synagogen in Stil, Ausstattung und Dekoration im Grundsatz nicht voneinander unterscheiden haben.<sup>113</sup> Allerdings finden sich in den Mosaiken der samaritanischen Synagogen der römisch-byzantinischen Zeit (ca. 3./4. Jh. n. Chr.) keinerlei figürliche Darstellungen, was auf eine konservative Ausrichtung verweist. Auch Lulav und Ethrog fehlen.<sup>114</sup>

Pagane Quellentexte über die jüdische Bevölkerung in der Diaspora können sich grundsätzlich auch auf garizimorientierte JHWH-Gläubige beziehen, weil die Verfasser nicht zwischen beiden Gruppen differenziert haben oder auch gar nicht zwischen ihnen zu differenzieren vermochten.<sup>115</sup> Ihre geographische Herkunft aus Palästina, ihre Namen, ihre kultischen Verpflichtungen (Sabbatobservanz, Beschneidung, Speiseregeln, Feiern der im Pentateuch vorgeschriebenen Feste, eine mit dem Pentateuch vorliegende gemeinsame heilige Schrift) sowie andere soziale und religiöse Äußerungen (Synagogenbesuch, exklusive Bindung an einen heiligen Ort in Palästina) verbanden beide Gruppen. Eine Kenntnis der Differenz im Hinblick auf den Kultort in Palästina war demgegenüber wohl nur selten vorhanden, oder das entscheidende Distinktionsmerkmal wurde nicht als wesentlich wahrgenommen.

Hinzu kommt, dass die Diasporasituation den bis an den Anfang des 2. Jh. v. Chr. im Ganzen geringfügigen Unterschied zwischen beiden Gruppen auch intern relativiert haben kann. Das Verbindende (exklusiver JHWH-Glaube, vom Selbstverständnis her Zugehörigkeit zum Gottesvolk Israel, Toraobservanz sowie Versammlung in Synagogen) konnte außerhalb Palästinas u. U. ein weitaus stärkeres Gewicht besessen haben als das Trennende, d. h. der Kultort. Beide Kultorte lagen für nahezu jeden Ort der Diaspora fernab in Palästina. Die Quellen zeigen zwar, dass Diasporajuden wie auch die JHWH-Gläubigen Samaritens die Verbindung zum jeweiligen Kultort durch finanzielle Zuwendungen bzw. Steuern aufrechterhielten, inwieweit das Differenzkriterium des Kultorts außerhalb Palästinas aber überall und durch verschiedene Epochen hindurch wirklich tragend war, muss dahin gestellt bleiben. Das gilt umso mehr, als man

---

der kurzen Regierungszeit Herodes Agrippa I. seit 44 n. Chr. eine römische Prokuratur. Vgl. dazu BÖHM, 1999, 41–43. Seit 70 n. Chr. blieben die Regionen in der römischen Provinz Iudaea zusammengeschlossen; ab 135 n. Chr. gehörten sie zur neu gebildeten Provinz Syria Palaestina. Die Römer hatten den Namen Iudaea durch Palaestina ersetzt. Vgl. dazu u. a. SOGGIN, 1991, 264–268; STEMBERGER, 1979, 15.21.

<sup>113</sup> Vgl. PUMMER, 1999, 147: „In fact they were so similar that the location of a given building in an area of Samaritan settlement is often our only criterion to identify a synagogue as Samaritan.“ Vgl. auch KNOPPERS, 2013, 229–233.

<sup>114</sup> Vgl. PUMMER, 1999, 147.

<sup>115</sup> Vgl. VAN DER HORST, 1990, 140.

innerhalb des ohnehin stark heterogenen Judentums eben auch unterschiedliche Haltungen zu den garizimorientierten JHWH-Gläubigen feststellen kann und abseits literarisch fixierter Polemik von Teilen der jüdischen Bevölkerung gar keine prinzipiellen Abgrenzungsstrategien verfolgt worden sind.<sup>116</sup> Das 2. Buch der Könige, in dem eine deutliche polemische Wahrnehmung und die Realitäten verzeichnende Festschreibung der religiösen Identität der Bewohner Samariens festzustellen ist, wurde erst spät in das Griechische übersetzt, vermutlich erst in der ersten Hälfte des 2. Jh. v. Chr.<sup>117</sup>

Eine wichtige letzte Frage in diesem Zusammenhang ist, ob und seit wann man überhaupt innerhalb eines ohnehin stark heterogenen Judentums von „Samaritanern“ als einer eigenen, vom Judentum deutlicher unterschiedenen Größe sprechen kann, die dann auch so etwas wie eine eigene Diaspora ausgebildet hat.<sup>118</sup> Seit dem Bau eines eigenen JHWH-Heiligtums auf dem Hauptgipfel des Garizim am Ausgang des 5. Jh. v. Chr.<sup>119</sup> Nach der Zerstörung dieses Heiligtums durch Johannes Hyrkan I. zwischen 114 und 111 v. Chr.? Oder für eine noch spätere Zeit? Einige Indizien sprechen dafür, dass die in hasmonäischer Zeit einsetzende Entfremdung zwischen jerusalemorientiertem Judentum und Garizimanhängerschaft eher als Prozess denn als harter Bruch zu beschreiben ist. Die schweren Zerstörungen auf dem Garizim am Ausgang des 2. Jh. v. Chr. scheinen sich zwar nachhaltig in das Gedächtnis der JHWH-treuen Bewohnerschaft Samariens eingegraben und Ressentiments und Eigenentwicklungen gefördert zu haben,<sup>120</sup> sie haben aber nicht unbedingt ein „Schisma“ bewirkt.<sup>121</sup> Insofern können die Garizimanhänger innerhalb eines weiter verstandenen Spektrums jahwistisch-monotheistischer – um nicht zu sagen: jüdischer – Identität<sup>122</sup> als so etwas wie eine „Religionspartei“ verstanden werden. Das jüdisch-samaritanische Verhältnis im Palästina der römischen Zeit war durch die beständige Präsenz der beiden regionalen Kultorte mit überregionalem Anspruch und den mit ihnen verbundenen Pilgerbewegungen sicher nicht konstant ausgewogen, sondern durchaus störanfällig.<sup>123</sup> Doch selbst nach der Zerstörung des Kultortes und der Stadt auf dem Garizim war die Kooperation der Samaritaner mit den jü-

<sup>116</sup> Vgl. VAN DER HORST, 2006, 140–144.

<sup>117</sup> Vgl. KREUZER / MEISER / WINTER, 2011, 735.

<sup>118</sup> Forschungsgeschichte und Forschungsstand lassen sich gut an den einschlägigen Untersuchungen zur samaritanischen Diaspora ablesen: CROWN, 1989, 195–217; VAN DER HORST, 1990, 136–147.

<sup>119</sup> Vgl. VAN DER HORST, 1990, 138, eher unbestimmt: „after the Exile“.

<sup>120</sup> Vgl. KNOPPERS, 2013, 174.

<sup>121</sup> Vgl. so PUMMER, 1999, 118. Pummer verweist auf die engen Beziehungen in „many spheres of life“, die weit über die biblische Periode hinaus in den Quellen dokumentiert sind. A. a. O. 139, verweist Pummer auf eine „common matrix and continued mutual cross-fertilization“. Vgl. ähnlich KNOPPERS, 2013, 228–229.

<sup>122</sup> Vgl. VAN DER HORST, 2006, 134: „Samaritanism cannot be regarded as anything but a variety of Judaism“.

<sup>123</sup> Lk 9,51–56; Jos. Ant. 18,29–30; 19,274–285; Jos Bell 2,14–15.

dischen Nachbarn noch so eng, dass gemeinsam Archelaos Absetzung erwirkt<sup>124</sup> und später auch Pilatus Absetzung erreicht werden konnte.<sup>125</sup>

Vieles deutet darauf hin, dass erst am Ende des 1. Jh. n. Chr., also schon weit in römischer Zeit, neben dem Kultort auch weitere distinktive Merkmale der garizimorientierten JHWH-Gläubigen wie die Ablehnung von Propheten und Schriften und ein an einigen markanten Stellen charakteristisch gestalteter Pentateuchtext manifest werden<sup>126</sup> und so die kultisch auf den Garizim orientierten JHWH-Anhänger als eine eigene religiöse Gruppierung im Imperium Romanum deutlicher hervortreten lassen. Dass sie auf den Garizim wegen ihrer exklusiven Hochschätzung des Pentateuchs fixiert blieben und einen eigenen Pentateuchtext bewahrten, dürfte im Zuge der Entwicklungen ab und nach 70 n. Chr. immer stärker zum Tragen gekommen sein. Hier scheint ein Zusammenhang zu den erst jetzt in den Quellen explizit für diese Gruppe begegnenden Bezeichnungen Σαμαρείς und Σαμαριῖται zu bestehen. Die Fremdbezeichnung kam möglicherweise erst in der Zeit auf, in der sich das Verhältnis zum jerusalemzentrierten Judentum gegenüber früheren Jahrhunderten faktisch so zu ändern begann, dass eine unterscheidende Bezeichnung notwendig wurde. Insofern sind die Quellen vor dem Ende des 1. Jh. n. Chr. im Hinblick auf die Wahrnehmung und Beschreibung der samaritanischen Diaspora aber auch noch einmal anders zu beleuchten als die Quellen ab ca. dem 2. Jh. n. Chr. Bis zum Ende des 1. Jh. n. Chr. war das Verhältnis zur jüdischen Diaspora am jeweiligen Ort offenbar vor allem durch die Gewichtung der Kultortfrage bestimmt, denn der Pentateuch konnte noch als gemeinsame Norm und wichtigster gemeinsamer Nenner verstanden werden.

Alle diese Aspekte können erklären, warum eindeutige literarische, papyrologische und epigraphische Belege für eine Diaspora garizimfixierter Israeliten im Imperium Romanum bis ca. 200 n. Chr. so gut wie nicht vorhanden sind. Sie mahnen aber zugleich, prinzipiell achtsam mit den Quellen umzugehen. Hier bleibt noch einiges an Material neu anzusehen und auf Indizien hin zu überprüfen – nicht nur, aber auch für Kleinasien. Für Kleinasien werden sichere Antworten möglicherweise nie gegeben werden können. Die Wahrscheinlichkeit

<sup>124</sup> Jos.Ant. 17,342–344; Bell 2,111.

<sup>125</sup> Jos.Ant. 18,85–89.

<sup>126</sup> Dazu gehört das Garizimgebot in Ex 20,17 als Dekalogexpansion durch Dtn 27,2b–3 a.4–7. Vgl. dazu BÖHM, 1999, 77–80.313–316; zur Diskussion vgl. KNOPPERS, 2013, 77–216. Im Samaritanischen Pentateuch finden sich weiterhin an einigen Stellen charakteristische Textausgestaltungen, die die Priorität des Garizim als Kultort des Volkes Israel festschreiben. Während im MT in Dtn 12,5.11.14.18.21.26 der von Gott erst noch zu erwähnende Ort durch die Präformativ- oder Imperfektform betont offen gelassen wird und es daher potentiell immer noch jeder Ort im Land sein kann, findet sich im SP hier durchgängig die Affirmativ- bzw. Perfektform: Damit hat Gott den Platz, an dem er kultisch verehrt werden will, bereits gewählt. Vgl. JERICKE, 2012, 222. Wann die spezifischen Ausgestaltungen jedoch genau im Text vorgenommen worden sind, lässt sich bisher nicht mit Sicherheit feststellen.

jedoch, dass es auch dort von der hellenistischen bis in die spätrömische Zeit hinein eine samaritanische Diaspora gegeben hat, ist sehr hoch.

## Literatur

- BÖHM, MARTINA: Samarien und die Samaritai bei Lukas. Eine Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samarientexte und zu deren topographischer Verhaftung (WUNT II 111), Tübingen 1999.
- BÖHM, MARTINA: „Wer gehörte in hellenistisch-römischer Zeit zu „Israel“? Historische Voraussetzungen für eine veränderte Perspektive auf neutestamentliche Texte“, in: Frey, Jörg / Schattner-Rieser, Ursula / Schmid, Konrad (Hgg.): Die Samaritaner und die Bibel. The Samaritans and the Bible (SJ 70 / StSam 70), Berlin / Boston 2012, 181–202.
- BRUNEAU, PHILIPPE: Les israélites de Délos' et la juiverie delienne, BCH 106 (1982), 465–504.
- COGGINS, RICHARD J.: Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered, Oxford 1975.
- CROWN, ALAN D.: Art. „Diaspora“, in: Crown, Alan D. / Pummer, Reinhard / Tal, Abraham (Hgg.): A Companion to Samaritan Studies, Tübingen 1993, 72–75.
- CROWN, ALAN D.: „The Samaritan Diaspora“, in: Crown, Alan D. (Hg.): The Samaritans, Tübingen 1989, 195–217.
- DEXINGER, FERDINAND: „Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen“, in: Dexinger, Ferdinand / Pummer, Reinhard (Hgg.): Die Samaritaner (WdF 604), Darmstadt 1992, 67–140.
- ÉCOLE FRANÇAISE D'ATHÈNES (Hg.): Délos. Ile sacrée et ville cosmopolite, Paris 1996.
- EGGER, RITA: Josephus Flavius und die Samaritaner (NTOA 4), Fribourg / Göttingen 1986.
- GUTBROD, WALTER: Art. „Ἰσραήλ κτλ.“, ThWNT 3, Stuttgart 1967, 370–391.
- HJELM, INGRID: „Mt. Gerizim and Samaritans in Recent Research“, in: Mor, Menachem / Reiterer, Friedrich V. (Hgg.): Samaritans: Past and Present. Current Studies (SJ 53 / StSam 5), Berlin 2010, 25–41.
- IJO I = NOY, DAVID / PANAYOTOV, ALEXANDER / BLOEDHORN, HANSWULF (Hgg.): Inscriptiones Judaicae Orientis, Bd. I: Eastern Europe (TSAJ 101), Tübingen 2004
- IJO II = AMELING, WALTER (Hg.): Inscriptiones Judaicae Orientis, Bd. II: Kleinasien (TSAJ 99), Tübingen 2004.
- IJO III = BLOEDHORN, HANSWULF (Hg.): Inscriptiones Judaicae Orientis, Bd. III: Syria and Cyprus (TSAJ 102), Tübingen 2004.
- JERICKE, DETLEF: „Der Berg Garizim im Deuteronomium“, ZAW 124 (2012), 213–228.
- KARTVEIT, MAGNAR: The Origin of the Samaritans (VTS 128), Leiden / Boston 2009.
- KIPPENBERG, HANS G.: Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode (RGVV 30), Berlin / New York 1971.
- KNOPPERS, GARY N.: Jews and Samaritans. The Origins and History of Their Early Relations, Oxford 2013.
- KREUZER, SIEGFRIED / MEISER, MARTIN / WINTER, FRANZ: „Basileion I–IV. Die Bücher der Königtümer“, in: Karrer, Martin / Krauss, Wolfgang (Hgg.): Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. 1, Stuttgart 2011, 714–1037.

- KUHS, CLEMENS: Das Dorf Samareia im griechisch-römischen Ägypten. Eine papyrologische Untersuchung, Institut für Papyrologie, Heidelberg 1996.
- LIFSHITZ, BARUCH / SCHIBY, JACOB: „Une Synagogue Samaritaine à Thessalonique“, *RB* 75 (1968), 368–378.
- MAGEN, YITZHAK: *The Samaritans and the Good Samaritan* (JSP 7), Jerusalem 2008 (= MAGEN, 2008 a).
- MAGEN, YITZHAK: *Mount Gerizim Excavations, II: A Temple City* (JSP 8), Jerusalem 2008 (= MAGEN, 2008 b).
- MAGEN, YITZHAK / MISGAV, HAGGAI / TSFANIA, LEVANA: *Mount Gerizim Excavations. Bd. 1: The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions* (JSP 2), Jerusalem 2004.
- MONTGOMERY, JAMES A.: *The Samaritans. The Earliest Jewish Sect. Their History, Theology and Literature*, Philadelphia 1907.
- MORABITO, VITTORIO: „Les samaritaines de Sicile“, in: Amphoux, Christian-Bernand / Frey, Albert / Margain, Jaen / Schattner-Rieser, Ursula (Hgg.): *Études sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margain* (HTB 4), Lausanne 1998, 195–201.
- PUMMER, REINHARD: *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism* (TSAJ 92), Tübingen 2002.
- PUMMER, REINHARD: „Einführung in den Stand der Samaritanerforschung“, in: Dexinger, Ferdinand / Pummer, Reinhard (Hgg.): *Die Samaritaner* (WdF 604), Darmstadt 1992, 1–66.
- PUMMER, REINHARD: „Samaritan Amulets from the Roman-Byzantine Period and their Wearers“, *RB* 94 (1987) 251–263.
- PUMMER, REINHARD: „Samaritan Synagogues and Jewish Synagogues. Similarities and differences“, in: Fine, Steven (Hg.): *Jews, Christians, and Poltheists in the Ancient Synagogue*, London 1999, 118–160.
- PUMMER, REINHARD: „The Samaritans in Egypt“, in: Amphoux, Christian-Bernand / Frey, Albert / Margain, Jaen / Schattner-Rieser, Ursula (Hgg.): *Études sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margain* (HTB 4), Lausanne 1998, 213–232.
- PUMMER, REINHARD: *The Samaritans in Flavius Josephus* (TSAJ 129), Tübingen 2009.
- PURVIS, JAMES D.: „The Paleography of the Samaritan Inscription from Thessalonica“, *BASOR* 221 (1976), 121–123.
- SOGGIN, ALBERTO: *Einführung in die Geschichte Israels und Judas. Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas*, Darmstadt 1991.
- STEMBERGER, GÜNTER: *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, München 1979.
- STERN, MENAHEM (Hg.): *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Bd. 2, Jerusalem 1980.
- TRUEMPER, MONIKA: „The Oldest Original Synagogue Building in the Diaspora. The Delos Synagogue Reconsidered“, *Hesperia* 73 (2004), 513–598.
- VAN DER HORST, PIETER W.: „The Samaritan Diaspora in Antiquity“, in: van der Horst, Pieter W.: *Essays on the Jewish World of Early Christianity* (NTOA 14), Freiburg / Göttingen 1990, 136–147.
- VAN DER HORST, PIETER W.: „Samaritans at Rome?“, in: van der Horst, Pieter W.: *Japheth in the Tents of Shem. Studies on Jewish Hellenism in Antiquity* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 32), Leuven / Paris / Sterling, VA 2002, 251–260.
- VAN DER HORST, PIETER W.: „Anti-Samaritan Propaganda in Early Judaism“, in: van der Horst, Pieter W. (Hg.): *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context. Selected*

- Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity (WUNT 196), Tübingen 2006, 134–150.
- VAN DER HORST, PIETER W.: Studies in Ancient Judaism and Early Christianity (Ancient Judaism and Early Christianity 87), Leiden / Boston 2014.
- WANKE, JOACHIM: Art. „Ἐβραῖος“, EWNT I, Stuttgart 1980, 892–894.
- ZANGENBERG, JÜRGEN: ΣΑΜΑΡΕΙΑ. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung (TANZ 15), Tübingen / Basel 1994.