

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Jörg Frey / Ursula Schattner-Rieser / Konrad Schmid (eds.), *The Samaritans and the Bible*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Martina Böhm

Wer gehörte in hellenistisch-römischer Zeit zu „Israel“? Historische Voraussetzungen für eine veränderte Perspektive auf neutestamentliche Texte

in: Jörg Frey / Ursula Schattner-Rieser / Konrad Schmid (eds.), *Die Samaritaner und die Bibel*. The Samaritans and the Bible, pp. 181–202

Berlin / Boston: De Gruyter 2012 (Studia Judaica 70/ Studia Samaritana 70)

<https://doi.org/10.1515/9783110294361.181>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of De Gruyter Brill:

<https://www.degruyterbrill.com/publishing/for-authors/author-policies/repository-policy-books?lang=en>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Jörg Frey / Ursula Schattner-Rieser / Konrad Schmid (Hgg.), *Die Samaritaner und die Bibel* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Martina Böhm

Wer gehörte in hellenistisch-römischer Zeit zu „Israel“? Historische Voraussetzungen für eine veränderte Perspektive auf neutestamentliche Texte

in: Jörg Frey / Ursula Schattner-Rieser / Konrad Schmid (Hgg.), *Die Samaritaner und die Bibel*. The Samaritans and the Bible, pp. 181–202

Berlin / Boston: De Gruyter 2012 (Studia Judaica 70/ Studia Samaritana 70)

<https://doi.org/10.1515/9783110294361.181>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags De Gruyter Brill publiziert:

<https://www.degruyterbrill.com/publishing/fuer-autoren/autoren-richtlinien/repository-richtlinie-buecher>

Ihr IxTheo-Team

Wer gehörte in hellenistisch-römischer Zeit zu „Israel“?

Historische Voraussetzungen für eine veränderte Perspektive auf neutestamentliche Texte

1. *Judentum* = empirisches „Israel“?

In der neutestamentlichen Exegese wird weithin davon ausgegangen, dass das in den Evangelien, in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen erwähnte empirische Gottesvolk „Israel“¹ und die zum ihm gehörenden „Israeliten“² in hellenistisch-römischer Zeit identisch waren mit dem „Judentum“,³ auch wenn dieses in der Zeit des Zweiten Tempels als ausgesprochen vielschichtig beschrieben werden muss. Diese häufig gar nicht explizierte, sondern unausgesprochen vorausgesetzte Gleichung „empirisches Israel = Judentum“⁴ fußt auf der Übernahme bestimmter Teile der biblischen Historiographie, vor allem des so genannten dtr Geschichtswerks.⁵ Zusammen mit den Informationen, die sich aus der außerbiblischen jüdischen Literatur und dem Neuen Testament selbst ableiten lassen, ergibt sich ein Bild, nach dem es – historisch gesehen – von der persischen bis in die hellenistisch-römische Zeit hinein ein zwar soziologisch und religiös stark differenziertes Judentum in Palästina und in der Diaspora gegeben hat, nach dem die mit dem Judentum als politisch-soziologischer Größe verbundene Religion aber auch exklusiv an das Judentum als alleinigem Erben israelitisch-

¹ Vgl. u.a. Mt 8,10 par Lk 7,9; Mt 9,33; 10,6; 15,24.31; 27,42 par Mk 15,32; Lk 1,16.80; 2,34; 24,21; Joh 1,31.49; 3,10; Act 5,21; 10,36; Röm 9,6.31; 10,19; 11,2.7.25f; 1Kor 10,18. Von diesen Belegen zu unterscheiden sind diejenigen, die sich auf das im Eschaton restituierte Gottesvolk beziehen: Mt 19,28 par Lk 22,30; Act 1,6. Vgl. auch Apk 7,4; 21,12. Auch der in alttestamentlichen Zitaten und Anspielungen zu findende Israelbegriff stellt eine andere Kategorie – die des biblischen Israel – dar: vgl. Mt 2,6; 27,9; Mk 12,29; Lk 1,54.68; 2,32; 4,25; Act 7,23.37.42; Röm 9,27; 2Kor 3,7.13; u.ö. Weitere Belege im NT finden sich in Eph 2,12; Hebr 8,8; 11,22 und Apk 2,14 (die drei letztgenannten Belege entstammen wiederum alttestamentlichen Zusammenhängen).

² Vgl. Joh 1,47; Act 2,22; 3,12; 5,35; 13,16; 21,28; Röm 9,4; 11,1; 2Kor 11,22.

³ Vgl. HORST KUHLLI, *Art. Ἰσραήλ*, EWNT II (Stuttgart: Kohlhammer, 1981), 498: „In den Synoptikern wird entsprechend dem Sprachgebrauch des palästinischen Judentums Ἰσραήλ ... als Bezeichnung des jüdischen Volkes verwendet“; REINHOLD MAYER/MICHAEL TILLY, *Art. Ἰσραήλ/Israel*, ThBNT (Witten: SCM R. Brockhaus, 2010, 1017-1026), 1021: Der Begriff *Israel* „findet sich oft im NT (68mal), am häufigsten bei Paulus (17mal, davon 11mal im Röm), dann bei Mt 12, bei Lk im Ev. ebenfalls 12, in Apg 15mal, bei Mk und Joh selten ... Jedesmal sind Juden als Glieder des Gottesvolkes gemeint.“ Vgl. exemplarisch KLAUS HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThKNT 6 (Leipzig: EVA 1999), 183, zu Röm 9,4: „Israeliten ist keine bloße Nationalitätsbezeichnung (was bei Ἰουδαῖος meistens der Fall ist), sondern Würdetitel ... Vor dem Hintergrund des Befundes, dass Josephus den Gebrauch von Ἰσραηλίτης auf die ältere biblische Geschichte beschränkt, ist schon die Tatsache der präsentischen Verwendung für die Zeitgenossen des Paulus als solche emphatisch: die lebende Generation von Juden steht immer noch unter dem Vorzeichen der Frühgeschichte des Volkes mit ihren grundlegenden Gotteserfahrungen“; ULRICH WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, EKK VI/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980), 187f (ebenfalls zu Röm 9,3f): „Paulus meint die Juden, vermeidet aber nahezu durchweg in Kapitel 9-11 das bisher verwendete Wort Ἰουδαῖοι ... Ihnen kommt der Ehrenname ‚Israeliten‘ als bekenntnishafte Selbstbezeichnung zu.“

⁴ Instrukтив ist hier ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990), 5-17; ders., *Die Jesusgeschichte des Matthäus* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993), 75ff.

⁵ Vgl. schon KARL GEORG KUHN, *Art. Ἰσραήλ κτλ.*, ThWNT III (Stuttgart: Kohlhammer 1967), 360-370, 360; paradigmatisch für die unveränderte Übernahme dieses Bildes EDUARD LOHSE, *Umwelt des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1920), 7-10. Differenziert jetzt BERND KOLLMANN, *Einführung in die neutestamentliche Zeitgeschichte* (Darmstadt: WBG, 2006), 18-21.

judäischer Traditionen gebunden war. In der Konsequenz konnte auch der ausschließlich intern verwendete (theologische) Israelbegriff nur noch vom Judentum allein in Anspruch genommen werden: „Israel“ war identisch mit dem Judentum oder zumindest mit Teilen von ihm;⁶ das Gottesvolk Israel als Ganzes würde erst endzeitlich wieder gesammelt und restituiert werden. Dieses der Übersichtlichkeit halber stark vereinfacht dargestellte Paradigma wird seit einigen Jahren von der alttestamentlichen Exegese zunehmend stärker in Frage gestellt und als einseitig erkannt. Unterstützung erfährt die alttestamentliche Exegese durch ein ca. 1985 begonnenes, intensives Zusammenspiel religionswissenschaftlicher, theologisch-exegetischer, althistorischer und archäologischer Forschung zur Samaritanerfrage,⁷ das auf seine Weise dazu beiträgt, dass sich in ersten Umrissen ein differenziertes Paradigma für das Verständnis des Judentums in postexilischer Zeit abzeichnet. Nach den bisherigen Ergebnissen muss (mindestens) im Hinblick auf das so genannte dtg Geschichtswerk von einer deutlichen Diskrepanz zwischen biblischer Historiographie und historischer Wirklichkeit ausgegangen werden. Zum anderen zeichnet sich ab, dass das Judentum in postexilischer Zeit zwar auch weiterhin als politisch-soziologische, mit einer bestimmten Religion verbundene vielschichtige Größe beschrieben, gleichzeitig aber auch zur Kenntnis genommen werden muss, dass diese Religion – soweit es um die wesentlichen Aspekte wie den JHWH-Montheismus und JHWH-Kult sowie den Pentateuch als Glaubens- und Lebensgrundlage geht – nicht allein auf das Judentum beschränkt gewesen ist. Man kann es auch anders ausdrücken: das Judentum ist in postexilischer Zeit in religiöser Hinsicht nicht die einzige streng monotheistisch ausgerichtete und toraobservante und kultisch aktive JHWH-Anhängerschaft in Palästina und der Diaspora gewesen. Zeitgleich hat es sowohl im Mutterland Palästina wie auch in der Diaspora einen weiteren großen toraobservanten Bevölkerungsteil, im politisch-soziologischen Sinn zumindest in Samarien auch ein Ethnos gegeben,⁸ das sich religiös-intern ebenfalls als „Israel“ verstand.⁹

⁶ Vgl. MAYER/TILLY, *Art. Ἰσραήλ/Israel* (s. Fussnote 3), 1022f.

⁷ Die zahlreichen Publikationen können hier nicht im Einzelnen aufgeführt werden. Verwiesen sei vor allem auf die Sammelbände von ALAN D. CROWN, *The Samaritans* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1989); FERDINAND DEXINGER und REINHARD PUMMER, Hgg., *Die Samaritaner*, WdF 604 (Darmstadt: WBG, 1992); MENACHEM MOR und FRIEDRICH V. REITERER, Hgg., *Samaritans: Past and Present. Current Studies*, SJ 53/StSam 5 (Berlin: Walter de Gruyter, 2010); YITZHAK MAGEN, HAGGAI MISGAV und LEVANA TSFANIA, *Mount Gerizim Excavations*, Bd. I: *The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions*, JSP 2 (Jerusalem 2004); YITZHAK MAGEN, *Mount Gerizim Excavations*, Bd. II: *A Temple City*, JSP 8 (Jerusalem, 2008); ders., *The Samaritans and the Good Samaritan*, JSP 7 (Jerusalem, 2008). Zusammenfassend vgl. INGRID HJELM, *Mt. Gerizim and Samaritans in Recent Research*, in: MOR/REITERER, *Samaritans* (s. Fussnote 7): 25-41.

⁸ Vgl. Jos Ant 18,85-89. Hier ist mit dem Σαμαρείων ἔθνος die durch einen eigenen Rat (βουλή) den Römern gegenüber offiziell repräsentierte Garizimanhängerschaft Samariens in der Amtszeit des Pilatus gemeint. Vgl. REINHARD PUMMER, *The Samaritans in Flavius Josephus*, TSAJ 129 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 231-234; MARTINA BÖHM, *Samarien und die Samaritai bei Lukas. Eine Studie zum religionshistorischen und traditions geschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samaritentexte und zu deren topographischer Verhaftung*, WUNT II/111 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 161-163.167-172.

⁹ Vgl. die unten behandelten Inschriften von Delos, die zuerst veröffentlicht wurden von PHILIPPE BRUNEAU, „Les

Von dieser sich verändernden Perspektive her müssen – zumindest im Grundsatz – auch Konsequenzen für die Definition des empirischen Gottesvolks „Israel“ in hellenistisch-römischer Zeit entstehen. Betroffen sind davon mindestens die späten Texte des Alten Testaments wie auch die Schriften der intertestamentarischen Literatur und des Neuen Testaments, sofern sie den Begriff „Israel“ auf das gegenwärtig existente Gottesvolk anwenden. Die Notwendigkeit eines veränderten Blicks ergibt sich maßgeblich auch aus der Rezeption der archäologischen Funde auf dem Garizim und in der Diaspora. Da diese Funde in der neutestamentlichen Exegese bisher weithin noch nicht oder noch nicht in ihrer ganzen Bedeutsamkeit wahrgenommen werden,¹⁰ gleichwohl für das Verständnis des Judentums wie auch der Bevölkerung Palästinas und nicht zuletzt für das Verständnis des Begriffs „Israel“ für die Epoche von der persischen Zeit an von einiger Bedeutung sind, sollen sie in wesentlichen Aspekten kurz dargestellt und bewertet werden. Dabei soll nicht einfach nur bereits Bekanntes wiederholt, sondern vor allem die 2008 von Y. Magen vorgelegte Dokumentation zu den Ausgrabungen der Wohnbezirke auf dem Garizim¹¹ aufgearbeitet und in einen weiteren Kontext eingebunden werden. Neben den Indizien für religiöse und kulturelle Prägungen der Garizimanhänger werden auch die Aspekte Beachtung finden, die direkt und indirekt auf deren Zahl in Palästina und in der Diaspora verweisen.

2. Die Funde auf dem Garizim und deren Bedeutung für das Verständnis der Samaritaner und des Judentums seit persischer Zeit

Versucht man rückblickend eine genauere Datierung, bedeutet der Anfang der 1980er Jahre so etwas wie einen turning point in der Forschung: Umfangreiche Analysen vor allem zu alttestamentlichen Texten und zu Josephus stellten bisher bestehende, aus biblischen Texten abgeleitete historiographische Bilder von der Epoche nach dem Untergang des Nordreiches bis in die persische und hellenistisch-römische Zeit hinein zunächst in Einzelaspekten in Frage.¹² Diesen Untersuchungen korrespondierten die seit 1986 sukzessive veröffentlichten Ergebnisse

israélites de Délos’ et la juiverie delienne“, BCH 106 (1982): 465-504, 467-475. In diesen beiden Inschriften aus dem 3.-1. Jh. v. Chr. bezeichnen sich Diasporasamaritaner als ΟΙ ΕΝ ΔΗΛΩ ΙΣΡΑΕΛΕΙΤΑΙ ΟΙ ΑΠΙΑΡΧΟΜΕΝΟΙ ΕΙΣ ΙΕΡΟΝ ΑΡΓΑΡΙΖΕΙΝ bzw. ΙΣΡΑΗΛΙΤΑΙ ΟΙ ΑΠΙΑΡΧΟΜΕΝΟΙ ΕΙΣ ΙΕΡΟΝ ΑΓΙΟΝ ΑΡΓΑΡΙΖΕΙΝ (s.u.).

¹⁰ Ein Indikator dafür sind die neueren Kommentare zum Lukasevangelium. Vgl. u.a. MICHAEL WOLTER, *Das Lukasevangelium*, HNT 5 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 368-371.390-398.570-574. Die fehlende Bekanntheit der Funde dürfte zum einen darauf zurückzuführen sein, dass die Ergebnisse seit 1986 zunächst in Qadmoniot und nur vereinzelt auf Englisch publiziert wurden. Erst seit 2004 erfolgt eine systematische Veröffentlichung in den *Judea&Samaria Publications*.

¹¹ Vgl. MAGEN, *Mount Gerizim Excavations II* (s. Fussnote 7): 4-93.

¹² Vgl. hier exemplarisch FERDINAND DEXINGER, *Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen*, DEXINGER/PUMMER, *Die Samaritaner* (s. Fussnote 7): 67-140; RITA EGGER, *Josephus Flavius und die Samaritaner*, NTOA 4 (Fribourg, Göttingen: Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986); J.-D. MACCHI, „Les Controverses Théologiques dans les Judaïsme de l’Epoque Postexilique. L’Exemple de 2Rois 17,24-41“, *Transeuphratène* 5 (1992): 85-93.

der zwischen 1982-2006 erfolgten umfangreichen Grabungen auf dem Hauptgipfel des Garizim.¹³ Sie erbrachten den Nachweis, dass hier, in ca. 40 km Luftlinie von Jerusalem entfernt, von der Mitte des 5. Jh. v. Chr. bis in das Jahr 111/110 v. Chr. ein JHWH-Heiligtum bestand, das in seiner Größe und Anlage zumindest in der ersten Bauphase dem frühnachexilischen Kultbezirk in Jerusalem entsprochen haben dürfte.¹⁴ Vor allem die zahlreichen Inschriften konnten eine Form des JHWH-Kults belegen, die der Jerusalemer Kultpraxis vergleichbar war.¹⁵ Zum Kultbezirk führte von Sichem her in hellenistischer Zeit eine Straße, die in eine 34 m lange, im unteren Teil 23 m und im oberen Teil 8,4 m breite Pilgertreppe mündete.¹⁶ Sie zeigt an, dass auf dem Gipfel des Garizim mindestens zu den Wallfahrtsfesten auch große Mengen auswärtiger Besucher erwartet worden sind.

Die enorme Größe der Kultanlage verweist darauf, dass hier nicht nur eine kleine Gruppe einen regionalen Kultort gepflegt hat, sondern dass sich auf dem Hauptgipfel des Garizim das offizielle JHWH-Heiligtum der Provinz Samarien befand. Zu Beginn des 2. Jh. v. Chr. wurde der Kultbezirk auf dem physisch unwirtlichen Garizim stark um- und ausgebaut. Die bereits seit frühptolemäischer Zeit bestehende, den Tempel und seine Anlagen umgebende Siedlung, die offenbar zunächst allein Priestern und anderem Tempelpersonal gedient hatte,¹⁷ wurde jetzt zu einer ca. 30 ha großen, unbefestigten Stadt erweitert.¹⁸ Mit mindestens 10 000 Einwohnern¹⁹ nahm sie die Dimensionen einer regionalen Metropole ein und stellte offenbar sowohl das religiöse wie auch administrative und ökonomische Zentrum der Garizimanhänger dar.²⁰ Anders als der Kultbezirk zeigt die Stadt auf dem Gipfel des Garizim kaum Merkmale hellenistischer Kultur²¹ – weder im Hinblick auf den architektonischen Stil, die Stadtplanung noch andere kulturelle Charakteristika wie etwa Statuen oder von den griechischen Inseln

¹³ Vgl. YITZHAK MAGEN, *The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence*, in: O. Lipschits, G.N. Knoppers und R. Albertz, Hgg., *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* (Winona Lake: Eisenbrauns 2007), 157-211.

¹⁴ Vgl. MAGEN, *Mount Gerizim Excavations II* (s. Fussnote 7): 97-164 (bes. 98-103.141-151). Der Kultbezirk auf dem Garizim besaß in persischer Zeit eine Größe von 96 x 98 m. In hellenistischer Zeit blieb der Kern bestehen, wurde aber durch Umgebungsstrukturen auf 212 x 136 m erweitert (a.a.O. 143). Zu den prinzipiellen Problemen der Rekonstruktion beider Kultbezirke vgl. a.a.O. 141-143. Damit ist der Tempel auf dem Garizim identifiziert, von dem mehrfach bei Josephus die Rede ist: *Jos Ant* 11,310f.321-324.342; 12,7-10.257-264; 13,74-79.254-56; *Jos Bell* 1,62. Vgl. auch 2Makk 5,22f; 6,2.

¹⁵ Vgl. MAGEN, *Mount Gerizim Excavations II* (s. Fussnote 7): 155f.227-242; ders., *Good Samaritan* (s. Fussnote 7): 28f; MAGEN/ MISGAV/ TSFANIA, *Mount Gerizim Excavations I* (s. Fussnote 7).

¹⁶ Vgl. MAGEN, *Mount Gerizim Excavations II* (s. Fussnote 7): 125f; ders., *Dating* (s. Fussnote 13): 165f.

¹⁷ MAGEN, *Mount Gerizim Excavations II* (s. Fussnote 7): 4.14ff.89; ders., *Dating* (s. Fussnote 13): 182f.

¹⁸ MAGEN, *Mount Gerizim Excavations II* (s. Fussnote 7): 9, gibt die Maße an mit „some 800 m long and 500m wide, with a total area of about 400 dunams.“

¹⁹ Vgl. HJELM, *Mt. Gerizim* (s. Fussnote 7): 26.28.

²⁰ Vgl. MAGEN, *Dating* (s. Fussnote 13): 192.

²¹ Im Kultbezirk wurden einige Elemente hellenistischer Architektur wie kannelierte Säulen, dorische Kapitelle, die Fragmente korinthischer Kapitelle und ein Türsturz mit Metopen gefunden. Vgl. MAGEN, *Mount Gerizim Excavations II* (s. Fussnote 7): 92.152-155 (hier auch Abbildungen).

importierte, Siegeleindrücke tragende Amphoren.²² Andererseits fanden in den Wohnvierteln jedoch Bautechniken und Konstruktionen Anwendung, die in Palästina in vorhellenistischer Zeit unbekannt waren²³ und deren innovative Einführung die Archäologen in Zusammenhang mit Diasporasamaritanern von den griechischen Inseln und Ägypten bringen²⁴ – Diasporagruppen, die es laut Auskunft von Inschriften und literarischen Quellen im 3./2. Jh. v. Chr. dort auch gegeben hat.²⁵ Sowohl der vorherrschende Haustyp²⁶ wie die in den Wohnhäusern vorgefundenen zahlreichen Badezimmer mit steinernen, z.T. mit Abflüssen versehenen Badewannen aus frühhellenistischer Zeit²⁷ waren im Palästina dieser Epoche unüblich, „but quite common elsewhere in the Greek world“²⁸. 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.“²⁹

Die importierten Bautechniken und Ausstattungsmerkmale der Häuser sind auffällig, da sie zeigen, dass die Bewohner der Stadt auf dem Berg einerseits Kontakt in die hellenistische Welt pflegten, besonders nach Griechenland, in die Ägäis und nach Kleinasien, und übernahmen, was ihren Bedürfnissen entsprach und mit ihrer religiösen Prägung vereinbar war. Auf der anderen Seite wurden weder im Kultbezirk noch in der Stadt Indizien für pagane oder synkretistische Praktiken in einer der beiden Epochen des Bestehens von Stadt und Heiligtum gefunden. Auf dem gesamten Areal fanden sich für die hellenistische Epoche keine Abbildungen von Menschen oder Tieren.³⁰ Dieses negative Ergebnis deutet nicht nur auf strenge Toraobservanz hin, sondern verweist auch darauf, dass der Rückzug auf den Garizim eine tatsächlich wirksame religiöse Abgrenzungsstrategie gegenüber der nur wenig entfernten,

²² Vgl. MAGEN, Mount Gerizim Excavations II (s. Fussnote 7): 12.89-93. Vgl. ebd. 89: „The limited Hellenistic architectural penetration of Mt. Gerizim appeared only within parameters that would not cause an affront to Samaritan ritual and religion.“

²³ Vgl. MAGEN, Mount Gerizim Excavations II (s. Fussnote 7): 90f. MAGEN verweist hier u.a. auf die Türkonstruktionen der Häuser und Gebäude: „Until discovered at Mt. Gerizim, this construction technique was unknown either in private dwellings or in public buildings in the Land of Israel.“ Ebenso verhält es sich mit Kragsteinen, die in die Wand vermauert wurden und auf die die Balken für das Obergeschoss aufgelegt wurden (vgl. a.a.O. 91 und Abb.175).

²⁴ MAGEN, Mount Gerizim Excavations II (s. Fussnote 7): 5: „Many building techniques used on Mt. Gerizim were unknown in the Land of Israel before the Hellenistic period. We thus surmise that the innovations introduced at the site were from the period’s great centers of architecture: Egypt and Greek islands, where large Samaritan communities existed.“

²⁵ Vgl. dazu unten Kapitel 3.

²⁶ Vgl. MAGEN, Mount Gerizim Excavations II (s. Fussnote 7): 90.

²⁷ Vgl. MAGEN, Mount Gerizim Excavations II (s. Fussnote 7): 24.32.35.37f.73.87 (Abb.36.54-55.63.67-68.75.146.171).

²⁸ MAGEN, Mount Gerizim Excavations II (s. Fussnote 7): 32.90f. Steinerne Badewannen finden sich in Palästina sonst erst in hasmonäischer und herodianischer Zeit.

²⁹ MAGEN, Mount Gerizim Excavations II (s. Fussnote 7): 91.

³⁰ Vgl. MAGEN, Good Samaritan (s. Fussnote 7): 41.

seit Alexander soziokulturell stark veränderten und pagan gewordenen Metropole Samaria-Stadt darstellte.³¹ All diese Funde auf dem Hauptgipfel weisen darauf hin, dass die Samaritaner in postexilischer Zeit eine – vorsichtig gesagt – keineswegs unbedeutende und dem Judentum in religiöser Hinsicht durchaus vergleichbare, wenn nicht sogar prinzipientreuere Größe gewesen sind.

Im Zuge der Quellenneubewertung wie auch der Auswertung archäologischer Daten ist seit den 1990er Jahren neu nach der Bevölkerungsstruktur Samariens von der assyrischen bis in die hellenistisch-römische Zeit³² wie auch neu nach der Entstehung der Samaritaner als religiöser Gruppierung gefragt worden. Obwohl sich gegenüber der älteren Forschung ein völlig verändertes Bild ergibt, bleiben aufgrund der schmalen Quellenbasis viele Aussagen im Hinblick auf die Entstehung der Samaritaner nach wie vor im Bereich des Hypothetischen.³³ Für die Datierung spielen nicht zuletzt religionswissenschaftliche Kriterienfragen eine Rolle: Welche Kriterien erlauben es überhaupt, von den Samaritanern als einer vom (ohnehin heterogenen) Judentum unterschiedenen Religionsgemeinschaft zu reden? Begründet bereits das Faktum eines eigenen Heiligtums auf dem Garizim seit persischer Zeit eine trennende Differenz? Oder sollte man die Samaritaner erst nach dem Trauma der Zerstörung ihres Heiligtums auf dem Garizim durch Johannes Hyrkan II. am Ende des 2. Jh. v. Chr. als eigene, vom Judentum unterschiedene religiöse Gemeinschaft betrachten? Auch steht in Frage, ob man vor dem Eroberungszug Johannes Hyrkans überhaupt von zwei verschiedenen „Religionsgemeinschaften“ reden sollte,³⁴ da eine derartige Terminologie Abgrenzungen indiziert, die bis zum 2. Jh. v. Chr. aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht bestanden haben. Eher liegt es nahe, den beiden nur in kurzem Abstand voneinander entstandenen regionalen monotheistischen JHWH-Heiligtümern in den Provinzen Yehud und Samarien – nicht zuletzt aus pragmatischen Gründen – primär eine jeweils regionale Besucherschaft zuzuordnen, die sich durch eine prinzipiell gemeinsam vorhandene jahwistische Religiosität (einschließlich gemeinsamer heiliger Texte) ausgezeichnet hat.

Selbst wenn Samarien spätestens seit der Hellenisierung von Samaria-Stadt am Übergang zur Alexanderzeit als ein religiös heterogenes Gebiet zu gelten hat und die Zahl der dort lebenden

³¹ Vgl. MAGEN, Mount Gerizim Excavations II (s. Fussnote 7): 89: „The Samaritans on Mt. Gerizim during the Hellenistic period were much more isolationist and conservative than the Jews in Jerusalem ... Josephus (Ant 12,259-264) and the Book of Maccabees (2Makk 6,1-2) relate that Hellenism also infiltrated Mt. Gerizim, but this has not yet been supported by archaeological evidence.“

³² Vgl. dazu u.a. BÖHM, Samarien (s. Fussnote 8): 123-128 (vgl. auch die dort angegebene Literatur).

³³ Vgl. zusammenfassend dazu REINHARD PUMMER, *Samaritanism – A Jewish Sect or an Independent Form of Yahwism?* in: MOR/REITERER, Samaritans (s. Fussnote 7): 1-24.

³⁴ Hier schließt sich die Verfn. der grundsätzlichen Skepsis an, die THOMAS WILLI im Januar 2011 im Hamburger Forschungskolloquium im Hinblick auf die Terminologie geäußert hat.

Garizimbesucher nicht überschätzt werden sollte,³⁵ muss man wohl mit ca. 100 000 Personen in der dicht besiedelten, agrarisch fruchtbaren Region rechnen.³⁶

3. Die samaritanische Diaspora auf Delos und ihr Selbstverständnis als „Israeliten“

Seit dem 3. Jh. v. Chr. begegnet neben der in Samarien ansässigen Garizimanhängerschaft eine samaritanische Diaspora, die sich analog zur jüdischen Diaspora entwickelt hat. Veranlasst wurde das Entstehen der samaritanischen Diaspora durch die gleichen Faktoren, wie sie für das Entstehen der jüdischen Diaspora benannt werden können: die zwangsweise Rekrutierung von Militärkolonisten in Palästina durch Ptolemäer und Seleukiden, durch Kriege bedingte Flucht und Verschleppungen einerseits – und ökonomisch bedingte, freiwillige Emigration und merkantile Aktivitäten andererseits.³⁷

Eine samaritanische Diaspora ist für die Zeit des 3./2. Jh. v. Chr. in zwei Regionen des östlichen Mittelmeerraumes belegt. Die eine der beiden Diasporagruppen befand sich im 3./2. Jh. v. Chr. in Ägypten. Sie wird zweimal bei Josephus im Zusammenhang mit Streitigkeiten zwischen Diasporajuden und Diasporasamaritanern um die Legitimität des jeweiligen Heiligtums erwähnt.³⁸ Die für das Verständnis des Begriffes „Israel“ bedeutsameren Funde kommen von der Kykladeninsel Delos. 1980 wurden hier zwei Inschriften gesichert, die nicht nur die stärkere Verbreitung der samaritanischen Diaspora in hellenistischer Zeit verdeutlichen, sondern auch das Selbstverständnis dieser Diasporasamaritaner als „Israeliten“ in dieser Epoche belegen.³⁹

³⁵ A.D. CROWN ging seinerzeit für die hellenistisch-römische Zeit von einer halben Million Samaritaner in Palästina aus: vgl. ders., *The Samaritan Diaspora*, in: ders., *The Samaritans* (s. Fussnote 7): 195-217, 201. Hier muss m.E. jedoch zumindest die überwiegend pagane Bevölkerung von Samaria-Stadt, möglicherweise auch die dazugehörige ländliche *χώρα* herausgerechnet werden. Vgl. MAGEN, *Good Samaritan* (s. Fussnote 7): 41. Die Besiedlung Samariens durch Samaritaner in hellenistischer Zeit ist noch zu wenig erforscht (ebd.).

³⁶ Die Zahl ist eine vorsichtige Schätzung. Die Anlage des Heiligtums auf dem Garizim verweist darauf, dass mit vielen Besuchern von außerhalb gerechnet wurde. Der enormen Größe des Kultbezirks wie auch den ca. 10 000 Einwohnern der Stadt auf dem Gipfel muss eine adäquate Besucherschaft aus der Region entsprochen haben (analog zu Jerusalem?). Auf externe samaritanische Bevölkerungsteile kommt man auch durch die Analyse der Architektur: Kurz vor der Eroberung durch Johannes Hyrkan wurde kurzfristig noch versucht, die Stadt zu befestigen und jede Straße und jedes Haus für eine Belagerung zu wappnen. Vgl. dazu MAGEN/MISGAV/TSFANIA, *Mount Gerizim Excavations I* (s. Fussnote 7): 12: „The changes made in the residential houses indicate that considerable reinforcements were sent to the city for its defense.“ In den aramäischen Weihinschriften vom Garizim werden auch weitere Ortschaften erwähnt: Sichem, Yokmeam, Gezer, Beth Horon, Avarta, Kfar Haggai. Vgl. dazu MAGEN, *Good Samaritan* (s. Fussnote 7): 81f.

³⁷ Vgl. dazu ALAN D. CROWN, REINHARD PUMMER und ABRAHAM TAL, Hgg., *A Companion to Samaritan Studies* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]: 1993), 72f; JÜRGEN ZANGENBERG, *ΣΑΜΑΡΕΙΑ. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung*, TANZ 15 (Tübingen und Basel: Francke 1994), 323f.

³⁸ Vgl. Jos Ant 12,7-10; 13,74-79. Vgl. dazu REINHARD PUMMER, *The Samaritans in Egypt*, in: Chr.-B. Amphoux u.a., Hgg., *Études sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margain*, HTB 4 (Lausanne: Éditions du Zèbre, 1998), 213-232, 216; ders., *Samaritans in Flavius Josephus* (s. Fussnote 8): 179-199. Hier erfolgt auch jeweils die Diskussion weiterer möglicher Belege für eine samaritanische Diaspora.

³⁹ Beide Inschriften belegen die Existenz einer Diasporagemeinde auf der Ägäisinsel im 2. Jh. v. Chr. Es handelt sich um epigraphische Selbstzeugnisse. Dazu siehe unten.

Von 1Makk 15,23⁴⁰ und Jos Ant 14,10⁴¹ her ist schon lange bekannt, dass spätestens seit der 2. Hälfte des 2. Jh. v. Chr. auf Delos eine jüdische Kolonie existiert hat. Die Insel war mit ihrem Apollontempel in der Antike nicht nur eine der bedeutendsten Kultstätten Griechenlands, sondern in hellenistischer Zeit auch ein wichtiger Hafen – u.a. ein vielbesuchter Sklavenmarkt und wegen der Zollfreiheit Verkehrsmittelpunkt zwischen dem Schwarzen Meer und Alexandria.⁴² Insofern ist die Anwesenheit einer jüdischen Kolonie hier nicht weiter erstaunlich, zumal die kleine Insel in ihrer Glanzzeit im 2. Jh. v. Chr. bis zu 30 000 Bewohner gezählt haben dürfte.⁴³ 167/6 v. Chr. eroberten die Römer Delos und übertrugen die Kontrolle über die Insel Athen. Seit dieser Zeit blühte Delos zu einem kosmopolitischen Zentrum in der Ägäis auf. Ab dem 1. Jh. v. Chr. stagnierte die Entwicklung durch die Folgen des Mithridatischen Krieges wie auch durch die wachsende Bedeutung der Häfen von Puteoli und Ostia.⁴⁴ Nach Jos Ant 14,213-216 muss die jüdische Gemeinde die verheerenden Zerstörungen durch die Soldaten des Königs Mithridates VI. von Pontos im Jahr 88 v. Chr. auf der Insel jedoch überlebt haben, denn sie wehrte sich in den 40er Jahren des 1. Jh. v. Chr. erfolgreich gegen offizielle Einschränkungen ihrer religiösen Praxis.⁴⁵

Im Zuge umfangreicher Ausgrabungen durch ein französisches Forscherteam von der *École Française d'Archéologie* wurden seit 1912/1913 auf Delos auch materielle Spuren gesichert, die man prinzipiell dieser jüdischen Kolonie zurechnen kann. Etwa 200 Meter außerhalb des großen Hafens, des Stadtzentrums und der Viertel, in denen sich die paganen Heiligtümer befanden, wurden an der Ostküste an einem kleinen Hafen Reste eines Gebäudes aus hellenistischer Zeit gefunden,⁴⁶ das mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit als Synagoge identifiziert werden kann.⁴⁷ In seinen frühesten Teilen stammt der Bau vermutlich aus dem 2.

⁴⁰ Vgl. 1Makk 15,23: Der Abschnitt bezieht sich auf die Regierungszeit des Hasmonäers Simon (142-134 v. Chr.), an deren Anfang ein Brief des Konsuls Lucius aus Rom zum Schutz der jüdischen Bevölkerung u.a. auf verschiedenen Inseln des östlichen Mittelmeers ergeht: ... και εις πάσας τὰς χώρας και Σαμψάμη και Σπαρτιάταις και εις Δῆλον και εις Μύνδον και εις Σικυῶνα και εις τὴν Καρίαν και εις Σάμον (...).

⁴¹ Vgl. Jos Ant 14,213-216. Hier bietet Josephus einen Erlass Caesars an den Senat und das Volk von Paros, nach dem diese die jüdische Bevölkerung von Delos (die zuvor mit einer Gesandtschaft bei ihm vorstellig geworden war) nicht weiter bei der Ausübung ihrer Gottesdienste und religiösen Pflichten behindern sollen und bestätigt ausdrücklich das Versammlungsrecht der jüdischen Gemeinde.

⁴² Vgl. *ÉCOLE FRANÇAISE D'ATHÈNES*, Hg., *Délos. Ile sacrée et ville cosmopolite* (Paris: CNRS Editions, 1996), 20ff.

⁴³ Vgl. *ÉCOLE FRANÇAISE D'ATHÈNES*, *Délos* (s. Fussnote 42): 48.

⁴⁴ Vgl. MONIKA TRUEMPER, „The Oldest Original Synagogue Building in the Diaspora, The Delos Synagogue Reconsidered“, *Hesperia* 73 (2004): 513-598, 514.

⁴⁵ Vgl. Jos Ant 14,213-215.

⁴⁶ Eindrücklich ist hier der Stadtplan, der von der *ÉCOLE FRANÇAISE D'ATHÈNES*, *Délos* (s. Fussnote 42): 18f, geboten wird. Vgl. auch a.a.O. 35.

⁴⁷ Der Streit um die Identifizierung des Gebäudes währt bereits mehrere Jahrzehnte. Vgl. jetzt die eingehende Sichtung und Diskussion des gesamten verfügbaren Materials zuzüglich der Ergebnisse eigener Oberflächenforschung zwischen 2000-2003 und die sich daraus ergebende Neurekonstruktion der komplexen Baugeschichte bei TRUEMPER, „The Oldest Original Synagogue“ (s. Fussnote 44): 513-581.

Jh. v. Chr.⁴⁸ und ist offenbar auch von Anfang an als Versammlungshaus genutzt worden.⁴⁹ In seiner Gründungsphase bestand das Gebäude aus einer freistehenden, monumentalen Halle mit drei Eingängen,⁵⁰ die auf der Südseite über einen Zugang zu einem großen, mit Grundwasser gefüllten Bassin verfügte.⁵¹ Die architektonischen, nicht auf kommerzielle oder/und pagan-religiöse Bedürfnisse ausgerichteten Spezifika der Versammlungshalle stellen zusammen mit der für Delos ungewöhnlichen Ostausrichtung und der vom Stadtzentrum isolierten Lage die wichtigsten Indizien für die Identifizierung des Komplexes als Synagoge dar.⁵² In der Folgezeit wurde das Gebäude unter Beibehaltung der großen Halle⁵³ und bei bestehender Funktionsfähigkeit des Wasserbeckens mehrfach umgebaut und erweitert und war bis zum Ende des 2. Jh. n. Chr. in kontinuierlichem Gebrauch.⁵⁴ Ab 167/66 v. Chr. entwickelte sich auch das Wohnviertel nördlich und westlich des Komplexes.⁵⁵ Dieses Wohnviertel ist weithin noch nicht ausgegraben, in seiner Struktur jedoch an der Oberfläche sichtbar.⁵⁶ Im Gebäude selbst fanden sich drei griechische Weiheinschriften mit der in paganer Umwelt üblichen jüdischen Gottesbezeichnung θεὸς ὕψιστος und eine Inschrift mit der Bezeichnung ὕψιστος.⁵⁷ In einem ca. 90 m entfernten Privathaus wurde eine fünfte Inschrift gefunden:

⁴⁸ Vgl. TRUEMPER, „The Oldest Original Synagogue“ (s. Fussnote 44): 593, die weder eine noch frühere Entstehung (im 3. Jh. v. Chr.) noch ein späteres Gründungsdatum (zu Beginn des 1. Jh. v. Chr.) ausschließt.

⁴⁹ Vgl. TRUEMPER, „The Oldest Original Synagogue“ (s. Fussnote 44): 513: „Five phases of construction are distinguished: two predate 88 B.C. and the remaining three date between 88 and the end of the second century A.D. The structure’s most characteristic features – a large hall, a water reservoir, orientation toward east, and an isolated location on the eastern seashore – are not consistent with those of a private house, a meeting place for an association, or a pagan cult building, but rather confirm its function as a synagogue from the earliest phase onward.“ Vgl. auch a.a.O. 581.

⁵⁰ Vgl. TRUEMPER, „The Oldest Original Synagogue“ (s. Fussnote 44): 557-560. In Absetzung von der These, dass es sich hier um die Struktur eines Privathauses (oecus maior) handelt: „the large hall of GD 80 has convincing parallels in the large assembly rooms of buildings that served for the meetings of associations, such as the Établissement des Poseidoniastes“ (a.a.O. 560). Andererseits fehlen dem Gebäude die für ein Versammlungshaus ausländischer Kaufleute typischen Merkmale wie Geschäftsräume, Sakralnischen, Statuen, und nicht zuletzt eine Latrine (vgl. a.a.O. 579).

⁵¹ Vgl. TRUEMPER, „The Oldest Original Synagogue“ (s. Fussnote 44): 525 (Fussnote 26). 575-578. TRUEMPER weist hier nach, dass es sich nicht um eine Zisterne handelt, kann das Bassin aber auch nicht als Mikwe identifizieren.

⁵² Vgl. TRUEMPER, „The Oldest Original Synagogue“ (s. Fussnote 44): 578-81. A.a.O. 583f, weist TRUEMPER auf die zahlreichen architektonischen Gemeinsamkeiten (einschließlich der Lage an der Küste) mit der Synagoge von Ostia hin.

⁵³ Die Halle wurde erst in der fünften Bauphase (wahrscheinlich nach 69 v. Chr., vielleicht sogar erst viel später) in zwei Räume unterteilt – möglicherweise mit dem Zweck, die Geschlechter zu trennen. Vgl. dazu TRUEMPER, „The Oldest Original Synagogue“ (s. Fussnote 44): 567f. 574 (hier auch die Forschungsdiskussion).

⁵⁴ Vgl. TRUEMPER, „The Oldest Original Synagogue“ (s. Fussnote 44): 562-569.

⁵⁵ Vgl. TRUEMPER, „The Oldest Original Synagogue“ (s. Fussnote 44): 514. Vgl. auch a.a.O. 592: Das Gebäude „was probably the southeast starting point for the development of an insula“.

⁵⁶ Vgl. TRUEMPER, „The Oldest Original Synagogue“ (s. Fussnote 44): 540 und die Plan ebd. 515 (Abb. 1).

⁵⁷ CIJ 727 (1./2. Jh. n. Chr.): Ζωσᾶς Παρίος Θεῷ Ὑψίστῳ εὐχὴν; CIJ 728 (1. Jh. v. Chr.): Λαοδίκῃ Θεῷ Ὑψίστῳ σωθεῖ σα ταῖς ὑφ’ αὐτοῦ ἢ θαρπηταῖς εὐχὴν; CIJ 729 (1. Jh. v. Chr.): Λυσίμαχος ὑπὲρ ἑαυτοῦ Θεῷ Ὑψίστῳ χαριστήριον; CIJ 730 (nach dem 1. Jh. v. Chr.): Ὑψίστῳ εὐχὴν Μαρκία. Zur genauen Beschreibung der Tafeln vgl. TRUEMPER, „The Oldest Original Synagogue“ (s. Fussnote 44): 570, Fussnote 122.

ΑΓΑΘΟΚΛΗΣ ΚΑΙ ΛΥΣΙΜΑΧΟΣ ΕΠΙ ΠΡΟΣΕΥΧΗ(Ν).⁵⁸ Diese materiellen Spuren wurden 1980 durch zwei weitere griechische Inschriften ergänzt, die 92,5 m nördlich von dem als Synagoge identifizierten Gebäude ebenfalls in direkter Nähe der Küste im Schutt neben einer Mauerecke entdeckt worden waren.⁵⁹ Der Bezirk, in dem die beiden Marmorstelen mit den Inschriften gesichert werden konnten, ist bisher archäologisch noch nicht weiter erforscht. Beide Inschriften können als eindeutige Belege für die Präsenz von Diasporasamaritanern auf Delos in hellenistisch-römischer Zeit gelten.⁶⁰ In ihnen ehren jeweils ΟΙ ΕΝ ΔΗΛΩ ΙΣΡΑΕΛΕΙΤΑΙ ΟΙ ΑΠΑΡΧΟΜΕΝΟΙ ΕΙΣ ΙΕΡΟΝ ΑΓΓΑΡΙΖΕΙΝ bzw. ΙΣΡΑΗΛΙΤΑΙ ΟΙ ΑΠΑΡΧΟΜΕΝΟΙ ΕΙΣ ΙΕΡΟΝ ΑΓΙΟΝ ΑΓΓΑΡΙΖΕΙΝ öffentlich zwei Männer aus Knossos und Herakleion, die ihnen Wohltaten – wahrscheinlich in Form von Mitteln für die samaritanische Gebetsstätte vor Ort – erwiesen haben.⁶¹ Während Inschrift Nr. 1 aus der Zeit 150-50 v. Chr. stammt, ist Inschrift Nr. 2 älter und kann in die Zeit von 250-175 v. Chr. datiert werden.⁶²

Inschrift Nr. 1 ist unversehrt:⁶³

1. ΟΙ ΕΝ ΔΗΛΩ ΙΣΡΑΕΛΕΙΤΑΙ ΟΙ Α
2. ΠΑΡΧΟΜΕΝΟΙ ΕΙΣ ΙΕΡΟΝ ΑΓΓΑ
3. ΡΙΖΕΙΝ ΣΤΕΦΑΝΟΥΣΙΝ ΧΡΥΣΩ
4. ΣΤΕΦΑΝΩ ΣΑΡΑΠΙΩΝΑ ΙΑΣΟ
5. ΝΟΣ ΚΝΩΣΙΟΝ ΕΥΕΡΓΕΣΙΑΣ
6. ΕΝΕΚΕΝ ΤΗΣ ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΥΣ

Inschrift Nr. 2 ist nur fragmentarisch erhalten:⁶⁴

⁵⁸ ID 2329 = CIJ 1726 (1. Jh. v. Chr.). Vgl. BRUNEAU, „Les israélites de Délos“ (s. Fussnote 9): 467; und TRUEMPER, „The Oldest Original Synagogue“ (s. Fussnote 44): 571. Ob die Inschrift ursprünglich in das Haus selbst oder in das als Synagoge identifizierte Gebäude gehörte, ist schwer zu entscheiden. Neue Erkenntnisse könnten sich erst ergeben, wenn das Wohnviertel archäologisch weiter erforscht wird.

⁵⁹ Vgl. BRUNEAU, „Les israélites de Délos“ (s. Fussnote 9): 467. Der hier gebotene Ausgrabungsplan ist allerdings vereinfacht. TRUEMPER, „The Oldest Original Synagogue“ (s. Fussnote 44): 515, zeigt einen um die Umgebungsstrukturen ergänzten und mit BRUNEAUS Skizze kompilierten Plan und bemerkt a.a.O. 571, Fussnote 123: „In any case, the wall corner where the stelai were found differs remarkably in orientation from the remaining neighboring walls as shown in GD, plan III. The situation as presented here in Fig. 1 (a compilation of the two plans) is certainly impossible and might be clarified only by further research and excavation.“

⁶⁰ „Eindeutig“ heißt unter methodischen Gesichtspunkten: aus den Belegen muss hervorgehen, dass die jeweiligen Menschen vor Ort in erkennbarer Weise eine positive religiöse Beziehung zum Heiligtum auf dem Garizim besaßen.

⁶¹ Bei den Stiftern aus Knossos (ΣΑΡΑΠΙΩΝΑ ΙΑΣΟΝΟΣ ΚΝΩΣΙΟΝ) und Heraklion (ΜΕΝΙΠΠΙΟΝ ΑΡΤΕΜΙΔΩΡΟΥ ΗΡΑΚΛΕΙΟΝ) könnte es sich ebenfalls um Samaritaner gehandelt haben. Die pagantheophoren Namen sprechen jedenfalls nicht dagegen, da auch „die jüdische Prosopographie durchaus eine gewisse Sorglosigkeit in der Namensgebung“ zeigt, so dass die Namen allein „keinen sicheren Rückschluss auf die religiöse Identität der geehrten Personen erlaubt“ (ZANGENBERG, ΣΑΜΑΡΕΙΑ [s. Fussnote 37], 325). Vgl. auch BRUNEAU, „Les israélites de Délos“ (s. Fussnote 9): 481: „Le plus probable est que Sarapion et Ménippos soient eux-mêmes samaritains; ceux-ci, comme les Juifs, portaient en diaspora des noms grecs.“

⁶² Vgl. so schon BRUNEAU, „Les israélites de Délos“ (s. Fussnote 9): 483-485, der für diese Ansetzung jedoch keine letzte Sicherheit reklamieren wollte. Bestätigt wird diese Datierung von TRUEMPER, „The Oldest Original Synagogue“ (s. Fussnote 44): 588. Vgl. dagegen jedoch die Überprüfung und Neubewertung bei MAGNAR KARTVEIT, *The Origin of the Samaritans*, VTS 128 (Leiden, Boston: Brill, 2009), 218f, der beide Inschriften aufgrund paläographischer Überlegungen in die erste Hälfte des 2. Jh. v. Chr. datiert (a.a.O. 219).

⁶³ Vgl. BRUNEAU, „Les israélites de Délos“ (s. Fussnote 9): 468f.

⁶⁴ Vgl. BRUNEAU, „Les israélites de Délos“ (s. Fussnote 9): 471-474.

1. ΙΣΡΑΗΛΙΤΑΙ ΟΙ ΑΠΑΡΧΟΜΕΝΟΙ ΕΙΣ ΙΕΡΟΝ ΑΓΙΟΝ ΑΡ
2. ΓΑΡΙΖΕΙΝ ΕΤΙΜΗΣΑΝ ΜΕΝΙΠΠΙΟΝ ΑΡΤΕΜΙΔΩΡΟΥ ΗΡΑ
3. ΚΛΕΙΟΝ ΑΥΤΟΝ ΚΑΙ ΤΟΥΣ ΕΙΓΟΝΟΥΣ ΑΥΤΟΥ ΚΑΤΑΣΚΕΥ
4. ΑΣΑΝΤΑ ΚΑΙ ΑΝΑΘΕΝΤΑ ΕΚ ΤΩΝ ΙΔΙΟΝ ΕΠΙ ΠΡΟΣΕΥΧΗ ΤΟΥ
5. ΘΕ[ΟΥ] ΤΟΝ
6. ΟΛΟΝ ΚΑΙ ΤΟ ΧΡΥΣΩ ΣΤΕ[ΦΑ]
7. ΝΩ ΚΑΙ
8. ΚΑ
9. Τ

Auffällig ist der Terminus ΙΣΡΑΕΛΕΙΤΑΙ bzw. ΙΣΡΑΗΛΙΤΑΙ in beiden Inschriften. Zum einen differiert die Schreibweise. Gegenüber Inschrift Nr. 2 (ΙΣΡΑΗΛΙΤΑΙ) ist der Terminus in Inschrift Nr. 1 (ΙΣΡΑΕΛΕΙΤΑΙ) „inkorrekt“, soweit man das überhaupt so feststellen darf.⁶⁵ Handelt es sich um ein Indiz für ein höheres Alter von Inschrift Nr. 1? Man kann spekulieren, ob der Schreiber der Inschrift oder seine Auftraggeber mit der griechischen Transkription des hebräischen Terminus יִשְׂרָאֵל entweder (noch) nicht vertraut waren oder wahrscheinlicher: dass die Schreibweise noch nicht standardisiert war. Und man kann weiter fragen, ob eine griechische Übersetzung des Pentateuchs, die eine standardisierte Wiedergabe von יִשְׂרָאֵל geboten hätte, zur Zeit der Entstehung von Inschrift Nr. 1 auf Delos noch nicht vorlag bzw. verfügbar war?⁶⁶

Zum anderen ist zu bemerken, dass die griechische Pluralform Ἰσραηλιῖται gegenüber dem gängigen οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ im gesamten jüdischen Schrifttum und epigraphischen Material eher selten belegt ist. Sie findet sich in dieser Form in der LXX nur noch in 4Makk 18,1.⁶⁷ Bei Josephus begegnet der Plural zwar häufig in den ersten zehn Büchern der Antiquitates,⁶⁸ steht hier aber nur für die Angehörigen des Gottesvolkes Israel „der alten Zeit, nie für die Gegenwart“⁶⁹. Mehrfach finden sich Plural- und Singularformen schließlich auch im Neuen Testament bei Lukas, Paulus und Johannes und meinen hier jeweils die gegenwärtig lebenden Repräsentanten des Gottesvolkes.⁷⁰ Aus diesem Befund kann man vorsichtig ableiten, dass die Pluralform in hellenistisch-römischer Zeit zumindest im Diasporajudentum gebräuchlich war und sich auf Repräsentanten des empirischen Gottesvolkes Israel bezog. Analog könnte das (allerdings mit noch größerer Vorsicht gesagt) auch für die Inschriften von Delos gelten:

⁶⁵ Die Schreibweise differiert auch später und ist noch bei Majuskel D innerhalb derselben Handschrift uneinheitlich: Act 2,22; 5,35; 21,28 (Ἰσραηλεῖται) gegenüber Act 3,12; 13,16 (Ἰσραηλιῖται). Siehe KUHLI, Art. Ἰσραήλ (s. Fussnote 3): 502.

⁶⁶ An dieser Stelle müssten weitergehende Studien zur Schreibweise in den einzelnen LXX-Handschriften erfolgen.

⁶⁷ 4Makk 18,1: Ὁ τῶν Ἀβραμιαίων σπερμάτων ἀπόγονοι παῖδες Ἰσραηλιῖται. In der LXX findet sich (analog zum MT) sonst nur die Singularform ὁ Ἰσραηλίτης (Lev 24,10; 2Sam 17,25) und ἡ Ἰσραηλιτίς (Lev 24,10f).

⁶⁸ Vgl. Jos Ant 3,189; 4,124; 5,158.206; 7,309; 10,7; u.ö.

⁶⁹ WALTER GUTBROD, Art. Ἰσραήλ κτλ., ThWNT III (Stuttgart: Kohlhammer 1967), 370-391, 373.

⁷⁰ Vgl. Act 2,22; 3,12; 5,35; 13,16; 21,28: Ἄνδρες Ἰσραηλιῖται; Röm 9,4: Ἰσραηλιῖται; Röm 11,1: ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμί; 2Kor 11,22: Ἐβραῖοί εἰσιν; κἀγὼ. Ἰσραηλιῖταιί εἰσιν; κἀγὼ. σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; κἀγὼ; Joh 1,47: ἶδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης.

demnach hätten sich die hier ansässigen Samaritaner als Repräsentanten des Gottesvolkes verstanden.

Auffällig ist weiterhin die Betonung der Heiligkeit des Garizim in Inschrift Nr. 2 – so als wäre es wichtig und nötig, diese in jedem Fall sicherzustellen. Andererseits fügen sich die beiden Stelen gut in das übliche hellenistische Dedikationswesen ein: „Sowohl die altarähnliche Form der Ehrensteine als auch der Wortlaut der Inschrift und die Sitte, einen Kranz als Dankesgabe zu erwähnen und im Relief abzubilden, entsprechen dem hellenistischen Brauch der öffentlichen Ehrung von Wohltätern.“⁷¹

In der vierten Zeile von Inschrift Nr. 2 erscheint der Begriff ΠΡΟΣΕΥΧΗ. Durch die Phrase ΚΑΤΑΣΚΕΥΑΣΑΝΤΑ ΚΑΙ ΑΝΑΘΕΝΤΑ ΕΚ ΤΩΝ ΙΔΙΩΝ wird deutlich, dass es sich bei der Stiftung entweder um den Bau eines Gebäudes (für die Anbetung Gottes), eine Baumaßnahme an einem Gebäude (für die Anbetung Gottes) oder auch um dessen Ausstattung gehandelt hat.⁷² Insofern kann Inschrift Nr. 2 als „Bauinschrift“ gelten.⁷³ Durch die Inschriften könnte nun zwar auch das 92 m entfernt gelegene, als Synagoge identifizierte Gebäude prinzipiell den Samaritanern zugesprochen werden.⁷⁴ Sicher ist das allerdings nicht, denn die Inschriften fanden sich am Fuße einer Mauer, an der sie nach Meinung ihrer Entdecker auch ihren ursprünglichen Platz gehabt haben.⁷⁵ Diese Mauer wiederum gehörte einem größeren Gebäude zu, von dem nur noch die Nordostecke erhalten ist.⁷⁶ Dass es sich hier um die Reste einer weiteren Synagoge handelt, ist weder sicher auszuschließen noch eindeutig zu bestätigen.⁷⁷ Abzuleiten ist aus dem Inhalt und der Fundsituation der Inschriften jedoch, dass die Garizimanhängerschaft auf Delos an dieser Stelle einen Bezugspunkt hatte, dass sie einen Versammlungsort auf Delos besessen haben müssen und von Wohltätern aus der Ägäis unterstützt wurden.

Das Gebiet zwischen den beiden Gebäuden war zumindest im 1. Jh. v. Chr. bewohnt und stellte

⁷¹ ZANGENBERG, ΣΑΜΑΡΕΙΑ (s. Fussnote 37): 325.

⁷² Vgl. BRUNEAU, „Les israélites de Délos“ (s. Fussnote 9): 486.

⁷³ Vgl. auch ZANGENBERG, ΣΑΜΑΡΕΙΑ (s. Fussnote 37): 326.

⁷⁴ Unter dieser Maßgabe wären auch die vier aus dem als Synagoge identifizierten Gebäude stammenden Inschriften den Samaritanern zuzuschreiben.

⁷⁵ Vgl. BRUNEAU, „Les israélites de Délos“ (s. Fussnote 9): 486f. TRUEMPER, „The Oldest Original Synagogue“ (s. Fussnote 44): 588, hält diese These dagegen für nicht sehr wahrscheinlich: „rather they were just stored coincidentally at their findspot, that is, there were probably displaced. ... A trial trench might finally resolve this issue.“ Sie hält es auch für möglich, dass die Inschriften ursprünglich in das Synagogengebäude gehörten.

⁷⁶ Vgl. den Plan bei BRUNEAU, „Les israélites de Délos“ (s. Fussnote 9): 466.

⁷⁷ Vgl. REINHARD PUMMER, „Samaritan Synagogues and Jewish Synagogues: Similarities and Differences“, in: Stephen Fine, Hg., *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period* (London, New York: Routledge, 1999), 118-160, 121.

ein eigenes, vom übrigen Stadtgebiet separiertes Viertel dar.⁷⁸ Möglicherweise könnte die weitere archäologische Erschließung des Geländes nicht nur Aufschluss geben über das Gebäude, dem die beiden samaritanischen Inschriften zugehörten, sondern auch über die Beziehungen, die zwischen der jüdischen und der samaritanischen Diaspora bestanden. Lag mit den beiden in einer gewissen Distanz voneinander errichteten Gebäuden (bzw. Versammlungsorten und/oder Gebetsstätten) möglicherweise ein Analogon zur Situation im Mutterland vor? Beide Lokalitäten befanden sich mehrere hundert Meter von den paganen Heiligtümern der Insel entfernt. Wenn sich die These von der Existenz der beiden Synagogen verifizieren ließe, dann hätten die jüdische und die samaritanische Diaspora zwar in geringer Distanz voneinander gelebt, aber gemeinsam den Abstand von der hellenistischen Stadt gesucht und bewusste Abgrenzung gegenüber paganen Heiligtümern geübt.⁷⁹ Die Analogie zwischen Mutterland und Diaspora lässt sich zumindest im Hinblick auf die Samaritaner von Delos noch erweitern: Obwohl der Abstand zum hellenistischen Zentrum in der Nachbarschaft gesucht worden war, zeigt sich an der Gestaltung der Stelen neben der offensichtlichen Übernahme der griechischen Sprache auch eine Offenheit für hellenistische Gestaltungsformen – soweit sie zumindest mit der Tora vereinbar waren.⁸⁰

Da genauere Aussagen bisher nicht möglich sind, kann nur eine Bestandsaufnahme mit (einigen) möglichen Schlussfolgerungen vorgenommen werden:

1. Von 1Makk und Jos Ant 14,213-216 her hat es in der Zeit zwischen ca. 150 v. Chr. und 50 v. Chr. eine jüdische Kolonie auf Delos gegeben, vermutlich aber auch schon davor und auch noch danach. Sie war so bedeutend, dass sie auch in offiziellen Dekreten Berücksichtigung fand.
2. Archäologisch konnte in einem isolierten Wohnviertel an der Ostküste ein Gebäude nachgewiesen werden, das mit hoher Wahrscheinlichkeit vom 2. Jh. v. Chr. bis in das 2. Jh. n. Chr. als Synagoge genutzt worden ist.
3. Ca. 92 m entfernt von diesem Gebäude wurden zwei Inschriften gefunden, die die Anwesenheit von Samaritanern auf Delos belegen und darauf verweisen, dass diese im

⁷⁸ Vgl. ÉCOLE FRANÇAISE D'ATHÈNES, Délos (s. Fussnote 42): 38f. Auch in Act 16,13 findet sich die Gebetsstätte der jüdischen Diaspora in Philippi vor den Toren der Stadt und am Wasser: τῆ τε ἡμέρα τῶν σαββάτων ἐξήλθομεν ἔξω τῆς πόλης παρὰ ποταμὸν οὗ ἐνομιζομεν προσευχὴν εἶναι.

⁷⁹ Eine offizielle politische Ausgrenzung der jüdischen und/oder samaritanischen Bevölkerung ist vor der Mitte des 1. Jh. v. Chr. nicht vorzusetzen. Vgl. TRUEMPER, „The Oldest Original Synagogue“ (s. Fussnote 44): 581: „There is no evidence for an intentional official separation of the Jews or Samaritans within Delos society, or for a restriction of Jewish and Samaritan rights before the 40s B.C.“

⁸⁰ In diesem Zusammenhang sei auch noch einmal an die architektonischen Besonderheiten der Stadt auf dem Garizim erinnert, insbesondere die Konstruktion und Ausstattung der Wohnhäuser, die auf den engen Kontakt zwischen den Bewohnern der samaritanischen Tempelstadt und der Diaspora im Ägäisraum in vorhasmonäischer Zeit verweisen. Vgl. dazu oben Kapitel 2.

unmittelbaren Umfeld des Synagogengebäudes zwischen dem 3.-1. Jh. v. Chr. ebenfalls präsent waren. Zumindest bei der älteren Inschrift handelt es sich um eine Bauinschrift.

Von den vielen möglichen Schlussfolgerungen, die sich aus diesem Befund ziehen lassen, ist die sicherste die, dass sowohl eine jüdische wie auch eine samaritanische Gemeinde auf Delos existiert haben und die samaritanische Gemeinde auch über einen Versammlungsort verfügte. Die samaritanischen Inschriften geben das Selbstverständnis ihrer Auftraggeber wieder: „Israeliten, die ihre Opfergaben zum Garizim senden“. Die besondere Betonung der Heiligkeit des Garizim auf der zweiten Inschrift könnte in diesem Interpretationsrahmen bedeuten, dass sie auf Delos durch die ebenfalls ansässige jüdische Gemeinde in Frage gestellt wurde. Dann war „Israelitai“ aber möglicherweise auch nicht nur eine Selbstbezeichnung der Samaritaner, sondern verstanden sich beide Gemeinden als Israel. Gleichwohl differenzierten sie sich nach „Israeliten, die ihr Opfergaben zum Garizim sandten“ und (in einer Analogie gedacht) nach „Israeliten, die ihr Opfer zum Zion sandten“ – auch wenn es für die letztgenannte Selbstbezeichnung keine Quellenbelege gibt. Stützen kann sie in gewisser Weise jedoch Paulus, der in Phil 3,5; Röm 11,1 und 2Kor 11,22 Belege dafür bietet, dass sich Diasporajuden ebenfalls als „Israel“ bzw. „Israelitai“ definierten.⁸¹ Die besondere Betonung der Heiligkeit des Garizim auf der zweiten Inschrift könnte dann bedeuten, dass die Frage der Heiligkeit des Garizim intern debattiert wurde.

Es ist also prinzipiell möglich, dass sich in der Diaspora beide Gruppen, Juden und Samaritaner, unter dem theologischen Begriff „Israel“ wiederfanden⁸² und ein entsprechendes religiöses Selbstverständnis entweder als alte Tradition aus dem Mutterland weiterpfligten oder als Minorität in einer paganen Umgebungsgesellschaft wieder verstärkt ausprägten, zumal, wenn sie sich beide in räumlicher Abgrenzung zur Polis versammelt haben sollten. Die Gesamtheit der Diasporajuden und Diasporasamaritaner auf Delos könnte sich demnach als „Israel“ verstanden, sich allerdings auch in zwei Flügel geteilt haben: in diejenigen, die sich nach Jerusalem hin orientierten, und diejenigen, für die der Garizim der von Gott auserwählte, heilige Berg war. D.h. man war sich im Prinzip einig (das indiziert die Separierung) und in einer theologischen Frage uneinig – und diese betraf den Kultort. Damit hätte die Situation im Mutterland seit persischer Zeit ein genaues Pendant in der Diaspora gehabt. Weit entfernt von Palästina fanden sich Diasporajuden und Diasporasamaritaner seit hellenistischer Zeit als von außen kaum unterscheidbare Minorität in einer paganen Majorität wieder – und haben

⁸¹ Röm 11,1: ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμὶ; 2Kor 11,22: Ἑβραῖοὶ εἰσιν; καὶ γὰρ Ἰσραηλιταὶ εἰσιν; καὶ γὰρ σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; καὶ γὰρ; Phil 3,5: περιτομῆ ὀκταήμερος, ἐκ γένους Ἰσραὴλ, φυλῆς Βενιαμίν, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, κατὰ νόμον Φαρισαῖος.

⁸² Vgl. so auch KARTVEIT, Origin (s. Fussnote 62): 221f.

möglicherweise eine alte Tradition des gemeinsamen Verständnisses als „Israel“ weiter gepflegt oder diese wiederentdeckt.

Von den paganen Umgebungsgesellschaften dürften die minimalen und vor allem in der Kultortdifferenz im Mutterland begründeten Unterschiede zwischen Juden und Samaritanern nicht wahrgenommen worden sein. Beide Gruppen waren toraobservant und unterhielten Synagogen. Beide unterhielten Kontakte nach Palästina. Selbst die individuellen Personennamen waren die gleichen und boten keinen Anhaltspunkt für eine Differenzierung. Möglicherweise hat sich die im Mutterland so bedeutsame Kultortdifferenz zwischen beiden Gruppen in der Diaspora auch stark relativiert und war eine engere Kooperation vor Ort schon aus rein pragmatischen Gründen notwendig. Einzurechnen ist auch, dass man seitens der Samaritaner in der Diaspora auf terminologische Distinktionen nur begrenzten Wert gelegt haben dürfte, zumal die „Ioudaioi“ vor Ort gewisse Privilegien (Versammlungsrecht und Recht, nach den „Gesetzen der Väter“ zu leben) genossen. Daher ist damit zu rechnen, dass in paganen Quellen unter „Ioudaioi“ auch fraglos die „Samaritai“ (durchaus in deren Sinne) subsummiert worden sind. Die Bezeichnung „Israel“ hat indessen allein intern eine Rolle gespielt.

Insgesamt handelt es sich hier um weitreichende Hypothesen, deren Plausibilität auch an der weiteren archäologischen Erforschung des Viertels an Ostküste von Delos hängt.⁸³

4. Folgerungen für die neutestamentliche Zeit und neutestamentliche Texte

Im Fazit ist unter historisch-kritischem Blickwinkel gesehen das empirische Gottesvolk „Israel“ als eine durch den Jahwismus gekennzeichnete und durch die Tora bestimmte religiöse Gemeinde in postexilischer Zeit jedenfalls nicht einfach mit dem jerusalemorientierten Judentum identisch gewesen: Es gab potentiell erhebliche Bevölkerungsteile in Samarien und in der Diaspora, die in gleicher Weise für sich beanspruchten, „Israel“ zu sein. Diese Aussage gilt auch für die Zeit nach der Zerstörung des Heiligtums und der Stadt auf dem Garizim durch Johannes Hyrkan am Ende des 2. Jh. v. Chr. Der Garizim blieb weiterhin der zentrale religiöse Bezugspunkt. Offenbar gelang es den Samaritanern, den Jahwismus so zu transformieren, dass er auch dauerhaft ohne Kultort funktionierte – allein mit der Tora als heiliger Schrift, dem Garizim als heiligen Ort und einem Selbstverständnis, nach dem sie eine „Israel“ repräsentierende Bevölkerungsgruppe in Palästina und in der Diaspora darstellten.

Die vereinzelt Nachrichten über die Samaritaner, die neben Josephus auch das Neue Testament für das 1. Jh. n. Chr. bietet, bezeugen im Hinblick auf die Zahlen direkt und indirekt,

⁸³ Vgl. auch die von TRUEMPER, „The Oldest Original Synagogue“ (s. Fussnote 44): 594, angeregten Aufgaben für die künftige Forschung.

dass die Samaritaner in neutestamentlicher Zeit einen ca. 100 000 Menschen umfassenden Bevölkerungsanteil in Samarien dargestellt haben dürften.⁸⁴ Unter ihnen befanden sich die Familien der ehemals amtierenden Priesterschaft. Wie hoch die Zahlen indessen für die Diaspora in dieser Zeit anzusetzen sind, ist schwer einzuschätzen.⁸⁵ Nach den bereits erwähnten Zeugnissen über eine samaritanische Diaspora in Ägypten (3./2. Jh. v. Chr.) und auf Delos (3.-1. Jh. v. Chr.) findet sich eine erhebliche Lücke gerade in der für die neutestamentliche Zeit relevanten Epoche. Literarisch eindeutige Zeugnisse⁸⁶ bieten erst wieder die Gesetzescorpora der nachkonstantinischen Ära und byzantinischen Zeit. Sie belegen, dass zwischen dem 4.-6. Jh. n. Chr. Diasporasamaritaner im gesamten Mittelmeerraum anzutreffen waren.⁸⁷ Darüber hinaus bezeugen Synagogeninschriften die Präsenz von Diasporasamaritanern in Thessaloniki (4.-6. Jh. n. Chr.), Rom (Anfang 6. Jh. n. Chr.), Syracus/Sizilien (Ende 6. Jh. n. Chr., evtl. auch schon 3./4. Jh. n. Chr.) und in Tarsus (Anfang 5. Jh. n. Chr.).⁸⁸ Diese vom 3. Jh. v. Chr. bis in das 6. Jh. n. Chr. reichenden Anhaltspunkte und Zeugnisse erlauben m.E. die Annahme, dass auch in der quellenmäßig dunklen Zeit davor, insbesondere im 1. Jh. n. Chr., Kontinuität geherrscht und eine samaritanische Diaspora bestanden hat – auch in den Bereichen, in denen das frühe Christentum missionarisch aktiv war: in den Küstenstädten Griechenlands, Kleinasiens und in Rom. Für Palästina selbst ist eine Begegnung zwischen Samaritanern und Christentum durch Joh 4 und Act 8,4-25 eindeutig belegt. Prinzipiell gesehen ist aber auch ein Kontakt in der Diaspora nicht auszuschließen. Zumindest darf bei neutestamentlichen Autoren

⁸⁴ Vgl. Jos Ant 18,85-89. Hier ist vom ἔθνος (18,85) und der βουλή der Samaritaner (18,88) die Rede sowie von einer großen Menge (18,86: *μεγάλῳ πλήθει*), die im Jahr 36 n. Chr. mit eschatologischen Hoffnungen auf den Garizim ziehen wollte, von Pilatus daran jedoch mit hohem militärischen Aufgebot gehindert und grausam zerschlagen wurde. Die Beschwerde des Rates der Samaritaner bei Vitellius führte zur Absetzung des Pilatus. Besonders aufschlussreich ist Jos Bell 3,307-315: hier wird für das Jahr 67 n. Chr. vom samaritanischen Widerstand gegen die Römer auf dem Garizim berichtet. Vespasian ließ die Menge auf dem Berg durch 600 Kavalleristen und 3000 Infanteristen belagern. Josephus berichtet, dass wegen der Hitze einige der auf dem Berg Belagerten verdursteten und viele (*πολλοὺς*) die Sklaverei dem Tod vorzogen (3,312f). Der widerständige Rest wurde von den Römern in einem furchtbaren Massaker getötet, in dem 11600 Samaritaner ihr Leben verloren. Vor allem diese Zahl (die nur einen Teil der Menge abbildet) dürfte einen gewichtigen Indikator für den hohen samaritanischen Bevölkerungsanteil in Samarien im 1. Jh. n. Chr. darstellen. Zu beiden Stellen vgl. PUMMER, Josephus (s. Fussnote 8): 230-243.262-268. Im Neuen Testament werden mehrfach Siedlungen der Samaritaner erwähnt: Lk 9,52; Joh 4,5.39; Act 8,5.25. In Mt 10,5 bleibt unsicher, ob wirklich spezifisch von Samaritanern und nicht vielmehr von Samariern die Rede ist. Vgl. dazu BÖHM, Samarien (s. Fussnote 8): 95-100.

⁸⁵ PETER VAN DER HORST, „*The Samaritan Diaspora in Antiquity*“, in: ders., *Essays on the Jewish World of Early Christianity*, NTOA 14 (Fribourg: Universitätsverlag, 1990), 136-147, 146.

⁸⁶ Es gibt eine ganze Reihe von Zeugnissen, die diese Eindeutigkeit nicht für sich beanspruchen und sich u.U. auch auf Samarier beziehen können: vgl. dazu VAN DER HORST, Samaritan Diaspora (s. Fussnote 85): 145f.

⁸⁷ Vgl. die Belege bei VAN DER HORST, Samaritan Diaspora (s. Fussnote 85): 140-143. Vor allem die Dekrete im Codex Justinianus und im Codex Theodosianus belegen, „that the legislators definitely did not regard the Samaritans as a ‚quantité négligable‘, as an insignificant sect that was withering away somewhere in a corner of Palestine. On the contrary, the fact that Samaritans are so often explicitly mentioned and the fact that several of these edicts were directed to prefects of Italy, Egypt, and other areas is an indirect proof that Samaritans were present throughout Roman Empire in late antiquity“ (ebd. 142).

⁸⁸ Vgl. dazu VAN DER HORST, Samaritan Diaspora (s. Fussnote 85): 144; PUMMER, „Samaritan Synagogues“ (s. Fussnote 77): 119-121.

im Grundsatz ein Wissen um die Existenz der Samaritaner vorausgesetzt werden, vor allem dann, wenn sie wie Paulus Judenchristen waren und ein Bewusstsein um ihre Zugehörigkeit zu „Israel“ im Rahmen der Stämmekonzeption pflegten. In unmittelbar nachneutestamentlicher Zeit findet sich bei Justin ein dezidiertes Verständnis beider Gruppen als „Israel“⁸⁹ – insofern stellt sich um so dringender die Frage auch für die Zeit davor.

Wenn es nun von der alttestamentlichen Exegese her zunehmend Indizien dafür gibt, dass noch in der Perserzeit auf jüdischer Seite ein gemeinsames Verständnis von Israel zwischen den JHWH-treuen Bewohnern Yehuds und Samariens vorhanden war und es für die Zeit des 3.-1. Jh. v. Chr. mit den Inschriften von Delos winzige Anhaltspunkte gibt, die in eine ähnliche Richtung deuten; wenn Lukas m.E. ein gemeinsames Konzept von Israel vorlegt und bei Justin im 2. Jh. n. Chr. wieder die Bezeichnung „Israel“ für beide Gruppen begegnet, dann kann man hier die Fragmente einer Linie sehen und die Frage stellen, ob sich diese Linie nicht noch weiter verdichten lässt. M.E. müssen von Seiten der neutestamentlichen Exegese in Zukunft die literarischen Quellen der hellenistischen Zeit, nicht zuletzt die des Neuen Testaments, noch einmal neu auf ihre Israelkonzepte hin befragt werden, um letztlich die Spuren von Delos in einem größeren Rahmen sehen und verstehen zu können. So lange, wie die Samaritaner insbesondere der neutestamentlichen Exegese als marginale Gruppe semipaganer Synkretisten gegolten hatte, musste auch die Frage nach einem umfassenderen Verständnis des empirischen Israel, das Juden und Samaritern integrierte, irrelevant erscheinen. Das hat sich spätestens mit den Funden auf dem Garizim und Delos sowie dem Perspektivenwechsel, der sich im Moment in der alttestamentlichen Exegese vollzieht, geändert. Die Vermutung liegt nahe, dass der durch die Samaritaner repräsentierte zweite, grundsätzlich toraobservante Teil Israels auch in den eben genannten Quellen nicht vollständig als solcher übergangen worden sein kann.

Die Schriften des Neuen Testaments stehen weitgehend in der Tradition und in der Auseinandersetzung mit dem jerusalemerorientierten Judentum – Lk lässt m.E. jedoch deutlich erkennen, dass sein Verständnis des Gottesvolkes weiter reicht und die Samaritaner in die Sammlung Israels einschließt.⁹⁰ Auch Johannes weiß bekanntlich um die Existenz der Garizimgemeinde. Es hat auch in neutestamentlicher Zeit beide Gruppen, Juden und Samaritaner, in großer Zahl im Mutterland und in sicher nicht ganz unerheblicher Zahl im Bereich der Diaspora gegeben. Zumindest in Ägypten und in der Ägäis lebten beide Gruppen neben- und miteinander – möglicherweise sogar in eng begrenzten regionalen Kontexten. Der Eindruck, den uns Lukas und Johannes vermitteln, als gäbe es nur ein paar Samaritaner in

⁸⁹ IApol 53,4 (151-155 n. Chr.): Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα πάντα γένη ἀνθρώπεια ὑπὸ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος καλεῖται ἔθνη, τὸ δὲ Ἰουδαϊκὸν καὶ Σαμαρειτικὸν φύλον Ἰσραὴλ καὶ οἴκος Ἰακώβ κέκληνται.

⁹⁰ Vgl. BÖHM, Samarien (s. Fussnote 8): passim.

Samarien und im Grenzgebiet zu Galiläa und allenfalls noch einen berühmten Reisenden auf dem Weg nach Jericho, ist nur Ausschnitt einer umfassenderen und facettenreicheren Wirklichkeit. Das empirische „Israel“ dürfte auch für einige der neutestamentlichen Autoren nicht einfach identisch mit den „Ioudaioi“ gewesen sein. Was lassen jedoch andere Schriften unter dieser Perspektive im Hinblick auf ihren Israelbegriff erkennen? Einmal mehr und aus ganz anderem Blickwinkel stellt sich z.B. die Frage, warum Paulus in Röm 9-11 so dezidiert von Israel redet. Es könnte sein, dass der in Röm 9-11 von der Bedeutung her ohnehin schon vielfältige Israelbegriff⁹¹ in der Perspektive des Paulus wie auch der römischen Gemeinde noch um eine Facette reicher war. Hier wie auch im Bereich der intertestamentarischen Literatur stellen sich in den nächsten Jahren noch manche Aufgaben.

⁹¹ Vgl. WOLFGANG REINBOLD, *Zur Bedeutung des Begriffes „Israel“ in Römer 9-11*, in: F. Wilk und J.R. Wagner, Hgg., *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9-11* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 401-416, 414f.