

"Und sie nahmen ihn nicht auf, weil sein Gesicht nach Jerusalem zu ging" (Lk 9,53).

Samaritaner und Juden zwischen dem 4. Jh. v. und 1. Jh. n. Chr.

Martina Böhm, Leipzig

Die kleine Geschichte, aus der das Thema dieses Vortrags stammt, verrät einiges über das Verhältnis und die Koexistenz von Juden und Samaritanern im Palästina des 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Bei beiden Gruppen handelt es sich von außen betrachtet nicht im strengen Sinne um verschiedene Religionsgemeinschaften. Vielmehr bilden Juden und Samaritaner zwei differente Ausprägungen der einen religiösen Größe Israel. Was ihre Koexistenz dennoch spannend und spannungsvoll macht, ist die Differenz und Konkurrenz in der Kultortfrage. Diese Differenz und Konkurrenz von Zions- und Garizimorientierung wird in einem engen, soziokulturell kaum voneinander abgrenzbaren geographischen Rahmen ausgetragen. Setzt man die Konstituierung der samaritanischen Kultgemeinde am Ausgang des 4. Jh. v. Chr. an,¹ befindet sich Palästina seit dem Übergang zur hellenistischen Zeit religiös in einer Art Sandwichposition: Zwischen dem jüdisch besiedelten Galiläa im Norden und dem jüdischen Kernland Judäa im Süden liegt die mehrheitlich von Mitgliedern der Garizimgemeinschaft bewohnte Region Samarien.²

¹ Vgl. Böhm, *Samarien*, 60ff. (dort auch Quellenangaben und die Diskussion in der Sekundärliteratur).

² Crown, *Diaspora*, 201 rechnet in hellenistisch-römischer Zeit mit einer halben Million Samaritanern in Palästina. Diese Zahl leitet Crown aus der Gesamtbevölkerung Palästinas und Samariens ab. Auch wenn man bedenkt, daß von dieser halben Million noch einmal die Bevölkerung der pagan besiedelten hellenistischen Metropole Samaria-Stadt abgezogen werden muß, bleibt es bei einigen hunderttausend Garizimanhängern in Samarien.

Diese Situation bildet den Hintergrund für die im 9. Kapitel des Lukasevangeliums erzählte Geschichte. Sie beginnt folgendermaßen:

Jesus möchte mit seinen Jüngern nach Jerusalem reisen (Lk 9,51). Diese Reise kann man nach der Chronologie des Lukasevangeliums im Vorfeld des Passafestes situieren.³ Für diesen Zweck schlägt er den für galiläische Pilger üblichen, weil kürzesten und unbeschwerlichsten Reiseweg durch Samarien ein.⁴ Der Fußweg wird ca. 30 km durch samaritanisches Gebiet führen und ist damit lang genug, um in dieser Region an ein Nachtquartier zu denken. Also schickt er Boten vor sich her in ein samaritanisches Dorf, die ihm Herberge bereiten wollen (ἐτοιμάσαι αὐτῷ). Die Vorbereitungen – wird im folgenden erzählt – scheitern. Die Samaritaner lehnen die Unterbringung ab, weil das Endziel der Reise Jesu Jerusalem ist: "Und sie nahmen ihn nicht auf, weil sein Gesicht nach Jerusalem zu ging" (Lk 9,53).⁵

Beide Vorgänge, die Bitte um Quartier und deren Ablehnung, kann man zu interpretieren versuchen.

Vorgang 1, die Bitte von Juden um ein Nachtquartier bei Samaritanern, kann als Ausdruck einer nachbarschaftlichen Zweckgemeinschaft gesehen werden. Beide Gruppen verstehen sich als Israeliten,⁶ beide achten den Pentateuch und beachten damit im

³ Die zeitlich vorgestellte Einordnung der Reise läßt sich indirekt aus der Formulierung συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως und aus dem auf Lk 9,51 folgenden chronologischen Aufbau des Lukasevangeliums ableiten (vgl. Lk 13,33; 19,28; 21,29; 22,1ff). Daß sich die Szene im Vorfeld von Passa ereignet, wird so erst aus einem Rückwärtslesen des Lukasevangeliums deutlich.

⁴ Dieser Reiseweg wird in der zeitgenössischen Literatur des 1. Jh. n. Chr. mehrfach erwähnt: Jos Ant 20,118; Bell 2,232; Vit 241.245.268–270.317ff; Joh 4,3f. Die Straße ist auch archäologisch nachgewiesen: vgl. Dorsey, Roads, 117ff.132ff. Sie gehörte zu den wichtigsten Nord-Süd-Verbindungen in Palästina. Die anderen beiden Möglichkeiten, von Galiläa nach Jerusalem zu kommen, waren länger und umständlicher: vgl. Zangenberg, *Christentum*, 14f; Safrai, *Wallfahrt*, 140.

⁵ Καὶ οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν, ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ.

⁶ Daß (Diaspora) Samaritaner sich selbst als "Israeliten, die zum heiligen Garizim Opfer darbringen", bezeichneten, belegen zwei auf Delos gefundene Inschriften aus der Zeit zwischen 250–175 v. Chr. (Ἰσραηλίται οἱ

wesentlichen die gleichen halachischen Vorschriften⁷ – also müßte der enge Kontakt, den eine gastweise Unterbringung für beide Parteien bedeutet, grundsätzlich möglich sein.⁸

Vorgang 1 kann zusätzlich als Versuch, miteinander ins Gespräch zu kommen, gedeutet werden. Jesu Weg führt zwar im Vorfeld des Passafestes nach Jerusalem, seine Mission auf diesem Wege ist nach Lukas aber eigentlich die, die eschatologische Sammlung des Volkes Israel einzuleiten.⁹ Damit würde der beabsichtigte Kontakt vor allem darauf hinauslaufen, die bestehenden Differenzen zwischen beiden Gruppen in einem neuen religiösen Konzept zu integrieren und aufzuheben.

Vorgang 2: Die Samaritaner lehnen die Bitte um Quartier wegen des Endziels Jerusalem ab (Lk 9,53). Sie verweigern die Unterbringung nicht, weil es sich um jüdische Reisende handelt. Damit wird auch von ihrer Seite der Kontakt grundsätzlich als möglich vorausgesetzt. Provozierend für sie ist offenbar das eigentliche Reiseziel der Gruppe, die sie kurz vor Passa für Pilger halten müssen. Würden sie auf die Bitte eingehen, würden sie jüdischen Wallfahrern ermöglichen, auf angenehme Weise den Weg nach Jerusalem zu bewältigen. Auch für die Samaritaner steht das Passafest bevor. Aber ihr Wallfahrtsort und ihr Heiligtum sind seit ca. 130 Jahren zerstört – und zwar auf Veranlassung eines Jerusalemer Hohenpriesters.¹⁰ Diese militante Aktion ist im 1. Jh. n.

ἀπαρχόμενοι εἰς ἱερὸν ἅγιον Ἀργαριζεῖν) und 150–50 v. Chr. (Οἱ ἐν Δῆλῳ Ἰσραηλεῖται οἱ ἀπαρχόμενοι εἰς ἱερὸν Ἀργαριζεῖν). Diese Inschriften sind das früheste und einzige eigene Zeugnis für das Selbstverständnis von Garizimanhängern in hellenistisch-römischer Zeit. Vgl. dazu Bruneau, "Les Israélites", 469–474.

⁷ Joh 4,9 deutet daraufhin, daß einzelne Elemente der Reinheitshalacha den Umgang von Juden und Samaritanern im 1. Jh. n. Chr. bereits einschränkten. Lk 17,11–19 belegt demgegenüber nicht nur die gemeinsame Einhaltung der Bestimmungen von Lev 13f., sondern auch die Möglichkeit einer jüdisch-samaritanischen (Schicksals-) Gemeinschaft von Aussätzigen.

⁸ Einen solchen Kontakt setzt auch Joh 4,40 voraus.

⁹ Vgl. Lk 2,34; Act 1,6–8 und die Anspielungen auf Jes 49,6 in Lk 2,32; Act 1,6–8; 13,47.

¹⁰ Jos Ant 13,255f.; Bell, 162f; Megillat Ta'anit. Eroberung und Zerstörung ereigneten sich in zwei Annexionskampagnen Johannes Hyrkans

Chr. offenbar noch in traumatischer Erinnerung und weckt immer wieder Ressentiments. So ist es nachgerade unbedarft, wenn ausgerechnet in der Zeit vor Passa jüdische Pilger bei Samaritanern um Quartier bitten.

Nicht der Kontakt überhaupt steht damit in Frage. Nachbarschaftsbeziehungen sind möglich, solange es darum geht, praktische Fragen wie eine Durchreise und Quartierangelegenheit zu regeln. In dem Moment allerdings, wo die praktischen Fragen mit einer religiösen Motivation verbunden werden, die die Sensibilitäten der Minderheit berührt, endet die Kooperation. Es sind in Lk 9,51–56 Zeit, Anlaß und Richtung der Reise, die den bestehenden Grundkonflikt zwischen beiden Gruppen aktualisieren. Unterstützung kann man von der in ihren äußeren Kultbedingungen benachteiligten Gruppe gerade jetzt nicht erwarten.¹¹ Auch keine Offenheit für das Angebot eines gemeinsamen religiösen Konzeptes. Weil die von Jesus eingeleitete Sammlung Israels fraglos unter der Zielvorgabe Jerusalem erfolgt, ist es eigentlich alles andere als erstaunlich, daß die Samaritaner ablehnen.¹²

Versucht man, die Ablehnung in den Kontext der Beziehungen von Juden und Samaritanern im 1. Jh. n. Chr. einzuordnen, fällt auf, daß wirkliche Störfälle selten vorkamen und das sich diese seltenen Fälle alle im zeitlichen Umfeld von Wallfahrtsfesten und den damit verbundenen Pilgerbewegungen abgespielt haben. Da beide Gruppen im 1. Jh. n. Chr. unter der politischen Fremdherrschaft der Römer standen, konnten sich die latent vorhandenen und zu Festzeiten sensibilisierten Ressentiments offenbar nur in Aktionen entladen, bei denen man sich sicher sein konnte, daß die

I. zwischen 128 v. und 108/107 v. Chr. Zum archäologischen Befund vgl. u.a. Magen, *Fortified City*, 91–107; ders., *Temple City*, 70–96; ders., *Gerizim and the Samaritans*, 91–148.

¹¹ Interessant ist in diesem Zusammenhang mindestens, daß das Vorhaben der Jünger in Joh 4,8, Nahrungsmittel zu kaufen, nach der Chronologie des Johannesevangeliums nach dem Passafest situiert ist (vgl. Joh 2,23).

¹² Bezeichnenderweise erzählt Lukas in Act 8,4–25, daß die christliche Mission in Samarien großen Erfolg hatte, als der Jerusalemer Tempel für einen Teil der Urchristenheit, zu dem auch der Samarienmissionar Philippus gehörte, selbst relativ geworden war (vgl. Act 7,48–50). Das religiöse Gespräch wurde möglich, als die Richtung der Missionare umgekehrt verlief: von Jerusalem weg zu den Samaritanern hin.

Administration nicht eingreifen würde. Dazu gehört ein so makabrer Vorfall wie das nächtlich-heimliche Verstreuen menschlicher Knochen durch Samaritaner im Jerusalemer Tempel, der sich kurz vor dem Passafest in der Amtszeit des Coponius zwischen 6 und 9 n. Chr. zutrug.¹³ Dazu gehört als besonders schwerwiegender Fall ein von Samaritanern verübter Mord an einem oder sogar mehreren galiläischen Festpilgern im Jahre 51/52 n. Chr.¹⁴ Da die Römer den Vorfall zunächst ignorierten, nahmen die jüdischen Festbesucher die Bestrafung selbst in die Hand und zogen brennend und mordend durch die Dörfer Samariens. Erst jetzt sah sich der Prokurator gezwungen, mit einem großen militärischen Kontingent einzugreifen, um den äußeren Frieden wieder herzustellen.

Störfälle solch grober Natur sind – wie schon erwähnt – nach Auskunft der Quellen im 1. Jh. n. Chr. die Ausnahme gewesen – die Regel dürften Quartierabweisungen wie in Lk 9 gebildet haben. Auch was im Anschluß an die Abweisung in Lk 9,53–56 geschieht, ist offenbar bezeichnend für die im Normalfall begrenzt gesehene Möglichkeiten und die Hilflosigkeit, mit dem unter der Oberfläche schwelenden und im Zusammenhang mit kultischen Fragen nicht bewältigten religiösen Grundkonflikt zwischen beiden Gruppen umzugehen: Die Jünger sind über die Abweisung erobost, und da sie als Quartiersuchende auf fremdem Terrain in der schwächeren Position sind, wollen sie nun Gott einschalten, um durch seine Kraft ein Strafwunder zu inszenieren: "Herr, willst du, so wollen wir sagen, daß Feuer vom Himmel herabfalle und sie verzehre" (Lk 9,54).¹⁵ Weiter miteinander geredet wird nicht mehr. Stattdessen wird mit dem Willen Gottes operiert, um durch ihn einen machtvollen Beweis der eigenen religiösen Überlegenheit liefern zu können. Dabei planen die Jünger die physische Vernichtung der anderen von vornherein mit ein: Feuer soll sie und ihr Dorf verzehren. Doch auch Jesus hat keine Lösung im Sinne eines weiteren Gesprächs mit den Dorfbewohnern anzubieten: "Der Herr", heißt es, "wandte sich aber um und wies sie zurecht" (Lk

¹³ Jos Ant 18,29f.

¹⁴ Jos Ant 20,118–136; Bell 2,232–247; Tac Ann 12,54.

¹⁵ Κύριε, θέλεις εἶπωμεν πῦρ καταβῆναι ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀναλώσαι αὐτούς.

9,55).¹⁶ Durch diesen Satz sind die Jünger zwar gezwungen, über den Gotteswillen noch einmal nachzudenken und ist eine Eskalation des Konflikts verhindert worden. Indem der Herr die im Reiseziel begründete Abweisung jedoch einfach hinnimmt, vermeidet auch er jeden Ansatz einer friedlichen Auseinandersetzung – etwa im Rahmen eines theologischen Diskurses, wie wir ihn aus dem Gespräch mit der Samaritanerin am Jakobsbrunnen (Joh 4) her kennen. Er hat die Annäherung versucht, er ist gescheitert – und nun läßt er die Dorfleute eben schlicht in Ruhe. Am Ende der kleinen Geschichte in Lk 9 heißt es: Jesus und die Jünger gingen in ein anderes Dorf (Lk 9,56).¹⁷ Möglicherweise hatte er erkannt, daß weder die Zeit noch die Umstände für eine Fortsetzung des Gesprächs geeignet waren.

Seit Jahrhunderten sind Juden aus Galiläa durch Samariten zum Passafest und anderen Wallfahrtsfesten nach Jerusalem gezogen und damit zwangsläufig immer wieder direkt mit den Samaritanern in Berührung gekommen. Man kann nun – mit aller Rücksicht auf die zum Teil dürftige Quellenlage – hypothetisch versuchen, sich im Rahmen der allgemeinen Koexistenzbedingungen vorzustellen, wie die Bitte von galiläischen Pilgern um Quartier an verschiedenen Punkten seit dem 4. Jh. v. Chr. in Samarien behandelt worden wäre.

Zwei solcher Begegnungen seien sich in gebotener Kürze vorgestellt: eine am Anfang des 2. Jh. v. Chr. (*a*) und eine am Anfang des 1. Jh. v. Chr. (*b*), denn diese beiden Zeitabschnitte beschreiben jeweils die Zeit vor und nach dem geistigen Bruch zwischen beiden Kultgemeinden.

a) Anfang des 2. Jh. v. Chr.

Stellen wir uns also vor, eine Schar galiläischer Pilger wandert am Anfang des 2. Jh. v. Chr. nach Jerusalem. Vermutlich hat sie in Samarien Quartier bekommen, weil es keinen Grund gab, das Reiseziel Jerusalem als Provokation zu betrachten. Jede Gruppe besitzt um diese Zeit unter religiösem wie politisch-rechtlichem Aspekt eine paritätische Ausgangsposition. Beide stehen unter der

¹⁶ Στραφείς δὲ ἐπετίμησεν αὐτοῖς.

¹⁷ Καὶ ἐπορεύθησαν εἰς ἑτέραν κώμην.

neutral agierenden seleukidischen Fremdherrschaft Antiochus III. (223–187 v. Chr.), beide können nach den Gesetzen ihrer Väter leben, ihren Kult am jeweils präferierten Ort ungestört ausüben und besitzen sogar eine gewisse Selbstverwaltung.¹⁸ Die politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen sind für die Samaritaner so günstig, daß sie auf dem Garizim, der in der Tora als Berg des Segens¹⁹ deklariert ist, eine heilige Stadt rund um einen großen Kultbezirk errichten können.²⁰ In Jerusalem wünscht man sich zwar Kultzentralisation, kann sie aber de facto nicht vollständig durchsetzen.²¹ So gibt es eine Art *modus vivendi*, der offenbar nur geringfügig belastet ist. Zwar haben den Indizien zufolge Mischehenfragen und Priesterreformen in Jerusalem zur Konstituierung der Garizimgemeinde geführt,²² doch scheint dieser Dissens den Kontakt zwischen den Dissidenten und anderen, weiterhin auf Jerusalem fixierten Gruppen keineswegs ausgeschlossen zu haben. Vor allem der Samaritanische Pentateuch zeigt, daß seine Entwicklung nicht im Abseits, sondern im Kontext gesamt-palästinischer Pentateuchtextentwicklung erfolgt ist.²³ Auch die Entwicklung der Opferpraxis läuft bei beiden Gruppen parallel.²⁴ In der ägyptischen Diaspora, in der sowohl Juden wie auch Samaritaner leben, ist man sich darüber uneins, ob die Opfergaben nun zum Zion oder zum Garizim zu senden seien. Das heißt, der Kultort ist umstritten, nicht die dort jeweils geübte Opferpraxis. Solche Indizien belegen, daß

¹⁸ Dazu im einzelnen Böhm, Samarien, 164–168.

¹⁹ Dtn 11,29f; Dtn 27,12.

²⁰ Die Errichtung der Stadt fällt nach Keramik und Münzfunden in die Regierungszeit Antiochus III. (223–187 v. Chr.). Vgl. Magen, *Gerizim and the Samaritans*, 104.

²¹ Das zeigt die Existenz mindestens eines weiteren jüdischen Tempels in Leontopolis/ Tell el-Yehudiyeh, gegründet 163 v. oder 145 v. Chr. (vgl. 2Makk 4,33; 14,3.7; Jos Ant 13,62–73). Zu weiteren (mutmaßlich) jüdischen Tempeln außerhalb Jerusalems in hellenistischer Zeit (Araq el-Amir, Lachish) Campbell, *Shrines*. 159–167.

²² Neh 13,28; Jos Ant 11,302–347.

²³ Vgl. dazu u. a. Tov, *Understanding*, 294ff; Waltke, *Pentateuch*, 932–940; Margain, *Samaritain* (Pentateuque), 769ff.

²⁴ Vgl. Jos Ant 12,8–10. Dazu Crown, *Redating*, 33.

der geistig-religiöse Kontakt zwischen beiden Kultgemeinden relativ eng und lebendig gewesen sein muß.²⁵

Nun darf man sich allerdings weder das postexilische Judentum noch die Samaritaner als homogene Größen denken. Für letztere fehlen nur die Quellen. Die Samaritaner setzen sich nach Auskunft der spärlich vorhandenen Texte²⁶ bei ihrer Konstituierung aus dissidenten Jerusalemer Priestern, späteren jüdischen Überläufern und aus Resten einer in Samarien lebenden autochthonen altisraelitischen Bevölkerung zusammen. So aber werden sie in Jerusalem nur begrenzt wahrgenommen. Der Blick in die zeitgenössische jüdische Literatur lehrt, daß das Selbstverständnis einer Gruppe innerhalb des Judentums, ihr Verständnis des Bundesvolkes Israel und die Auffassung über den legitimen Kultort für den Umgang mit der Garizimgemeinde verantwortlich ist. Vereinfacht gesagt verhält es sich so: Je nachdem, wie weit oder wie eng innerhalb einer geistigen Strömung des Judentums die angegebenen Größen definiert werden, so aufgeschlossen oder ablehnend verhält man sich auch gegenüber den Garizimanhängern. Und je nach Exklusivität der Auffassung wird man auch um Quartier bei den Samaritanern bitten können oder lieber vor Müdigkeit umfallen als um Unterkunft in einem Dorf am Wege zu fragen. Bei den Vertretern des exklusiven Selbstverständnisses dürfte die Quartierbitte in dem Maße weniger in Betracht gekommen sein, in dem die Überzeugung wuchs, daß in Samarien im Grunde nichts als Heidentum und übler Synkretismus herrschten.

Solche Überzeugungen schlagen sich schließlich in anachronistischen Geschichtsbildern und Legenden über die Entstehung der Samaritaner und religiösen Zustände in Samarien nieder, wie sie in den verschiedenen Versionen und Überarbeitungen von 2Kön 17 zu

²⁵ Die lebendige Verbindung der Samaritaner zum Jerusalemer Judentum in hellenistischer Zeit wird durch weitere Indizien gestützt: die bauliche Ähnlichkeit des samaritanischen Temenos mit dem Jerusalemer Tempel sowie deren Gebrauch der paläohebräischen und aramäischen Schrift auf den Fragmenten aus dem Bereich des "sacred precinct". Die parallele Benutzung beider Schrifttypen unterscheidet sich nicht von der Jerusalemer Praxis. Dazu Magen, *Temple City*, 78; ders., *Gerizim and the Samaritans*, 139.

²⁶ Jos Ant 11,302–347; Neh 13,28; vgl. 2Chr 30,1.6–10; 34,9; 35,18; Esr 6,21.

finden sind.²⁷ Dabei kommt man nicht umhin zu vermuten, daß das eigene Selbstverständnis den Kontakt verhindert und so zu Außenperspektiven auf die Garizimgemeinschaft geführt hat, die sich von der Realität immer weiter entfernten. Solche Außenperspektiven konnten andererseits jedoch zur Stärkung der eigenen Identität beitragen. Gerade die Tendenzdarstellungen lassen nun aber auch erkennen, daß es in den Augen mancher Zeitgenossen nötig war, sich stärker voneinander abzugrenzen, als es bisher offenbar üblich war oder von andersdenkenden Bevölkerungsteilen praktiziert wurde.

So müssen wir bis zum Anfang des 2. Jh. v. Chr. mit einem bunten Spektrum von Nachbarschaftsbeziehungen rechnen. Die Indizien weisen darauf hin, daß die Mehrheit den Kontakt gepflegt und nur eine Minderheit Abgrenzung praktiziert und diese auch in ihren Schriften zu fixieren versucht hat. Andere als literarische Waffen besaß sie jedoch nicht. Noch nicht. Damit kann man zur zweiten hypothetischen Quartierbitte am Anfang des 1. Jh. v. Chr. überleiten.

(b) Anfang des 1. Jh. v. Chr.

Eine Gruppe galiläischer Pilger wandert um 90 v. Chr. nach Jerusalem durch das inzwischen vom judäisch-hasmonäischen Staat annektierte Samarien. Und: die Wallfahrer werden es vermutlich tunlichst unterlassen, hier in irgendeinem Dorf kurz vor Passa um Quartier zu bitten.

Nach den makkabäischen Siegen war es nur noch eine Frage der Zeit, bis die hasmonäische Dynastie den nötigen politischen Freiraum und die entsprechenden militärischen Mittel besaß, um die

²⁷ Vgl. 2Kön 17,24–41/MT und LXX, Jos Ant 9,277–282.288–291. Der Text 2Kön 17,24–41/MT hat nicht nur einen literarischen Wachstumsprozeß durchlaufen, in dem sich verschiedene Tendenzen in der Beurteilung der Nordreichbevölkerung niederschlagen, sondern auch mehrfach aktualisierende Erweiterungen (2Kön 17,32f.34a.41) erfahren, die die Geschichtskritik bis in die jeweilige Gegenwart (letzte Schicht im 2. Jh. v. Chr.?) ausdehnen und möglicherweise versteckte Polemik am Kultdienst auf dem Garizim üben. Der MT-Text bietet in 2Kön 17,32 nur noch den Singular בית הבמה und war damit gegenüber der LXX-Version (ἱερεῖς τῶν ὑψηλῶν) auf ein bestimmtes Höhenheiligtum beziehbar. Dazu insgesamt Böhm, *Samarien*, 105–133.

Garizimgemeinde dem politischen und religiösen Einfluß Jerusalems zu unterwerfen. In dem Moment, wo sich religiöses Exklusivitätsdenken mit politischer und militärischer Macht verband, wurde die eigene Überlegenheit auch gewaltsam demonstriert und die Identität der anderen auszulöschen versucht. 108 oder 107 v. Chr. läßt der Jerusalemer Hohepriester Johannes Hyrkan I. Kultort und Heiligtum auf dem Garizim nachhaltig zerstören. Einzelne Indizien aus der zeitgenössischen Literatur verraten, daß in Jerusalem seit der zweiten Hälfte des 2. Jh. v. Chr. genügend geistige Unterstützung für dieses Unterfangen vorhanden gewesen sein muß.²⁸ In der Folgezeit werden auf dem Gipfel sogar Befestigungsanlagen errichtet, die vermutlich den Zweck haben, die Samaritaner vom Berg fern- und vom Wiederaufbau des Heiligtums abzuhalten.

Die Annexion führt nun zum geistigen Bruch zwischen beiden Kultgemeinden und dazu, daß sich die Samaritaner religiös endgültig von Jerusalem distanzieren und das theologische Gespräch abbrechen. Seit dieser Zeit nimmt die Ausformung des Pentateuchtextes bei beiden Gruppen eine eigene Entwicklung.²⁹ Für beide Seiten wird er quasi zur Magna Charta, um den eigenen Anspruch zu legitimieren. Die Samaritaner nehmen z. B. eine innerpentateuchische Textumstellung vor und gelangen zu einem neuen Zehnten Gebot, das von Mose fordert, auf dem Garizim einen Altar zu errichten.³⁰ Damit ist er – anders als der Zion – an exponierter Stelle und wirkkraftig im Pentateuch als Kultort legitimiert.

Auch auf der anderen Seite wird nicht vor Änderungen der Mose-tora zurückgeschreckt. Im Masoretischen Text wird das im Deuteronomium stehende Gebot der Altarerrichtung nun auf den Berg

²⁸ Vgl. die beiden Versionen von Sir 50,25f. und die letzte Bearbeitungsschicht von 2Kön 17/MT (Verse 32.34a).

²⁹ Auch nach Kriterien der Schrift und Orthographie beginnt der Samaritanische Pentateuch jetzt eine eigene Entwicklung zu nehmen. Dazu Waltke, *Pentateuch*, 934f.

³⁰ Im Anschluß an die letzten beiden Gebote des Dekalogs in Ex 17 wurden die Verse Dtn 27, 2b–3a.4–7 angehängt, um eine Art Schriftbeweis für die kultische Priorität des Garizim zu führen. Da das 9. und 10. Gebot zu einem einzigen zusammengefaßt wurden, blieb die Zehnzahl dennoch gewahrt.

Ebal bezogen.³¹ Außerdem versucht man durch geringfügige Änderungen im Wortlaut des Textes, die beiden traditionell bekannten Berge Garizim und Ebal gewissermaßen den Samaritanern abzunehmen, aus Samarien auszulagern und in der Nähe von Jericho zu lokalisieren.³² Noch die Kirchenväter sind sich nicht sicher, wo die beiden im Deuteronomium erwähnten Berge nun wirklich liegen,³³ und die Madabakarte zeigt die beiden Berge gleich zweimal: einmal in Samarien und einmal in der Nähe von Jericho.

Nach Auskunft späterer Quellen hat die religiöse Politik der Hasmonäer langfristig versagt. Als die Römer die Herrschaft in Palästina übernehmen, erlangt die Garizimgemeinde im Rahmen der gegebenen Bedingungen wieder ihre kultische und rechtliche Autonomie zurück. Pompeius und dessen Nachfolger waren in der Lage, Juden und Samaritaner als eigenständige religiöse Gruppierungen wahrzunehmen, ihnen eigene Gremien zuzugestehen und sie verwaltungsrechtlich zu trennen.³⁴ Auch dem jüdischen Herrscher Herodes gelang es, jeder der beiden Gruppierungen eine gewisse

³¹ Dtn 27,4/MT. Neben textkritischen Belegen (die Vetus Latina geht hier mit dem SP; vgl. ebenso Jos Ant 4,205) scheint auch sachlich der Altarbau aus dem Ebal als Berg des Fluches (Dtn 11,29/MT) als ursprüngliche Lesart unwahrscheinlich.

³² Das wird in Dtn 11,30/MT erreicht, indem aus der mit Sichem verbundenen Orakeleiche ein Plural הַרְלִבְנִי wird: ergänzt: אֱלוֹנֵי מְרָה. Nun lautet die Frage: "Liegen beide (Garizim und Ebal) nicht jenseits des Jordan ... gegenüber Gilgal bei den Orakeleichen?" Damit mußte man nicht mehr die bekannte Eiche bei Sichem assoziieren und konnte die Berge leichter aus Samarien auslagern (vgl. aber die mit der Frage verbundene Vergewisserungsabsicht!). Nach Jos 4,19 liegt Gilgal in der Nähe Jerichos, die Orakeleiche ist nach der Tradition von Gen 12,6; 35,4 aber nur bei Sichem zu lokalisieren. Dtn 11,30/LXX bietet den Singular, ebenso Dtn 11,30/SP. Der SP ergänzt אֱלוֹן מְרָה noch um מְרָה שְׂכָם – offenbar, um die Lokalisierung der Berge in der Nähe Sichems ausdrücklich klarzustellen. Vgl. Böhm, *Samaritanen*, 58–60.

³³ Eus Onom 64,9–15.18–20; Epiph De duadecim gemmis 184–193.

³⁴ Dafür, daß Samarien unter Pompeius vom Rumpfstaat Hyrkan II. abgetrennt wurde, spricht vor allem, daß das samaritanische Gebiet 57 v. Chr. bei den Reformen des Gabinus, der Hyrkans Staat in fünf Synedrien teilte, nicht mehr erwähnt wird (vgl. Jos Ant 14,91; Bell 1, 169f).

religiöse Eigenständigkeit zu garantieren.³⁵ Ihm gelang das, weil er als liberal-hellenistischer Herrscher anders als seine hasmonäischen Vorgänger im Amt kein Vertreter eines religiösen Radikalismus war. So konsolidierte sich das Verhältnis zwischen beiden Kultgemeinden und war eine begrenzte nachbarschaftliche Zweckgemeinschaft möglich, die nur durch gelegentliche Gehässigkeiten offen gestört wurde. Ein theologisches Gespräch gab es jedoch praktisch nicht mehr. Jede Gruppe entwickelte seit 100 v. Chr. ihre Theologie und Frömmigkeitspraxis unabhängig voneinander aus – und ein eigenes Geschichtsbild der gemeinsamen Vergangenheit. Dennoch müssen die halachischen Differenzen *realiter* gering genug gewesen sein, um den gegenseitigen Kontakt dem mit Heiden vorzuziehen. Deshalb wanderte man weiterhin auf der Straße durch Samarien nach Jerusalem – und es war außerhalb der Festzeiten wohl auch möglich, in Samarien Quartier zu beziehen.

Die nachbarschaftliche Zweckgemeinschaft erlangte besondere Bedeutung, als nach dem Tode Herodes des Großen die politische Administration beiden Gruppen fremd und unakzeptabel wurde. Als Samaritaner und Juden im Jahr 6 n. Chr. die Gewaltherrschaft des Herodessohnes Archelaos nicht mehr ertragen, beschwerten sich ihre Vertretungen gemeinsam beim Kaiser in Rom und erreichten die Absetzung des Ethnarchen.³⁶ Ähnlich unerträglich müssen beide Gruppen die Regierung der letzten römischen Prokuratoren vor Ausbruch des Jüdischen Krieges im Jahre 70 erlebt haben. Josephus gibt darüber Auskunft, daß auch die Samaritaner in die Aufstandsbewegung gegen die heidnische Weltmacht eingebunden waren und hohe Verluste durch die Römer erlitten.³⁷

Am Ende des 1. Jh. n. oder Anfang des 2. Jh. n. Chr. kodifiziert das Judentum schließlich seinen Kanon heiliger Schriften. Neben dem Pentateuch werden nun auch die von den Samaritanern wegen der Zionstradition abgelehnten Psalmen und Propheten als

³⁵ Nach innen wurde der herodianische Staat verwaltungsrechtlich in Territorien, die dem König direkt unterstellt waren, und in hellenistische Städte unterteilt. Das dem Herodes unmittelbar unterstellte Land wurde noch einmal in die "Meriden" Judäa, Idumäa, Samarien, Galiläa und Peräa eingeteilt und von einem Meridarchen verwaltet. Vgl. Jos Ant 15,216; Avi-Yonah, *Holy Land*, 97f.

³⁶ Jos Ant 17,342–44; Bell 2,111.

³⁷ Jos Bell 3,307–315.

verbindlich erklärt. Jetzt gibt es auch keine theoretische Möglichkeit mehr für Juden und Samaritaner, über den Garizim als legitimen Kultort oder die Relativität des Zion zu verhandeln. Die gemeinsame theologische Basis ist schmal geworden.

Seitdem vertritt jede Gruppe für sich bis heute ihren eigenen Anspruch auf das Erbe Israels. Die Samaritaner betrachten das Judentum unter dem Aspekt des Abfalls von den legitimen israelitischen Traditionen und erwarten den Tag, an dem das göttliche Gericht gehalten wird.³⁸ Auch jüdischerseits läuft der Tenor darauf hinaus, die Samaritaner als die Abtrünnigen zu betrachten. Immerhin diskutieren die Rabbinen – und sie müssen es wegen der engen nachbarschaftlichen Verquickung offenbar – sehr intensiv, wie mit den Samaritanern in alltagspraktischen Fragen umzugehen ist.³⁹ BCHul 3bff: "Ist die Schlachtung durch einen Samaritaner gültig? Ja, wenn ein Israelit dabei steht. Wenn man aber hereinkommt und findet, daß er geschlachtet hat, so schneide man ein olivengroßes Stück ab und gebe es ihm. Ißt er es, so darf man von seiner Schlachtung essen, wenn aber nicht, so darf man von seiner Schlachtung nicht essen". Man überlegt auch, unter welchen Bedingungen sie "wieder" in die Größe Israel aufzunehmen sind. "Von wann ab nehmen wir sie wieder auf?" lautet die Frage im späten Talmudtraktat über die Samaritaner.⁴⁰ Die Antwort offenbart die exklusive Denkperspektive: "Sobald sie auf den Berg Garizim verzichten, Jerusalem anerkennen und die Auferstehung der Toten zugestehen".

Literaturverzeichnis

Avi-Yonah, Michael: *The Holy Land. From Persian to the Arab Conquests (536 E. C. to A.D. 640). A Historical Geography [BSBA]*, Michigan, 1977.

Böhm, Martina: *Samarien und die Samaritai bei Lukas. Eine Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samarientexte und zu deren topographischer Verhaftung* [WUNT, 111], Tübingen, 1999.

³⁸ Zur samaritanischen Literatur insgesamt Kippenberg, *Garizim*.

³⁹ Vgl. Zangenberg, ΣΑΜΑΡΕΙΑ, 92–166.

⁴⁰ Mass. Kutim 28

- Bruneau, Philippe: "Les Israélites de Délos" et la juiverie délienne, in: *BCH* 106 (1982), 465–504.
- Campbell, Edward F.: Jewish Shrines of the Hellenistic and Persian Periods, in: Cross, F.M. (Hg.): *Symposia Celebrating the 75. Anniversary of the Foundation of the American Schools of Oriental Research (1900–1975)*, Cambridge/MA, 1979, 159–167.
- Crown, Alan D.: Redating the Schism Between the Judaeans and the Samaritans, in: *JQR* 82 (1991), 17–50.
- : The Samaritan Diaspora, in: ders. (Hg.): *The Samaritans*, Tübingen, 1989, 195–217.
- Dorsey, David A.: *The Roads and Highways of Ancient Israel* [ASOR Library of Biblical and Near Eastern Archaeology], Baltimore/London, 1991.
- Kippenberg, Hans Gerhard: *Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode*, Berlin/New York, 1971.
- Magen, Itzhak: A Fortified City from the Hellenistic Period on Mount Gerizim, in: *Qad* 19 (75–76) (1986), 91–107.
- : Mount Gerizim – A Temple City, in: *Qad* 23 (91–92) (1990), 70–96.
- : Mount Gerizim and the Samaritans, in: Manns, F./Alliata, E. (Hgg.): *Early Christianity in Context. Monuments and Documents* [SBF. CMa, 38], Jerusalem, 1993, 91–148.
- Margain, Jean: Art. Samaritain (Pentateuque), in: *DBS* 11 fasc. 63–64A (1991), 762–773.
- Safrai, Shmuel: *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels* [FJCD, 3], Neukirchen-Vluyn, 1981.
- Tov, Emanuel: A New Understanding of the Samaritan Pentateuch in the Wake of the Discovery of the Qumran Scrolls, in: Tal, A. u.a. (Hgg.): *Proceedings of the First International Congress of the Société d'Études Samaritaines*, Tel Aviv, 1991, 293–303.
- Waltke, Bruce K.: Art. Samaritan Pentateuch, in: *ABD* 5 (1992), 932–940.
- Zangenberg, Jürgen: *Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium* [TANZ, 27], Tübingen/Basel, 1998.

- : ΣΑΜΑΡΕΙΑ. *Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung* [TANZ, 15], Tübingen/ Basel, 1994.