
Kapitel II:
Medialität und die Genese ritualisierten Lesens

1 Die Offenheit von ‚Tora‘

There was no „Bible“ as we know it – that is, a set of sacred writings organized into a single physical object, the codex book – until well into the fourth century of the common era.
— Robert A. Kraft¹

Befasst sich die vorliegende Arbeit mit Lesepraktiken im antiken Judentum, ist zunächst vor der Ausarbeitung verschiedener Felder und Kontexte von Lesen und Performanz von Schrift zu problematisieren, wie die Genese dessen nachgezeichnet werden kann, was in den antiken Synagogen gelesen wurde: ‚Bibel‘ als Konzept einer Anthologie klar definierter biblischer Schriften, ‚eingeschlossen zwischen zwei Buchdeckeln‘, ist ein Produkt des Buchdrucks im Mittelalter, sodass sich erst hier die Frage einfacher beantworten ließe, was auch für die Entwicklung der jüdischen hebräischen Codices ab dem elften Jahrhundert gilt. Fragt man jedoch nach ‚Bibel‘ in der Antike, muss zunächst negativ festgehalten werden, dass ‚Bibel‘ als Konzept weder buchtechnisch noch theologisch vorhanden war:² ‚Bibel‘ lag lange Zeit weder als *ein* physisches Artefakt in einer Ganzheit oder Einheit als Kanon vor, noch kannten antike Juden lange Zeit ‚Bibel‘ als theologische Idee einer fest umrissenen Sammlung definierter Schrift(en) („Kanon“). Zudem kann ‚Bibel‘ – gewissermaßen ‚vor der Bibel‘ und auch ‚nach der Bibel‘ – auch andere materiale Erscheinungsformen annehmen oder sich in anderen Artefakten manifestieren wie Exzerpten, Amuletten oder Inschriften, oder auch im gehörten Text in der synagogalen Lesung, und jede dieser Erscheinungsformen bringt andere Arten der Rezeption mit sich, sodass moderne Lesepraktiken und Buchkonzepte sich nicht unbedingt äquivalent auf die Antike übertragen lassen und damit noch nicht monopolisiert werden dürfen. Wenn ‚Bibel‘, wie wir sie heute kennen – jüdischer- wie christlicherseits – zum ersten Mal in der Geschichte in den in der Antike sehr raren und seltenen ‚Mega-Codices‘ auftritt, und komplett Rollen der Tora sowie hebräische Codices erst im Mittelalter greifbar werden, was heißt dies für ein geschichtliches Verständnis dieser Bibel? Was bedeutet und impliziert ‚Bibel‘ vor der Bibel? Hinsichtlich Materialität, Lesepraktiken und überhaupt dem Konzept ‚Bibel‘ als solchem? Und was lässt Bücher heilig werden? Wenn ‚Bibel‘ als solche in der Antike nicht existent ist, impliziert dies *nicht*, dass das antike Judentum keine Schriften oder Literaturen kannte: Die Genese von ‚Bibel‘ als Konzept nachzuzeichnen und dieses nicht immer als gegeben anzunehmen, lässt einige bisherige Hypothesen als anachronistisch erscheinen, was insbesondere Termini wie Kanon, ‚heilige Schriften‘, ‚apokryphe‘ und ‚deuterokanonische‘ Schriften oder auch *Rewritten Bible* betrifft.

¹ Kraft 2007b, 10.

² Cf. Mroczek 2016.

1.1 Die Pluralität der Überlieferung antiker jüdischer Schriften

Als eine Voraussetzung von Lesepraktiken gilt im Folgenden damit das Gelesene selbst, das aber nicht als statische Größe zu verstehen ist: Dass Tora sowie auch die gesamte hebräische wie griechische Bibel für das gesamte antique Judentum als Selbstverständlichkeiten oder selbstverständlich als vorausgesetzte Konzepte gelten dürfen, haben verschiedene Studien in den letzten Jahrzehnten zum Themenkomplex über Prozesse von ‚Kanonisierung‘ infrage gestellt. Deutlich wird dies schon darin, dass die Kritik daran wächst, für antike Schriften Kategorisierungen wie ‚(nicht-)biblisch‘, ‚para-biblisch‘ oder ‚apokryph‘ bzw. ‚deuterokanonisch‘ anzuwenden, was auch für den Terminus *Rewritten Bible* der Fall ist.³ So schreibt Hindy Najman:

When scholars who employ such a concept encounter biblical and extra-biblical texts that recount biblical narratives with variations and insertions, they may be tempted to infer that these texts aspire to replace an older, authentic biblical tradition with a new version. Instead, we should ask whether these biblical and extra-biblical writers shared our contemporary conception of a text.⁴

Was jeweils ‚Bibel‘ bzw. ‚Heilige Schriften‘ sind, ist im antiken Judentum zum einen deutlich offener und zum anderen würde dies auch für verschiedene *Communities of Reading* verschieden zu beantworten sein:⁵ Hier steht zur Disposition, welche Formen von Text-Rezeption und Leseakten dies ausmachen, was Christoph Marksches „kanonische Lesepraktiken“ nennt,⁶ d. h. es gilt auch hier danach zu fragen, welche Texte wie rezipiert und verwendet werden und in welchem Kontext, d. h. z. B. literarisch in Form von Zitation oder Anspielungen oder Fortschreibungen oder lesepraktisch, wo Texte gesammelt, studiert oder öffentlich verlesen werden. Zum anderen gilt aber nicht nur für Tora und Bibel als Corpora, sondern auch für die Fragen, was in der Antike ein Text ist und welche Formen von Status oder Autorität Texten zugesprochen werden, dass diese nicht von vornherein klar definiert sind und differenzierter zu betrachten sind. Jene auf jüdisch-antike Literaturen applizierten Kategorien laufen Gefahr, anachronistische Begriffe von Text und Textlichkeit in die Antike zu projizieren. Gerade die in Qumran überlieferten Schriftrollen weisen Evidenzen dafür auf, dass nicht nur kein Bewusstsein von ‚Kanon‘ oder von ‚Tora‘ als fest definierbares Corpus vorzufinden ist, was sowohl für jene überlieferten Schriften, die später ‚Bibel‘ wurden, gilt, als auch für andere Schriften wie beispielsweise die *Gemeinde-* oder die *Gemeinschaftsregel*.⁷ Zu differenzieren ist hier, welchen Texten welche Formen von Autorität zugesprochen werden. Denn gerade in Qumran wird deutlich, dass verschiedenen

³ Cf. exemplarisch Najman 2003, bes. 7f.

⁴ Najman 2003, 7.

⁵ Cf. Lambert 2016, 23.

⁶ Siehe Kap. V.4.3.

⁷ Siehe Kap. V.1.

Texten in bestimmten Kontexten Autorität zugesprochen wird, die jedoch später nicht biblisch geworden sind. Genauer zu untersuchen ist auch die Frage, wie Momente von zugeschriebener Autorität für schriftliche Texte und Artefakte in der Zeit des Zweiten Tempels in ihrer Entwicklung nachgezeichnet werden können, denn die Tatsache, dass Texte mit normativer Autorität versehen waren, kann nicht als Selbstverständlichkeit angesehen werden, sondern ist das Ergebnis eines längeren Prozesses.

1.2 Mehr als die ‚kanonische‘ ‚Bibel‘ und ‚Tora‘?

It is not that, in Second Temple Judaism, there was a proto-Bible – a literary concept similar to the Tanakh, only with fuzzier edges. Instead, there is a different morphology of text, a different imagined sense of where revelation is to be found and how it is related to the figures who transmit it.— Eva Mroczek⁸

Das gängige Narrativ darüber, welche Literaturen in der jüdischen Antike produziert, kommentiert und rezipiert wurden, ist nicht selten anachronistisch in der Weise, wie moderne Konzepte von ‚Bibel‘, ‚Kanon‘⁹ und ‚Autorität‘ sowie im Allgemeinen von ‚Text‘, ‚Werk‘ und ‚Kommentar‘ für die antike Welt angenommen werden. Im Allgemeinen ist es daher problematisch beispielsweise von *Rewritten Bible* und im Besonderen, von einem „Bibliozentrismus“ auszugehen, der das, was später die jüdische Bibel wurde, als Konzept einer konzentrischen Mitte annimmt, um das herum ‚nicht-biblische‘ Texte, ‚Umschreibungen‘ oder ‚Kommentare‘ mental angeordnet werden, die sich alle direkt oder indirekt auf die Mitte der Schrift bezügen.

Gegen jene anachronistischen Annahmen über jüdische Literaturen in der Antike soll daher stattdessen mit den Worten von Eva Mroczek von einer breiteren „Literary Imagination in Jewish Antiquity“¹⁰ ausgegangen werden, die aus verschiedenen literarischen Diskursen besteht, um so nicht der – wie Robert Kraft es ausdrückte – „tyranny of canonical assumptions“¹¹ zu verfallen. Damit werden gewissermaßen auch moderne Konzepte wie ‚Buch‘ und ‚Autor‘ in ihrer Applikation auf antike Diskurse destabilisiert bzw. als für die Zeit anachronistisch angesehen: Die Texte von Qumran zeigen, dass Textualität von ‚Tora‘ selbst nicht an spezifische ‚Bücher‘ oder textuelle Entitäten gebunden ist, sondern sie von diversen ‚Diskursen‘ begleitet sind – wie Tora als Sammelbegriff für mosaische Diskurse oder als Zuschreibungen, wie dies bei vielen sog. ‚pseudepigraphischen‘ Werken der Fall ist.¹² In der Antike

⁸ Mroczek 2016, 186.

⁹ Die Diskussionen zu ‚Kanon‘, ‚Kanonizität‘ und deren Entwicklung sind mehr als zahlreich; verwiesen wird an dieser Stelle zunächst nur auf die Ausführungen von Najman 2012 und McDonald 2012.

¹⁰ Cf. Mroczek 2016.

¹¹ Kraft 2007b, 10.

¹² Cf. Mroczek 2011, 247, 251.

repräsentierten ‚Tora‘ oder ‚Psalmen‘ keine spezifischen Titel von bestimmten textuellen Entitäten, sondern im Gegenteil: Mroczeck betont, dass wir es mit einer anderen Textualität, das heißt Begriff von dem, was ein Text ist, zu tun haben: Statt ‚Bücher‘ als kohärent-feste Größe sind es fluide, wachsende, vielgestaltige Werke. Diese konzeptuellen Unterschiede betreffen auch die Idee des ‚Autors‘ als solchen, wenn Texte fortlaufend umgeschrieben werden und Schreiber eine aktive Rolle in der Transmission einnehmen: Spricht Roger Chartier von ‚palimpsestischen‘ und ‚polyphonen‘ digitalen Texten,¹³ die die Möglichkeit an sich infrage stellen, eine Identität *eines* Textes als solchen zu erkennen, gelte dies auch für die Rollen von Qumran, wenn Konzepte eines Buches als Werk eines Autors, als feste Materialität und textuelle Entität in der Antike unbekannt waren: Die antiken jüdischen Literaturen waren immer wieder Prozessen von Erweiterungen und Neugestaltungen unterworfen und darin gerade keine Abweichungen *eines* ‚Originals‘ oder ‚Urtextes‘. Daher kann auch nicht die Rede von feststehenden ‚Werken‘ sein, mit denen andere abweichende Texte verglichen werden könnten, sondern im Gegenteil hat man es in der Antike mit wachsenden und sich ändernden Literaturen bzw. Anthologien zu tun, die alle gemeinsam den Anspruch tragen, an verschiedenen ‚Offenbarungsdiskursen‘ teilzuhaben.¹⁴ Damit wird deutlich, dass in der jüdischen Antike stets Fortschreibungen von bestimmten als autoritativ angesehenen Schriften nicht nur möglich, sondern auch intendiert waren, die gewissermaßen als Continuum an ‚Offenbarungsdiskursen‘¹⁵ teilnehmen. Diese Pluralität an Überlieferung gilt nicht nur für die Vielfalt an jüdischen Schriften in der Antike, sondern auch für die spezifisch einzelnen Tradierungen der Schriften, die deutlich machen, dass diese als Texte noch nicht fixiert waren. In die Bandbreite jüdischer Schriften sind damit nicht nur diejenigen einzuordnen, die später jeweils in unterschiedliche Canones eingehen sollten, sondern auch gleichberechtigt jene, die als apokryph bzw. deuterokanonisch gelten:

[...] there was not yet a fixed form of the biblical text, the final contours of the canon had not yet been delineated, and [...] the very notion of a canon, a body of literature with exclusive claims to authority, had not yet emerged.¹⁶

Solche Schriften umfassen beispielsweise die Tempelrolle oder das Jubiläenbuch.¹⁷ Für Qumran sei beispielsweise hier nur darauf verwiesen, dass in manchen Schriften der Gemeinschaft der Jāḥad Schriften, die später nicht in den jüdischen Kanon eingingen, genau so zitiert werden wie andere, die kanonisch wurden.¹⁸ Entsprechend

¹³ Zit. n. Mroczeck 2011, 252.

¹⁴ Mroczeck 2011, 252f.

¹⁵ Cf. Marksches 2001, 256f.

¹⁶ Himmelfarb 1999, 28f.

¹⁷ Cf. Reed 2015, 310; Himmelfarb 1999, 19.

¹⁸ Cf. Sundberg 2002, 86.

wird der Terminus von ‚apokryphen Schriften‘ – nicht nur für das antike Judentum – zum Teil gänzlich abgelehnt, wie beispielsweise von Moshe Gaster.¹⁹ Die Bandbreite an Schriften gilt dabei darüber hinaus auch für Übersetzungen der hebräischen Bibel, sodass diese Übersetzungen gewissermaßen auch als ‚mosaische Diskurse‘ im Sinne von Hindy Najman angesehen werden können, indem die Übersetzungen die Sinai-offenbarung selbst perpetuieren bzw. ‚sekundieren‘.²⁰ Für das griechisch-sprachige Judentum – und dies wird in der vorliegenden Arbeit an anderer Stelle noch deutlich²¹ – ist es gerade nicht so, wie Martin Hengel es formuliert hat, dass man „von der Autorität der hebräischen Bibel niemals ganz los“²² gekommen sei, sondern es ist die griechische Bibel, die für viele antike Juden insbesondere durch deren monolinguale liturgische Lesung in der Synagoge faktisch die einzige ist, die sie kennen, sodass diese das ursprünglich Übersetzte ersetzt. Es kann also davon ausgegangen werden, dass es in der Antike und Spätantike jüdische Gemeinden gab, in denen alleine die griechische Übersetzung in der Synagoge als ‚heilige Schrift‘ gelesen wurde, wobei spätere bilinguale Praktiken nicht auszuschließen sind.²³

Die Fragilität und Fraglichkeit der genannten Begriffe ist im Folgenden näher zu problematisieren. Aufgrund der antiken Überlieferungen stellt sich die Frage, ob ein Text in verschiedenen voneinander abweichenden Handschriften bzw. Versionen überliefert sein kann, oder ob bei einer solchen pluralen Überlieferung von der Charakterisierung ‚ein Text in verschiedenen Versionen‘ Abstand genommen werden sollte zugunsten der Rede von verschiedenen Makroformen von Texttraditionen mit impliziten Momenten von Dynamiken der Traditionen. Dies gilt nicht nur für die hebräische Bibel,²⁴ für verschiedene Schriften aus Qumran, sondern für die biblisch gewordenen Schriften an sich, für die eine Fluidität bis ins erste Jahrhundert n. d. Z. angenommen werden kann,²⁵ und auch für Übersetzungen: Tessa Rajak, Alison Salvesen und Fernández Marcos betonen, dass neben ‚den Dreien‘ (Aquila; Symmachus; Theodotion) eine Vielzahl weiterer jüdischer Versionen und Übersetzungen der griechischen Bibel existiert haben muss,²⁶ sodass für die Antike gilt: „For the Greek Bible of the Jews, too, variety rather than standardization [...] were the hallmarks of the period.“²⁷ Denn im griechisch-sprachigen Judentum hat die griechische Übersetzung eine solch hohe theologische Dignität, dass sie im Grunde genommen ihre ‚Vorlage‘ ersetzt; für diese pluri-forme Überlieferung der griechischen Übersetzungen – oder besser: der griechischen

¹⁹ Cf. Gaster 1971, 280f.

²⁰ Cf. Najman/Wright 2016, 898; Wright 2014.

²¹ Siehe Kap. IV.4.

²² Hengel/Deines 1994, 253.

²³ Cf. Smelik 2007, 136; de Lange 1995, 262.

²⁴ Cf. exemplarisch Alexander 2017a; Newman 2017; Stuckenbruck 2011; Lange 2009.

²⁵ Cf. De Troyer 2008, 276.

²⁶ Cf. Lange 2014; Rajak 2009, 296f., 306f.; Salvesen 2003, 247; Fernández Marcos 2000, 176; Kahle 1947/59², 221, 236.

²⁷ Rajak 2009, 305.

Bibel – gilt, dass zwar eine ursprüngliche ‚originale‘ Übersetzung als ‚Urtext‘ noch verbreitet angenommen wird, jedoch stellt sich die Frage, ob die Rede von Rezensionen oder Revisionen der griechischen Bibel die Geschichte des Textes als Rezeptionsgeschichte des Textes nicht zu sehr rückwärtsgewandt auf einen möglichen Urtext orientiert sieht, und nicht die Vielfalt überlieferter Makroformen der griechischen Bibel ernst genug zu würdigen weiß. Varianten der griechischen Texttraditionen laufen Gefahr, nur in Abhängigkeit ihres Verhältnisses zu einem angenommenen Urtext gesehen zu werden, und zu wenig als eigene Texttraditionen mit eigener Dignität und eigenem Anspruch, *eine Tradition des ‚heiligen Textes‘* zu sein und damit selbst Akteur fortlaufender Offenbarungsdiskurse im antiken Judentum zu sein.²⁸

Zu differenzieren ist im Folgenden für den Textbegriff zwischen jüdisch-hellenistischen, hebräisch-aramäisch-rabbinischen und sodann hebräisch-aramäisch-masoretischen Traditionen. Denn jene als metatextuelle Evidenzen zu bezeichnenden rabbinischen Diskurse zur Duplizität der *einen Tora* als schriftliche und mündliche Tora haben weit reichende Konsequenzen für das rabbinische Verständnis von Text, die für das jüdisch-hellenistische bzw. griechisch-sprachige Judentum in dieser Weise nicht zu konstatieren sind. Was die frühmittelalterlichen-mittelalterlichen masoretischen Traditionen angeht, zeigt sich gerade anhand der materialen Gestaltung von Texten als Artefakt ein innovativ-neuer Umgang mit Textverständnissen, ist doch erstmals in den masoretisch-hebräisch-aramäischen Bibelcodices die Inklusion von Metatexten in die Bibelhandschriften selbst zu beobachten, die die antiken jüdisch-griechischen Bibelcodices noch nicht kannten, und die sich als Tradition im griechisch-sprachigen Judentum auch im Mittelalter nicht ausbreitete. Für das gesamte antike Judentum gilt: Statt von ‚kanonisierten‘ Schriften zu reden, vermag die Rede von verschiedenen und parallel laufenden ‚literarischen Imaginationen‘ (Eva Mrozeck) von Schriften diese Pluralität verschiedener textueller Traditionen adäquater zu beschreiben, die zum Teil selbst Offenbarungsansprüche aufweisen und zum Teil als Akteure eines ‚mosaischen Diskurses‘ (Hindy Najman) fungieren. Dies gilt sowohl für die pluriforme Überlieferung *einzelner* Schriften als auch für das gesamte Corpus überlieferter jüdischer antiker Schriften an sich.

1.3 ‚Kanon‘ im antiken Judentum? Über Kanonisierungsprozesse

Spricht man ab der Spätantike bzw. der frühmittelalterlichen Zeit von kanonischen oder kanonisierten Texten, so stellt sich die Frage, welche Kriterien eine kanonische Praxis ausmachen: Eine autoritäre Entscheidung? Kanonisten? Oder ist dies die öffentliche Verlesung in der Synagoge? Kann dies auch die Zitation oder Referenznahme im Kontext schriftlicher Literaturen sein? Oder die Rezeption in Gebetbüchern? Wie wäre

28 Siehe Kap. IV.2.3.

ein angenommener Kanon-Begriff Wandlungen und Änderungen unterzogen, wenn beispielsweise im Mittelalter das Tobit-Buch in manchen Synagogen gelesen wird?²⁹ Wie wären Momente von Kanonisierung, Dekanonisierung und Rekanonisierung zu beschreiben, und anhand welcher Kriterien? Und bezieht sich eine kanonische Praxis lediglich auf einen Textinhalt, oder auf Umfänge von Büchern, oder auf deren bestimmt angeordnete Bücherreihenfolge, oder auch auf materialisierte Momente, die von der artefaktischen Ausgestaltung, über Formen von Textgestaltung bis hin zur Materialisierung einer bestimmten Zeichenanzahl als Zeichenkontinuum reichen können, oder auch auf bestimmte Momente von mit dem Text verbundenen Ritual-Praktiken? Als wenig historisch aussagekräftig erweisen sich Fragen nach den frühesten Belegen beispielsweise einer Dreiteilung des jüdischen ‚Kanons‘, wenn die eben problematisierten weiteren Fragen keiner Klärung unterzogen werden. So finden sich zwar in verschiedenen antik-jüdischen Literaturen gewisse Referenzen auf manche Kanon-Teile, jedoch werden diese als Evidenzen für Momente von *Kanonisierung* zunehmend infrage gestellt: Was und in welchem Umfang oder welcher Reihenfolge ‚autoritativ‘ ist, entwickelt sich erst in einem langen Prozess im antiken Judentum. Konzepte wie Tora selbst – als die im Zentrum stehenden Schriften mit dem Pentateuch – sowie die dreiteilige Gliederung in Tora, Propheten und Schriften können für das antique Judentum nicht als selbstverständlich gegeben oder vorausgesetzt angesehen werden. Dies impliziert nicht, dass gewisse Schriften nicht ‚gruppiert‘, zitiert oder als ‚autoritativ‘ angesehen werden. Für die gewohnte Dreiteilung des ‚Kanons‘ in Tora (*תורה*), Propheten (*נביאים*) und Schriften (*כתובים*) gilt, dass zwar gewisse Vorläufer einer solchen Konzeptualisierung in manchen Schriften überliefert sind, jedoch sollte diese Entwicklung nicht als teleologisch betrachtet werden, und es sind auch verschiedene Konzepte bzw. Gruppierungen von Schriften, die vorgenommen werden:

Das **zweite Buch der Makkabäer** (ca. Mitte 2. Jh. v. d. Z.) ist dabei eine der ersten Evidenzen, in der Einteilungs- und Gruppierungsprozesse jüdischer Schriften deutlich werden: 2 Makk 2,13–15 erwähnt verschiedene Schriften, geht aber gerade nicht von einem uns bekannten dreigeteilten ‚Kanon‘ aus: Auffallend ist nicht nur, dass die Tora in der Aufzählung fehlt; auch Salomos Tempeleinweihung und Feuer, das vom Himmel herabkommend Opfer verzehrte, das zuvor in 2 Makk 2,10 geschildert wird, finden sich nicht entsprechend in dem Nehemia-Buch, das uns überliefert ist, wo hier aber auf ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν („Erinnerungen Nehemias“) verwiesen wird. Damit ist hier eine Aufzählung von Büchern gegeben, die aber noch nicht den Status von ‚heiligen‘ oder gar ‚kanonischen‘ Schriften haben, und zudem bleiben Zuordnungen der hier genannten Bücher Spekulationen, seien es die ἀναγραφαῖς („Schriften“) oder die τῶν βασιλέων βιβλία καὶ προφητῶν („Bücher der Könige und der Propheten“).³⁰ Zudem wird an anderer Stelle (2,1.4) auf ἀπογραφαῖς

²⁹ Siehe Anmerkung 70, S. 38f.

³⁰ Cf. Ulrich 2003, 213f.; Kraft 1996, 211.

(„Aufzeichnungen“) sowie eine γραφῇ („Schrift“) über Jeremia verwiesen, aber diese Traditionen sind uns in dieser Form nicht überliefert.³¹ Der **Aristeasbrief** (ca. Mitte/Ende 2. Jh. v. d. Z.) kennt hingegen nur das jüdische νόμος („Gesetz“) und erwähnt zudem keine Fünfzahl von Büchern. Dies variiert dabei in der Bezeichnung von τῶν Ἰουδαίων νόμμα bzw. τὸν νόμον ὑμῶν („Gesetze der Juden“ bzw. „euer Gesetz“; z. B. §§10.38), ταῖς διαφόροις διτρέφαις, ἐν αἷς ἦν ἡ νομοθεσία γεγραμμένη („Pergamentrollen, auf denen die Gesetzgebung geschrieben war“; §176), τὰ τεύχη („Buchrollen“; §179), τοῦ νόμου τῶν Ἰουδαίων („Bücher des Gesetzes der Juden“, §30) oder τῇ βίβλῳ („Buch“; §§316f.).³²

Im **Prolog zu Ben Sira** (ca. Mitte/Ende 2. Jh. v. d. Z.) verweist der Enkel von Ben Sira darauf, dass sein Großvater sich mit τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωσιν („mit dem Gesetz, mit den Propheten und mit den anderen von den Vätern überkommenen Schriften“) befasst habe – während sich im Buch Ben Sira selbst aber keine Schriftreferenzen finden (Ausnahme Sir 24,23) –, was in ähnlicher Form zwei weitere Male im Prolog genannt wird. Νομός und προφῆται werden dabei immer gleich bezeichnet, während „die anderen“ variieren (τῶν ἄλλων τῶν κατ’ αὐτοὺς ἡκολουθηκότων δεδομένων; τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωσιν; τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίωνού), wobei nicht zwingend auszuschließen ist, dass diese „anderen“ auch zu den Propheten zählen können, während schließlich nicht genannt wird, welche prophetischen Bücher hier gemeint sind. Ein dreiteiliger „Kanon“, der „geschlossen“ wäre, ist auf jeden Fall hier nicht zu verzeichnen.³³

Im **ersten Buch der Makkabäer** (ca. 100 v. d. Z.) findet sich in 1 Makk 2,56–57 sowohl τὰ βιβλία τοῦ νόμου („Bücher des Gesetzes“) als auch βιβλίον διαθήκης („Buch des Bundes“), wobei hier unklar bleibt, ob diese synonym zu verstehen sind, oder ob zwei verschiedene Schriften damit gemeint sind. An anderer Stelle wird auf τὸ βιβλίον τοῦ νόμου im Singular verwiesen („Buch des Gesetzes“; 3,48), während auf prophetische Schriften nicht rekurriert wird.³⁴

Eine viel diskutierte Evidenz ist mit der Schrift **4QMMT^{a-f}** aus Qumran gegeben (ca. Anfang 1. Jh. v. d. Z.–Anfang 1. Jh. n. d. Z.; 4Q393–399; *תורת תורה מעשנתcken*; „Einige Werke der Tora“). Diese galt lange Zeit und gilt immer noch als mutmaßlicher Beleg für einen dreigeteilten „Kanon“, wobei auch hieran Zweifel aufkamen. So kritisiert beispielsweise Eugene Ulrich: „[...] with the Kantian category of a tripartite rabbinic canon fixed in our minds [...], our interpretive categories tend to see a tripartite canon in antiquity whenever any small clue emerges.“³⁵ Die Deutung dieser Schrift ist dabei abhängig von Lesungen und insbesondere Rekonstruktionen von Text in den

³¹ Cf. Kraft 1996, 211.

³² Cf. Kraft 1996, 210f.

³³ Cf. Ulrich 2003, 212f.; Kraft 1996, 211; anders Stökl Ben Ezra 2016b, 181: „[...] kennt eine klare Dreiteilung: Gesetz, Propheten und „die anderen Bücher“.“

³⁴ Cf. Kraft 1996, 211.

³⁵ Ulrich 2003, 212.

entsprechenden Passagen, was im Folgenden deutlich wird. Aus der DJD-Edition der beiden Fragmente ergäbe sich folgende kombinierte Rekonstruktion:³⁶

(9) ... וְאַךְ [10] כָּתַב[נָ] אֲלֵיכָה שִׁתְבִּין בְּסֶפֶר מֹשֶׁה [11] בְּסֶפֶר[י, הַנִּבְיאִים וּבְדוֹדֵן] (במַעַשִּׁי)

דור וּדּוֹר וּבְסֶפֶר כְּתוּב [...] .]

(9) [...] (10) wir haben dir [geschrieben] so dass du Einsicht hast in das Buch von Mose und in die Bücher der Propheten und die (Schriften von) David [und die] (11) [Ereignisse der] vergangenen Generationen.

Diese Rekonstruktion in der DJD-Edition hat dazu geführt, dass – wie auch von Elisha Qimron und John Stugnell entsprechend angemerkt – damit eine Evidenz für die Existenz eines dreigeteilten Kanons in Qumran vorliegen könnte.³⁷ Allerdings erweisen sich diese Lesungen und insbesondere die vorgenommenen Rekonstruktionen alles andere als eindeutig. In Fragment 18, für das DJD מֹשֶׁה rekonstruiert, könnte auch als [בְּסֶפֶר מְדִינָה] rekonstruiert werden (cf. 4Q249),³⁸ ist hier doch nur das מ eindeutig zu entziffern. Die Platzierung von Fragment 17 mit den Worten „[und] (in) den Büch[ern von]“ zwischen Fragment 18 ([...] „M[oses]“?) und Fragment 16 „[... Propheten“³⁹ ist möglich, aber nicht zwingend. Bei Fragment 17 ist zudem die rechte Seite des ב abgebrochen, sodass unklar bleiben muss, ob oder was davor stand; nach dem ר gibt es keine Hinweise auf einen folgenden Buchstaben ». In Fragment 15, wo DJD am Zeilenende [כְּבָדָיו] liest, wird auch aufgrund der Abbildung des Fragments deutlich, dass dies keine eindeutig-zwingende Lesung darstellen muss. Ungewiss bleibt zudem, ob – wenn man den Namen דָּוִיד („David“) rekonstruiert – dieser überhaupt auf Schriften oder eine Schriftsammlung referiert, was tatsächlich ungewöhnlich wäre.⁴⁰ Damit gibt es auch hier keine Evidenz für eine jüdische Quelle, die einen dreigeteilten Kanon annehmen würde: „It is only near the end of the first century C.E. – a generation after the Roman destruction of the temple – that hints of a tripartite collection emerge, and even then uncertainties persist as to the existence of an established tripartite canon“.⁴¹

Im *Römerbrief* des Paulus (ca. 56 n. d. Z.) verweist dieser auf „das Gesetz und die Propheten“ (τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν; Röm 3,21), sodass er in einer Kontinuität mit den bereits zitierten Schriften des antiken Judentums zu verorten ist, aber auch hier noch keine Dreiteilung der jüdischen Schriften vorzufinden ist. Ähnliches gilt auch für die im *Lukasevangelium* (ca. 70–90 n. d. Z.) zitierten Jesusworte, die auf Tora, die Propheten sowie Psalmen verweisen (ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις

³⁶ 4QMMT^d (4Q397, Fragmente 14–21; DJD 10, 27; 4QMMT^e (4Q398, Fragmente 14–17, Kol. i; DJD 10, 37). Alle Übersetzungen in dieser Arbeit stammen, sofern nicht anders angegeben, von mir.

³⁷ Cf. DJD 4, 59, Anm. 10.

³⁸ Cf. Ulrich 2003, 209, Anm. 27.

³⁹ Cf. Ulrich 2003, 207.

⁴⁰ Cf. Ulrich 2003, 208; Lim 2001, 26.

⁴¹ Ulrich 2003, 213; cf. auch De Troyer 2008; Dorival 1988, 81.

καὶ ψαλμοῖς; Lk 24,44), die jedoch nicht als *pars pro toto* im Sinne eines mutmaßlichen Kanonteils der Schriften angesehen werden können, sondern die hier wörtlich als Psalmen zu verstehen sind, in deren Tradition der Autor des Lukasevangeliums Jesus von Nazareth zu verorten sucht.⁴²

Eine weitere, durchaus interessante ‚Aufteilung‘ jüdischer Schriften findet sich bei **Flavius Josephus** (Ende 1. Jh. n. d. Z.), der von einer Summe von 22 Büchern der jüdischen Überlieferung spricht, die er in die fünf Bücher Moses, 13 Prophetenbücher und vier mit Hymnen oder ‚Lebensanweisungen‘ (ὕμνους εἰς τὸν Θεόν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου) aufteilt – wobei er neben der Tora keine weiteren Schriften im Detail benennt.⁴³ Während diese Kategorisierung der uns bekannten Dreiteilung des Kanons schon näher kommt, kann Josephus’ Aufteilung nicht einfach in direkter Kontinuität damit gesehen werden. Zudem finden sich keine Parallelen zu diesen Kategorisierungen durch Josephus,⁴⁴ und es ist ein apologetischer Kontext, in den seine Argumentation zu verorten ist.⁴⁵ Darüber hinaus ist es Josephus, der für Salomo von 1.005 Büchern mit Oden und Liedern sowie von 3.000 Gleichnissen und Sprüchen spricht (*Ant.* 8,44), und er schreibt von Daniel-Büchern im Plural (*Ant.* 10,267): Entsprechend sind die hyperbolische Anzahl der Bücher Salomos und die weiteren Angaben des Josephus als symbolisch im Sinne einer imaginierten ‚Unzahl‘ jüdischer Literaturen zu verstehen, und die 22 genannten Bücher sollten nicht als Hinweis auf einen wie auch immer gearteten ‚Kanon‘ verstanden werden, sondern spiegeln gerade die Summe der Buchstaben im hebräischen Alphabet wider: „[I]t is the number itself, not what it count, that reflects Josephus’ textual values.“⁴⁶

Im **vierten Buch Esra** (=2 Esdras; ca. 100 n. d. Z.) erhielt Esra, bevor er in den Himmel entrückt wurde, in 4 Esr 14,6 nicht nur den Auftrag von Gott, nach der Tempelzerstörung, durch die das Gesetz verbrannt worden war (14,21), das von ihm Diktierte in vierzig Tagen aufzuschreiben – das er zudem nicht (mehr?) kannte (16,42) – und zu veröffentlichen, sondern auch, Bestimmtes geheim zu halten.⁴⁷ In 40 Tagen, so 4 Esra 14,44–46, wurden 94 Bücher geschrieben, von denen aber nur 24 für alle *digni et indigni* („Würdige und Unwürdige“) gedacht sind. Nun verweist damit das *vierte Buch Esra* auf zwei Bücher mehr, und man könnte auch hier zunächst davon ausgehen, dass es ‚tatsächlich‘ 24 ‚kanonisch‘ gewordene Schriften sind, auf die hier verwiesen wird: „Vierundzwanzig könnte der Zahl der Bücher des mittelalterlichen rabbinischen Kanons entsprechen“,⁴⁸ und so sind es auch nach bBB 14b 24 Bücher.⁴⁹ Allerdings

⁴² Cf. Kraft 2007b, 16; Ulrich 2003, 214; Lim 2001, 34.

⁴³ Cf. Stökl Ben Ezra 2016b, 181; Kraft/Mason 1996.

⁴⁴ Ulrich 2003, 214.

⁴⁵ Cf. Ulrich 2003, 214; Kraft/Mason 1996, 221.

⁴⁶ Mroczeck 2016, 165.

⁴⁷ Cf. Kraft 1996, 209f.

⁴⁸ Stökl Ben Ezra 2016b, 181.

⁴⁹ Siehe Kap. V.5.3.

kann man nicht unbedingt davon ausgehen, dass Esra hier die gleichen Schriften vor Augen hatte und dass er einen Kanon definieren wollte oder ‚geschlossen‘ vor sich fand. Was gerade für Josephus’ 22 Bücher festgehalten wurde, gilt auch für Esra: Es geht ihm nicht um die genaue Anzahl der Festlegung kanonischer Bücher, sondern um die intendierte Symbolik, wenn nun die 24 öffentlich zu machenden Bücher der Zahl der Buchstaben des griechischen Alphabets gleichen:⁵⁰ „If twenty-four represents the minimal number of units with which every meaningful utterance may be formed, then seventy represents the totality of the world.“⁵¹ Insofern können zwar Spekulationen angeführt werden, wie man von den uns heute überlieferten 39 Büchern der hebräischen Bibel auf entweder Josephus’ 22 oder Esras 24 kommt, jedoch kann für die beiden nicht zwingend davon ausgegangen werden, dass sie auf eine ‚kanonische‘ Festschreibung referieren. Nicht dies ist die Funktion ihrer Zahlenangaben, sondern diese liegt in ihrer jeweiligen Symbolhaftigkeit begründet, die keine Aussagen darüber erlaubt, welche Bücher ein- oder ausgeschlossen sind.

Deutlich wird auch für *Tora* selbst, dass lange Zeit zumindest zum Teil unklar bleiben muss, welches Textcorpus im antiken Judentum damit gemeint ist: Denn auch der Begriff *תורה* selbst unterliegt einer Entwicklung, sodass er als Sammelbegriff für ein Buch oder später für fünf Bücher nicht als Selbstverständlichkeit angenommen werden kann. Allerdings ist auch für die Zeit nach der ‚Redaktion‘ des Pentateuch in der Forschung umstritten, inwieweit damit *Tora* schon nur noch auf jene fünf Bücher zu beziehen ist, inwieweit und ab wann diese fünf Bücher als *Tora* bezeichnet wurden und inwiefern der Begriff von *Tora* nicht doch noch für einen weiteren Zeitraum ein offenes Konzept geblieben ist, das auch andere Schriften bezeichnen kann. Das *Vierte Esrabuch* zeigt, dass noch im ersten Jahrhundert n. d. Z. der Terminus *תורה* für die intendierte Leser*innenschaft die semantische Bedeutung „Weisung“ oder „Lehre“ trägt, und damit noch nicht lediglich auf die ersten fünf Bücher der jüdischen Bibel begrenzt ist.⁵² Gemäß Eugene Ulrich ist mit einem dreigeteilten Kanon als Kategorie erst am Ende des ersten Jahrhunderts n. d. Z. zu rechnen, während ihm gemäß ‚Tora‘ als feststehende Größe schon für das zweite Jahrhundert v. d. Z. angenommen werden kann.⁵³ Dies wird allerdings von Kristin De Troyer infrage gestellt: „[...] if we can be pretty sure about having a Torah in the Second Century B.C.E., the question that I still have is, when did the Pentateuch come into existence?“⁵⁴ In der Forschung wird die Existenz eines Hexateuchs angenommen, während für die spätpersische Zeit ein Endredakteur angenommen wird, durch dessen Redaktion Dtn 34 das letzte Kapitel des Pentateuchs wird.⁵⁵ Jedoch wird gerade in Qumran deutlich, dass ‚Tora‘

⁵⁰ Cf. Mroczek 2016, 169.

⁵¹ Najman 2014, 152.

⁵² Cf. Martin Hogan 2007, 531, 551f.

⁵³ Cf. Ulrich 2003.

⁵⁴ De Troyer 2008, 271.

⁵⁵ Cf. bsp. Otto 2002.

weder abschließend definiert noch für weitere Überarbeitungen oder textliche Entwicklungen ‚geschlossen‘ war.⁵⁶ Die Fluidität dessen, was als autoritative Schriften oder als ‚Tora‘ angesehen wird, wird auch darin deutlich, dass sich das *Damaskus-Dokument* auf das Jubiläenbuch bezieht und damit aber ‚Tora‘ meint (CD 16,1–5); die Schriftrolle aus Qumran 11QPS^a V,11 sieht einen Psalm Davids als *Prophetie*, und 4QMidrEschat^a IV,3 bezeichnet Daniel als prophetisches Buch an (*בספר דניאל הנביא*).⁵⁷ Bezuglich der samaritanischen Traditionen ist nicht nur deren Pentateuch-Tradition überliefert, sondern auch ein revidiertes Buch Josua.⁵⁸ Alles andere als klar ist, wie die Samaritaner diese weiteren Bücher benannt haben – ob nur die ersten fünf Bücher als ‚Tora‘ bezeichnet wurden, oder möglicherweise auch ein revidiertes Josua-Buch.⁵⁹ In der Frage nach der Existenz von ‚Tora‘ als Pentateuch stellen die Schriftrollen vom Toten Meer keine eindeutigen Evidenzen dar. So wurde zwar angenommen, dass möglicherweise 4Q Ex-Lev und Lev-Num als Einheit zusammengehört und so einen gesamten Pentateuch geformt haben könnten,⁶⁰ wofür jedoch von manchen keine Evidenz gesehen wird.⁶¹ Die längste buchübergreifende Schrift der Fragmente aus der judäischen Wüste ist aus Muraba‘at mit Gen-Ex-(Lev)-Num überliefert, wobei auch hier die Verbindungen der Rollen nicht überliefert sind. Dass theoretisch und schreibtechnisch eine einzige Rolle den Pentateuch beinhaltet haben könnte, wird durch die Rekonstruktion der möglichen Länge einer solchen Rolle angenommen (25 bis 30 m), was mit einer bestehenden Rolle (4QRPA^{a–e}; 22,5–27,5 m) verglichen wird.⁶² Ob eine solche übergreifende Schriftrolle tatsächlich existiert hat, bleibt dennoch fraglich. Auch für die griechische Bibel ist kein einziger Papyrus mit dem gesamten Pentateuch überliefert. Der Terminus Πεντάτευχος (Pentateuch: „Fünfbuch“) selbst ist dabei erst in das zweite Jahrhundert n. d. Z. zu verorten.⁶³ Deutlich wird damit, dass die ‚Bibel‘ nicht nur hinsichtlich ihrer materialen Gestaltung, sondern auch der Genese des Konzeptes als festdefinierte Anzahl von Schriften erst das Ergebnis eines langen Prozesses darstellt. Dabei ist es jedoch nicht so, dass mit dem ersten bzw. zweiten Jahrhundert n. d. Z. der Text als fixierte Gestalt vorliegt, sondern es ist erst der Druck, der zu diesem Ergebnis führt: „Was eine fixierte Textgestalt anbelangt, müssen wir damit rechnen, daß diese erst mit der Entstehung des Druckes im 15. Jh. greifbar wird.“⁶⁴ Sprechen wir von ‚kanonischen‘ Schriften, ergeben sich zudem für das rabbinische Judentum andere Implikationen, die in Kapitel V.5 zu diskutieren sind.

⁵⁶ Cf. De Troyer 2008, 277.

⁵⁷ Cf. Lange 2016, 38; Lim 2001, 33f.

⁵⁸ Cf. De Troyer 2008, 272; Tov 1992/2011³, 86.

⁵⁹ Cf. De Troyer 2008, 272.

⁶⁰ Cf. De Troyer 2008, 287, Anm. 20.

⁶¹ Cf. Tov 2004, 75.

⁶² Cf. De Troyer 2008, 273.

⁶³ Cf. De Troyer 2008, 277f.

⁶⁴ Veltri 1990, 214.

1.4 Der gelesene Text

Die gerade aufgezeigten pluralen Verständnisse von Textüberlieferung können grundlegend auch für die griechischen und hebräischen Bibeltexttraditionen gelten: Die aufgezeigten Momente von einer Pluralität von Texttraditionen dessen, was jüdische Bibel wurde, sowie auch jüdisch antiker Schriften im Allgemeinen⁶⁵ enden nicht in der Herausbildung *einer* masoretischen Texttradition im mittelalterlichen Judentum. Insofern ist es angebracht, die hier argumentierte Destabilisierung *eines* fixen Textes der biblisch gewordenen Schriften nachhaltig zu unterstreichen und auch als Hintergrund von Lesepraktiken zu sehen: Der ‚Text‘, der ab den ersten Jahrhunderten n. d. Z. in Synagogen monolingual in griechischer, bilingual in hebräischer und griechischer, aramäischer und hebräischer oder monolingual in hebräischer Sprache verlesen wird,⁶⁶ stellt keine einheitliche Tradition dar, sondern bleibt geprägt von pluriformen Texttraditionen, während eine Standardisierung als *textus receptus* erst mit dem Buchdruck insbesondere der hebräischen Bibel einsetzt:

Nicht nur hat es *den* Bibeltext nicht gegeben, die hypothetisch erzeugten „besten“ Texte der heutigen kritischen Bibelausgaben [...] verschleiern die wichtige Tatsache, dass der masoretische Text [...] niemals den Anspruch erhoben hatte, der beste (akkurateste) Text zu sein: Im Lernbetrieb wie auch im Kontext ritueller und liturgischer Performanz sollte er aktualisierbar und dehnbar sein und als Text-Träger für die Bedürfnisse einer je eigens akzentuierten religiösen und gelehrten Gruppe zur Verfügung stehen, und dies mit genauso so vielen (manchmal sogar unbegrenzten) Deutemöglichkeiten, wie die Gruppe dies verlangte: Der Bibeltext als Träger der *Varietates Hebraicae* und nicht als Träger der (einen!) *veritas hebraica*.⁶⁷

Zudem ist auch der masoretische Text kein einheitliches Gebilde, sondern masoretische Traditionen sind in tiberiensche und (west-) europäische (i. e. Ashkenas und Nordfrankreich) Prägungen zu unterscheiden. Schließlich ist für die masoretischen Traditionen und deren masoretische Annotationen zudem ein Zusammenspiel von Texttraditionen mit jüdischen Auslegungstraditionen zu beobachten, sodass masoretische Anmerkungen durchaus auch „exegetisch motiviert auf eine Midrasch-Erklärung verweisen, um eine bestimmte und oftmals eben auch abweichende, manchmal sogar philologisch unkorrekte konsonantische Lesart zu unterstützen.“⁶⁸ Konstituiert ein masoretischer Bibelcodex seinen Text sowohl durch Bibeltext als auch durch paratextliche masoretische Anmerkungen, wird dieser Text erst in einer duplizierten Form konstituiert: durch Bibeltext *und* durch die paratextlichen masoretischen Anmerkungen, die wiederum als Masora „zu Trägerin exegetischer Polyphonie“⁶⁹

⁶⁵ Cf. Lange 2009.

⁶⁶ Siehe die Kap. IV.3 und IV.4.

⁶⁷ Liss/Petzold 2017, 206; cf. auch Liss 2020, 194–198; siehe Kap. IV.6.

⁶⁸ Liss/Petzold 2017, 204.

⁶⁹ Liss/Petzold 2017, 205.

werden können. Während der masoretische Konsonantentext im frühen Mittelalter sich als konsolidiert erweist, sodass der in der Synagoge gelesene Text stabil ist, sieht dies für Vokalisierungstraditionen ebenso anders aus wie für den Text beispielsweise in hebräisch-masoretischen Codices mit Masora: Hier ist zwar einerseits der stabile Konsonantentext gegeben, aber für Lesepraktiken können die metatextlichen Elemente der Masora auch als den Text konstituierende Elemente angesehen werden, die wiederum reziprok Einfluss auf den Konsonantentext nehmen.

1.5 Fazit: Die Literatur des Gelesenen als kanonische Praxis?

Wird im Folgenden in der Historisierung und Kontextualisierung von Lesepraktiken im antiken Judentum der Fokus auf solchen Lesepraktiken liegen, die Tora/Bibel ritualisiert als *lectio continua* verlesen, wäre dies ein mögliches Argument einer „kanonischen Lesepraxis“: Als kanonisch, so ein möglicher Schluss, könnten dann jene antiken Schriften gelten, die in der Synagoge gelesen werden. Ein solches lesepraktisch-liturgisches Verständnis von ‚Kanon‘ hätte den Vorteil, Prozesse von kanonischem Gebrauch an tatsächliche lesepraktische Traditionen zu binden: Deutlich könnte dann hier werden, dass genau jene Schriften, die wir heute als ‚kanonische jüdische Schriften‘ kennen, in der Synagoge gelesen werden. Dies kann – wie zu zeigen sein wird – für die Tora angenommen werden, jedoch wird auch deutlich werden, dass Lesezyklen in der jüdischen Antike noch nicht standardisiert sind. Ein solches liturgisches Verständnis von Kanon müsste weiterhin der rabbinischen und sich durchsetzenden Hierarchisierung jüdischer Schriften folgen mit ihrem Primat der *lectio continua* der Tora (d. h. der fünf Bücher), die tatsächlich kontinuierlich in verschiedenen Lesezyklen verlesen wird. Im Gegensatz zu den ersten fünf Büchern jedoch werden die weiteren nicht gänzlich und in vollem Umfang Gegenstand und Objekt von liturgischen Lesepraktiken und damit von synagogaler Präsenz: Die Propheten (נביאים) werden nur selektiv gelesen (als *Haftara*), und die Schriften (כתובים) an entsprechenden Feiertagen. Bei einem solchen lesepraktisch-pragmatischen Verständnis von kanonischen Schriften würden jedoch alle anderen Schriften, deren Rezeption und damit Lesung in der Synagoge nicht nachgewiesen werden kann, vernachlässigt werden. Spuren von nicht-biblisch gewordenen Schriften finden sich beispielsweise im frühen Mittelalter wieder in ihrer jüdischen Rezeption. Weiterhin ist das Bild, das für die lesepraktische Rezeption biblischer Schriften in ihrer synagogalen Lesung gezeichnet werden kann, nicht so klar, wie vermutet werden könnte. So kann beispielsweise für das Buch Tobit gemäß eines mittelalterlichen Manuskriftes eine synagogale Lesung angenommen werden.⁷⁰ Inwieweit sog. ‚apokryphe‘ oder ‚deuterokanonische‘ Schrif-

⁷⁰ Weeks 2011a, 394, Anm. 11, verweist auf zwei mittelalterliche jüdische Versionen des Buches Tobit (Bodleian Library, Oppenheim Add. 4° 128 (Neubauer 2339) / Bodleian Hebrew Ms. 2339; Codex Or.

ten gerade im griechisch-sprachigen Judentum in der Synagoge liturgisch gelesen wurden, muss offen bleiben, darf aber keinesfalls ausgeschlossen werden. Im Laufe der Antike und Spätantike findet zudem ein weiterer Prozess statt, der das in der Synagoge Gelesene betrifft: Mit der Entwicklung der Entstehung von Piyutim entsteht gewissermaßen ein weiteres Corpus oder ein weiteres Genre *sui generis* als Lesepraxis und als Präsenz von bestimmter ‚Schrift‘ in der Synagoge.

2 Mediale Aspekte des Lesens

2.1 Performanz und Performance

Leseakte und andere Praktiken der Perzeption bzw. Rezeption von Text im antiken Kontext methodisch zu untersuchen, bedeutet, diese „auch an einer Schnittstelle zwischen sprachlicher performativity und theatricaler performance“⁷¹ zu verorten. Zum einen implizieren sie doch Performanz im Sinne einer damit verbundenen ‚Wirkung‘ und von ‚Effekten‘ von Sprache; zum anderen sind Leseakte hier zumeist als ‚Aufführung‘ im Sinne einer *performance* zu begreifen. Dies soll näher verortet werden, auch infolge des Paradigmenwechsels, „Kultur nicht mehr nach dem ‚Text-Modell‘ zu definieren, sondern als Inszenierung und Aufführung zu begreifen“:

Mit dem Konzept des Performativen können auf systematischer Ebene verschiedene Dimensionen erschlossen werden – eine sprachwissenschaftliche bzw. sachphilosophische Dimension, eine Dimension der cultural performance und eine ästhetische Dimension –, die geeignet sind, den Blick nicht nur für systematische Aspekte, sondern auch für historische Differenzen und Transformationsprozesse zu schärfen.⁷²

Die Performanzforschung der Theaterwissenschaft betont, dass Texten Performativität nicht per se gegeben ist, sondern erst durch deren Aufführung produziert wird, so Erika Fischer-Lichte. Ein solches Verständnis von Performanz bzw. Theatralität kann auch jenseits des Kontextes von Theater im engen Sinn für andere ‚Aufführungen‘ beobachtet werden. Kultur wird nach Fischer-Lichte in Anlehnung an Singer „auch in und durch Aufführungen hervorgebracht [...] und manifestiert“.⁷³ Sie begreift Aufführungen als Produkt vier verschiedener Bedingungen: (1) „die leibliche Ko-Präsenz

Gaster 28), die damit für eine gewisse kontinuierliche Lesepraxis und Präsenz dieses eigentlich ‚apo-kryphen‘ Werkes sprechen, wobei die zuletzt genannte Handschrift als Metatext die Überschrift *ל'יום שני של שבועות* („Für den zweiten Tag von Schavu‘ot“) trägt, was auf einen liturgischen Gebrauch hin-deutet; cf. dazu und auch zu weiteren Versionen Weeks/Gathercole/Stuckenbruck 2004; Gaster 1897; Neubauer 1878.

⁷¹ So entliehen aus der mediävistischen Arbeit von Däumer 2013, 34.

⁷² Kasten 2007, vii.

⁷³ Fischer-Lichte 2010, 219.

von verschiedenen Personengruppen“ als „*mediale [...] Bedingung [...]*“; (2) „die Flüchtigkeit von Aufführungen“, als ihre materielle Bedingung, bringt doch „die Aufführung kein von ihr gesondertes Produkt hervor, sondern sich selbst“ als vergängliches Ereignis; (3) werden in Aufführungen Bedeutungen erzeugt: „die spezifische Weise, auf die in Aufführungen Bedeutungen entstehen, wird als ihre *semiotische Dimension* oder auch als ihre *Semiozität* bezeichnet.“ Dabei gibt Fischer-Lichte jedoch zu bedenken, das „alles, was hier als Zeichen hervorgebracht und gezeigt wird, sei es eine Bewegung, ein Laut oder ein Ding, [...] nur für eine begrenzte Zeitdauer gegenwärtig [ist] und [...] nicht, wie ein Text oder ein Bild, immer wieder erneut betrachtet, gelesen und gedeutet werden“ kann; (4) zuletzt weist sie auf die „Ästhetizität der Aufführung“ hin.⁷⁴ Diese Bedingungen von Aufführungen gilt es auch in den verschiedenen Kontextualisierungen von Lesepraktiken in der jüdischen Antike heuristisch als Kategorien fruchtbar zu machen. Damit ist die ‚Aufführung‘ von Texten stets von der schriftlichen Vorlage zu unterscheiden, was womöglich als selbstverständlich erscheinen mag, aber weitreichende Konsequenzen hat: Die Aufführung ist dann die Interaktion von den verschiedenen beteiligten Akteuren (in Fischer-Lichtes Worten: „Ko-Präsenz“ als „*mediale Bedingung*“) in einem Zusammenspiel von Performanz, Inszenierung, Körperlichkeit und Wahrnehmung.⁷⁵ Die Aufführung selbst bleibt aber dabei ereignishaft und flüchtig – greifbar nur im Moment.

2.2 Lesefähigkeit, Bildung und Erziehung im Antiken Judentum

Die vorliegende Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, rituelle bzw. liturgische Lesepraktiken in ihrer Genese und Entwicklung in der jüdischen Antike nachzuzeichnen. Deutlich werden wird dabei, wenn man Fragen nach Verbreitung von Tora (Kap. II.4) und die Entstehung eben jener regelmäßigen Tora-Lesepraktiken in antiken Synagogen untersucht (Kap. II.3.3), dass antike Leser*innen zumeist Zuhörer*innen waren, was auch darin begründet liegt, dass in der Antike nicht von einem allzu großen Anteil derjenigen Menschen ausgegangen werden kann, die lesen konnten. Fragen nach Lesefähigkeit, Bildung und Erziehung im antiken Judentum sollen daher im vorliegenden Kapitel diskutiert werden.⁷⁶ William V. Harris hatte in seiner Studie über *Ancient Literacy* argumentiert, dass auch ab dem vierten Jahrhundert v. d. Z. lediglich von einer Literarizitätsrate von geschätzten zehn bis 15 Prozent ausgegangen werden

⁷⁴ Fischer-Lichte 2010, 24f. (Hervorhebung im Original).

⁷⁵ Cf. Rautenberg/Schneider 2015, 858.

⁷⁶ Cf. Vayntrub 2016; Young 2015; Wise 2015; Grabbe 2014; Quick 2013; Demsky 2012; Carr 2011; Polak 2011; Rollston 2010; Unsook Ro 2008; van der Toorn 2007; Rollston 2006; Hess 2006; Carr 2005; Schniedewind 2004; Shupak 2003; Alexander 2003; Young 1998; Davies 1998; Bar-Ilan 1992; Haran 1988; Crenshaw 1985.

kann.⁷⁷ Während man für das antike bzw. biblische Judentum zuvor lange Zeit von hohen Literarizitätsraten ausgegangen war, wurden solche Vorstellungen zunehmend als Idealbilder kritisiert.⁷⁸ Daher ist für das antike Judentum zusammenzufassen, dass Lese- und Schreibfähigkeit nicht zu hoch anzusetzen sind. Für das antike Judentum kann zudem nicht mit der Existenz von ‚Schulen‘ gerechnet werden.⁷⁹ Die Ausbildung fand zuhause oder bei Schreibern statt, wie dies auch für den mesopotamischen und ägyptischen Raum der Fall war.⁸⁰ „Dennoch konnte sich“, so David Carr, „ein Kleinstaat wie Juda wahrscheinlich nicht mehr als die Ausbildung und Enkulturation einer Handvoll Verwaltungsfachleuten pro Jahr oder über mehrere Jahre leisten [...].“⁸¹ Weder die verschiedenen Inschriften noch *Abecedaria* können dabei als Evidenz einer höheren Literarizitätsrate angesehen werden. Zudem sind die überlieferten *Abecedaria* auch nicht in wie auch immer gearteten Schul-Kontexten zu verorten, sondern bei professionellen Schreibern bzw. Handwerkern.⁸² Das biblische Gebot über das Schreiben von Mezuzot (Dtn 6,9; Dtn 11,20)⁸³ beispielsweise impliziert gerade nicht, dass das *ganze* Volk Israel ‚für sich‘ schreiben konnte, sondern im Gegenteil konnten Schreiber-Tätigkeiten in Anspruch genommen werden,⁸⁴ was auch für andere Kontexte des Schreibens gilt, in denen von Tätigkeiten des Schreibens berichtet wird. Auch für Leseakte in der Bibel gilt, dass diese nicht unbedingt von der Person, die als ‚lesend‘ beschrieben wird, selbst vorgenommen wurden: Beispielsweise heißt es in 2 Kön 32,10, „*Shapan* las vor dem König“, was Hulda in 2 Kön 23,16 zusammenfasst als „Buch, was der *König* las“.⁸⁵ Grundlegend sind Lese- und Schreibfähigkeiten bei professionellen Schreibern, die für den Großteil des Corpus althebräischer Inschriften verantwortlich sind, sowie zum Teil bei Beamten der königlichen Verwaltung zu verorten. Biblische Referenzen auf ‚Lesen‘ und ‚Schreiben‘ weise keinesfalls darauf hin, dass sowohl Eliten als auch Nicht-Eliten lesen und schreiben konnten, sondern dies ist im Gegenteil damit zu erklären, dass die biblischen Schriften einen Corpus darstellen, das von Eliten für Eliten geschrieben ist.⁸⁶

Die Existenz von Schulen kann auch nach der Zeit des zweiten Tempels nicht angenommen werden, und so wurden in tannaitischer Zeit sowie in amoräischer die

⁷⁷ Cf. Harris 1989, 328.

⁷⁸ Cf. insb. Hezser 2001, sowie Carr 2005/15, 137f.; Grabbe 2014; Weeks 2011b; Rollston 2010; Unsok Ro 2008; Young 1998; Haran 1988; von höheren Literarizitätsraten gehen beispielsweise Schaper 2007, 57; Schaper 2005, 328; Schniedewind 2004, 100, aus.

⁷⁹ Cf. Grabbe 2014; Carr 2005, 112–116; Young 1998, 242; Haran 1988; Crenshaw 1985, 605–607; cf. anders bsp. Lemaire 1981; Lemaire 1976.

⁸⁰ Cf. Carr 2005/15, 134f.; Rollston 2006, 50.

⁸¹ Carr 2005/15, 136.

⁸² Cf. Haran 1988, 85–91.

⁸³ Siehe Kap. VI.4.

⁸⁴ Cf. Young 1998, 249f.; Haran 1988, 84f.

⁸⁵ Siehe Dtn 27, 2–3, Dtn 27,8, Neh 9,3, Neh 9,38; cf. dazu auch Young 1998, 248–249.

⁸⁶ Cf. Carr 2005/15, 142; Wise 2015, 303; Rollston 2010, 132f.

Synagoge, der *Beth Midrasch* oder das Zuhause von Lehrern zu Orten der Erziehung, während der Begriff *בֵּית סְפָר* („Schule“) für jeden solchen Ort des Lernens verwendet wird.⁸⁷ Damit gilt für die gesamte jüdische Antike, dass von einem zentral organisierten oder ‚öffentlich finanzierten‘ Schulsystem nicht ausgegangen werden kann. Bildung blieb Privatsache. Zudem kann das rabbinische Ideal von Torastudium⁸⁸ nicht als historische Evidenz interpretiert werden: Diese idealisierte rabbinische Darstellung zielt auf diejenige Form von Literarizität ab, die Lesefähigkeiten zum Studium der Tora betreffen, und im Hinblick auf die man nicht von einer weiten Verbreitung ausgehen kann.⁸⁹ Rabbinische Texte, von denen beispielsweise Wilhelm Bacher ein öffentliches Schulsystem ab dem zweiten Jahrhundert v. d. Z. angenommen hatte,⁹⁰ erwähnen dabei aber gerade nur Lehrer, aber keine Schulen (bsp. bBB 21a). Wenn jTan 4,8 (69a) von 500 Schulen (בָּתִים סּוֹפְרִים) spricht, ist dies eher als Hinweis auf private Bildung oder engagierte Lehrer zu sehen.⁹¹

Was hier nur in gebotener Kürze zusammengefasst werden konnte, macht deutlich, dass diese negativen Befunde über mutmaßliche Annahmen hoher Literarizität sowie Lese- wie Schreibfähigkeiten auch über die Zeit des zweiten Tempels hinaus gelten: Damit kann zudem kaum von einer weit verbreiteten Kenntnis der ‚biblischen Schriften‘ bis zur Etablierung einer *lectio continua* in der Synagoge ausgegangen werden,⁹² in der die biblischen Schriften hörbar und erfahrbar werden für eine breite Bevölkerungsschicht – auch im Sinne einer ‚Öffentlichkeit‘ von Tora.⁹³ Damit sind Thesen einer ‚Popularisierung‘ oder ‚Demokratisierung‘ bis dato fragwürdig, ebenso, was ‚biblische Lernkulturen‘⁹⁴ angeht. Darüber hinaus können aber in der Antike und Spätantike durchaus Amulette als ‚Demokratisierung‘ biblischer Schriften angesehen werden,⁹⁵ während Lese- und Schreibfähigkeiten weiterhin Phänomene einer gebildeten Elite bleiben.

2.3 Lautes und leises Lesen in der Antike

Es gilt weithin als *opinio communis*, dass Lesen in der Antike zumeist eine sozial-gemeinschaftliche Praxis im Sinne *lauten Lesens* gewesen ist.⁹⁶ Während Josef Balogh in seiner Studie *Voce paginarum* von 1927 argumentierte, dass es in der antiken

⁸⁷ Cf. Hezser 2001, 59.

⁸⁸ Siehe Kap. V.5.

⁸⁹ Cf. Hezser 2001, 39.

⁹⁰ Cf. Bacher 1903.

⁹¹ Cf. Hezser 2001, 50–59.

⁹² Siehe Kap. II.3.

⁹³ Siehe Kap. II.4.

⁹⁴ Siehe Kap. II.3.1.

⁹⁵ Siehe Kap. VI.

⁹⁶ Cf. Busch 2002, 2.

Lesekultur kaum bis keine Akte leisen Lesens gegeben habe und dass damit private Leseakte auch laut gelesen bzw. „gemurmelt“ worden seien,⁹⁷ geht man inzwischen davon aus, dass, während lautes Lesen die Regel bleibt, durchaus mit leisen Lesepraktiken zu rechnen ist, die auch verschiedentlich überliefert sind.⁹⁸ Als Beleg dafür, dass auch privates Lesen als leises vonstatten ging, wird oft eine Passage aus den *Confessiones* des Augustin (354–430) zitiert (6,3). So heißt es bei Eduard Norden im Jahr 1898:

Eine vielleicht wenigen bekannte Thatsache ist es, daß man im Altertum laut zu lesen pflegte. Über derarige Dinge, die in den Augen der Menschen, die sie treiben, selbstverständlich sind, pflegt eine Tradition zu fehlen, und so ist es denn in diesem Falle auch bezeichnend, daß an der einzigen Stelle, an welcher diese Sache erwähnt zu werden scheint, von dem leisen Lesen eines Mannes als einer Abnormität gesprochen wird, wodurch die Stelle freilich für uns um so lehrreicher und beweisender ist. Augustin erzählt [...], Ambrosius [...] habe [...] sich mit Lektüre beschäftigt; er und seine Freunde hätten ihn dann oft beobachtet, wie er seine Augen über die Zeilen der Seite gleiten ließ: *vox autem et lingua quiescebant*. Augustin ist das so unbegreiflich, daß er nach Gründen für dieses *tacite legere* sucht: entweder habe Ambrosius es gethan, um nicht von den gerade Anwesenden – denn man konnte, ohne sich anzumelden, eintreten – über den Sinn einer dunkeln Stelle gefragt zu werden, oder um seine empfindliche Stimme zu schonen.⁹⁹

Nun ist es aber gerade nicht die „Abnormität“ leisen Lesens – so wird Augustins Zeugnis heute interpretiert – die zu seinem Erstaunen führte, sondern das Schweigen des Ambrosius während seiner Lektüre ist vielmehr „Zeichen des geübten Lesers“, und Augustin ist verwundert und erschüttert, weil er sich „durch dieses Verhalten ausgeschlossen fühle.“¹⁰⁰ Die Behauptung, leises Lesen sei in der Antike gar unmöglich gewesen, implizierte, dass zur Entzifferung von Text jede Silbe *laut* gelesen oder „gemurmelt“ werden musste, um den Text als solchen erst wahrnehmen zu können.¹⁰¹ Wichtig bleibt aber festzuhalten, dass in der Antike durchaus leise gelesen werden konnte, und dass damit Augustins Schilderungen keine ‚Revolution‘ des Lesens im vierten bzw. fünften Jahrhundert bedeuten. Liegt der Fokus der vorliegenden Arbeit auf ritualisierten, gemeinschaftlichen bzw. liturgischen Lesepraktiken, sind es nicht jene privaten Akte des Lesens, die im Mittelpunkt der Untersuchungen stehen, die es aber auch zu jeder Zeit gab. Eine Studie *Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften* – wie ein Buch von Adolf von Harnack zum frühen Christentum heißt¹⁰² – im *antiken Judentum* hätte kaum belastbare Quellen oder Metatexte und noch weniger Artefakte zur Verfügung.

⁹⁷ Cf. Balogh 1927.

⁹⁸ Cf. Busch 2002, 3–5; Johnson 2000; Knox 1968.

⁹⁹ Norden 1898, 6 (Hervorhebung im Original).

¹⁰⁰ Busch 2002, 4.

¹⁰¹ Cf. Busch 2002, 34.

¹⁰² Cf. von Harnack 1912.

3 Die Ritualisierung von Tora-Lesungen und die Entwicklung von Synagogen

Der in der Einleitung vorgestellten Text-Anthropologie von Markus Hilgert folgend gilt es,¹⁰³ Texte gerade aus Rezipienten-Perspektive zu analysieren. Für die biblisch gewordenen Schriften erweist es sich vor diesem Hintergrund als sinnvoll, im Folgenden zu differenzieren und zum einen nach der Entwicklung der Ritualisierung von Lesepraktiken in Form von Tora-Lesungen zu fragen (Kap. II.3) und zum anderen nach Momenten von Öffentlichkeit von Tora bzw. Autorität, die in verschiedenen Ebenen Texten in deren Rezeption zugesprochen wird (Kap. II.4). Als Allgemeinplatz gilt, dass der Tempelopferkult des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels mit der Tempelzerstörung 70 n. d. Z. durch einen literarischen Kult des rabbinischen Judentums ersetzt wurde, der die Opfer und den alten Kult durch die Lesung der Tora in der Synagoge, durch das Studium der Tora im rabbinischen Lehrhaus und durch das Gebet ersetzt. Die Anfänge eines solchen ‚literarischen Kultes‘, in dessen Zentrum die Beschäftigung mit Texten steht, werden aber zum Teil schon in exilisch/nachexilischer Zeit gesehen. Daher ist zu fragen, wann und mit welchen Kriterien im antiken Judentum Momente einer Entwicklung eines ‚literarischen Kultes‘ zu belegen sind, sowie weiterhin, ob, wie und ab wann zu argumentieren ist, dass Lese- und Studienpraktiken kultischen Charakter annehmen. Als Arbeitshypothese gilt im Folgenden, dass die Ursprünge eines ‚literarischen Kultes‘ einer gewissen Öffentlichkeit und Popularisierung eines etablierten Rituals – hier einer ritualisierten Form von Tora-Lesung als *lectio continua* – bedürfen, die über Formen des *Tora-Studiums* in Gelehrtenkreisen hinausgehen. Hiervon zu unterscheidende Momente von ‚Textualisierung‘ sind – wie zu zeigen sein wird – schon früher in der Entwicklung des antiken Judentums zu beobachten, wobei diese noch keinen ‚literarischen Kult‘ oder eine ‚lektionale Kultur‘ darstellen und sich hier noch keine ritualisierten Formen von Tora-Lesungen finden. Diese lassen sich in den Anfängen einer breiten geographischen und kulturellen Ausdehnung erst beginnend mit den ersten Jahrhunderten n. d. Z. verorten.

Deutlich wird damit auch werden, dass eine Verbreitung oder Öffentlichkeit von Tora vor dem ersten Jahrhundert n. d. Z. ebenso fraglich ist wie Annahmen, die von biblisch etablierten regelmäßigen Tora-Lesungen oder von einer als selbstverständlich erachteten normativen Autorität von ‚Schrift‘ zur Zeit des zweiten Tempels ausgehen. Fraglich wird damit auch – wie zu zeigen sein wird – die Rede eines *biblischen* Konzeptes von Tora als „portables Heiligtum“,¹⁰⁴ wie es Heinrich Heine formuliert hatte. Dies gilt gleichfalls für Studien, die Momente einer ‚Demokratisierung‘ von biblischen Schriften oder eines ‚literarischen Kultes‘ schon in der Zeit des Zweiten Tempels verorten.¹⁰⁵

¹⁰³ Siehe Kap. I.3.

¹⁰⁴ Heine 1854/1982, 43.

¹⁰⁵ Siehe Kap. II.4.1.

3.1 ‚Biblische‘ Ursprünge? Deuteronomium, Könige, Esra und Nehemia

Auf semantischer Ebene zeigt sich für das biblische Verständnis von Lesen im Hebräischen (**לִקְרֹר**) eine lexikalische Bedeutungsbreite von *rufen, schreien, öffentlich ausrufen, verkündigen, einladen, (Gott) anrufen, beten, vorsagen, diktieren, nennen, (laut) lesen, vorlesen oder rezitieren*.¹⁰⁶ Die Substantivierung **מִקְרָא** nimmt verschiedene Bedeutungen an wie „*Geruf*“, *Lesung* bzw. *Schrift*.¹⁰⁷ Im Griechischen weist das Verb ἀναγγέλλω, das sowohl das Vorlesen wie auch private Lektüre bezeichnet, im Sinne des „Wiedererkennens“ ein kognitives Verständnis des Lesens auf.¹⁰⁸ In der Frage nach den Ursprüngen der Ritualisierung von Tora-Lesungen ist zunächst danach zu fragen, wie ‚Lesen‘ in den biblisch-gewordenen Schriften aufgefasst wird und ob in der Analyse dieses Verständnisses von ritualisierten Formen der Lesung von Schriften ausgegangen werden kann.¹⁰⁹ Die biblischen Schriften, so wird deutlich werden, rechnen selbst mit wenigen Lesepraktiken ihrerseits und bieten nur wenige Metatexte über das *Lesen*: Im Zentrum stehen dabei insbesondere die Bücher Deuteronomium, Könige, Esra/Nehemia sowie prophetische Traditionen. Grundlegend gilt damit, dass einerseits die Narrative der Hebräischen Bibel – wie wir sehen werden – kaum liturgische Praktiken des Lesens beschreiben, und zum anderen, dass jene nicht als ‚moderne‘ Praktiken des leisen, individuellen Lesens zu qualifizieren sind.¹¹⁰

3.1.1 Deuteronomium als Dokument einer ‚Lernkultur‘?

In den biblisch gewordenen Schriften findet sich die Auffälligkeit, dass Termini wie Lesen, Lernen, Lehren und auch ‚Bücher‘ als solche vor allem in den deuteronomistischen Teilen der Bibel zu finden sind, während in den anderen Teilen ein **ספר** (**תּוֹרָה**) nicht erwähnt wird; **קרא** als Lesen findet sich nur einmal außerhalb von Dtn (Ex 24,7). In den priesterlichen Teilen werden Priester weder als schreibend oder lesend beschrieben. Sie sollen aber lehren – was aber nur einmal in Lev 10,11 erwähnt wird – und ihnen obliegt gerade die *Weitergabe* von Tradition, die primär nicht an ein Artefakt oder dessen Lesung gebunden sein muss.¹¹¹ Darüber hinaus ist von den deuteronomistischen Texten insbesondere Dtn 17,19 (Königsgesetz) und Jos 1,7–8 hervorzuheben. Von diesen Texten, die zum Lernen und zur Tora-Observanz auffordern, bezieht sich nur ein Text auf eine Lesung als Ritual in Dtn 31,9–13. Dieser Text schreibt vor, dass Tora am Ende des Erlass-Jahres an Sukkot gelesen werden soll. Dtn 4,44 impliziert dabei gleich zu Beginn eine Öffentlichkeit **אשר שם משה לפניהם ישראל**; „Und dies ist die Weisung, die Mose den Kindern Israels vorlegte.“), die jedoch lange ein Idealbild

¹⁰⁶ Nach Gesenius 2009¹⁸, 1184–1186.

¹⁰⁷ Nach Gesenius 2005¹⁸, 732.

¹⁰⁸ Cf. Heilmann 2019, bes. 2.

¹⁰⁹ Cf. Grund-Wittenberg 2017.

¹¹⁰ Cf. Boyarin 2003, 66.

¹¹¹ Cf. Japhet 2015, 182.

bleibt.¹¹² Albert I. Baumgarten spricht ausgehend von Dtn 24,8 vom Deuteronomium als „public book, written for a lay audience“.¹¹³ Im Buch Deuteronomium werde gemäß Georg Steins das „Gottesvolk [...] didaktisch definiert; es ist eine ‚Lerngemeinde‘ [...].“¹¹⁴ Ähnlich ist Dtn 31,10–13 bei Norbert Lohfink aufgefasst als ein „festliches Lernritual“:

In Wirklichkeit ist allen hier Beteiligten der vorgetragene Text voll bekannt. Es ist eine Fiktion, dass die Kinder ihn erstmalig hören, denn sie schlafen ja jede Nacht neben ihren Eltern, die ihn beim Schlafengehen und beim Aufstehen vor sich hin summen.¹¹⁵

Das Narrativ in Dtn 31,10–13 postuliert die Lesung von Tora im alle sieben Jahre stattfindenden Erlassjahr (Dtn 31,10). Jedoch erscheint es historisch als plausibler, die Narrative aus dem Buch Deuteronomium selbst als Fiktionen anzusehen. Denn „durch eine Vorlesung einmal in sieben Jahren“¹¹⁶ konnte sich niemand den Text auch nur annähernd merken. Ob ‚diese Weisung‘ (*התורה הזאת*) – wie es in Dtn 31, 11 heißt – also überhaupt und in welcher Form und in welcher Ausgestaltung alle sieben Jahre verlesen wurde, kann allerdings angezweifelt bzw. muss hinterfragt werden, denn für die Zeit des zweiten Tempels gibt es hierfür keine verlässliche Evidenz.¹¹⁷ Zwar nehmen Josephus (*Ant.* 4,209–211; cf. auch *Ant.* 11,154–157) und die Mischna (mSot 7,8) die Schilderung aus Dtn 31 auf, jedoch sind die Unterschiede derart groß, dass ihre Beschreibungen eher als unterschiedliche Exegesen des biblischen Narratives angesehen werden können denn als historische ‚Tatsachenberichte‘. Josephus schreibt die Lesung dem Hohepriester zu, während es in der Mischna der König ist, der die Lesung vornimmt, was möglicherweise Dtn 17,19 aus dem sog. ‚Königsgesetz‘ aufnimmt. Als weiterer Beleg dafür, dass es eine solche siebenjährige Lesung nie gegeben hat, können andere Quellen des antiken Judentums dienen, die diese Tradition gerade nicht erwähnen: So schweigen Philo oder auch die sog. *Tempelrolle* hierzu.¹¹⁸ Zusammengefasst eignet sich die im Buch Deuteronomium postulierte ‚Lernkultur‘ kaum, um auf eine größere Breitenwirkung zu schließen. Entsprechend finden wir hier „ein Erziehungsideal in die kollektive mosaische Vergangenheit projiziert“.¹¹⁹

112 Siehe Kap. II.4.

113 Baumgarten 1985, 17.

114 Steins 2005, 83.

115 Lohfink 1987, 154.

116 Stemberger 1996/2012, 27.

117 Cf. Goodblatt 2006, 35; Schiffman 1999, 38; ferner weist er wichtigerweise darauf hin, dass diese beiden Leseakte zwei essentiell unterschiedliche Typen seien; denn Mischna und Tosefta, die öffentliche Lesen kodifizieren (mMeg 2–5; tMeg 3–5), bringen jenes gerade nicht mit dem *Hakel* in Verbindung, sondern diskutieren dies an anderer Stelle separat; das *לתקה* aus Dtn 31,10–12 stellt das Gebot dar, jedes siebte Jahr sich an Sukkot zu versammeln und die von Mose verlesene Tora zu hören; siehe dazu mSot 7,8.

118 Cf. Goodblatt 1987, 27.

119 Carr 2005/15, 158.

3.1.2 Königebücher und die sog. Joschianische Reform

Das Königsbuch berichtet, wie am Hof des Königs Joschia (638–609/8) bei Tempelrenovierungsarbeiten ein Tora-Buch (ספר התורה; סֵפֶר הַבְּرִית; 22,8.11 / 23,2.21) von Chilkijahu, dem Hohepriester, (wieder-)gefunden wird, das schließlich Schafan, der Schreiber, dem König vorliest (2 Kön 22, 8–13, cf. dazu auch 2 Kön 23,1–3). Schließlich gibt dieser Buchfund dem König Anlass, zum einen dem ganzen Volk daraus vorzulesen (**וַיַּקְרָא בָּאֹזְנֵיהֶם אֶת כָּל דְּבָרֵי סֵפֶר הַבְּרִית**; 2 Kön 23,2) und zum anderen kultpolitische Maßnahmen durchzuführen (2 Kön 23,1–24). Nach diesem Textkomplex folgen die Räumungsaktion (23,4–14: Jerusalem und Juda; 15–20: Bethel und Samaria; 23,24: weitere Maßnahmen) und das Pessach-Fest (23,21–23). Deutlich wird, dass das joschianische Narrativ darauf Wert legt, dass das Tora-Buch in Vergessenheit geraten ist, dieses am Hofe Joschias wiedergefunden, als Orakel verwendet und als Anlass dafür beschrieben wird, in dessen autoritativer Rezeption und Lesung gewisse Reformmaßnahmen durchzuführen. Zugeordnet wird 2 Kön 22f. dem sog. deuteronomistischen Geschichtswerk (DtrH) bzw. der deuteronomistischen Grundschicht der Samuel- bzw. Königebücher.¹²⁰ Der gesamte Überlieferungskomplex von 2 Kön 22,3–20 kann in das sechste Jahrhundert v. d. Z. eingeordnet werden.¹²¹ In der alttestamentlichen Wissenschaft ist die Historizität dieser sog. joschianischen Kultreform(en) umstritten,¹²² jedoch kann gemäß Christoph Uehlinger an einem „begründeten Minimum“¹²³ festgehalten werden. Darüber hinaus kann – wenn nun der Fokus insbesondere auf dem Wiederauffinden des Buches und dessen folgender Verlesung liegt – der narrative Plot im größeren Kontext literarischer Motive jener Buchauffindungslegenden im Alten Orient gesehen werden, die die folgende Programmatik aufweisen: (1) Gewisse Reform- oder Restaurationsmaßnahmen sollen durchgeführt werden; (2) deren Akteur befürchtet Opposition; (3) er geht oder schickt seine Bediensteten zu einem heiligen Ort, wo (4) ein Buch oder geschriebene Orakel göttlichen Ursprungs gefunden werden. (5) Diese Buch-Auffindung legitimiert als göttlicher Impuls das entsprechende Projekt des Akteurs. Damit kann der Bericht von 2 Kön 22f. als Gründungsmythos derjenigen Gruppe, die hinter dem deuteronomistischen Geschichtswerk steht, angesehen werden, die durch ein literarisches Motiv einer ‚Buchauffindungslegende‘ ihre Reformmaßnahmen zu legitimieren sucht.¹²⁴

Das ‚narrative‘ Auffinden der Rolle kann zudem als Orakel einer göttlichen Botschaft angesehen werden, indem der von Hezekiah's Schreibern geschriebene Text eine „utopian scribal fantasy“¹²⁵ offenbart: Das beschriebene und von Michael Satlow

¹²⁰ Cf. Focken 2014, 28.

¹²¹ Cf. Focken 2015, 121.

¹²² Cf. Frevel 2016, 267–269; Pietsch 2013; Stipp 2013; Pietsch 2011; Na'aman 2006; Uehlinger 1995.

¹²³ Cf. Uehlinger 1995.

¹²⁴ Cf. Römer 1997, 8–10.

¹²⁵ Satlow 2014, 44f.

als „later fable“¹²⁶ bezeichnete Narrativ ist der Versuch, religiöse Autorität an einen *geschriebenen* Text und seine Materialität als Rolle zu binden, der jedoch gescheitert ist – sind es doch viele Jahrhunderte, die vergehen, bis mit der Tora und ihrer Präsenz eine Textualität ihre Zentralstellung im antiken Judentum einnimmt.¹²⁷

3.1.3 Esras Lesung der Tora in Neh 8

In vielen Kommentaren und Studien gilt Neh 8 als der *locus classicus*, wenn es darum geht, ritualisierte Formen von Tora-Lesungen in der Hebräischen Bibel selbst zu lokalisieren oder Anfänge von Synagogengottesdiensten zu verorten,¹²⁸ was jedoch beides – wie gezeigt werden wird¹²⁹ – abzulehnen ist. Auch gilt das Ritual Esras zum Teil als Vorbild für den Synagogengottesdienst.¹³⁰ Zum mindesten von der Institutionalisierung einer öffentlichen Tora-Lesung zur Zeit Esras gehen verschiedene Studien aus.¹³¹ Im Hinblick auf die Verbindung von Neh 8 und Synagogengottesdiensten mehren sich jedoch auch kritische Stimmen.¹³² In Neh 8,1–9 versammelt sich das Volk als Einheit (**בָּאֵישׁ אֶחָד**) in Jerusalem und bittet Esra das Buch der Weisung des Moses (**סִפְר תּוֹرַת מְשֹׁה**) zu holen; dieser liest daraus vom Morgen bis zum Mittag, während die Rezeption und Konzentration des Publikums (**הַקָּהָל**) betont werden und Esra selbst auf einem ‚Holzgerüst‘¹³³ steht. Die ritualhafte Beschreibung ist sehr detailliert geschrieben: So öffnet Esra das Buch, die Versammlung erhebt sich, Esra stimmt in einen Lobpreis Gottes ein, die Versammlung antwortet mit erhobenen Händen ‚Amen! Amen!‘, verneigt sich und wirft sich vor Gott nieder – ein Akt, der an das Sinai-Geschehen von Ex 4,30–32 erinnert.¹³⁴ In einem zweiten Akt unterrichten verschiedene Leviten das Volk in der Weisung (**מִבְנִים אֲתָה לְתֹורָה**): „sie lasen vor aus dem Buch, aus der Weisung Gottes, wobei Abschnitt für Abschnitt erklärt wurde, und sie leiteten zum Verstehen an, und man verstand, was vorgelesen wurde.“¹³⁵ (וַיַּקְרָאוּ בְּסִפְר בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים מִפְרַשׁ וּשְׁוֹם שְׁכָל וַיְבִינוּ בְמִקְרָא) (8,8). Besonders dieser Vers hat eine Reihe von Deutungen hervorgebracht: So wird verlesen bzw. rezitiert (**קְרָא**), gedeutet (**פִּרְשָׁן**),¹³⁶ zum Verstehen angeleitet (**שִׁים שְׁכָל**),

¹²⁶ Satlow 2014, 44f.

¹²⁷ Cf. Satlow 2014, 44f.

¹²⁸ Cf. Bosshard-Nepustil 2015, 179; Schmid 2014², 218; Perrot 1990, 149; Blenkinsopp 1988, 285; Gunneweg 1987, 110–112; Pohlmann 1970, 136; Mowinckel 1965, 44f.

¹²⁹ Siehe Kap. II.3.2.

¹³⁰ Cf. Pakkala 2004, 136; Elbogen 1913/24², 157.

¹³¹ Cf. Talmon-Heller 2012, 371; Fishbane 1985, 113.

¹³² Cf. Japhet 2015; Stemberger 1996/2012; Körting 1999, 251–254; Blenkinsopp 1988, 285.

¹³³ Der **מְגַדֵּל עַץ** („hölzerner Turm“) in Neh 8,4 wird in der LXX als βῆμα aufgefasst, was sich ähnlich in mSot 7,8 als **בִּימָה שְׁלֵעֶץ** wiederfindet; siehe auch 3 Esr 9,42 (ἐπὶ τοῦ ξυλίνου βήματος).

¹³⁴ Cf. Hieke 2005, 197.

¹³⁵ Vor allem die Bedeutung von **מִפְרַשׁ** ist unklar, und die Forschungsgeschichte zeigt verschiedene Ansätze der Interpretation: (1) In jMeg 4,1 (74d) wird als Targum verstanden (bMeg 3a; cf. dazu van der Kooij 1991; Williamson 1987, 278f.; Fishbane 1985, 108f.); ähnlich sehen auch manche

sodass das Gelesene als Ergebnis auch verstanden wird (בֵין בְמִקְרָא). Die Frage nach dem ‚Inhalt‘ von Esras ‚Tora‘ steht dabei nicht vor weniger Unklarheiten und Unsicherheiten.¹³⁶ Verschiedene Deutungsmöglichkeiten wurden angeführt, die von einer ‚Version‘ des Deuteronomiums oder der Priesterschrift, von einer Mischung beider Corpora als quasi-Vorform des Pentateuchs, von einer ‚verlorenen‘ Fassung des Pentateuchs oder vom uns heute bekannten Pentateuch ausgehen.¹³⁷ Allerdings müsste man in dem zuletzt genannten Fall davon ausgehen, dass der Pentateuch zum Ende des fünften Jahrhunderts v. d. Z.¹³⁸ hin bereits seine ‚finale‘ Form erlangte. Während die Bücher Esra und Nehemia selbst wiederum verschiedene literarkritische Stadien aufweisen, was die Frage nach dem ‚Inhalt‘ von Esras Tora um ein Weiteres verkompliziert, fasst Juda Pakkala vorsichtig zusammen, dass die frühesten Autoren und Bearbeiter des Buches nur das Deuteronomium als Quelle, weitere Bearbeiter – die eher zur Diaspora hin orientiert waren – wiederum aber priesterliches Material rezipierten, das nicht in unserer Fassung des Pentateuchs enthalten ist, und der Autor von Neh 9–10 eine Pentateuch-Fassung kannte, die sehr nahe an die finale Fassung kommt.¹³⁹ Abschließend ist eine solche Differenzierung zu betonen, die auch im größeren Kontext deutlich macht, dass der selbstreferentielle Verweis auf ‚Tora‘ innerhalb der biblischen Schriften nicht als gegeben oder selbstverständlich mit der uns bekannten Pentateuch-Fassung übereinstimmend angenommen werden sollte: ‚Esras Tora‘ ist nicht einfach *der* Pentateuch als „*die Heilige Schrift*“,¹⁴⁰ sondern kann methodisch verantwortet nicht mehr sicher rekonstruiert werden: Esra kannte kein Konzept von Tora als der einzige autoritativen Schrift,¹⁴¹ sondern er rezipierte und verarbeitete – allgemein gesprochen – ihm vorliegende Traditionsliteratur, die nur zum Teil in das eingingen, was wir heute als *die Hebräische Bibel* kennen.

Unabhängig von diesen Fragen wird bei Esra unter seinem Verweis auf und seine Lesung ‚seiner‘ Tora deutlich, welche Bedeutung für ihn diese schriftlichen Traditionen haben, auf die er referiert, was keine Selbstverständlichkeit darstellt: Nicht nur ist für seinen historischen Kontext wichtig, dass zu seiner Zeit im fünften Jahrhundert v. d. Z. Hebräisch zunehmend zu einer Schreibersprache wird, während

moderne Exegeten hier eine ad hoc Übersetzung ins Aramäische (Schaeder 1930, 52f.; Rudolph 1949, 146.149); (2) ‚exegetisches‘ Erklären (Fishbane 1985, 108f.) oder ‚auslegende Züge‘ (Hieke 2005, 199f.); (3) ‚exaktes‘ (Becker 1990, 89; Fishbane 1985, 108f.), ‚deutliches‘ Lesen (Blenkinsopp 1988, 288) und/ oder als ‚Modulation der Stimme und Betonung‘ und damit als ‚eine Art der Interpretation‘ (Hieke 2005, 199f.); (4) ‚abschnittsweises‘ Lesen (Bertholet 1902, 69; Becker 1990, 89; Schunk 2009, 234), oder sogar damit als ‚Vorwegnahme‘ der masoretischen Paraschen (Blenkinsopp 1988, 288).

¹³⁶ Siehe Kap. II.1.3, bes. S. 35.

¹³⁷ Cf. den Überblick bei Pakkala 2004, 284–290.

¹³⁸ Cf. zur Datierung bsp. Schunk 2009, xvif.

¹³⁹ Pakkala 2004, 290.

¹⁴⁰ Hieke 2005, 194 (Hervorhebung im Original).

¹⁴¹ Siehe Kap. II.1.

Aramäisch zur *lingua franca* wurde¹⁴² und damit – wie gezeigt – der hebräische Text übersetzungs- und erklärungsbedürftig wurde, sondern auch, dass zum anderen er überhaupt einen Rekurs auf Schriftlichkeit darbringt: „Prior to Ezra, nobody (except, perhaps, priests) would have thought to turn to a book or text in order to learn proper religious behaviors [...].“¹⁴³ Diese noch nicht selbstverständlich gewordene Autorität schriftlicher Traditionen wird durch die Fiktion von Öffentlichkeit und die weitere Verbreitung der Verlesung untermauert, aber eingelöst wird sie – und dies wird noch deutlicher werden¹⁴⁴ – noch nicht: Die Lesung einer wie auch immer gearteten ‚Tora‘ muss entweder als einmaliges Ereignis oder als literarische Fiktion einer Gelehrten-Projektion der biblischen Autoren im literarischen Kontext von Motiven des ‚Wieder-auffindens‘ von Tora und in der Rezeption von Dtn 31 angesehen werden.¹⁴⁵ Zwar kann Thomas Hieke vorsichtig zugestimmt werden, dass Neh 8 ein „paradigmatisches Grundsatzgeschehen“¹⁴⁶ formuliert. Wenn jedoch Georg Steins hier „die Geburt des Gottesvolkes“ sieht, „die zusammenfällt mit der Geburt der Tora als Kanon [...] in der Praxis der immer neuen Lektüre“,¹⁴⁷ geht er von Voraussetzungen aus, die sich für Esra so nicht historisch fundieren lassen – weder im Kontext der Historisierung von Lesepraktiken noch von Kanonizität. Über das Nachleben und den möglichen Einfluss auf jüdischen Gottesdienst sowohl im nach-exilischen Judentum als auch in der späteren jüdischen Synagogalliturgie gibt es keinen Hinweis auf eine mögliche Rezeption oder Wiederaufnahme des in Neh 8 geschilderten Rituals, weisen doch andere post-exilische Bücher wie Haggai, Zecharia und Malachi zwar verschiedene Belege von **ספר התורה** auf, ist hier jedoch nie die Rede von Lesungen, ob öffentlich oder privat.¹⁴⁸ Das Chronik-Buch wiederholt den Narrativ von 2 Kön 23,1–2, allerdings ist auch diese Lesung in 2 Chr 17,7–9 eher als einmaliges Ereignis zu sehen. Für die spätere Rezeption ist weiterhin als auffällig anzumerken, dass in jüdischen Literaturen Tora-Lesungen zumeist als von Mose initiiert und geboten gelten – und nicht von Esra –, wie beispielsweise bei Philo (*Hypoth.* 7,12–13), Josephus (*Ag. Ap.* II, 17) und im *Jeruschalmi* (jMeg 4a). Dagegen benennt die *Mekhilta de Rabbi Ischmael* die Propheten und Ältesten als Ursprung des Rituals (MekhJ, 9 עלי).¹⁴⁹

¹⁴² Cf. Satlow 2014, 78; siehe Kap. IV.1.

¹⁴³ Satlow 2014, 79.

¹⁴⁴ Siehe Kap. II.3.2.

¹⁴⁵ Cf. Japhet 2015, 187; Stemberger 1996/2012, 28; Schiffman 1999, 38.

¹⁴⁶ Hieke 2005, 194.

¹⁴⁷ Steins 2005, 97.

¹⁴⁸ Cf. Hag 2,11; Zech 7,12; Mal 2,6–9; 3,22; cf. dazu auch Japhet 2015, 185.

¹⁴⁹ Cf. Japhet 2015, 187.

3.2 Bedeutung und Entwicklung der antiken Synagogen

It is no longer possible to say with the certainty that marked the discussions of a generation ago that we know where Jews of the first century CE met, or what they did in their assemblies [...].

— John S. Kloppenborg¹⁵⁰

אמר רבי יהודה כל שלא ראה בדפסכין של אלכסנדריא של מצרים לא ראה כבוד לישראל
R. Jehuda sagte: Wer die Basilika von Alexandria in Ägypten nicht gesehen hat, hat die Herrlichkeit Israels nicht gesehen.— *tSuk* 4,4

Fragen nach Ursprung, Verbreitung sowie Zweck von antiken Synagogen sind ebenso umstritten wie die Geschichte der *lectio continua* als Tora-Lesungen in Synagogen. Als sicher gilt, dass der Zweck von Synagogen nicht monokausal in Schriftlesungen liegt, während die Forschungstendenzen in der Frage danach, welchen Stellenwert Tora-Lesungen im Vergleich zu anderen Praktiken und Tätigkeiten in Synagogen zu welchen Epochen des antiken Judentums haben, ebenso stark divergieren, wie in der Frage, ab wann weit verbreitete *lectiones continuae* angenommen werden können. Wie bereits aufgezeigt,¹⁵¹ werden diese zum Teil schon in exilisch/nachexilischer Zeit und/oder in der Epoche des Zweiten Tempels als selbstverständlich kulturelles Erbe des antiken Judentums angenommen. So sieht Lee Levine die öffentliche Lesung im ersten Jahrhundert n. d. Z. als universale Praxis des antiken Judentums an,¹⁵² die zwischen dem fünften und dritten Jahrhundert v. d. Z. institutionalisiert und zu einem zentralen Teil der Synagoge wurde. Die Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische im dritten Jahrhundert v. d. Z. sei ebenfalls ein Beleg für die Evidenz regelmäßiger Tora-Lesungen.¹⁵³ Eine ähnliche Argumentation findet sich bei Anders Runesson, nach dem öffentliche Lesungen ab dem fünften Jahrhundert v. d. Z. aus Quellen rekonstruiert werden könnten.¹⁵⁴ Rachel Hachlili betont die Kontinuität der Institution des Stadttores mit Synagogen und nimmt an, dass schon in den Stadttoren rituelle Tora-Lesungen stattfanden.¹⁵⁵

3.2.1 Ursprünge, Verbreitung und Zweck der antiken Synagogen

Es gibt die Synagoge lange nicht als die eine jüdische Institution mit festgesetzten Zielen, Zweckbestimmungen oder Aufgaben und auch nicht als ein einheitliches Phänomen im antiken Judentum. Vielmehr gelten auch hier die Evidenzen für eine Pluralität

¹⁵⁰ Kloppenborg 2000, 243.

¹⁵¹ Siehe Kap. II.3.1.

¹⁵² Cf. Levine 2000/05², 89.

¹⁵³ Cf. Levine 2000/05², 150f.

¹⁵⁴ Cf. Runesson 2003; Runesson 2001, 240–244, 304–338; cf. ähnlich Gelardini 2007, 113; bei Watts 1995, 557, findet sich die These, dass ab der Königszeit von Tora-Lesungen in öffentlichen Versammlungen ausgegangen werden könne.

¹⁵⁵ Cf. Hachlili 2010, 438.

an Synagogen und mit ihr verbundenen Funktionen, Praktiken, Ritualen und architektonischen Ausgestaltungen.¹⁵⁶ Gleches gilt auch für die mit ihr verbundenen Ämter, wobei die Synagogen nicht von einer einzigen Gruppe bzw. Gemeinschaft oder einem Amt des antiken Judentums ‚kontrolliert‘ oder geführt wurden und auch eine pharisäische ‚Erfindung‘ ebenso ausgeschlossen werden kann, wie dass palästinische Synagogen vor 70 n. d. Z. unter pharisäischer Kontrolle waren. Auch werden damit in der Forschung Diskurse infrage gestellt – die Shaye Cohen als „rabbino-centric“¹⁵⁷ bezeichnet –, nach denen antik/spätantike Synagogen in Israel und der Diaspora unter rabbinischer Kontrolle waren,¹⁵⁸ die sich aus rabbinischen und patristischen Quellen speisen.¹⁵⁹ Im Verlauf ihrer langen Entwicklung und ihrer Transformationen bleibt die antike Synagoge sehr lange eine Institution *neben* der rabbinischen Bewegung, deren Lehrhäusern und mündlichen bzw. schriftlichen Diskursen und damit eine Institution ohne rabbinischen Einfluss.¹⁶⁰ Am Anfang stehen plurale Verständnisse von Synagogen, lokale Ausprägungen und mit ihr verbundene multifunktionale Praktiken: „Synagogues, it seems, shunned standardization. The idea that some sort of uniform pattern prevailed across the Mediterranean [...] needs to be given up.“¹⁶¹ Zudem steht erst am Ende einer langen Entwicklung die spätantike Synagoge im Zentrum jüdischen Lebens, was nicht für das gesamte antike Judentum als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt werden darf.¹⁶² Synagogen sind dabei zunächst ein Phänomen des hellenistischen Diaspora-Judentums:¹⁶³ Die ersten papyrologischen wie epigraphischen Zeugnisse, die die ersten Zeugen antiker Synagogen überhaupt sind, finden sich in Ägypten seit dem dritten Jahrhundert v. d. Z.¹⁶⁴ Die dort benannten Synagogen (hier zumeist: προσευχή) setzen ein Synagogengebäude und nicht nur eine jüdische Gemeinschaft voraus. Weitere Evidenzen aus der Diaspora finden sich in den archäologischen Überresten der Synagogen von Delos und Ostia und Aegina.¹⁶⁵ Ein weiteres Beispiel stammt mit einer Inschrift aus Berenice aus der römischen Provinz Kyrenaika, dem heutigen Lybien (Benghazi), die ins ausgehende erste Jahrhundert v. d. Z. datiert wird, und die ein ἀμφιθέατρον der jüdischen Gemeinschaft erwähnt (*NewDocs IV*, 203).¹⁶⁶ Diesbezüglich stellt sich die Frage, ob die Gründerinschrift zum römischen ἀμφιθέατρον der Stadt gehört,¹⁶⁷ oder ob das ἀμφιθέατρον ein jüdisches öffentliches

¹⁵⁶ Cf. Cohen 1989, 114.

¹⁵⁷ Cohen 2010a, 280.

¹⁵⁸ Cf. Cohen 1989, 115; Grabbe 1988, 408.

¹⁵⁹ Cf. Cohen 2010a, 280.

¹⁶⁰ Cf. Cohen 2010a, 279–280; Stemberger 2008, bes. 10–15.

¹⁶¹ Gruen 2002a, 113.

¹⁶² Cf. Rajak 2002, 37.

¹⁶³ Cf. Cohen 1989, 112.

¹⁶⁴ Siehe ausführlich Tabelle 16 mit den entsprechenden Texten der Inschriften und Papyri (Anhang 1.1).

¹⁶⁵ Cf. Noy 2014; Richardson 2004, 125.

¹⁶⁶ Siehe dazu auch S. 259 sowie die Darstellung der Forschungsgeschichte bei Levine 2000/05², 99.

¹⁶⁷ Cf. *NewDocs IV*, 208f.; so auch Schürer 1973a, 104; Zuckerman 1985–88, 179; Gabba 1958, 63f.; Caputo 1955; Goodenough 1954, 143f.

Gebäude und damit ein Gemeinschaftsort der Juden der *politeuma* ist – und damit ein Synonym bzw. ein weiter Begriff im bereits aufgezeigten breiten semantischen Feld der Bezeichnung antiker jüdischer Synagogen.¹⁶⁸ Dem folgt auch Levine und sieht das ἀμφιθέατρον im späten ersten Jahrhundert v. d. Z. als noch nicht derart fest etablierte Institution an, sodass der Terminus ἀμφιθέατρον auch andere Institutionen bezeichnen könnte – wie im Fall von Berenice eine Synagoge.¹⁶⁹ Die ersten Evidenzen aus Israel finden sich archäologisch mit den Gebäuden aus Gamla, Masada und Herodium sowie epigraphisch mit der sog. Theodotos-Inschrift aus Jerusalem (Tabelle 1).¹⁷⁰

Tab. 1: Archäologische Evidenzen aus Israel für frühe Synagogen.

| Datierung | Ort |
|--|--------------|
| Ende 2. Jh. – Ende 1. Jh. v. d. Z. | Modi'in |
| 1. Jh. v. d. Z. (–1. Jh. n. d. Z.) | Gamla |
| 1. Jh. v. d. Z. – 2. Jh. n. d. Z. | At-Tuwani |
| 1. Jh. v. d. Z. – Anfang 2. Jh. n. d. Z. | Qiryat Sefer |
| 1. Jh. n. d. Z. | Capernaum |
| 1. Jh. n. d. Z. | Herodium |
| 1. Jh. n. d. Z. | Masada |
| 75–50 v. d. Z. | Jericho |
| 50 v. d. Z.–100 n. d. Z. | Migdal I |

Jedoch ist die Identifizierung von Gebäuden als Synagogen nicht immer eine sichere Evidenz, und so formuliert beispielsweise Shaye Cohen die Evidenzen für mögliche Synagogenbauten in Masada und Herodium nur im Konjunktiv.¹⁷¹ Die aufgezeigten Evidenzen aus Israel in der Zeit vor 70 n. d. Z. werden aufgrund ihrer Ähnlichkeiten des architektonischen Grundrisses als Synagogen interpretiert.¹⁷² Ihnen fehlt jedoch

¹⁶⁸ Cf. Runesson/Binder/Olsson 2010, 163–165; Runesson 2001, 172, 190; Binder 1999, 140–145, 257f.; Barclay 1996, 237; Rajak 1996; Applebaum 1979, 193–195; Stern 1975, 135; Robert 1940b, 34, Anm. 1; siehe auch Cohen 1989, 109f., der jedoch die Synagoge aus der dritten Inschrift und das ἀμφιθέατρον aus den ersten beiden Inschriften als zwei verschiedene Gebäude ansieht, während er das ἀμφιθέατρον als Bau im Besitz der jüdischen Gemeinschaft interpretiert.

¹⁶⁹ Cf. Epiphanios von Salamis, *Haer.* 80.1.5–6; cf. auch Runesson/Binder/Olsson 2010, 165; Levine 2000/05², 103f., 325; Pummer 2002, 132f.; Krauss 1922, 330f., 344.

¹⁷⁰ Cf. Hachlili 2013, 23–39; Levine 2000/05², 45–80; Richardson 2004, 125–130.

¹⁷¹ Cf. Cohen 1989, 112.

¹⁷² Cf. Hachlili 2000, 146.

das Element des Tora-Schreins,¹⁷³ das später zum Zentrum der jüdischen Synagogen und zur Manifestation des sich entwickelnden liturgischen Charakters werden sollte. Nur ein literarischer Text bezieht sich mit Tiberias auf eine προσευχή in Israel (Josephus, *Vita* 54–57), in dem Josephus mit keinem Wort Gebet oder Tora-Lesung erwähnt, sondern die Szene einer gemeinschaftlichen Versammlung gleicht, in der über den Krieg diskutiert wird. Zudem wiederum ist es mit Mt 6,5 nur ein Werk des antiken Judentums, das explizit von regelmäßigen Gebeten in Synagogen spricht, wobei hier συναγωγή sich auch auf eine ‚Versammlung‘ beziehen könnte und darum nicht zwingend einen Synagogenbau voraussetzt.¹⁷⁴ Was bei der obigen Übersicht über die ersten papyrologischen und epigraphischen Zeugnisse für diasporische Synagogen schon erwähnt wurde, ist die Tatsache bzw. Schwierigkeit, dass συναγωγή eine mehrdeutige Bandbreite an Bezeichnetem implizieren kann, und nicht immer unbedingt ein architektonischer Bau gemeint sein muss: ‚Synagoge‘ kann Gemeinschaft, Versammlung und/oder Gebäude bezeichnen, was geographisch, lokal und in der historischen Entwicklung verschieden ist.¹⁷⁵ Neben dieser Vielfalt steht die Pluralität der Bezeichnung dessen selbst, was heute gemeinhin nur als ‚Synagoge‘ benannt ist. Dies gilt sowohl für griechische wie für hebräische oder aramäische Bezeichnungen,¹⁷⁶ die jedoch nur zum Teil sowohl literarisch, epigraphisch wie papyrologisch überliefert sind:¹⁷⁷ Während im Griechischen die Begriffe συναγωγή (z. B. Theodotus-Inschrift; NT) und προσευχή (JIGRE 126; CIJ II 1432–33, 1440–44, 1449; CPJ III 1532a; Philo) am meisten vorzufinden sind, sind auch andere Begriffe mit anderen inhaltlichen Aspekten des Bezeichneten überliefert wie ἀγίος τόπος („heiliger Ort“), ἀγιώτατος τόπος („der heiligste Ort“), τὸ ἱερόν (Josephus J. W. 45; 408; 133; 3 Makk 2,28), εύχεῖον („[Ort des] Gebets“), σαββατεῖον („[Ort] der Schabbat[-versammlung“), διδασκαλεῖον („[Ort des] Lernens“), oder auch ἀμφιθέατρον („Amphitheater“). Im Hebräischen bzw. Aramäischen reicht die Bandbreite an Bezeichnungen von בֵּית כְּנָסֶת („Haus der Versammlung“) über בְּנִישָׁה/כְּנִישָׁה („Versammlung“) bis hin zu אֲתֻרָה קָדִישָׁה („heiliger Ort“), בְּנִישָׁה/כְּנִישָׁה („an jedem Ort“), בְּכָל אַחֲרָה („alle Orte Israels“) und בֵּית מָדְרַשׁ („Lehrhaus“). προσευχή („Gebet[-shaus“]) gilt als eher diasporisch und früher belegt als die eher spätere συναγωγή („Versammlung[-sort“]), die eher in Israel lokalisiert wird.¹⁷⁸ Gerade diese Bandbreite an Bezeichnungen macht deutlich, dass die verschiedenen Begriffe unterschiedliche Phänomene antiker Synagogen und ihrer historischen Entwicklung beschreiben, die alle unter dem einen Sammelbegriff (antiker) ‚Synagogen‘ zusammengefasst werden.

¹⁷³ Siehe Kap. II.3.2.4.

¹⁷⁴ Cf. zu beiden Referenzstellen Cohen 1989, 113.

¹⁷⁵ Cf. Rajak 2002, 26; Korner 2017, 95f.; Rajak 2002, 27.

¹⁷⁶ Bei Tacitus (*Historiae* 5,5,4) findet sich zudem die Bezeichnung *templum*; cf. dazu Stern 1980, 43.

¹⁷⁷ Cf. bsp. Korner 2017, 86–93; Krause 2017, 193f.; Hachlili 2013, 7–13; Rajak 2002, 27–32; Feldman 1996, 50f.; Levine 1996, 430.

¹⁷⁸ Cf. Hachlili 1997.

Die Pluralität des antiken Phänomens von Synagogen bleibt nicht nur bei Fragen der Bezeichnung stehen, sondern gilt gleichermaßen für die mit ihr verbundenen und in ihr stattfindenden Aktivitäten. Alles anders als selbstverständlich ist zudem die Frage, welchen Zweck Synagogen in ihrer Entwicklung in der Diaspora zur Zeit des Zweiten Tempels hatten: Während – wie zu zeigen sein wird – Tendenzen einer Frühdatierung einer weiten Verbreitung von regelmäßigen Tora-Lesungen zu widersprechend ist, sind umso mehr andere Praktiken und Aktivitäten in antiken Synagogen hervorzuheben:¹⁷⁹ Tora-Lesungen sind nicht die ursprüngliche Funktionalität in antiken Synagogen, sondern ihre Zentralstellung ist erst das Ergebnis einer längeren Entwicklung im antiken Judentum. Diese anderen Aktivitäten bzw. Funktionalitäten umfassen Studienpraktiken, Gebet, die Synagoge als Gemeindetreffpunkt, Wohltätigkeit oder Momente von ‚Fundraising‘, Gemeinschaftsmahle, Synagoge als Unterkunft, Asylort (CIJ II 1449) oder als Institution, in der Sklaven frei gelassen wurden.¹⁸⁰ Tora-Praktiken werden damit erst im Laufe einer langen Entwicklung zu dem charakteristischen Mittelpunkt von Synagogen und können, was die Anfänge der Synagogen angeht, nicht als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt werden.

3.2.2 Erste Anfänge ritualisierter Tora-Lesungen

Wie gezeigt,¹⁸¹ eignen sich die biblischen Narrative über Lesungen von Tora in keiner Weise als Evidenz einer regelmäßigen und öffentlichen Schriftlesung – weder für die Königszeit, noch für die exilisch/nachexilische Zeit. Wie im Folgenden deutlich werden wird, gilt dies jedoch auch für die gesamte Zeit des Zweiten Tempels, sodass der Beginn des Prozesses der Etablierung einer regelmäßigen Tora-Lesung erst in den ersten Jahrhunderten n. d. Z. zu verorten ist.¹⁸² Im ersten Jahrhundert n. d. Z. jedoch gibt es – so zeigen dies Quellen wie die Theodotus-Inschrift, Philo, Josephus sowie verschiedene neutestamentliche Schriften, die im Folgenden näher zu diskutieren sind – eine *anfängliche* Entwicklung, die jedoch selbst noch als minimal beschrieben wird.¹⁸³ Die Entwicklung von mit antiken Synagogen verbundenen liturgischen Lesepraktiken soll dabei in einem eigenen Kapitel weiter unten nachgezeichnet werden.¹⁸⁴

Synagogen in literarischen Werken: In wichtigen jüdischen Literaturen aus dem dritten/zweiten Jahrhundert v. d. Z. findet sich keinerlei Erwähnung von Synagogen, wie bei *Ben Sira*, *Tobit*, dem *Aristeasbrief*, *Enoch*, den *Testamenten der Zwölf Patriarchen*

¹⁷⁹ Cf. Krause 2017, 195–198; Hachlili 2013, 16–17; Runesson/Binder/Olsson 2010, 7f.; Levine 2000/05², 29, 144; Gruen 2002a, 115–119; Levine 1996, 430.

¹⁸⁰ Cf. Hachlili 2013, 16f.

¹⁸¹ Siehe Kap. II.3.1.

¹⁸² Ähnlich skeptisch äußern sich bsp. Goodblatt 2006, 35, 40; Schwartz 2001, 216.

¹⁸³ Cf. Goodblatt 2006, 40.

¹⁸⁴ Siehe Kap. II.3.3.

oder in den *Makkabäerbüchern*,¹⁸⁵ in denen die Topoi rituelle Reinheit, Beschneidung, Schabbat, die Feste, Kaschrut und der Tempel erwähnt werden – nicht aber die Synagogen, sei es als primär gemeinschaftliche oder religiöse Institution. Gleches gilt für Judith, Aristeas, Ben Sira, Daniel 1–6 und das Buch der Jubiläen.¹⁸⁶ In den Berichten der Eroberungen durch Antiochus Epiphanes werden die Profanisierung des Tempels und die Verfolgung der Juden erwähnt, jedoch in keiner Weise Synagogen.¹⁸⁷ Das gleiche Schweigen gilt auch für nicht-jüdische Werke und Autoren im dritten und zweiten Jahrhundert.¹⁸⁸ In der Übersetzung der Septuaginta schließlich ist συναγωγὴ stets die Gemeinschaft, eine Versammlung oder Ansammlung.¹⁸⁹ Im Buch *Susanna* findet sich ein früher Beleg für eine Synagoge als eigenes Gebäude.¹⁹⁰

Die Evolution der Synagoge statt ihrer ‚Revolution‘: Bevor die genannten Quellen in den folgenden Kapiteln jeweils näher kontextualisiert werden, soll im Folgenden die Entwicklung von Synagogen und regelmäßigen Tora-Lesungen knapp skizziert werden. Grundsätzlich ist davor zu warnen, die kulturelle Bedeutung der Synagoge vor der Spätantike zu hoch zu bewerten und deren Ursprünge als ‚Revolution‘ zu bezeichnen. Vielmehr ist die Genese der Synagogen als *schrittweise* denn als revolutionäre Entwicklung aufzufassen.¹⁹¹

[T]he invention of the synagogue was „revolutionary“ only in terms of a deeply problematic genetic narrative, one in which ideas and institutions float free of their social context, so that their first appearance, rather than their maximal diffusion, is what really matters. That the synagogue came into being sometime in the Second Temple period does not tell us as much about Jewish society, then, as has often been claimed.¹⁹²

Aufgrund der Evidenzen bei Philo, Josephus und der Theodotus-Inschrift kann damit für das erste Jahrhundert n. d. Z. vorsichtig davon ausgegangen werden, dass Tora-Lesungen zumindest in manchen Synagogen ritualisiert stattfanden. Dabei sind allerdings erst im vierten Jahrhundert n. d. Z. Synagogen ein weit verbreitetes Phänomen. Der Beginn der Entwicklung, mit der die Synagoge mehr als eine marginale Bedeutung erreicht, ist entsprechend nicht früher als ins vierte Jahrhundert zu datieren. Über

185 In den Makkabäerbüchern bezeichnet συναγωγὴ verschiedene Menschen/Gemeinschaften, wie συναγωγὴ Αστιδαίων (1 Makk 2,42; *Chassidim*/חסידים), συναγωγὴ γραμματέων (1 Makk 7,12; Schreiber) und συναγωγὴ μέγας ἱερέων καὶ λαοῦ καὶ ἀρχόντων ἔθνους καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῆς χώρας (1 Makk 14,28; eine große Versammlung von Priestern, des Volkes, der Obersten des Volkes und der Ältesten des Landes); cf. Levine 1996, 442.

186 Cf. Grabbe 1988, 404.

187 Cf. Cohen 1989, 112.

188 Cf. Levine 1996, 442.

189 So finden sich insbesondere die Übersetzungen von בְּנֵי־הַבָּיִת und הַדָּעַ zu συναγωγὴ.

190 Cf. Levine 1996, 441.

191 Cf. Hachlili 2010, 438.

192 Schwartz 2001, 216.

deren Ursprünge – ob als Antwort auf die Joschianische Reform, auf das Babylonische Exil oder das Ausbreiten einer jüdischen Diaspora – lassen sich ebenso wenig sichere Evidenzen ausmachen wie über den oder eventuell die geographischen Ursprung bzw. Ursprünge. Ob die Tatsache, dass ‚die Synagoge‘ – wie gezeigt – sowohl im Griechischen wie im Hebräischen verschieden benannt wird, für einen gemeinsamen Ursprung und anschließend eAusbreitung spricht oder für verschiedene und von einander unabhängige Ursprünge, kann ebenso wenig gesagt werden.¹⁹³ Der Begriff der προσευχή, der in Ägypten ab dem dritten Jahrhundert v. d. Z. zu finden ist, könnte damit implizieren, dass zu Beginn dieser ‚Institution‘ Formen des Gebets und gerade nicht Lese- oder Studienpraktiken von Tora mit ihr verbunden waren. Im ersten Jahrhundert n. d. Z. gibt es für den östlichen Mittelmeerraum und damit auch für Palästina Evidenz für Gebetshäuser bzw. Synagogen, auf die insbesondere Schriften des hellenistischen Judentums hinweisen. Philo suggeriert in seinen Schriften, dass Synagogen ein selbstverständlicher Teil des religiösen Lebens in Alexandria seien und schreibt von einem Synagogengottesdienst mit griechischer Toralesung. Josephus spricht von den Rechten der Juden in Ägypten, über Rituale, Gebete und der Erlaubnis, Gebethäuser (προσευχή) zu bauen und in der Rechtsform von *collegia* zu organisieren (*Ant.* XIV, 10, 17), jedoch werden hier Tora-Lesungen gerade nicht erwähnt, und die häufigsten Aktivitäten scheinen weder Gebet noch Opfer gewesen zu sein, sondern Mahle und Spendensammlung.¹⁹⁴ Tora-Lesungen standen damit noch nicht im Zentrum der gemeinschaftlichen Zusammenkunft. Synagogen im Palästina des ersten Jahrhunderts n. d. Z. könnten darauf hinweisen, dass lokal von einigen gemeinschaftlichen Institutionen ausgegangen werden kann. So spricht auch das Neue Testament von Synagogen in Kapernaum, Nazareth und Jerusalem. Jedoch ist die diasporische Herkunft der Autoren der synoptischen Evangelien zu beachten, von denen Lukas am meisten auf Synagogen verweist, während das Johannes-Evangelium – von dem angenommen wird, dass es in Ephesus entstand¹⁹⁵ – lediglich einmal Synagogen erwähnt (Joh 5,69). Auch ist das weitgehende Schweigen der paulinischen Schriften im Zusammenhang mit Synagogen zu erwähnen.¹⁹⁶ Zusammengefasst können in den größeren Orten Galiläas Synagogen existiert haben, wie es die Evangelien beschreiben, jedoch warnen sowohl die literarische Evidenz bei Josephus und Johannes als auch der archäologische Befund davor, von einer *weiten* Verbreitung von Synagogen zu sprechen.¹⁹⁷ Für das erste Jahrhundert n. d. Z. werden Synagogen in Palästina in Masada, Herodium, Gamla, Jericho und Qiryat Sefer angenommen, jedoch kann die Identifikation dieser Bauten als Synagogen auch das Ergebnis eines Zirkelschlusses sein.¹⁹⁸

¹⁹³ Cf. Schwartz 2001, 216–218.

¹⁹⁴ Cf. Schwartz 2001, 221.

¹⁹⁵ Cf. Schnelle 2011/17⁹, 516.

¹⁹⁶ Siehe Kap. V.4.3.

¹⁹⁷ Cf. Schwartz 2001, 223.

¹⁹⁸ Cf. Schwartz 2001, 225.

3.2.3 Weitere Entwicklungen und beginnende Konsolidierung

Auch im zweiten und dritten Jahrhundert n. d. Z. waren Synagogen noch kein weit verbreitetes Phänomen und nur beschränkt auf größere Ortschaften.¹⁹⁹ Dass sie existiert haben müssen, kann aus den tannaitischen Quellen Mischna und Tosefta geschlossen werden. Gemäß mMeg 3,1 ist der Verkauf von Synagogen verboten, was aber nicht mit deren Heiligkeit, sondern mit der von Tora-Rollen begründet ist (cf. auch tMeg 2[3],12). Die מִקְדָּשִׁים („eure Heiligtümer“) aus Lev 26,31 verbindet mMeg 3,3 mit Synagogen, und in amoräischer Zeit ist gemäß jBer 5,1 (8d) die Präsenz Gottes nicht nur im rabbinischen Lehrhaus, sondern auch in Synagogen zu finden. Selbst der Talmud Jeruschalmi, redigiert in einer Zeit, in der die Synagogen weit etabliert waren, „refers to them in passing, [and] has still not entirely assimilated their existence.“²⁰⁰ Auch im dritten Jahrhundert erscheinen sie als noch nicht weit verbreitet, und die Mischna sieht Synagogen nur in einer עִיר (Stadt) als gegeben an (mMeg 1,1). Zwar gibt es mit der Mischna literarische Evidenz dafür, dass Tora in Synagogen gelesen wird (mBer 4,4; mMeg 3), aber es kann nicht sicher davon ausgegangen werden, dass dies ein weit verbreitetes Ritual darstellt und dass *Torot* als Artefakte in jeder Synagoge vorhanden waren.²⁰¹ Die Tosefta kennt dabei die Synagoge (hier: בַּדְפָּלָסְכִּיּוֹן) in der antiken Metropole Alexandria und vergleicht sie mit der Herrlichkeit Israels (tSuk 4,4).²⁰²

3.2.4 Etablierung, Ausbreitung und Momente einer ‚Templisierung‘

Im vierten bis sechsten Jahrhundert wird die Synagoge zu *der* Institution des antiken Judentums mit der Phase ihrer größten Verbreitung in Israel sowie in der Diaspora.²⁰³ Parallel zu dieser Konsolidierung entwickelt sich Tora auch zum Zentrum der antiken Synagogen – einerseits mit den Lesungen als *lectio continua* und andererseits aber auch hinsichtlich der artefaktischen Ausgestaltung und Präsenz von Tora im synagogalen Raum. Zudem zeichnen sich gewisse Entwicklungen ab, die sowohl im Hinblick auf den Raum der Synagoge als auch auf die Bedeutung der Schrift-Artefakte Momente von Heiligkeit konstituieren und Elemente des Tempels aufnehmen. Durch diese Prozesse wird die Synagoge von einer gemeinschaftlichen, multifunktionalen Einrichtung zu einer religiösen Institution, was aus unterschiedlichen Entwicklungen verschiedentlich deutlich wird, die im Kontext der Synagoge eine Erinnerungskultur an den Tempel etablieren.²⁰⁴ Dies kann als eine der Stoßrichtungen der Transformation der Synagoge in der Zeit nach 70 gelten, während eine andere in der Entwicklung des aufkommenden Christentums zu sehen ist.²⁰⁵ Zum einen bildet sich dies literarisch

¹⁹⁹ Cf. Schwartz 2001, 226.

²⁰⁰ Schwartz 2001, 227.

²⁰¹ Cf. Schwartz 2001, 238–241.

²⁰² Siehe das Zitat zu Beginn des Kapitels, S. 58.

²⁰³ Cf. Schwartz 2001, 241.

²⁰⁴ Cf. Stökl Ben Ezra 2007; Fine 1996b; Levine 1996, 446.

²⁰⁵ Cf. Levine 1996, 447; Tsafrir 1987; cf. für die christliche Entwicklung Markus 1994.

ab, wenn in rabbinischen Quellen beispielsweise die Heiligkeit des Tempels mit der von Synagogen verglichen wird (mMeg 3,2), wenn R. Isaak schließlich in bMeg 29a von der Synagoge als einem מִקְדֵּשׁ מַעַט ‚kleines Heiligtum‘ spricht, oder wenn gemäß der gleichen Talmud-Stelle die Schechina in den Synagogen von Huzal und Neharde'a zu finden ist.²⁰⁶ Der Targum *Pseudo-Jonathan* übersetzt (,mein Heiligtum‘) aus Lev 26,2 als בֵּית מָקוֹדְשִׁי בְּ. Zum anderen wird auch im römischen Recht des vierten Jahrhunderts schließlich der Synagoge als Institution ein religiöser Status zuerkannt, wenn diese in einem Edikt von Valentinian I als einer der *religionum loca* bezeichnet wird.²⁰⁷ Die Konsolidierung, dass Synagogen auch explizit *der* heilige Ort des antiken Judentums sind, zeichnet sich auch epigraphisch ab, wenn Inschriften die Synagoge als heiligen Ort bezeichnen, wie אַתְּרָא קָדִישָׁא (Beth Sche'an, Tiberias, Kefar Hananja, Na'aran), ἄγιος τόπος (Aschkelon, Gaza) oder ab dem zweiten/dritten Jahrhundert ἄγιο[τάπος] τόπος (Stobi, Philadelphia, Hyllarima, Gaza).²⁰⁸

Ab dem dritten Jahrhundert ist die Architektur von Synagogengebäuden mit ihrer geographischen Ausrichtung und insbesondere der Präsenz von Tora-Schreinen²⁰⁹ hervorzuheben (cf. bsp. mMeg 3,1–3; tBer 3,15),²¹⁰ die Robert Bonfil als ein Element eines grundlegenden Wandels hervorhebt, der mit dem sechsten Jahrhundert als konsolidiert angesehen werden kann,²¹¹ und die zu den wichtigsten architektonischen Elementen antiker Synagogen wurden (Abb. 3). Während noch keine der als Synagogen identifizierten Bauten zur Zeit des Zweiten Tempels dieses Charakteristikum aufweisen, wird mit dem Auftreten von Tora-Schreinen und ihrer künstlerischen, ikonographischen und epigraphischen Ausgestaltung die Präsenz von Tora-Artefakten auch materiell in der Architektur der Synagoge deutlich: Tora wird nicht nur gelesen, sondern ist damit insbesondere ‚präsent‘, sodass sich hierdurch auch die Wahrnehmung von Tora mit dieser neuen Zentralstellung und als heiliges bzw. kultisches Objekt ändert. Während im dritten Jahrhundert Tora-Rollen zu gewöhnlichen Charakteristika von Synagogen wurden – auch wenn nicht jede Gemeinschaft eine solche anschaffen konnte –, wurde der Tora-Schrein als solcher im vierten und fünften Jahrhundert zum festen und prominentesten Bestandteil der synagogalen Ikonographie.²¹² Entsprechend muss hinsichtlich der Präsenz von Tora-Schreinen einmal deren archäologische Evidenz und deren ikonographische Repräsentierung differenziert werden: *Archäologisch* finden sich Tora-Schreine zunächst in den Synagogen von Dura-Europos, Ostia und Sardis, wobei hier noch keine architektonische Normierung

²⁰⁶ Cf. Levine 1996, 445f.; Goldberg 1969, 399f.

²⁰⁷ Cf. Levine 1996, 446, Anm. 90, sowie den Text bei Linder 1987, 161–163.

²⁰⁸ Cf. Goodman 1996/2007, 224f.

²⁰⁹ Cf. Rainer 2011, 115–133; Watts 2016; Hachlili 2013, 163–198; Spigel 2012, 44–47; Milson 2006; Hachlili 2000, 147–157; Myers 1999.

²¹⁰ Cf. Levine 1996, 445.

²¹¹ Cf. Bonfil 2009, 91.

²¹² Cf. Schwartz 2001, 241.

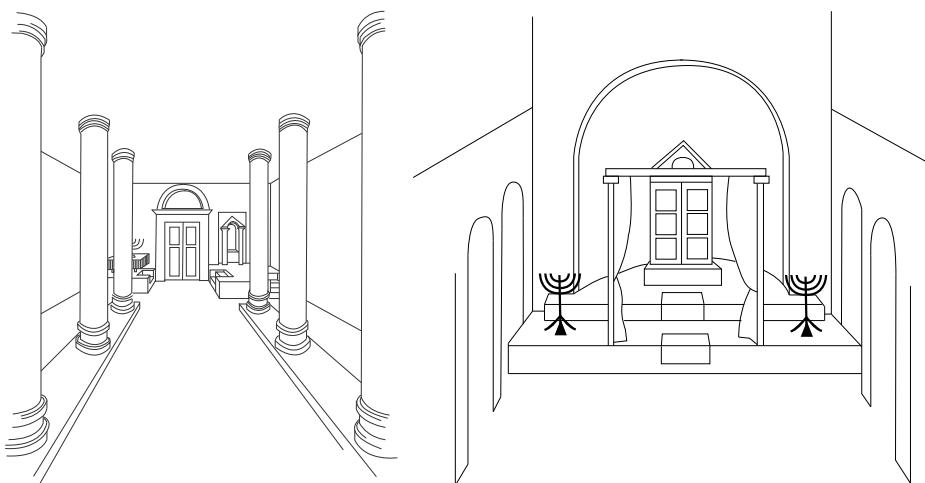


Abb. 3: Exemplarische Tora-Schreine antiker Synagogen: Die *aedicula* der Synagoge von Nabratein (links) und die *apsis* der Synagoge von Beth Alpha (rechts).

zu konstatieren ist,²¹³ und sukzessive – zumindest fragmentarisch – in fast allen anderen Synagogen aus Israel und der Diaspora ab dem zweiten Jahrhundert. Tora-Schreine nahmen dabei unterschiedliche Ausgestaltungen an, sodass drei Grundformen unterschieden werden können: *aediculae*, Nischen oder Apsiden.²¹⁴ *Aediculae* sind mit der frühesten Evidenz aus der (ersten) Synagoge von Nabratein, deren Ursprung zwischen 135 und 250 n. d. Z. datiert wird, belegt.²¹⁵ Das bekannteste Beispiel für Nischen findet sich in der Synagoge von Dura Europos in der Mitte des dritten Jahrhunderts, und Apsiden finden sich ab dem späten fünften oder frühen sechsten Jahrhundert.²¹⁶ Die Existenz solcher Tora-Schreine ist damit nicht nur ein ikonographisches oder architektonisches Zentrum antiker Synagogen geworden, sondern deren Entwicklung und Ausbreitung erscheint auch als bedeutende Evidenz dafür, dass Tora-Lesungen zunehmend wichtig wurden, beinhalteten sie doch die Tora-Artefakte. Die Entwicklungen ritualisierter Lesepraktiken einerseits und der Tora-Schreine andererseits könnten sich dabei wechselseitig bedingt haben, indem mit einer zunehmenden Verbreitung der *lectio continua* Aufbewahrungsorte für die Schriftartefakte nötig wurden.

Nicht nur archäologische Quellen geben Hinweise auf Tora-Schreine, auch literarisch werden sie in der Mischna in der Terminologie von תְּבִהָה und אַרְוֹן הַקּוֹדֶשׁ gegeben. Darüber hinaus sind sieben Inschriften überliefert, die entweder auf Griechisch oder

²¹³ Cf. Milson 2006, 116.

²¹⁴ Cf. Hachlili 2013, 163–198; Hachlili 2000, 147–157.

²¹⁵ Cf. Hachlili 2013, 170.

²¹⁶ Cf. Hachlili 2013, 184–186.

in Aramäisch auf Tora-Schreine verweisen.²¹⁷ Unter diesen sind zwei Inschriften aus der Synagoge von Sardis aus dem dritten/vierten Jahrhundert hervorzuheben.²¹⁸ Zum einen wird in der folgenden (Stifter-) Inschrift, die wohl direkt am Schrein platziert wurde, dieser in der ersten Person als νομοφυλάκιον vorgestellt, d. h. als Ort, der den νόμος – also die Tora als Artefakt selbst – beschützt:²¹⁹

Kάμε τὸ νομοφυλάκιον ὁ αὐτ[ὸς] Μεμνόνιος [ὑ]πὲρ ὑγίας [α]ύτοῦ ἐσσ [κούτλ]ωσεν.

Auch mir, dem *Nomophylakion*, hat der gleiche Memnonios für seine Gesundheit den Marmor [gegeben].

In einer weiteren Inschrift aus Sardis heißt es zum anderen „Finde, öffne, lies, bewahre“, und auch diese kann sich auf den Tora-Schrein beziehen, und gibt dabei in Kurzform doch genaue Handlungsanweisungen: Εύρὼν κλάσας ἀναγνῶθι φύλαξον (IJO II 131).²²⁰ Die Form von κλάω als ‚öffnen‘ könnte zunächst den physischen Akt des Öffnens einer Rolle oder als ‚Aufbrechen‘ deren Versiegelung benennen, was sich auch in den biblischen Literaturen (Jes 29,11f.; Apg 5,1–3) oder als Motiv ebenfalls in apokalyptischen Texten wiederfindet,²²¹ wobei sie auch als ‚breaking open a text‘²²² verstanden werden kann, was eher den Lesevorgang beschreiben würde. Die von φυλάσσω abgeleitete Form verbindet gewissermaßen nicht nur die beiden Inschriften gerade mit ihrem Bezug auf Tora, sondern gilt in dem Kontext der Inschrift als einzigartig:²²³ Einerseits könnte die Bedeutung sich im Sinne von ‚beschützen‘ auf den Schutz der physischen Tora-Rolle beziehen, die zu lesen die Inschrift auffordert, und andererseits könnte sie auf das ‚Bewahren‘ der Gebote der Tora abzielen,²²⁴ wobei eine durchaus auch vielleicht bewusst gesetzte Mehrdeutigkeit damit gewissermaßen die epigraphische Zusammenfassung des synagogalen Gottesdienstes darstellen könnte.²²⁵

Ikonographische Abbildungen von Tora-Rollen und -Schreinen finden sich im antiken Judentum in Mosaiken, Stein- oder Basalt-Reliefs, Wandgemälden, Grabsteinen, Lampen oder Gold-Gläsern (Abb. 4).²²⁶ Steven Fine sieht die Verbindung bzw. Identifikation von Tora-Schrein und der ‚biblischen‘ Lade als grundlegendes Element

²¹⁷ Cf. Milson 2006, 112–115.

²¹⁸ Zur Datierung cf. Magness 2005.

²¹⁹ Cf. Kroll 2001, 40–41; Fine 1996c, 64.

²²⁰ Cf. insb. Ameling 1993 sowie Kroll 2001, 41–42; Fine 1996c, 64; Trebilco 1991, 51.

²²¹ Cf. Ameling 1993, 497f.

²²² Cf. Trebilco 1991, 51.

²²³ Cf. Ameling 1993, 499.

²²⁴ Cf. Ameling 1993, 499; Kraabel 1987, 54. Bezüge sich biblisch für das ‚physische‘ Bewahren (Jer 43,20^{LXX}; 36,20^{MT}) wie für das ‚Bewahren‘ im Sinne von ‚Befolgen‘ (cf. bsp. Ex 31,16; Lev 18,4; Dtn 5,15).

²²⁵ Cf. Trebilco 1991, 51: „This is [...] a motto in what seems to be a kind of formal liturgical language.“

²²⁶ Cf. Fine 2016; Hachlili 2013, 198–199; Milson 2006, 116–119; Hachlili 2000, 147.



| | | |
|-----|-----|-----|
| | (b) | (c) |
| (a) | (d) | (e) |
| (f) | (g) | (h) |

(a) Mosaik aus der Synagoge A von Beth Shean; **(b)** Mosaik der Synagoge von Beth Alpha; **(c)** Mosaik der Synagoge von El-Hirbe; **(d)** Bestattungstafel mit einem Tora-Schrein in der Katakombe von Vigna Randanini in Rom; **(e)** Abbildung eines Tora-Schreins aus der Synagoge von Sardis; **(f)** Catacombe Ebraiche di Villa Torlonia; **(g)** Gold-Glas aus Rom (4. Jh.; Israel Museum, Jerusalem, Inv. No. 66.36.14; CIJ I 517/JIWE II 590); **(h)** Mosaik, Ident.-Nr. 6700 (4. Jh.; CIJ I 522/JIWE II 592), Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin / Schilling-Colden, Priska.

Abb. 4: Abbildungen von Tora-Rollen in unterschiedlichen Artefakten.

im antiken Judentum ab dem dritten Jahrhundert n. d. Z. an. So nennen sowohl die jüdische Gemeinschaft von Dura Europos als auch die Rabbinen den Tora-Schrein nicht mehr **תְּבַהָּ**, sondern **תְּרַאַת**. Dies ist Teil eines Entwicklungsprozesses der Transformation der Synagogen von Gemeinschaftsorten zu heiligen Orten.²²⁷ Dabei ist in den Abbildungen von Tora-Schreinen eine unterschiedliche Ikonographie in *Eretz Israel* und im diasporischen Westen zu beobachten: Während im ersteren Gebiet der ‚Inhalt‘ wohl bekannt gewesen ist und daher zumeist ein geschlossener Schrein abgebildet wird,²²⁸ konnte dieses Wissen außerhalb Israels anscheinend nicht voraus-

²²⁷ Cf. Fine 2016, 124.

²²⁸ Mit der Ausnahme eines Graffito aus den jüdischen Katakomben von Beth Shearim; cf. dazu Fine 2016, 121.

gesetzt werden, sodass Tora-Schreine dort geöffnet dargestellt werden, sodass die Tora-Rollen deutlich sichtbar werden.²²⁹

Mit der zentralen Rolle von Tora-Schreinen geht auch deren geographische Ausrichtung einher. Die Gemeinschaft innerhalb der Synagoge sitzt dann in Richtung der Tora-Schreine und damit in Richtung Jerusalem, sodass die gewachsene Bedeutung des Schreins und die Ausrichtung auf Jerusalem zu Elementen von Heiligkeit im Sinne der Erinnerung an den Tempel werden.²³⁰ Darüber hinaus sind weitere Elemente der Entwicklung der Synagogen als heilige Orte in der Antike bzw. Spätantike auszumachen, die diese Orte implizit oder explizit zunehmend im Zusammenhang mit ‚Heiligkeitsdiskursen‘ verorten.

Die Perzeption der Heiligkeit von Synagogen geht schließlich später im Talmud so weit, dass gemäß manchen amoräischen Quellen die Einwohnung Gottes (*שכינה*), die früher mit dem Tempel verbunden gewesen ist, nun in Synagogen verortet wird (u. a. bMeg 29a; bBer 6a–b).²³¹ Weitere Elemente einer möglichen ‚Templisierung‘ sind auch in christlichen Literaturen sowie auch archäologisch bezeugt.²³² Zum einen wird deutlich – und dies wurde auch bei den Tora-Schreinen und deren Zentrierung des Synagogenraums auf Tora als heiliges Artefakt sichtbar – dass die Heiligkeit von Tora mit der angenommenen Heiligkeit von Synagogen korreliert. Verschiedene christliche Schriftsteller verweisen zum anderen ab dem zweiten Jahrhundert auf die Präsenz von ‚heiligen Rollen‘ in der Synagoge,²³³ jedoch ist es nur Johannes Chrysostomos, demzufolge es nach jüdischer Tradition die ‚heiligen Rollen‘ sind, die die Heiligkeit der Synagogen ausmachten, wogegen er polemisiert (Μή γάρ μοι τοῦτο εἴπης, ὅτι νόμος ἔχει κεῖται καὶ προφητῶν βιβλία. Οὐκ ὀρκεῖ τοῦτο ποιῆσαι τόπον ἄγιον. „Erzähle mir nicht, dass das *Nomos* [dort] liegt und die Bücher der Propheten. Sie sind nicht ausreichend, um einen heiligen Ort [zu einem solchen] zu machen.“).²³⁴

3.3 Die Entwicklung von Tora-Lesungen in antiken Synagogen

3.3.1 Tora-Lesungen als Ritualisierung, Kult und Gottesdienst?

Verbunden damit, dass weder Ursprünge noch Funktionalitäten antiker Synagogen monokausal erklärt werden können, ist auch die Frage nach der Beziehung der Synagogen zum Jerusalemer Tempel – oder zu den anderen Tempeln im antiken Judentum – keine leicht zu beantwortende: ‚ersetzt‘ die Synagoge den Tempel? Ist die Syna-

²²⁹ Cf. Fine 2016.

²³⁰ Cf. Hachlili 2000, 146.

²³¹ Cf. Cohen 2010a, 249f.

²³² Cohen 2010a, 249.

²³³ Justin, *Dialogus cum Tryphone Iudeo* 72,3 (PG VI 645); Pseudo-Justin, *Cohortatio ad Graecos* 13 (PG VI 265–267); cf. dazu Cohen 2010a, 250; Fine 1996c, 40f.

²³⁴ Johannes Chrysostomos, *Adversus Iudeos* VI 6,8–7 (PG XLVIII 913f.).

goge die ‚unblutige‘ Fortsetzung des Jerusalemer Tempelopferkultes? Besteht eine solche ‚Konkurrenzsituation‘ schon vor 70 n. d. Z.? Oder bleiben Synagoge und Tempel vor 70 zwei voneinander getrennte, weil unterschiedliche Institutionen, und wird die Synagoge erst nach 70 die kultische Substitution als der Ersatz des ‚alten Gottesdienstes‘, während sie davor ‚nur‘ ein Ort des Lernens oder anderer gemeinschaftlicher Tätigkeiten gewesen ist?

Zunächst einmal implizieren die eben aufgeworfenen Diskussionen verschiedene Prämissen und Termini, die selbst schon zu hinterfragen sind: Dies sind insbesondere die Definitionen von ‚Kult‘/‚kultisch‘ sowie ‚Gottesdienst‘: Studien- und Lesepraktiken, wie sie beispielsweise in Schriften aus Qumran oder bei Philo und Josephus geschildert werden,²³⁵ sind nicht *per se* als ‚kultisch‘ anzusehen. Die Lesung von autoritativen Schriften gewissermaßen als ‚Traditionsliteratur‘ ist kategorial noch etwas anderes als eine kultische und ritualisierte Tora-Lesung als *lectio continua*. Nachdem wie gezeigt antike Synagogen nicht nur verschiedentlich benannt wurden, sondern auch eine Bandbreite von mit ihnen verbundenen Aktivitäten aufweisen, die oft Zwecken der Gemeinschaft dienten, und gerade Tora-Lesungen weder im Zentrum standen noch gewissermaßen eine *condicio sine qua non* waren, sind die Lese- und Studienpraktiken von Texten in den Synagogen der ersten Jahrhunderte noch anders geartet – auch wenn sie zunehmend weiter verbreitet waren – als am Ende der antiken bzw. spätantiken Entwicklung, wenn Tora zur ‚heiligen Schrift‘ wird und als *lectio continua* gelesen wird, so dass noch nicht von Anfang an von liturgisch-öffentlichen Lesungen ausgegangen werden kann. Erst in den ersten Jahrhunderten n. d. Z. finden sowohl Tora-Artefakte als auch Tora-Schreine weitere Verbreitung, und es entwickelt sich ein Bewusstsein von Heiligkeit der Schriften sowie dann auch der zunehmenden Heiligkeit der Synagoge selbst. Denn vor 70 und auch in den ersten Jahrhunderten n. d. Z. sind Synagogen gerade keine ‚Klein-Formen‘ oder Unterkategorien des Jerusalemer Tempels, während Momente der ‚Templisierung‘ erst wesentlich später deutlich werden.²³⁶ Zudem sind Lesepraktiken nicht *per se* ‚heilige Akte‘ in stets als ‚heilig‘ angesehenen Orten. Es erscheint als methodisch wie terminologisch fruchtbar, zunächst im Horizont von Lesepraktiken nach den Begriffen von ‚rituell‘/ ‚ritualisiert‘, ‚liturgisch‘, ‚kultisch‘ sowie ‚öffentlich‘ zu fragen. Heather A. McKay definiert diesen Themenkomplex wie folgt, wobei sie den Schwerpunkt eher auf Fragen von Gottesdienst legt, als explizit von Kult oder kultischem Charakter zu sprechen:

[...] I define worship more specifically as rites and rituals which pay homage, with adoration and awe [...]. Reading, studying and explaining sacred texts I do not necessarily regard as worship, unless given a place in a planned session of worship. Otherwise I regard these activities as educational, or as serving the purpose of preserving and strengthening group identity, and not necessarily implying worship [...].²³⁷

²³⁵ Siehe Kap. II.3.3.

²³⁶ Siehe Kap. II.3.2.4.

²³⁷ McKay 1994, 3f. (Hervorhebungen im Original).

Lese- und Studienpraktiken im antiken Judentum sind also nicht *per se* als kultisch zu klassifizieren, sondern diese Einordnung bedarf historischer Einordnungen und definitorische Vorannahmen. Einhergehend damit sind in bisherigen Studien nicht selten Sichtweisen, die Lesepraktiken als *Alternative* zu bestehenden Kult-Praktiken, d. h. insbesondere Opfer-Praktiken, sehen. Die Frage jedoch bleibt, wann aus Lesepraktiken als Studienpraktiken von Texten tatsächlich kultische Akte werden. Erich S. Gruen kritisiert in diesem Zusammenhang eine konstruierte Dichotomie von Synagogen als Lern- und Lehrorte einerseits und als Institutionen von Gottesdienst andererseits, denn beide Funktionen sind mit antiken Synagogen verbunden.²³⁸ Ihm ist zuzustimmen, dass eine solche Dichotomie die Komplexität der Entwicklungen nicht abzubilden vermag, jedoch erscheint es als historisch nicht angemessen, eine Lesung beispielsweise in der Gemeinschaft von Qumran, in der zudem – wie gezeigt – auch noch nicht ein solches Konzept von ‚Bibel‘ vorhanden war, wie es sich erst später im antiken Judentum entwickelte,²³⁹ per se als ‚kultisches Lesen‘ zu qualifizieren und dieses damit in direkter Kontinuität mit der späteren sich erst entwickelnden *lectio continua* zu sehen. Neben diesem Themenkomplex, der die Kontexte des Lesens betrifft, ist darüber hinaus auch danach zu fragen, welcher Status dem Gelesenen, Verlesenen oder Studierten als Artefakt in verschiedenen Kontexten zugeschrieben wird. Als *terminus ad quem* kann hier die Zeit des antiken Judentums angenommen werden, in der von Tora einerseits als ‚heilige Schrift‘ gesprochen wird und zum anderen in der Tora gerade auch in ikonographischen Darstellungen verstärkt abgebildet wird oder als Artefakt präsent ist: Dies betrifft nicht nur die Tora-Schreine in Synagogen, sondern auch Abbildungen von Tora-Rollen oder -Schreinen in ikonographischen Darstellungen (Mosaiken; Wandmalerei; Synagogen-Architektur; Grabsteine; Goldgläser etc.; siehe Abb. 4, S. 62). Diese Entwicklungen, so erscheint es, gehen damit einher, dass parallel hierzu Lesungen zunehmend in den antiken jüdischen Gemeinschaften ‚kultisch‘ werden: Sie finden nicht nur regelmäßig und in einer ritualisierten Form als *lectio continua* statt, sondern der Akt des Lesens wird zum Hauptinhalt eines synagogalen Gottesdienstes. Davon abzugrenzen sind jene Studienpraktiken des Lesens, die zwar auch in ritualisierter Form beschrieben werden, die jedoch noch nicht zwingend mit Synagogen in Verbindung gebracht werden und die eher in gelehrten Kreisen als in einer breiten Öffentlichkeit vonstatten gingen oder im antiken Judentum Breitenwirkung entfalteten.

Gehen wir – wie nun argumentiert – von einer langen Zeit der Evolution von Lesepraktiken aus, an deren Entwicklungsende kultisches Lesen als Form des synagogalen Gottesdienstes stand, so ist eher von einer längeren Phase der Umbruchsituationen zu sprechen. Es sind dabei erst rabbinische Narrative im Talmud, die eine Tora-Praxis und damit die Lesepraktiken selbst als gewissermaßen ‚theologisch‘ gleichwertig im

²³⁸ Cf. Gruen 2002a, 117.

²³⁹ Siehe Kap. II.1.

Vergleich zum ‚alten‘ Opfer-Dienst am Jerusalem Tempel sehen: Eine solche Theologisierung und damit Rationalisierung der historischen Entwicklungen ist nicht nur für das antike Judentum in dieser Form der literarischen Verarbeitung einzigartig, sondern darf gleichzeitig nicht anachronistisch auf die Jahrhunderte vor der rabbinischen Bewegung angenommen werden. Denn für die Zeit vor 70 – und damit vor der Zerstörung des Jerusalemer Tempels – gibt es keine literarischen Belege für eine wie auch immer angenommene ‚Konkurrenzsituation‘ von Tempel und Synagoge: Die berühmte ‚Theodotos-Inschrift‘ aus Jerusalem beschreibt ihren Stifter Theodosius, der als „Sohn des Vetenos, Priester und Synagogenvorsteher“ vorgestellt wird, sodass es für ihn sehr plausibel denkbar ist, dass er einerseits, wie es in der Inschrift heißt, in der Synagoge Tora liest und damit studiert, und andererseits aber auch am Jerusalemer Tempel als Priester Opfer darbringt. Auch frühe rabbinische Literaturen konstruieren keinen Gegensatz von Tempel und Synagoge oder Lehrhaus, sodass beispielsweise in tSuk 4,3 diese ‚Institutionen‘ mit jeweils verschiedenen, damit verbundenen Aktivitäten geschildert werden können.²⁴⁰

Im Sinne dieser ‚Gleichzeiteigkeiten‘ der Institutionen von Synagoge und Tempel sind diese kein Widerspruch und auch nicht zwingend als gegenseitige Konkurrenz anzusehen, sondern sie stellen verschiedene soziale Orte mit verschiedenen Praktiken und unterschiedlichem Personal dar. Während weitere Tempel zudem auch in Elephantine (Ende 6. Jh. v. d. Z.), Leontopolis (Mitte 2. Jh. v. d. Z.) und – für die samaritanische Gemeinschaft – auf dem Garizim (2. Hälfte 5. Jh. v. d. Z.) errichtet worden waren, war zwar der Jerusalemer Tempel nicht zwingend einzigartig, für die Juden in der Diaspora aber gewissermaßen kein Phänomen ihrer direkten Lebenswelt, wenn auch eine Verbindung mit dem Jerusalemer Tempel durch Tempel-Steuer und das Pilgern an den Wallfahrtsfesten gegeben sein kann. Allerdings ist hier weiterhin alles andere als klar, wie oft und wie viele Juden aus der Diaspora tatsächlich nach Jerusalem pilgern konnten.²⁴¹

3.3.2 Archäologische Evidenzen

Die sog. Theodosius-Inschrift aus Jerusalem (CIIP 9/CII II 1404/SEG VIII 170, Rockefeller Museum, Inv.-Nr. S 842), die 1913 gefunden wurde, spricht von einer Synagoge als errichtet „für das Lesen von Tora und die Lehre der Gebote“ ($\varepsilon\iota\varsigma\ \alpha\omega[\dot{\alpha}\gamma]v\omega\sigma[\nu]$ νόμου καὶ εἰς [διδαχὴν ἐντολῶν]), und ist damit der erste archäologische Beleg für eine Synagoge in Jerusalem, während bis dato lediglich literarische Werke des antiken Judentums eine solche beschrieben hatten. Epigraphisch und archäologisch wird diese Inschrift ins erste Jahrhundert v. d. Z. oder n. d. Z. datiert:²⁴²

²⁴⁰ Cf. Fine 1996a, 3.

²⁴¹ Cf. Gruen 2002b, 246.

²⁴² Cf. Hachlili 2013, 525; Kloppenburg 2000; Stemberger 1996/2012, 33; Kee 1995; Boffo 1994, 274–282; CIIP I, 19; Kee 1990 datiert in eine Zeit zwischen dem späten zweiten und dem frühen Jahrhundert n.d.Z.

Θεόδοτος Οὐετηνοῦ, Ἱερεὺς καὶ ἡ ἀρχισυνάγωγος, νιὸς ἀρχισυνάγωγῷ γίγον, σιωνὸς ἀρχισυνάγωγῷ γίγον, ὁκοδόμησε τὴν συναγωγὴν εἰς ἀνάγνωσιν νόμου καὶ εἰς διδαχὴν ἐντολῶν, καὶ τὸν ξενῶνα καὶ τὰ δώματα καὶ τὰ χρηστήρια τῶν ὑδάτων εἰς κατάλυμα τοῖς χρῆζουσιν ἀπὸ τῆς ξένης, ἣν ἐθεμελίωσαν οἱ πατέρες αὐτοῦ καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ Σιμωνίδης.

Theodosios, Sohn des Vettenos, Priester und Synagogenvorsteher, Sohn eines Synagogenvorsteher, Enkel eines Synagogenvorstehers, erbaute die Synagoge zur Lesung des *Nomos* und zur Lehre der Gebote, das Fremdenhaus und die Kammern und die Wasseranlagen für die aus der Fremde, die es brauchen. Den Grundstein dazu hatten seine Väter und die Ältesten und Simonides gelegt.

Auffallend ist zum einen, dass νόμος als *תורה* hier undeterminiert erscheint, und zum anderen, dass Lesung und Lehre getrennt voneinander genannt werden,²⁴³ wobei sie auch als Synonym verstanden werden können. Mehr über Kontextualisierungen und Abläufe der Lese-Praktiken ist der Inschrift nicht zu entnehmen, sodass auch ein mögliches Charakteristikum als ‚öffentliches Lesen‘ oder ‚liturgisches Lesen‘, wie es zum Teil wie gezeigt auf das Umfeld der Inschrift aus späteren Synagogen rückprojiziert wird, Spekulation bleibt. Daniel Schwartz sieht die Synagoge vor allem für Pilger aus der Diaspora erbaut,²⁴⁴ sodass damit auch ein Gasthaus mit Mahlgemeinschaften impliziert sein könnte. Theodosios wird als „Priester und Synagogenvorsteher“ vor gestellt, sodass dies eine Doppelrolle in dieser Synagoge implizieren könnte, während er als Priester in Jerusalem zugleich am Tempel opfern konnte.²⁴⁵

Weitere archäologische Evidenzen als Hinweise auf liturgische Lesepraktiken können zudem *תיבות*, d. h. ‚Plattformen‘, gewesen sein, wobei deren Verbindung mit Lesepraktiken diskutiert wird, sodass nicht sicher gesagt werden kann, ob diese tatsächlich als ‚Lesepulte‘ fungiert haben: Denn sie können auch als Tritthilfen zum Aufstieg zum Tora-Schrein oder zur Apsis, als Ort für Gebet und Segen oder als Platz für Ritualobjekte wie die Menora fungiert haben.²⁴⁶

3.3.3 Tora-Lesungen in literarischen Werken des antiken Judentums

In der Rekonstruktion der Entwicklung liturgischer Lesepraktiken ist weiterhin auffällig, dass nicht nur – wie gezeigt – die ‚biblischen‘ Schriften eine solche Institution nicht kennen, sondern das gleiche gilt auch für die zum Teil später datierten apokryphen und deuterokanonischen Schriften, von denen in keinem Text eine synagogale Lesung erwähnt wird.²⁴⁷ Auch die römische imperiale Gesetzgebung schweigt dazu lange, sodass angenommen werden muss, dass Tora-Lesungen als Institution

²⁴³ Cf. Mosser 2012, 531f.; Schiffman 1999, 41.

²⁴⁴ Cf. Schwartz 2001, 223f.

²⁴⁵ Cf. Fine 2018, 125.

²⁴⁶ Cf. Hachlili 2013, 191; Levine 2000/05², 346f.

²⁴⁷ Cf. im Detail im obigen Abschnitt, S. 55f.; in Sus 28–41 wird zwar eine Synagogen-Versammlung erwähnt, von Lesepraktiken ist aber nicht die Rede, cf. Ryan 2016, 5.

noch nicht entsprechend entwickelt oder verbreitet waren.²⁴⁸ Neben Philo von Alexandria, Flavius Josephus, Paulus, den neutestamentlichen Evangelien sowie Mischna und Tosefta – und damit einer exemplarischen Auswahl an Autoren und Texten, die alle im Folgenden nach Metatexten über die Entwicklung von Tora-Lesungen hin zu untersuchen sind – sind zunächst noch zwei Einzeltexte zu nennen, auf die in diesem Kontext verwiesen wurde, die sich allerdings als nicht sehr aussagekräftig erweisen: Der Abschnitt aus 4 Makk 18,10–18 (ca. 90–100 n. d. Z.) mit einem ‚Lobpreis der Mutter‘ kann dabei kaum als Beispiel von „communal reading“ angesehen werden,²⁴⁹ heißt es dort doch über den Vater: „Als er noch bei uns war, pflegte er euch das Gesetz und die Propheten zu lehren.“ (4 Makk 18,10; ὅς ἐδίδασκεν ὑμᾶς ἔτι ὧν σὺν ὑμῖν τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας). Damit ist dies ein Beispiel privater Studienpraxis, aber keinesfalls von liturgischer oder öffentlicher Lesung. Die oben bereits zitierte Passage aus dem vierten *Esrabuch* kann als Hinweis auf eine Lesepraxis verstanden werden (14,44–46),²⁵⁰ wobei unklar bleibt, ob sie gewissermaßen ‚private‘ Studienpraktiken oder öffentliche Lesungen impliziert, was beispielsweise Brian J. Wright intendiert, wenn er hier von „communal reading“²⁵¹ spricht.

Ein genaueres Bild von Aktivitäten in der Antike gibt **Philo von Alexandria** (ca. 20 v. d. Z.–49 n. d. Z.) in verschiedenen Stellen seines Werkes,²⁵² der darin den Eindruck des antiken Judentums konstruiert, wonach Synagogen mit ihren Tora-Lesungen den Ort religiösen Lebens in Alexandria schlechthin darstellten.²⁵³ Allerdings ist für Philo zu bedenken, dass seine Beschreibungen – intellektualisiert und idealisiert – zum Ziel haben, nicht-jüdische Leser davon zu überzeugen, dass das Judentum ein philosophisches Volk sei. Dies spiegelt damit die Erfahrung einer Bildungselite in Alexandria wider.²⁵⁴ Die Evidenz zeigt demnach bei Philo, dass im ersten Jahrhundert die griechische Bibel einen Status als ‚Heiligen Text‘ hatte, der von Gelehrtenkreisen des alexandrinischen Judentums studiert wurde. Damit sehen wir hier erste Momente von einer regelmäßigen Tora-Lesung, deren weite Verbreitung jedoch nicht angenommen werden kann, wie ein Beispiel aus *De Somniis* II zeigt, wo Philo den Versuch eines ägyptischen Beamten beschreibt, die Juden am Schabbat zur Arbeit zu zwingen, was jedoch an deren Widerstand scheiterte, während auch Lesepraktiken der Juden erwähnt werden (*Somn.* 2,125–128).²⁵⁵ Ob hier aber tatsächlich von *liturgischem* Lesen die Rede ist, oder sich das „Lesen der heiligen Bücher“ (τὰς

²⁴⁸ Cf. Cohen 2010a, 251f.

²⁴⁹ Cf. Wright 2017, 100–102.

²⁵⁰ Siehe Kap. II.1.3, bes. S. 34.

²⁵¹ Wright 2017, 110.

²⁵² Cohen 2007; cf. dazu jedoch die Anmerkungen bei Niehoff 2009, sowie grundlegend Niehoff 2018/19.

²⁵³ Cf. Schwartz 2001, 221.

²⁵⁴ Cf. Mosser 2012, 533.

²⁵⁵ Cf. Mosser 2012, 533–535; Schiffman 1999, 40f.

ιερὰς βίβλους ἀναγινώσκοντες) nicht vielmehr auf gemeinschaftliches Studieren als auf ein öffentliches Lesen von Tora bezieht, wird verschieden diskutiert. Daraüber hinaus ist zu betonen, dass in Philos Beschreibungen bemerkenswerterweise diejenigen (rituellen) Praktiken in der Synagoge, die am meisten genannt werden, weder Gebet noch Opfer sind – während Tora-Lesungen nicht genannt werden –, sondern Gemeinschaftsmahle und Fundraising.²⁵⁶ Eine Rolle spielen Lesepraktiken aber bei Philos Beschreibung der sog. Therapeuten in seinem Werk *De vita contemplativa*, die „heilige Gastmähler“ (τῷ ιερῷ τούτῳ συμποσίῳ; *Cont.* 71) mit Formen der Lese- und Studienpraxis von „heiligen Büchern“ (ιεροῖς γράμμασιν; *Cont.* 75) verbanden und die weiter unten im Kontext der Frage nach Lese- und Mahlgemeinschaften näher zu diskutieren sind.²⁵⁷ Auch bezüglich dieser philosophischen Diskussionskultur ist damit jedoch eine gewisse Skepsis angebracht. Inwieweit sich also die beschriebenen Lese- und Studienpraktiken für andere jüdische Gemeinschaften oder aber auch Synagogen als generalisierbar erweisen, bleibt fraglich.

Ähnliches wie gerade für Philo von Alexandria im Kontext der Frage nach Lesepraktiken in antiken Synagogen geschildert, gilt auch für **Flavius Josephus** (ca. 37/38–nach 100 n. d. Z.)²⁵⁸ und seine Tendenz der Darstellung antiker Synagogen – mit Mose als dem Gründer dieser Institution (*Ag. Ap.* II, 17) – mit Lesepraktiken, die jedoch eher als nicht-ritualisierte Studienpraktiken aufgefasst werden können.²⁵⁹ Synagogen sind für Josephus nicht gekennzeichnet durch regelmäßige liturgische Tora-Lesungen, sondern sind eher als politische Institutionen zu verstehen.²⁶⁰ So erwähnt er zwar Synagogen, wie bereits paraphrasiert in *Ag. Ap.* II, 17 sowie auch in *Ant.* XVI, 43, jedoch kommt er dabei an keiner Stelle auf liturgische Lesepraktiken zu sprechen. Das gleiche gilt auch für *Vita* 45–57, wo er einen Schabbat in Tiberias in der Gemeinschaft einer Synagoge (συνάγονται πάντες εἰς τὴν προσευχήν) schildert, der jedoch augenscheinlich ohne Tora-Lesung auskam. Mit seiner Betonung von Lerntraditionen gibt er damit vielmehr „eher das Erziehungsideal priesterlicher Familien wieder“.²⁶¹

Auch für die **neutestamentlichen Literaturen** gilt, dass diese die „Kenntnis der Schrift nur bei Spezialisten“ voraussetzen, nicht aber „beim gemeinen Volk“²⁶² – sowohl für Israel als auch für die Diaspora (Apg 18,24; 2 Tim 3,15; Apg 8,28). Im Matthäusevangelium, das kurz vor oder kurz nach 70 n. d. Z. datiert, wird beschrieben, wie Jesus am Schabbat in der Synagoge *lehrt*, jedoch ist hier keine Rede von *Tora-Lesung* (1, 21–25). Das einzige Evangelium, das Tora-Lesungen benennt, ist das

²⁵⁶ Cf. Schwartz 2001, 221.

²⁵⁷ Siehe Kap. II.5.

²⁵⁸ Cf. Krause 2017.

²⁵⁹ Fitzpatrick-McKinley 2002, 59.

²⁶⁰ Cf. Stemberger 1996/2012, 31.

²⁶¹ Stemberger 1996/2012, 31.

²⁶² Stemberger 1996/2012, 34.

Lukasevangelium, das ungefähr im Jahr 90 n. d. Z. entstanden ist: In Lk 4,16–21 findet sich eine Perikope, die nicht in den anderen synoptischen Evangelien überliefert ist, aus der deutlich wird, wie Jesus in eine Synagoge geht und aus einer Jesaja-Rolle liest.²⁶³ Ob diese Lesung allerdings in einem gottesdienstlichen Kontext steht, wird nicht eindeutig zu entscheiden sein, zumal von einer Tora-Lesung nicht berichtet wird. Dennoch wird für Lk 4,16–21 oft ein solcher Synagogengottesdienst mit *liturgischer* Lesung angenommen.²⁶⁴ Aber die hier geschilderten Teile von Lesung, Lehre und Diskussion könnten auch in einem Kontext von Studienpraktiken zu verorten sein, die einen liturgischen Gottesdienst nicht unbedingt voraussetzen. Zudem könnte dieses lukanische Narrativ auch eine Projektion des Autors des Evangeliums aus der Diaspora sein:²⁶⁵

Die Annahme, dass eine Toralesung voranging, die der Evangelist nur nicht erwähnt, würde den Text überfordern und voraussetzen, dass damals schon ein geregelter Lesegottesdienst existierte. Dafür fehlen alle Belege. Zudem ist die These nicht von der Hand zu weisen, dass dieser in den Evangelien einmalige Text [...] spätere Verhältnisse in der Diaspora voraussetzt [...].²⁶⁶

Hervorzuheben ist ferner insbesondere die *Funktion*, die diese Perikope bei Lukas innehat: So mag die Beschreibung „mit dem tatsächlichen Geschehen bei einem Synagogengottesdienst übereinstimmen oder nicht, ihr Zweck ist hier die Aufmerksamkeit erregende und Spannung erzeugende Vorbereitung bzw. Rahmung der feierlichen Proklamation und Auslegung des Jesaja-Textes, dessen Bedeutung Lukas gar nicht dick genug unterstreichen kann.“²⁶⁷ Insofern kann Lk 4,16–21 damit als vom Autor zur „feierlichen Eröffnungsszene“²⁶⁸ stilisiertes Narrativ angesehen werden: In Lk 4,17 wird beschrieben, wie Jesus in der Schriftrolle (βιβλίον)²⁶⁹ „eine Stelle fand“ (εὗρεν τὸν τόπον) – eine Bibelstelle, die es „so vermutlich nie gegeben hat“.²⁷⁰ Das Auffinden dieser Verse kann am plausibelsten als ‚prophetisches‘ Finden angesehen werden, das Lukas bewusst als ‚göttliche Fügung‘ beschreibt, und die Zitation aus

²⁶³ Cf. Poirier 2009.

²⁶⁴ Cf. Bovon 1989, 211; Radl 2003, 253.

²⁶⁵ Cf. Schwartz 2001, 223.

²⁶⁶ Stemberger 1996/2012, 32.

²⁶⁷ Radl 2003, 254.

²⁶⁸ Radl 2003, 249.

²⁶⁹ In Lk 4,17 wird beschrieben, wie Jesus eine ‚Rolle‘ (βιβλίον) ‚aufrollt‘ (ἀναπτύξας), während andere neutestamentliche Handschriften die Lesung ‚öffnen‘ (ἀνοίξας) aufweisen (cf. Radl 2003, 246, Anm. c.); Bagnall 2000 war allerdings aufgrund dieser semantischen Beobachtungen davon ausgegangen, dass es sich aufgrund dieser griechischen Terminologie des ‚Öffnens‘, eines Artefaktes auch um einen Codex gehandelt haben könnte, denn im Griechischen konnte βιβλίον sowohl eine Rolle als auch einen Codex bezeichnen; dieser Deutung jedoch widersprach van Minnen 2001 und hob hervor, dass bei Lukas eher an ein ‚entfalten‘ einer Rolle zu denken ist, die auf zwei Zylinder aufgerollt ist, sodass deswegen die beiden Zylinder gewissermaßen ‚entfaltet‘ werden müssen.

²⁷⁰ Schiffner 2008, 301 (im Original hervorgehoben).

dem Jesaja-Buch ist ein „Mischzitat [...] aus Jes 61,1f. und 58,6d LXX“,²⁷¹ das als lukanische Redaktion angesehen werden kann. Die Lesung ist damit gewissermaßen ein vom lukanischen Autor bewusst in die jüdische Synagoge gesetzter performativer Leseakt, der Jesus in der Tradition der Propheten aus der jüdischen Bibel verortet, der – wie aus dem LXX-Zitat zu entnehmen ist – von Gott gesalbt (έχρισέν) mit einem prophetischen Auftrag eine frohe Botschaft zu verkündigen (εὐαγγελίσασθαι).

In der **Apostelgeschichte** (ca. 90–100 n. d. Z.) werden verschiedentlich Synagogen erwähnt, jedoch sind es insbesondere nur zwei Passagen, die Hinweise auf liturgische Lesepraktiken geben:²⁷² Zum einen ist in Apg 13 eine klare Evidenz einer Lesung (ἀνάγνωσις), von der näher beschrieben wird, dass sie Tora und Propheten beinhaltet. Während Rudolf Pesch betont, dass nach „der Lesung aus dem Gesetz und den Propheten [...] im Synagogengottesdienst deren Erklärung [folgt], an der sich jeder männliche Erwachsene beteiligen kann“,²⁷³ ist allerdings für diesen Kontext noch nicht von einer Standardisierung auszugehen. Mutmaßungen ausgehend von Paulus’ Ansprache, welcher Tora-Abschnitt hier gelesen wurde, bleiben spekulativ.²⁷⁴ Im gleichen Kapitel wird zudem auf die „Stimme der Propheten, deren Wort an jedem Sabbat vorgelesen wird“ (τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν τὰς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκομένας; Apg 13,27) verwiesen. Zum anderen ist der zweite zu nennende Passus aus der Apostelgeschichte Apg 15,21: „Denn seit Menschengedenken hat Mose in jeder Stadt seine Verkünder, da an jedem Sabbat in den Synagogen aus ihm vorgelesen wird.“ (Μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος.) Damit kann man davon ausgehen, dass im geographischen Kontext von Asia Minor, in dem das hier Geschilderte zu verorten ist, in manchen Synagogen liturgisch gelesen wurde, wobei weitere Deutungen divergieren: Während Lawrence Schiffman Apg 13 als Beleg für Tora- und Prophetenlesung zusammen mit einer Homilie als weit verbreitetem Brauch liest,²⁷⁵ zeigt sich Seth Schwartz kritischer: Die Apostelgeschichte könne zwar auf eine wachsende jüdische Gemeinschaft in Asia Minor hindeuten, die einen Schwerpunkt der Synagogen-Aktivität auf Tora und ihre Lesung legt, jedoch gibt er auch hier zu bedenken, ob die Apostelgeschichte tatsächlich eine Beschreibung historischer Realität darstellt.²⁷⁶

Ein erster Beleg lokaler ritueller Lesepraktiken wird zum Teil auch in den in der **Mischna** in mTaan 4,2 beschriebenen תְּבוּדָמָעָם („Beiständen“) gesehen.²⁷⁷ Die תְּבוּדָמָעָם

²⁷¹ Schiffner 2008, 302.

²⁷² Cf. Stemberger 1996/2012, 32.

²⁷³ Pesch 1986, 33.

²⁷⁴ Pesch 1986, 34f., und Ecke 2000, 296, nehmen Dtn 4,25–46 und 2 Sam 7,6–16 an.

²⁷⁵ Cf. Schiffman 1999, 41.

²⁷⁶ Cf. Schwartz 2001, 222.

²⁷⁷ Cf. Levine 2000/05², 39f.; Levine 1996, 439f.; cf. dazu auch die Beschreibungen von Runesson 2001, 125f., 201f., ohne im Kontext der תְּבוּדָמָעָם einen Ursprung von synagogalen Praktiken zu sehen.

wären damit ein erster Hinweis auf ‚synagogale Rituale‘. Gemäß mTaan 4,2 werden die Israeliten ebenso regional aufgeteilt wie die Priester (*משמרות*) und die Leviten: Von den Israeliten folgen dann entsprechende ‚Vertreter‘ der Gruppen den Priestern und Leviten nach Jerusalem und stehen während deren Opferdienst im Tempel bei diesen, woraus sich entsprechend die Bezeichnung *מעמדות* ergibt. Ein solches Ritual findet sich jedoch in keinen literarischen antiken jüdischen Quellen wie Philo oder Josephus außer der Mischna. In Lester L. Grabbes Sicht entbehren entsprechend die *מעמדות* jedoch jeglicher historischer Grundlage.²⁷⁸ Für die Frage der Entwicklung von liturgischen Lesepraktiken in antiken Synagogen finden sich zudem in **Mischna** (red. Anfang 3. Jh.) und **Tosefta** (red. Ende 3./Anfang 4. Jh.) Evidenzen: Zwar gibt es mit der Mischna literarische Evidenz dafür, dass Tora in Synagogen gelesen wird (mBer 4,4; mMeg 3), aber es kann nicht sicher davon ausgegangen werden, dass dies ein weit verbreitetes Ritual darstellt, und dass *Torot* als Artefakte in jeder Synagoge vorhanden waren.²⁷⁹ Es lässt sich zusammenfassen, dass Lesepraktiken in der amoräischen Zeit zum Gegenstand rabbinischer Diskurse wurden, jedoch keinesfalls ‚fixiert‘ oder normativ festgeschrieben wurden.²⁸⁰

3.4 Fazit: Die Evolution der antiken Synagogen von ihrer Multifunktionalität zu einer religiös-kultischen Institution ritueller Lesepraktiken

Als Fazit lässt sich festhalten, dass die antiken Synagogen sowie die mit ihr verbundenen Tora-Lesepraktiken nicht als ‚Revolution‘ entstanden sind, sondern im Sinne gradueller Umbruchsituationen. Die antiken Synagogen wurden mit einer sich über viele Jahrhunderte erstreckenden Entwicklung von multifunktionalen Einrichtungen in Parallelität mit dem Jerusalemer Tempel zu *der* religiös-kultischen Institution, als deren Zentrum sich rituelle Lesepraktiken von Tora herauskristallisierten. Wie gesehen wissen viele antike jüdische Schriften weder von Synagogen und noch weniger von Tora-Lesungen zu berichten, und die weiteren Evidenzen literarischer Art aus dem ersten Jahrhundert n. d. Z. bei Philo von Alexandria, Flavius Josephus, den neutestamentlichen Literaturen und den frühen rabbinischen Werken von Mischna und Tosefta aus dem dritten bzw. vierten Jahrhundert weisen zwar zum Teil auf rituelle Lesungen, zumeist aber auf Lese- als gemeinschaftliche Studienpraktiken hin, die noch nicht ritualisiert oder liturgischer Art waren. Eine ‚lektionale Kultur‘ als Charakteristikum des antiken Judentums entwickelt sich damit ab den ersten Jahrhunderten n. d. Z., wobei mit einer weiten Verbreitung im fünften Jahrhundert zu rechnen ist. Es ist erst in diesem Zeitraum anzunehmen, dass die jüdischen biblischen

278 Cf. Grabbe 1988, 407, Anm. 20.

279 Cf. Schwartz 2001, 241.

280 Cf. Hezser 1997, 221.

Schriften einer breiteren Öffentlichkeit bekannt und damit einer ‚Demokratisierung‘ unterzogen werden,²⁸¹ und die Lesung zu einem rituellen „reenactment“²⁸² der Gabe von Tora am Sinai wird. Dabei ist dann die sich herausbildende Zentralstellung von Tora auch architektonisch widergespiegelt in den Tora-Schreinen, die auch in weiteren kunstvollen Ausgestaltungen des Synagogenraumes zwischen dem vierten und siebten Jahrhundert deutlich wird.²⁸³ Zudem ist es auch erst die Zeit ab dem vierten Jahrhundert, ab dem Synagogen als Institution bei christlichen Schriftstellern thematisiert werden.²⁸⁴

Der Inhalt des Gelesenen ist damit in dieser historischen Periode alles andere als standardisiert, während eine Rückbindung von Lesezyklen an mutmaßliche Schriftartefakte im Grunde genommen unmöglich wird,²⁸⁵ nicht nur angesichts dessen, dass hinsichtlich der Überlieferung hebräischer Bibel-Schriften kaum Artefakte aus diesem Zeitraum erhalten sind; für die griechische Überlieferung werden wir sehen, dass sich die materielle Rekonstruktion auf eine breitere Quellenbasis berufen kann,²⁸⁶ aber auch hier gilt, dass diese keine Rückschlüsse auf eine genauere Beschreibung liturgischer Praktiken erlaubt. Insofern muss der Versuch einer Rekonstruktion von Lesezyklen²⁸⁷ und insbesondere auch die Bestimmung der Schriften, die neben der Tora gelesen wurden,²⁸⁸ ohne den Rückgriff auf Artefakte geschehen, und bleibt damit eher spekulativ, wenn amoräische Schriften wie Mischna, Tosefta oder andere Midraschim zwar liturgische Normen zum Thema machen, diese aber keinesfalls gleich zum Standard werden,²⁸⁹ denn rabbinische Einflüsse auf Synagogen können erst ab dem sechsten Jahrhundert konstatiiert werden.²⁹⁰ Zugleich ist mit dem sechsten Jahrhundert und dem Aufkommen von Piyyutim als liturgischer Poesie eine weitere Entwicklung zu verzeichnen, auf die hier nur verwiesen werden soll: „However, we have no idea how widespread the *piyyut* was in sixth century Palestine, so its value as evidence for rabbinization is limited.“²⁹¹ Ist eine weite Verbreitung ritueller Lesepraktiken in das fünfte Jahrhundert zu verorten, sind damit die Grundlagen in der vorliegenden Arbeit gelegt für weitere Ausdifferenzierungen hinsichtlich der Beschreibung von einerseits griechisch-monolingualen und andererseits hebräisch-aramäischen bilingualen Lesepraktiken, die es im Folgenden in Kapitel IV zu beschreiben gilt (bes. Kap. IV.3; IV.4).

²⁸¹ Siehe Kap. II.4.

²⁸² Schwartz 2001, 242; cf. auch Langer 1998.

²⁸³ Cf. Hachlili 2013, 284f.

²⁸⁴ Cf. Cohen 2010a, 246.

²⁸⁵ Siehe Kap. III.1.

²⁸⁶ Siehe Kap. III.4.

²⁸⁷ Cf. Levine 2000/05², 151, 536f.; Perrot 1990, 137.

²⁸⁸ Cf. bezüglich der Entwicklung von *Haftarot* Levine 2000/05², 154f.; Mann 1927, bes. 283f.

²⁸⁹ Hezser 1997, 221.

²⁹⁰ Cf. Schwartz 2001, 239.

²⁹¹ Schwartz 2001, 264.

4 Verbreitung und Autorität von Tora im antiken Judentum

Jews and Christians gave to the texts that constitute our Bible only very limited and specific kinds of authority until well into the third century CE and beyond. The „peoples of the book“ did not know their book very well.—*Michael Satlow*²⁹²

4.1 Tora als öffentliches Dokument?

Die Tora bezeichnet Albert Baumgarten als „public document“ und als „possession of all Jews, known and available to them“.²⁹³ Ähnlich sehen auch viele andere eine tatsächlich historisch fassbare Öffentlichkeit von Tora als gegeben an:²⁹⁴ Beispielsweise sind zum einen für Stefan Schorch die Rollen vom Toten Meer ein Beleg dafür, dass Öffentlichkeit von Tora nicht nur ein literarischer Topos sei, sondern dass Tora für eine breite Öffentlichkeit zugänglich gewesen sei,²⁹⁵ und zum anderen belege auch 1 Makk 1,54–57 den privaten Besitz von Tora-Rollen, deren öffentlichen Zugang und deren weite Zirkulation von Tora im zweiten Jahrhundert v. d. Z. Zusammenfassend vermutet er darüber hinaus für das dritte und vierte Jahrhundert, dass „der private Besitz von bzw. öffentliche Zugang zu Toramanuskripten ein nicht seltenes Phänomen gewesen sein dürfte.“²⁹⁶ Damit gelte, „dass die physische Existenz, Verbreitung, Rezeption und Überlieferung der Tora in einer seit ihrer Entstehung wahrscheinlich durchgängige Kontinuität von den Bedingungen einer nicht nur postulierten, sondern auch realen Öffentlichkeit bestimmt gewesen sind.“²⁹⁷ Die postulierte Öffentlichkeit und weite Verbreitung von Tora kann allerdings angezweifelt werden. Der Topos einer weiten Verbreitung von Tora als einem öffentlichen Dokument scheint mehr literarische Fiktion zu sein als die Beschreibung einer historischen Realität: Das biblische Judentum bis ins erste Jahrhundert n. d. Z. ist abgesehen von einer gebildeten Elite alles andere als eine „Religion des Buches“, sodass angenommen werden muss, dass bis zur sich konsolidierenden Verbreitung von Tora-Lesungen in Synagogen als *lectio continua* Wissen von und um Tora ein Eliten-Phänomen blieb, und damit Juden zur Zeit des Zweiten Tempels nur selten mit Tora in Kontakt kamen. Der Umgang mit und die Rezeption von Texten im antiken Judentum waren – wie in der Umwelt des Alten Orients – oft ‚pädagogisch‘ als Praktiken einer kleinen Elite auf wenige beschränkt, sodass Texte nicht für eine breite Masse zugänglich waren.²⁹⁸ Denn weite Kenntnis von Tora setzt zum einen entweder eine weit verbreitete Literarizität bzw. Lesefähigkeit

²⁹² Satlow 2014, 3 (Hervorhebung im Original).

²⁹³ Baumgarten 1985, 17.

²⁹⁴ Cf. Schaper 2015; Himmelfarb 2013, 225; Schorch 2009b; Schorch 2009a, bes. 171–174.

²⁹⁵ Cf. Schorch 2013, 6; Schorch 2009b, 57.

²⁹⁶ Schorch 2009a, 173.

²⁹⁷ Schorch 2009a, 174.

²⁹⁸ Cf. Scharbach Wollenberg 2015; Satlow 2014; Hezser 2001; Stemberger 1996/2012.

voraus oder aber zum anderen eine weite Verbreitung von Tora-Lesungen. Beides ist jedoch im antiken Judentum nicht gegeben.²⁹⁹ Auch der ‚private‘ Besitz von Rollen muss angezweifelt werden. Diese sind zwar in der Gemeinschaft von Qumran sehr wohl weit verbreitet, jedoch ist die dortige Präsenz von Artefakten und auch ritualisierten Formen des Studiums eher ein Phänomen einer literarisch Elite als ein weit verbreitetes Phänomen, das eine Verallgemeinerung der qumranischen Praktiken auf das antike Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels zulässt.³⁰⁰ So fasst Günter Stemberger für die Zeit vor 70 n. d. Z. zusammen, „dass die Tora und andere biblische Schriften zwar das jüdische Leben in je verschiedenem Umfang bestimmten, diese Schriften aber sicher nicht in dem Sinn öffentlich waren, dass jeder oder auch nur jede Gemeinde zu ihren Texten direkten Zugang hatte.“³⁰¹ Tora war damit alles andere als ein „öffentlichtes Gut des Volkes“ und blieb „Kastenwissen der Priester und Ältesten, nur in langen Zeitabständen öffentlich verlautbart.“³⁰²

4.2 Die Heiligkeit von Tora

The story of the Sefer Torah is the tale of how a book became a holy object whose holiness resides not only in the words of its text but as much in its material shape, its physical features.
— David Stern³⁰³

Die Heiligkeit von Artefakten von Tora bzw. von jüdischen-antiken Schriften, die zur jüdischen Bibel wurden, ist kein schon immer präsentetes Phänomen in der Antike: Als Artefakt haben sich die jüdischen Schriften zu mehr als nur Textträgern von Halacha, Narrativen oder Poesie entwickelt, und damit wurden sowohl ihre Materialität als auch ihre Präsenz im Lauf der Geschichte zunehmend selbst bedeutungstragend – sei es in deren Präsenz in der Synagoge oder der Handhabung in Form von Tora-Schreinen und -Artefakten.³⁰⁴ Im Folgenden werden metatextuelle Evidenzen aus Schriften des antiken Judentums und anderen Quellen herangezogen, um die Entwicklung bzw. Entstehung von Heiligkeit von Tora nachzuzeichnen. Davon nicht zu trennen, aber doch mit anderen Implikationen aufgeladen und damit hiervon zu differenzieren, sind Momente von Handhabung von Tora, die deutlich machen, dass es nicht nur der Inhalt der Schriften ist, dem eine herausragende Qualität zugesprochen wird, sondern auch das Artefakt in seiner Präsenz selbst,³⁰⁵ und auch die Praktiken, in

²⁹⁹ Siehe Kap. II.3.

³⁰⁰ Siehe Kap. V.1.

³⁰¹ Stemberger 1996/2012, 34.

³⁰² Stemberger 1996/2012, 28.

³⁰³ Stern 2017, 14.

³⁰⁴ Siehe Kap. II.3.2.4.

³⁰⁵ Cf. Marksches 2013b; van der Horst 2002b; Wischmeyer 1995.

denen ihre Präsenz als Artefakt deutlich wird, seien es beispielsweise apotropäischer, divinatorischer oder anderer magischer Art, die in Kapitel VI.2.3 diskutiert werden.

Wie bereits skizziert, liegt der Idee der Existenz eines abgeschlossenen Schriftcorpus im Sinne von Tora und Bibel eine lange Entwicklung zugrunde, sodass erst im Lauf der Geschichte des antiken Judentums *die jüdische – griechische oder hebräische Bibel* – als Konzept entsteht, die dann mehr ist als nur eine schriftgelehrte Sammlung jüdischer Traditionsliteraturen.³⁰⁶ Ein wichtiges Element in dieser Entwicklung ist sodann darin zu sehen, wie Schriften das Attribut von Heiligkeit zugesprochen wird. Eine erste negative Evidenz findet sich bei dem griechischen Schriftsteller Hekataios von Abdera, der um 300 v. d. Z. wirkte.³⁰⁷ Er schreibt in seiner *Aegyptica* über die Juden und deren Politeia in Ägypten, und kommt dabei auch auf Folgendes zu sprechen: προσγέγραπται δὲ καὶ τοῖς νόμοις ἐπὶ τελευτῆς ὅτι Μωσῆς ἀκούσας τοῦ θεοῦ τάδε λέγει τοῖς Ἰουδαίος.³⁰⁸ („Es ist sogar am Ende ihrer Gesetze beschrieben: ‚Was Mose von Gott hörte, dies erzählte er den Juden.‘“) Hekataios kennt damit die biblische Vorstellung der Gabe des Gesetzes durch Gott, den er im folgenden Vers als νομοθέτης („Gesetzgeber“) bezeichnet, und am ehesten könnten seine Ausführungen dabei Lev 27,34, Lev 26,46, oder Num 35,13 reflektieren.³⁰⁹ Dies ist bei ihm aber der einzige Rekurs auf ‚Schriften‘ der Juden (hier als νόμοι), sodass er diese gerade nicht als für die Juden ‚heilig‘ beschreibt, während er gleichzeitig im Kontext ägyptischer Texte von ‚heiligen Büchern‘ schreibt.³¹⁰ Negative Evidenzen sind zunächst auch bei den in der Diaspora geschriebenen Schriften Ben Sira (ca. 200 v. d. Z.) oder Aristobul (175–150 n. d. Z.) zu verzeichnen, die beide (noch) nicht von νόμος oder Bibel als ‚heilige Bücher‘ schreiben. Im *Aristeasbrief* wird beschrieben, wie der König sich sieben Mal vor der (hebräischen) Tora-Rolle verneigt (*Arist.* 176f.). Anfangs findet sich die Rede der „Übersetzung des göttlichen Gesetzes“ (τὴν ἐρμηνείαν τοῦ θείου νόμου; *Arist.* 3).

Der erste Beleg für den Begriff ‚heilige Schriften‘ findet sich auch nicht in hebräischen, sondern in griechischen Schriften: Dass Konzepte bzw. Vorstellungen von Schriften als ‚heilige Bücher‘ damit für das antike Judentum zunächst aus dem alexandrinischen bzw. ägyptischen Judentum stammen, verwundert nicht, kann doch dort diese Vorstellung verortet werden, die dann von hellenistischen Juden aufgegriffen wurde.³¹¹ Zu nennen sind hierbei Alexander Polyhistor, der im ersten Jahrhundert v. d. Z. über den jüdischen Schriftsteller Demetrios schreibt (vor 200), wobei dieser den Terminus ἱερὰ βίβλος („heiliges Buch“) verwendet. Für die in Israel verfassten Schriften ist in diesem Kontext zunächst das zweite Buch der Makkabäer zu

³⁰⁶ Siehe Kap. II.1.

³⁰⁷ Siehe Kap. IV.2.1.

³⁰⁸ Cf. den Text bei Stern 1980, I:27.

³⁰⁹ Cf. Stern 1980, I:32, Anm. 6.

³¹⁰ Cf. Satlow 2014, 155f.

³¹¹ Cf. Wischmeyer 1995, 226; Leipoldt/Morenz 1953.

nennen, das in die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. d. Z. datiert wird.³¹² Vor dem Kampf gegen Antiochus IV. heißt es dort über Judas Makkabäus: παραναγνοὺς τὴν ἱερὰν βίβλον καὶ δοὺς σύνθημα θεοῦ βοηθείας („Er las aus der heiligen Schrift und gab die Losung aus: „Mit Gottes Hilfe“.“; 8,23). Deutlich wird nicht nur eine divinatorische Praxis von Schriftlesung, in der das Artefakt geöffnet und ein zufälliges Textteil ausgewählt wird,³¹³ sondern auch die Bezeichnung ‚heilige Schriften‘. Ähnliches findet sich auch im etwas später einzuordnenden ersten Buch der Makkabäer, von dem angenommenen wird, dass es zunächst in hebräischer Sprache um das Jahr 100 v. d. Z. verfasst worden ist,³¹⁴ und in dem nicht nur von τὰ βιβλία τοῦ νόμου („Bücher des Gesetzes“; 1,56), einem βιβλίον τοῦ νόμου („Buch des Gesetzes“; 3,48), einem βιβλίον διαθήκης („Buch des Bundes“; 1,57), sondern auch von τὰ βιβλία τὰ ἅγια („heilige Schriften“, 12,9) die Rede ist. Somit liegt hier eine Vielfalt vor, mit der die Schriften bezeichnet werden konnten.

Deutlich wird in den oben genannten Zeugnissen, dass die Entstehung der Idee der Heiligkeit von Tora bzw. *Nomos* insbesondere im Kontext der Makkabäer zu verorten ist, für die wir an anderer Stelle sehen werden,³¹⁵ wie sie für das Werden des biblischen ‚Kanons‘ sowie insbesondere auch für eine Priorisierung des Hebräischen eintreten, wo es keine sehr weit verbreitete Umgangssprache mehr war. Damit wäre dann eine Trias aus ‚Kanon‘, der Heiligkeit von Tora und der hebräischen Sprache das Hauptelement ihres nationalistischen Projektes.³¹⁶ Dabei finden sich ebensolche Zuschreibungen von Heiligkeit nicht in allen zeitgenössischen Zeugnissen aus der hasmonäischen Zeit. So spricht das Jubiläenbuch, das in die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. d. Z. datiert wird,³¹⁷ an keiner Stelle von ‚heiligen Schriften‘ oder von sich selbst als solcher, während es aber zu Beginn sich selbst als himmlische Offenbarung und damit als autoritative Beschreibung der sinaitischen Gabe des Gesetzes einordnet. Zuletzt sei exemplarisch auf zwei apokryph gewordene Schriften und deren Verständnis eingegangen: In der sog. *Himmelfahrt des Mose*, die um die Zeitenwende datiert wird und von der bei einem angenommenen griechischen Original nur noch eine lateinische Abschrift überliefert ist, und die sich selbst als „[Buch] der Prophezeiung Moses“ (*profetiae quae facta est a Moysen*; 1,5) vorstellt, beauftragt Mose Josua mit der speziellen Handhabung ‚seiner‘ Bücher sowie auch eben jenes „Buches der Prophezeiung Moses“: „[Du] aber nimm diese Schrift entgegen, um den Schutz (*tutatio*) der Bücher (*libri*) zu bedenken, die ich dir übergeben werde. Die sollst du ordnen und mit Zedernöl salben [...]“ ([*Tu*] autem, percipe scripturam hanc a recognoscendam tutationem librorum quos tibi tradam, quos ordinabis et chedriabis [...];

³¹² Cf. Schwartz 2008, 14.

³¹³ Cf. Schwartz 2008, 340.

³¹⁴ Cf. Tilly 2015, 46–48.

³¹⁵ Siehe Kap. IV.1.2.

³¹⁶ Cf. Carr 2010, 267.

³¹⁷ Cf. Segal 2007, 35–41.

1,16–18).³¹⁸ *Flavius Josephus* (37/38–100 n. d. Z.) zitiert ein Dekret des römischen Kaisers Augustus (*Ant.* 16,164; cf. Philo, *Legat.* 311–313), demnach jemand, der ein ‚heiliges Buch‘ (τὰς ἱερὰς βίβλους) aus der Synagoge (σαββατεῖον) entwendet, als Tempelräuber (ἱερόσυλος) behandelt wird.³¹⁹ Im *Vierten Buch Esras* (ca. 100 n. d. Z.), von dem eine hebräische oder aramäische Vorlage angenommen wird, das aber nur noch in lateinischen, syrischen, äthiopischen, arabischen, armenischen und georgischen Übersetzungen überliefert ist, die alle von der ebenfalls nicht mehr erhaltenen griechischen Übersetzung abhängig waren,³²⁰ wird Folgendes beschrieben: Esra diktierte unter göttlicher Inspiration die bei der Zerstörung Jerusalems verbrannten Schriften, die dann veröffentlicht wurden, während er 70 andere Schriften verfasste, deren Zugang geheim bleiben sollte (4 Esr 14,37–47).³²¹ Deutlich wird hier, dass wie selbstverständlich von ‚heiligen Schriften‘ die Rede ist. Das bekannteste Diktum, das Shamma Friedman einmal als „famous *crux criticorum*“³²² bezeichnet hatte, ist in diesem Kontext das rabbinische Prinzip, nach dem Schriftrollen die Hände *verunreinigen* – was eine rabbinische Neuerung ist, kennt doch die biblische Legislation nicht die Verunreinigungsfähigkeit einzelner Körperteile, sondern nur die des ganzen Menschen.³²³ Dass schrifttragende Artefakte zum Gegenstand der theologischen Kategorien ritueller Reinheit und Unreinheit werden, ist dabei ebenfalls keine Selbstverständlichkeit. Heiligkeit und Reinheit sind zwar zu unterscheidende Konzepte, jedoch sind sie insbesondere mit dem priester(schrift)lichen Denken eng verbunden.

Gemäß mYad 3,2 sind die ‚heiligen Schriften‘ (כתב הקודש *unrein zweiten Grades*) und verunreinigen deshalb die Hände (שנין). Diese rabbinische Neuerung wird in keiner Weise begründet oder abgeleitet und impliziert für die Kategorie der Unreinheit keinesfalls negative Implikationen, sondern im Gegenteil eine enge Verbindung von Unreinheit mit Heiligkeit. Für die biblischen Reinheitsvorschriften, in deren Zentrum stets Reinheit als grundlegende Voraussetzung für die Begegnung des Menschlichen mit dem Heiligen steht – erscheint das Verunreinigungspotential ‚heiliger Schriften‘ zunächst widersprüchlich, würde dies doch damit die Präsenz von ‚heiligen Büchern‘ in den heiligsten Bereichen des Tempels *a priori* ausschließen. Diese Verunmöglichung jedoch wird durch eine weitere Mischna vermieden: ‚Alle Bücher verunreinigen die Hände, außer der Rolle des Tempelhofs‘

³¹⁸ Lat. Text nach Tromp 1993.

³¹⁹ Cf. van der Horst 2002a, 80.

³²⁰ Cf. Schreiner 1981, 301; Stone/Henze 2013, 4f.

³²¹ Cf. Schreiner 1981, 292–294.

³²² Friedman 1993, 117; cf. Baumgarten 2016; Stemberger 2004/12; Lim 2010; Goodman 1990; Blau 1902.

³²³ Cf. Stemberger 2004/12, 72; zudem hierarchisieren die Rabbinen verschiedene Grade von Unreinheit (z. B. mYad 3,1): Erstgradige Unreinheit liegt vor, wenn der gesamte Körper unrein wird, während zweitgradige Unreinheit nur gegeben ist, wenn beispielsweise die Hände, nicht aber der Rest, unrein werden.

(mKel 15,6: **כִּי הַסְּפָרִים מַטְמָאֵין אֶת הַדִּינִים חֹזֶץ מִסְפַּר הַעֲזָרוֹה**,³²⁴ während gemäß der Tosefta auch diese Rolle, wenn sie den Bereich des Tempels verlässt, die Hände verunreinigt (tKel BM 5,8).³²⁵ Deutlich wird damit, dass sich die Verunreinigung aus einem Zusammenspiel von Artefakt *und* seiner Örtlichkeit ergibt, was Albert Baumgarten im Sinne von Mary Douglas und ihren Studien zu ritueller Unreinheit erklärt, der gemäß es gerade wie auch immer geartete ‚Anomalien‘ sind, die in Konzepten ritueller Reinheit zu Unreinheit führen:³²⁶ Die Rolle wäre damit – als ‚heiliges‘ Artefakt verstanden – im ‚heiligen‘ Tempelhof an ihrem zugesuchten und damit kohärenten Platz verortet: Die rituelle Ordnung wird damit aufrecht erhalten und die Hände nicht verunreinigt; wenn aber die Rolle weggebracht wird, ist diese Ordnung durchbrochen, und diese ‚Anomalie‘ verursacht die Verunreinigung der Hände.³²⁷ Diese Deutung von Baumgarten ist damit ein möglicher Erklärungsversuch für eine Regelung, die die Rabbinen mutmaßlich selbst nicht mehr rationalisieren konnten.³²⁸ Während schon Ludwig Blau jedoch eher „die Schonung der Exemplare“³²⁹ als Grund der Verunreinigung ansah, findet sich bei Martin Goodman ein anderer Ansatz: Zu beobachten ist zunächst die mögliche Gefahr, dass, wenn Juden die Tora-Rolle mit zu großer Ehrfurcht behandeln, diese besondere Behandlung ihrer Artefakte dazu führen könnte, dass von einer Außensicht aus betrachtet Tora als ‚Götter-/Götzenbild‘ erscheinen mag.³³⁰ Dies galt es zu vermeiden. Und so mutmaßt Goodman, dass es die Angst vor der Verwechslung oder Indifferenz war, die bei pharisäischen Gelehrten dazu führte, von einer Verunreinigungsfähigkeit der Hände durch Tora auszugehen. Für das rabbinische Denken gibt es über die Tatsache hinaus, dass heilige Schriften ‚die Hände verunreinigen‘, noch weitere Implikationen der Heiligkeit von Tora als Artefakt: In der Präsenz von Tora-Rollen muss man stehen (bMak 22b; bQid 33b), und eine Synagoge darf man nicht eher verlassen, als das heilige Kultobjekt nicht auch das Gebäude verlassen hat (bSot 39b), was mit dem wörtlich genommenen Diktum **תָּלְכוּ אַחֲרֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם** „nach JHWH eurem Gott sollt ihr gehen“ aus Dtn 13,5 begründet wird.³³¹

³²⁴ Cf. Stemberger 2004/12, 73.

³²⁵ Cf. Baumgarten 2016, 55; Goodman 1990/2007, 73.

³²⁶ Cf. Douglas 1966/70³.

³²⁷ Cf. Baumgarten 2016, 59f.

³²⁸ Cf. Goodman 1990/2007, 73.

³²⁹ Blau 1902, 117.

³³⁰ Cf. Goodman 1990, 104.

³³¹ Siehe Kap. V.5.4.

5 Lese-, Mahl- und Bankettgemeinschaften

Ein weiterer Kontext von Lese- und Studienpraktiken findet sich im antiken Judentum in Verbindung mit Mahl- bzw. Bankettgemeinschaften. Motive von ‚heiligen Mahlzeiten‘/kultischen Mahlen finden sich dabei schon in den biblischen Schriften, auch und gerade in Verbindung mit Opfern. In nicht kanonisch gewordenen jüdischen Schriften werden ‚eschatologische Mahle‘ vermehrt beschrieben.³³² Jüdische Mahltraditionen werden zum Teil schon bei Amos verortet (Am 6,4–7).³³³ Kultische Mahle sind nicht nur in der griechisch-römischen Antike, sondern auch im Alten Orient – wie beispielsweise in babylonischen oder hethitischen Kontexten – identitätsstiftend. Mahlvorstellungen im hellenistischen Judentum sind insbesondere vor dem Hintergrund griechisch-römischer *Symposia* zu sehen. Dass die Traditionen der *Symposia* nicht immer derart positiv und konfliktfrei – wie es in den folgenden Beispielen deutlich wird – im hellenistischen Judentum rezipiert wurden, zeigen jedoch auch verschiedene Schriften insbesondere im Blick auf die Speisevorschriften.³³⁴ „Jüdische Gemeinschaftsmähler unterscheiden sich von paganen in Form und Ablauf nicht fundamental“, so Jutta Leonhardt-Balzer: „sie enthielten Gesang, Erzählen von Geschichten und Diskussionen.“³³⁵ Eine Verbindung von Mahl- und Bankettgemeinschaft findet sich dabei nicht in allen literarischen Werken des antiken Judentums, die *Symposia* beschreiben oder benennen, jedoch kommt eine solche Koinzidenz durchaus vor, was für die vorliegende Arbeit vor dem Hintergrund der Frage nach der Entwicklung von ritualisierten Lesepraktiken von grundlegender Bedeutung ist: Damit kann als *ein Element* der ‚Quelle‘ der synagogalen Lesungen die Beschäftigung mit den jüdischen Schriften innerhalb von Mahlgemeinschaften zählen.

Das **Hohelied** (3. Jh. v. d. Z.), weist als ‚dramatischer Text‘³³⁶ selbst „Performanz-Potential“ auf und hat „aller Wahrscheinlichkeit nach historische Performanzen erfahren“, was Matthias Hopf betont.³³⁷ Carsten Wilke sieht dieses Werk insbesondere im Kontext des Gerne des Dithyrambos: Diese antike griechische Chorlyrik, die im Rahmen dionysischer Festspiele vorgetragen wurde, kann das Hohelied inspiriert haben, sodass Wilke es als „kosher dithyramb“ bezeichnet.³³⁸ In Hld 1,12 findet sich das Hapaxlegomenon נָדִי נָתַן רֵיחַ, מְסֻבָּה שָׁהַמֶּלֶךְ („Solange der König bei seinem Bankett [weilte], verströmte meine Narde ihren Duft.“). Deutlich wird damit, wie umfangreich das Hohelied damit Elemente hellenistischer Kultur in

³³² Cf. Smith 2003, 166f.

³³³ Cf. Smith 2003, 134.

³³⁴ Siehe Dan 1,3–17; Jud 12,1–10; Tob 1,10–2; 2 Makk 6,18–7,42; cf. Bergmann 2016, 5.2.

³³⁵ Leonhardt-Balzer 2017, 256.

³³⁶ Cf. Hopf 2016, bes. 29–33.

³³⁷ Hopf 2016, 363.

³³⁸ Wilke 2017, 69.

seine eigene Literaturbildung aufnimmt, sodass eine Triade von Unterhaltung, monotheistischer Religion und paganem Mythos Hand in Hand gehen.³³⁹

Im **Buch Ben Sira** (2. Jh. v. d. Z.) werden in einem großen Teil Elemente von Mahlgemeinschaften beschrieben, wie der Ablauf von Einladungen, Essen und Trinken, Beschreibungen von Arrangement und Ablauf, Anordnung der Platzordnung, die Rolle des Symposiarchs, Musik, Unterhaltung, und Tischgespräche. Darüber hinaus gibt es detaillierte Anleitungen zum korrekten Verhalten bei Tisch, während in Ben Sira 3,17 und 19 sogar explizit von ῥσιον bzw. παιδεία die Rede ist. Auch deswegen wird vermutet, dass Ben Sira griechische *Symposien*-Literatur kannte.³⁴⁰ Als ein Hinweis auf Diskussionen über Tora während des Mahls könnte Sir 9, 15f. fungieren: μετὰ συνετῶν ἔστω ὁ διαλογισμός σου καὶ πᾶσα διήγησίς σου ἐν νόμῳ ὑψίστου. ἄνδρες δίκαιοι ἔστωσαν σύνδειπνοί σου, καὶ ἐν φόβῳ κυρίου ἔστω τὸ καύχημά σου („Mit Verständigen sei dein Gespräch, und all deine Erörterung im [Horizont des] Gesetz[es] des Höchsten. Gerechte Männer seien deine Tischgenossen, und in der Furcht JHWHS liege dein Ruhm.“).³⁴¹ Aus diesen Versen werden allerdings ritualisierte Formen von Tora-Lesung nicht deutlich, doch kann hier eine gewisse Diskussionskultur über die jüdischen Schriften durchaus als impliziert angesehen werden. Ähnlich weiß der *Aristeasbrief* von einem *Symposium* des Königs zusammen mit den Übersetzern zu berichten.³⁴² Während aber Aristeas keine Traditionen des Lesens bei *Symposia* überliefert, wird von diesen bei anderen antiken jüdischen Autoren berichtet. Eine Verbindung von Mahl und damit verbundenen Lese- und Studienpraktiken findet sich dabei jedoch in verschiedenen Literaturen des antiken Judentums wie den Schriften von Qumran und bei Philo und Josephus, während auch für die antike Synagoge eine solche zum Teil angenommen werden kann, was zu zeigen ist. Tora-Lesungen werden damit zu einem Teil der *Symposien* neben anderen Formen der Unterhaltung wie Rede, Musikbeiträgen oder Tanz.³⁴³ Diese Verbindung muss – geprägt von theologisierenden Momenten von Mahl in den biblischen Schriften – im griechisch-römischen Kontext auch vor dem Hintergrund der *Symposia* gesehen werden, was auch für literarische Narrative im *Dritten Makkabäerbuch* gilt:

Das **Dritte Buch der Makkabäer**, das zwischen 200 v. d. Z. und 70 n. d. Z. datiert wird,³⁴⁴ beschreibt nach der Rettung der ägyptischen Juden vor der Verhaftung durch Ptolemaios IV. Philopator (245/44–204 v. d. Z.) nicht nur ein Freudenmahl mit ‚Gesängen und Psalmen‘, sondern auch die Institutionalisierung eines jährlichen Erinnerungsfestes. (3 Makk 6,35–36).³⁴⁵ Die Juden werden durch das Eingreifen Gottes

³³⁹ Cf. Wilke 2017, 105.

³⁴⁰ Cf. Smith 2003, 135–142.

³⁴¹ Siehe darüber hinaus auch Sir 31,12–19; 32,12–13.

³⁴² Cf. Jacobs 2017.

³⁴³ Cf. Alikin 2010, 29f.

³⁴⁴ Cf. Anderson 1985, 512.

³⁴⁵ Cf. Alikin 2010, 30.

nicht nur gerettet, sondern danach durch den Ptolemäerkönig rehabilitiert und dürfen von Alexandria aus in ihre Heimat zurückkehren. Nachdem dort ein zweiter Freudentag institutionalisiert wird (3 Makk 7,19), heißt es im folgenden Vers, dass an der Stelle des gefeierten *Symposions* ein τόπος προσευχῆς gewidmet worden war, was verschiedentlich interpretiert wird: Während Bo Reicke damit „the first extant literary evidence to a synagogue“³⁴⁶ sah, ist eine Frühdatierung des *Dritten Makkabäerbuches* ebenso wenig sicher, wie jenen hier genannten ‚Ort‘ als ‚Synagogengebäude‘ zu identifizieren. Für entsprechend unwahrscheinlich hält Anders Runneson diese Identifizierung,³⁴⁷ während Donald D. Binder tatsächlich von einem Synagogengebäude ausgeht.³⁴⁸ Unabhängigkeit von der Historizität des Narratives und von der Frage, ob der ‚Ort‘ derjenige eines Synagogengebäudes oder ‚nur‘ eines Gebetsortes gewesen ist, ist jedoch diese ätiologische Verbindung eines solchen Versammlungsortes mit einem Feiermahl eine bemerkenswerte, wenn auch ‚mythische‘ Tradition.

Das Mahl in Tradition hellenistischer Gastmähle findet sich in den Schriften **Philos von Alexandria** (ca. 20 v. d. Z.–49 n. d. Z.) in verschiedenen Kontexten, sei es beispielsweise in der Beschreibung des Mahls in der Josephsgeschichte (*Jos.* 98, 205–206; 234), in seiner Metaphorisierung von Mahl im Lob der göttlichen Gesetze (*Virt.* 99) oder im Kontext von Gottes Gabe seines Wortes und Gesetzes an den Menschen als Mahl (*Decal.* 41). Das Schöpferhandeln Gottes vergleicht er mit den Vorbereitungen von Gastmählern, Theateraufführungen und Wettkämpfen (*Opif.* 78).³⁴⁹ Jedoch sind es nicht nur die Metaphorisierung und Allegorisierung hellenistischer Mahlpraxis in Philos Deutungen, sondern auch Schilderungen historischer Mahle, die sich in seinen Schriften finden, wie das Gastmahl, das der ptolemäische König den jüdischen Tora-Übersetzern bereitet (*Mos.* II, 33),³⁵⁰ während die Juden zum jährlichen Jubiläum der Übersetzung der Bibel ins Griechische ebenfalls Festmähler feiern (*Mos.* II, 42). Hervorzuheben sind darüber hinaus insbesondere Philos Schilderungen der sog. Therapeuten in seinem Werk *De vita contemplativa*, die „heilige Gastmähle“ (τῷ ιερῷ τούτῳ συμποσίῳ; *Cont.* 71) mit Formen der Lese- und Studienpraxis von „heiligen Büchern“ (ιεροῖς γράμμασιν; *Cont.* 75) verbanden.³⁵¹ Philo sieht diese alle 50 Tage stattfindenden Gastmähler im Kontext berühmter Symposia von Plato und Xenophon (*Cont.* 57), grenzt sie aber auch deutlich davon ab: Es gibt keinen Wein, nur Wasser und Brot werden gereicht, und das Verhalten der Teilnehmer wird im Gegensatz zu den griechisch-römischen Symposia beschrieben (*Cont.* 40). Anders als bei den Symposia im Aristotelesbrief und bei Ben Sira, bei denen Lesepraktiken nur kurz diskutiert werden, ist dies bei den Therapeuten in ritualisiert beschriebener

³⁴⁶ Reicke 1968, 119.

³⁴⁷ Cf. Runesson 2001, 435; cf. ähnlich Levine 2000/05², 141, Anm. 34.

³⁴⁸ Cf. Binder 1999, 245f.

³⁴⁹ Cf. Leonhardt-Balzer 2017, 257f.

³⁵⁰ Siehe Kap. IV.2.2.

³⁵¹ Cf. Standhartinger 2017; König 2012, 135f.; Niehoff 2010.

Form ausführlich der Fall (*Cont. 75*). Während Philo bei den Gastmahlen Xenophons und Platons kritisiert, dass allzu menschliche Angelegenheiten im Vordergrund stehen (*Cont. 58*) oder das Liebesverlangen (*Cont. 59*), sind es bei den Therapeuten die „hochheiligen Lehren des Propheten Moses“, die den Mahlteilnehmern zur „eigenen Lebensführung und zur Erkenntnis [...] der Naturwirklichkeit“ dienen (*Cont. 64*). Philo schildert dabei, dass nach den Vorbereitungen des Mahles die Gäste in vorgeschriebener Hierarchie Platz nehmen, und wenn völliges Schweigen eingetreten ist, ‚heilige Schriften‘ erörtert werden. Verschiedene Aspekte dieser hier deswegen so ausführlich zitierten Lesepraktiken werden dabei in Philos Schilderung deutlich: Es ist keine *lectio continua* im Sinne eines Lesezyklus von Tora, sondern es wird ein diskussionswürdiger Abschnitt besprochen. Ob und wie er zunächst verlesen wird, um dann näher diskutiert zu werden, wird nicht geschildert. Diese Verbindung von Mahl und Studienpraxis erscheint jedoch nicht als offene Diskussionsform, sondern als hierarchische ‚Unterweisung‘ einer Führungspersönlichkeit, während zwar verschiedene Reaktionen des Publikums beschrieben werden, das jedoch sehr passiv erscheint. Inwiefern diese Berichte Philos auch für andere zeitgenössische jüdische Gemeinschaften zu übertragen sind, bleibt spekulativ, ist aber nicht auszuschließen.³⁵² Andere Beispiele finden sich neben Philo bei Josephus, in der Gemeinschaft von Qumran sowie rekonstruiert anhand archäologischer Evidenzen.

Auch **Flavius Josephus** (ca. 37/38–nach 100 n. d.Z.)³⁵³ bringt verschiedentlich die mit Synagogen verbundenen Aktivitäten in Verbindung mit Mahlen und Mahlgemeinschaften. In seinen *Antiquitates Iudaicae* zitiert er verschiedene gesetzgeberische Maßnahmen der römischen Autoritäten, die die Bedeutung des Zusammenhangs von Versammlung, aber auch von Mahlgemeinschaften deutlich machen (*Ant. 14,10*). Im Bezug auf die Juden von Delos beispielsweise zitiert er Julius Caesar, der als römischer *praetor* und *consul* an Magistrat, Senat und Volk von Paros schreibt (*Ant. 14,10*).³⁵⁴ Deutlich wird hier insbesondere das den Juden zusgesprochene Recht auf Versammlung und auf das Sammeln von Geld für Gemeinschaftsmahle. Ob Mahl und Gottesdienst hier entsprechend als voneinander getrennte ‚Institutionen‘ angesehen werden, oder diese doch enger verknüpft sind, bleibt offen. Darüber hinaus ist mit einem anderen Dokument ein weiteres Dekret hervorzuheben: Die Juden von Sardis konnten auf Antrag einen Beschluss bei Senat und Volk durchsetzen (*Ant. 14,10*). Der hier angesprochene τόπος wird zum Teil als ‚Vorgängerbau‘ der überlieferten Synagoge aus dem dritten/vierten Jahrhundert identifiziert, wobei Alf T. Kraabel den bei Josephus erwähnten ‚Ort‘ eher als Teil eines öffentlichen Gebäudes identifiziert.³⁵⁵ Zwar sind Mahlzeiten hier nicht *explizit* erwähnt, jedoch ist in diesem römischen Dokument die Rede von

³⁵² Cf. bsp. Klinghardt 1996, 263: „[...] daß die sabbatliche Versammlung der Therapeuten kein singulärer Einzelfall, sondern hinsichtlich der Gestalt durchaus typisch war.“

³⁵³ Cf. Krause 2017, 196.

³⁵⁴ Cf. Levine 2000/05², 140f.

³⁵⁵ Cf. Kraabel 1998, 102.

Θυσία mit der Grundbedeutung von ‚Opfer‘: Allerdings hat sich in der Forschung die Meinung durchgesetzt, dass in Sardis keine tatsächlichen Opfer dargebracht wurden, sondern dass entweder der Begriff auf der jüdischen Anfrage basiert, sodass die Juden von Sardis hier, um ihr Anliegen besser kommunizieren zu können „griechische Begriffe für jüdische Inhalte“³⁵⁶ verwendeten, oder dass gegenteilig der (römische) Autor des Dekretes vom Terminus ‚Opfer‘ eher als Sammelbegriff im Sinne von ‚Riten‘ schrieb.³⁵⁷ Darüber hinaus könnten Θυσία auch *implizit* auf Mahlgemeinschaften hindeuten, denn Jutta Leonhardt-Balzer wies darauf hin, dass „das Wort Θυσία im Zusammenhang von Opferbanketten nicht nur das Opfer, sondern auch das Bankett beschreibt [...].“³⁵⁸ Deutlich wird damit nicht nur bei Josephus, dass Gemeinschaftsmahle im antiken Judentum einen wichtigen Status genossen, sowohl bei Juden in ihrer Binnenperspektive, als auch im paganen Kontext im Sinne der Außenwahrnehmung jüdischer Traditionen.

In den **Handschriften aus Qumran** werden Mahlgemeinschaften beschrieben,³⁵⁹ deren kultischer Charakter diskutiert wird, und die Mahl- mit Lese- bzw. Studientraditionen verbinden. Allerdings gibt es mit 1QS VI 1–8 („Gemeinderegel“) sowie 1QSa II 17–22 („Gemeinschaftsregel“) nur zwei Textzeugen, die Mahltraditionen des Jähad beschreiben, sodass man – wie Jörg Frey formuliert – „fragen könnte, ob die frühere Forschung die Bedeutung der Mähler für das qumranische Selbstverständnis nicht sogar überschätzt hat.“³⁶⁰ Wie nun diese literarischen Beschreibungen interpretiert werden, ist von verschiedenen Paradigmen abhängig, die sich in den letzten Jahren und Jahrzehnten im Bezug auf die Gemeinschaft von Qumran stark geändert haben. Zunehmend wird betont, dass gerade solche Texte wie die erwähnte ‚Gemeinde‘ oder ‚Gemeinschaftsregel‘ nicht mehr zwingend als literarische Abbilder des gemeinschaftlichen Lebens in Qumran interpretiert werden können.³⁶¹ Für den hier zu diskutierenden Kontext des Motivs von Mahlgemeinschaften erscheint es zunächst als ausreichend, die literarische Verarbeitung dieser Traditionen in 1QS in den Blick zu nehmen. Auch hier findet sich eine starke Betonung von Modi des Lesens im Kontext von Mahlgemeinschaft (1QS VI, 2–13).³⁶² Auffällig ist zum einen die Betonung der Hierarchie, aber auch der Gemeinsamkeit (יחד). Zum anderen jedoch wird nicht zwingend deutlich, ob die geschilderten Aktivitäten des Mahls, des Lesens bzw. des Studierens (1QS 6,6–8: דורש בתורה, „Forscher im Gesetz“; לקרוא בספר, „Buch-Lesung“) und des Versammelns drei voneinander getrennte soziale ‚Institutionen‘ gemäß der Gemeinderegel waren, oder ob diese nicht immer klar voneinander

³⁵⁶ Leonhardt-Balzer 2001, 199.

³⁵⁷ Cf. Rives 2014, 112, Anm. 13.

³⁵⁸ Leonhardt-Balzer 2017, 267.

³⁵⁹ Cf. Smith 2003, 153–158; Klinghardt 1996, 217–249.

³⁶⁰ Frey 2017, 105.

³⁶¹ Siehe Kap. V.1.

³⁶² Siehe auch 1QS 6,2–13 /1QSa 2,17–21; 1QS 6,3–6; 6,6–8; 6,8–13; 5, 24–6,1; 1QS 5,13f.

zu trennen waren:³⁶³ „Insofern ist auch fraglich, ob die Trias von Lesen im Buch, Studium des Rechts und gemeinsamem Lobpreis ursprünglich mit der vorausgehenden Mahlanweisung verbunden ist [...]“³⁶⁴ und „inwieweit das Mahl mit Beratung, Tora-studium und Lobpreis verbunden sein und somit einen ‚gottesdienstlichen Charakter‘ annehmen soll.“³⁶⁵ Entsprechend erscheint es für den Jähad eher als nicht zutreffend, hier eine „Spiritualisierung kultischer Terminologie“ zu beobachten, und „die Mähler als kultisch-sakramentalen Mittelpunkt des Gemeinschaftslebens zu verstehen.“³⁶⁶ Deutlich wird aber, dass die Beschreibungen bzw. Vorschriften zum Mahl eng verbunden sind mit den Topoi Gebet, Beratschlagung und Tora-Studium, „so dass die Mahlzeiten selbst in einen spirituell-kultischen Rahmen rücken, der allerdings das Gesamte des Gemeinschaftslebens des *yāhad* prägt und daher nicht auf eine spezifisch ‚sakramentale‘, heilsvermittelnde Funktion des Mahles hinweist.“³⁶⁷

Nicht nur in literarischen Werken des antiken Judentums finden sich wie gezeigt verschiedene Narrative über Mahlgemeinschaften – auch wenn Lee Levine diese derart beschreibt, dass sie dazu tendierten, den Aspekt synagogalen Lebens tendenziell zu ignorieren –, sondern auch in **archäologischen und epigraphischen Evidenzen** wird deutlich,³⁶⁸ dass dies kein zu vernachlässigender Aspekt antiker Synagogen ist, wenngleich eine wie auch immer geartete Verbindung von Mahl und Tora-Lesung schwierig zu historisieren ist: Deutlich wird aber, dass Synagogen wie gezeigt nicht nur wichtige Zentren jüdischer Gemeinschaft gewesen sind, die sehr verschiedene Funktionen annehmen konnten, sondern auch, dass sie als Orte von Gemeinschaftsmahlen fungierten.³⁶⁹ Aus einem Ostrakon mit Auflistungen von Beiträgen für ein Mahl (CPJ I 139; Apollinopolis Magna, 1. Jh. v. d. Z.) schließt Victor Tcherikover auf einen „Jewish dining-club“, der möglicherweise als synagogale Einrichtung diente. Für die Synagoge von Caesarea ist eine Stifterinschrift in Form eines Mosaiks überliefert, gemäß der der Synagogenvorsteher eben jenen Mosaikboden des *tricliniums* (τρικλίνιον) gestiftet habe (CIIP II 1140; 5./6. Jh.), ein *triclinium* ist ebenfalls in einer Inschrift aus Stobi (IJO I, Mac1) erwähnt. Die Theodotus-Inschrift spricht – wenn auch unspezifisch – von anderen Räumen der Gemeinschaft (δώματα), und in der Synagoge von Ostia wurde eine Küche mit zwei Mahlzimmern nachgewiesen.³⁷⁰

Zusammenfassend gibt es bei einer Bandbreite jüdischer Schriftsteller und Werke nicht nur Schilderungen von Mahlgemeinschaften vor dem Hintergrund der Tradition römisch-griechischer *symposia*, sondern zum Teil sind diese direkt verbunden mit

³⁶³ Cf. Klinghardt 1996, 229, der von drei getrennten Veranstaltungen ausgeht.

³⁶⁴ Frey 2017, 114f.

³⁶⁵ Frey 2017, 116.

³⁶⁶ Klinghardt 1996, 217.

³⁶⁷ Frey 2017, 112.

³⁶⁸ Cf. Levine 2000/05², 142; Klinghardt 1996, 258.

³⁶⁹ Cf. Levine 2000/05², 140.

³⁷⁰ Cf. Levine 2000/05², 394f.

Lesepraktiken, sodass Mahlgemeinschaften durchaus als ein sozialer Kontext rituellen Lesens angesehen werden können. Spätere Entwicklungen im rabbinischen Judentum zeigen sich diesbezüglich ambivalent. Während in mAv 3,4 noch eine gewisse Kontinuität zu beobachten ist (cf. jNaz 7,1 [56a]), findet sich jedoch später das Verbot, in Synagogen zu essen (tMeg 3,7; bMeg 28a–b; jMeg 3,4 [74a]):³⁷¹ „Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Torahunterricht bzw. -auslegung und Mahlgemeinschaft, für die die klassischen Philosophenvereinigungen mit ihren Symposien exemplarisch waren, wird zunehmend aufgelöst.“³⁷² In der Forschung – und dies sei als Ausblick auf den Kontext der christlichen Bewegung hier schon erwähnt³⁷³ – wird vermehrt betont, jene jüdischen und frühchristlichen Mahlgemeinschaften als Teil der mediterranen Kultur und ihrer Traditionen zu sehen.³⁷⁴ Dabei wird der Ursprung christlicher Lesepraktiken nicht mehr *primär* in der jüdischen Synagoge gesehen, sondern in römisch-griechischen *Symposia*.³⁷⁵ Allerdings gilt dies auch – wie gerade aufgezeigt – für die Entwicklung jüdischer Lesepraktiken als eingebettet in ihrem römisch-griechischen Kontext, sodass damit eher von parallel laufenden Entwicklungen auszugehen ist: Lese- und Studienpraktiken in Verbindung mit Mahlgemeinschaften können in jüdischen (Qumran; Essener; Synagogen)³⁷⁶ und in christlichen Kontexten³⁷⁷ verorten werden, die dann in ihrer Entwicklung zu liturgischen Gottesdienstformen ausdifferenziert werden.

6 Zusammenfassung: Antikes Judentum als ‚Buchreligion‘?

Auch und gerade das Judentum der Antike wird nicht selten als ‚Buchreligion‘ bezeichnet. Der Begriff ‚Buchreligion‘ ist zum einen eine Fremdbezeichnung und ist zum anderen erst ab dem 19. Jahrhundert zu finden,³⁷⁸ wird aber dennoch in die Antike projiziert und entkontextualisiert auf alle Epochen des Judentums übertragen. In den letzten Jahrzehnten sind allerdings zunehmend Zweifel an der Titulatur des antiken Judentums als ‚Buch-Religion‘ laut geworden,³⁷⁹ auch wenn diese zum *terminus technicus* des Judentums gewordene Bezeichnung auch weiterhin rezipiert

³⁷¹ Cf. Brumberg-Kraus 2014; Levine 2000/05², 394f.; Klinghardt 1996, 265, Anm. 40.

³⁷² Klinghardt 1996, 266.

³⁷³ Siehe Kap. V.4.

³⁷⁴ Cf. bsp. Smith 2014, 179; Smith 2003, 134.

³⁷⁵ Cf. Nässelqvist 2015, bes. 102f.; Alikin 2009.

³⁷⁶ Cf. Brumberg-Kraus 2014; Marks/Taussig 2014; Klein 2012; König 2012, 134–136; Alikin 2010, 28–30; Niehoff 2010, 112f.; Rosenblum 2010; Bromberg-Kraus 2005; Levine 2000/05², 140–143; Smith 2003, 133–172; Feeley-Harnik 1994.

³⁷⁷ Cf. Kobel 2011; Levering 2005.

³⁷⁸ Cf. zur Geschichte des Begriffes Rüpke 2005.

³⁷⁹ Cf. Swartz 2012, 1; Stroumsa 2008; Rüpke 2005, 195; Hezser 2001, 190–195, 503; Eilberg-Schwartz 1992, 2; Eilberg-Schwartz 1991.

wird.³⁸⁰ So geht beispielsweise Bernd Janowski davon aus, dass „beide Religionsformen – die traditionelle Kultreligion und die beginnende Buchreligion – [...] ab der mittleren Königszeit [...] nebeneinander [existierten], bis mit der Zerstörung des Zweiten Tempels 70 n. Chr. der Schritt zur Schriftreligion unumkehrbar wurde.“³⁸¹ Die Kritik an der Bezeichnung des antiken Judentums als ‚Buchreligion‘ betrifft verschiedene Ebenen und Themenkomplexe: Zum einen läuft sie Gefahr, eine ebensolche als intellektualisiert in einer teleologischen Art und Weise einer ‚Kultreligion‘ gegenüberzustellen. Zum anderen reduziert sie Handhabungen und Rezeptionsformen von ‚Texten‘ auf hermeneutische Fragestellungen und projiziert so westlich-moderne Lesepraktiken in die antique Vergangenheit. Dass schrifttragende Artefakte nicht auf diese Handhabungen reduziert werden dürfen und sie dabei auch magischen Formen der Rezeption unterzogen wurden, darüber hinaus mit ihnen und ihrer Präsenz Momente von Performanz und anderen Wirkmächtigkeiten verbunden waren, wird in Kapitel VI zu erläutern sein. Zudem kann wie in dem vorliegenden Kapitel gezeigt nicht davon ausgegangen werden, dass rituelle Lesepraktiken im antiken Judentum vor dem fünften Jahrhundert weit verbreitet waren, sodass für das ‚biblische‘ Judentum nicht mit einer großen Öffentlichkeit jüdischer Schriften und mit Praktiken ihrer Rezeption zu rechnen ist. Wie aber Gemeinschaften des antiken Judentums Formen des Schriftgebrauchs im Laufe der Geschichte ausdifferenzieren, wird in Kapitel IV deutlich werden, wenn argumentiert wird, dass es das griechisch-sprachige Judentum ist, das die ‚Buch-Form‘ des Codex auch liturgisch rezipiert und dadurch jenes Judentum wird, das am ehesten als ‚Buchreligion‘ erscheint. Für das rabbinische Judentum allerdings lässt sich angesichts des sich dort zu verzeichnenden Primates von Mündlichkeit weniger von einer ‚Buchreligion‘ sprechen, was in Kapitel V.5 deutlich werden wird.

³⁸⁰ Cf. Schmid 2012; Assmann 2003/10, 104–109; Wischmeyer 1995, 17.

³⁸¹ Janowski 2017, 253.

