

---

**Kapitel III:**  
**Materialitäten des Lesens**



# 1 Handschriften als Spurenträger ihrer lesepraktischen Handhabungen?

Gemäß der methodischen Grundlegungen der vorliegenden Arbeit nehmen in der Rekonstruktion und Deutung von historischen Praktiken der Textrezeption neben „Meta-Texten“ als „Texte über Texte“ auch gerade Materialität und Präsenz der „kulturell erzeugten und kulturell verwendeten Artefakte“ als „Referenzpunkte“ für eine rezeptionspraktische ‚Vernetzung‘ und historisch-soziale Kontextualisierung des Geschriebenen<sup>1</sup> eine bedeutsame Rolle ein.<sup>2</sup> In diesem Sinn widmet sich das vorliegende Kapitel den Materialitäten des Lesens und damit insbesondere der antiken Transformation von Rolle zu Codex. Während jedoch in der Forschung das Narrativ vorherrscht, dass nahezu alle Codices der griechischen Bibel (i. e. der jüdischen Bibel bzw. des christlichen ‚Alten Testaments‘) christlicher Provenienz sind, und damit jüdischer Ursprung und jüdische Rezeption ausgeschlossen werden, wird dieses im Folgenden infrage gestellt werden. Zum einen wird in Kapitel III.2 dargelegt, dass – anders als bislang angenommen – die sog. *nomina sacra* in griechischen Handschriften keinesfalls als *Differenzkriterium* in der Bestimmung jüdischer oder christlicher Artefakte fungieren können, und damit auch nicht als alleiniger ‚Identitätsmarker‘. Vor dem Hintergrund dieser insbesondere methodischen, aber auch artefaktorientierten Grundlegungen wird zum anderen die antike Transformation der Materialitäten des Lesens von Rollen zu Codices näher beschrieben (Kap. III.3), um schließlich Evidenzen für jüdische Codices der griechischen Bibel aufzuzeigen zu können (Kap. III.4). Dabei hatte allerdings die Entwicklung von Codices keinen Abbruch jüdisch-griechischer Rollen zur Folge gehabt (Kap. III.5). Eine Zusammenfassung bündelt die Ergebnisse und stellt deren Relevanz für die weiteren Teile der Arbeit heraus (Kap. III.6).

Grundlegend lässt sich festhalten, dass sich Handschriften selten als Zeugen und Spurenträger ihrer lesepraktischen Handhabungen herausstellen, sodass zumeist – wie sich insbesondere in Kapitel IV sowie auch in Kapitel V zeigen wird – auf Metatexte zurückzugreifen ist. Es ist nur manchmal der Fall, dass beispielsweise Colophone selbst metatextliche Aussagen über ihren Verwendungszweck offenbaren. Hinsichtlich der Überlieferung hebräischer Bibel-Schriften – von den Handschriften aus der jüdischen Wüste abgesehen, die aber aus einer Zeit stammen, in der liturgisch-rituelle Lesepraktiken im antiken Judentum noch nicht etabliert waren – sind kaum Artefakte aus diesem Zeitraum erhalten. Für die griechische Überlieferung – deren materielle Rekonstruktion sich auf eine breitere Quellenbasis berufen kann – gilt ebenfalls, dass diese zumeist keine Rückschlüsse auf eine genauere Beschreibung liturgischer Praktiken erlauben: So erweisen sich die oft als ‚reading aids‘ angesehenen Elemente

---

1 Hilgert 2010, 8 (Hervorhebung im Original).

2 Siehe Kap. I.3.

griechischer Handschriften wie verschiedene diakritische Zeichen, Akzente oder Tremazeichen, die sich aber auch auf Inschriften finden,<sup>3</sup> gerade nicht als ‚Lesehilfen‘, wie Jan Heilmann gezeigt hat,<sup>4</sup> sodass auch diese nicht als Spurenträger einer liturgischen Verwendung angesehen werden können.

## 2 Die Dekonstruktion von *nomina sacra* als Differenzkriterium

Die Suche nach Ursprüngen und Anfängen kann Gefahr laufen, gewordene Gewohnheiten als gegeben oder in geschichtlich-linearer Finalität entwickelt anzusehen, und den Blick für Widersprüchlichkeiten, Inkonsistenzen, Pluralität und Differenzen zu verlieren. Dies gilt auch für die Suche nach den antiken Ursprüngen der artefaktischen Ausgestaltung dessen, was später Bibel wurde und was nicht selten mit Attributen wie „Revolution“ oder „Erfindungen“ versehen wird, ob dies beispielsweise um die ‚Revolution‘ der ‚christlichen Erfindung des Codex<sup>5</sup> geht oder um den Gebrauch der sog. *nomina sacra* (Wiedergabe von Gottesnamen oder anderen Titeln in Form von Kontraktionskürzungen mit Überstrich in griechischen Artefakten, wie κ̄ς oder θ̄ς für κύριος bzw. θεός)<sup>6</sup> – beides wird zum Teil nicht nur als *der* Identitätsmarker der frühchristlichen Bewegung konstituiert, sondern nicht selten auch als *Differenzkriterium* zu jüdischen Lesepraktiken. Diese Suche nach Anfängen ist nicht frei von Vorannahmen, die aber Gefahr laufen, Zirkelschlüsse zu reproduzieren. Ein weiteres dieser Narrative besteht in der Annahme, ‚die Juden‘ hätten mit dem aufkommenden Christentum relativ rasch die griechische Bibel aufgegeben und sie nicht mehr rezipiert. Dominique Barthélémy konnte in seiner Arbeit nachweisen, dass die Arbeit an jüdischen Revisionen der griechischen Bibel nicht ‚wegen des Christentums nötig wurde‘, sondern dass ganz im Gegenteil jüdische Revisionen am Bibeltext gewissermaßen als ‚Vorläufer Aquilas‘ fortlaufend und sukzessive mit den ersten Übersetzungen vorgenommen wurden.<sup>7</sup> Die Kontinuität der jüdischen Rezeption der griechischen Bibel bis ins Mittelalter hinein und darüber hinaus hat insbesondere Nicholas de Lange aufzeigen können.<sup>8</sup> Die folgenden Kapitel befassen sich gewissermaßen mit den ‚Nachfolgern‘ Aquilas, d. h. mit jüdischen Übersetzungen der griechischen Bibel und den ‚Vorgängern‘ der verschiedenen jüdisch-griechischen Schriften. Um auch hier eine Kontinuität nachzuweisen, bedarf es zunächst der Klärung verschiedener Kriterien,

3 Cf. Heilmann 2020, 9.

4 Cf. Heilmann 2020, 11: „The so-called ‚reading aids‘ or ‚lectional signs‘ in early papyri of the New Testament neither function exclusively to facilitate performative or public readings nor indicate a ‚liturgical use‘ of those texts.“

5 Siehe Kap. III.3.1.

6 In den späteren syrisch-christlichen Übersetzungen wird das Tetragramm als *mry* wiedergegeben, i. e. als Übersetzung wie das griechische κύριος.

7 Cf. Barthélémy 1963.

8 Siehe Kap. IV.2.5.

die bisher als *Differenzkriterium* verstanden wurden, sodass erstens die Formatwahl des Codex und zweitens die Wiedergabe des Tetragramms durch die sog. *nomina sacra* als Kontraktionskürzungen von Gottesnamen im Griechischen als eindeutige Beweise für den christlichen Ursprung und Gebrauch vieler Handschriften der griechischen Bibel gelten. Beides wird im Folgenden infrage gestellt. Dazu gilt auch die methodische Sicht, dass rabbinische Vorschriften über Praktiken und Materialitäten des Lesens weder anachronistisch in die Antike rückprojiziert werden dürfen, noch dass diese für alle jüdischen Kulturen zu universalisieren sind.

Im Kontext der Rekonstruktion historischer Lesepraktiken ist es wichtig, diese an materiale Artefakte und ihre menschlichen Rezeptionspraktiken zurückzubinden, was auch der in den methodischen Grundlagen der vorliegenden Arbeit vorgestellte<sup>9</sup> text-anthropologische Ansatz von Markus Hilgert nachdrücklich betont: Hat das Geschriebene keinen textimmanenten Sinngehalt, besteht das Ziel darin, „eine ‚Kartierung‘ der rezeptionspraktischen ‚Text-Akteur-Relationen‘ vorzunehmen, um diese Rezeptionspraktiken möglichst umfassend zu rekonstruieren.“<sup>10</sup> Insofern gilt es, die hier angenommenen sozialen und kulturellen Kontexte des Lesens – wie insbesondere die der antiken Synagogen – in Verbindung zu bringen mit den materialen Artefakten. Denn sind keine Möglichkeiten gegeben, antike Leser und insbesondere Zuhörer von Ge- oder Verlesenem zu befragen, sind Forschungsfragen „zwangsläufig an die nicht-menschlichen, materiell-gegenständlichen Komponenten dieser Praktiken verwiesen.“ Diese gelten dann als „Referenzpunkte“, die eine rezeptionspraktische Einordnung und „historisch-soziale Kontextualisierung des Geschriebenen“<sup>11</sup> ermöglichen, was im vorliegenden Kapitel zu unternehmen ist.

Seit den letzten Dekaden wird die sich konstituierende christliche Bewegung zunehmend einer konsequenten ‚Heimholung‘ ins heterogene antike Judentum unterzogen.<sup>12</sup> Bisherige Studien sowohl zur Frage der jüdischen Rezeption der griechischen Bibel als auch zur jüdischen Formatwahl von Codices und damit verbunden zum Gebrauch von *nomina sacra* gehen aber nicht selten von einem frühen *Parting of the Ways*<sup>13</sup> aus und damit von anachronistischen Annahmen über das Verhältnis von antikem Judentum und der aufkommenden christlichen Bewegung. Griechische Bibel, Codex und *nomina sacra* erscheinen damit gleichsam als Posten einer Checkliste: Sind Gottesnamen in Form von *nomina sacra* geschrieben, muss das texttragende Artefakt christlich sein, und ein jüdischer Gebrauch kann ausgeschlossen werden; ist das texttragende Artefakt ein Codex, muss auch dieser christlich sein, weil Juden nur Rollen verwenden; ist eine Handschrift eine griechische Übersetzung der hebräischen Bibel, muss sie christlich sein. Diese essentialistischen Formen der Kategorisierung

---

<sup>9</sup> Siehe Kap. I.3.

<sup>10</sup> Hilgert 2010, 8.

<sup>11</sup> Hilgert 2010, 8.

<sup>12</sup> Siehe Kap. V.4.

<sup>13</sup> Cf. einführend Schäfer 2010; Boyarin 2007; Becker/Reed 2003.

„orthodoxer“ wie „orthopraxer“ Differenzkriterien in der Bestimmung jüdischen oder christlichen Ursprungs bzw. jüdischer oder christlicher Rezeption, die Colin H. Roberts dazu brachten, Codex und *nomina sacra* als „the two stigmata of Christian texts“<sup>14</sup> zu bezeichnen, gilt es im Folgenden zu hinterfragen. Auch wird deutlich werden, dass für die Analyse von Schreibpraktiken der *nomina sacra* weit mehr jüdische – griechische wie hebräische – Artefakte herangezogen werden können und müssen, als bislang deutlich wurde.<sup>15</sup>

## 2.1 Die Vielfalt der Wiedergabe des Tetragramms und des Gottesnamens in hebräischen und griechischen Artefakten

In den Schriften vom Toten Meer findet sich sowohl in den hebräischen, aramäischen wie auch griechischen Schriften eine Vielfalt an Wiedergabe-Handhabungen des Tetragramms bzw. von Gottesnamen (Tabelle 2). Diese reichen von (1) der Wiedergabe des Tetragramms und anderer Gottesnamen in hebräischen Buchstaben im hebräischen Text, über (2) Handhabungen, die als Abkürzungen und/oder graphische Hervorhebungen zusammengefasst werden (die Schreibung des Tetragramms in einem hebräischen Text in paläo-hebräischer Schrift; die Abkürzung des Tetragramms zu יְהֹוָה i. e. *Jod* als Name des hebräischen Buchstabens [י], mit dem das hebräische Tetragramm beginnt), oder die Ersetzung des Tetragramms durch *Dicola*, *Tetrapuncta*, Leerzeichen oder durch eine farbliche Hervorhebung in Form einer anderen Tintenfarbe, (3) verschiedenen Metaphern bis hin zur (4) Ersetzung des Gottesnamens durch die Form הָוָהָא.<sup>16</sup> Die wenigen überlieferten Quellen der hebräischen Bibel und/oder anderer religiöser Schriften in Antike und Spätantike zeigen eine breite Verwendung der Abkürzung des Tetragramms zu " oder "", wobei auch diese Abkürzung, die z. T. von graphischen Hervorhebungen begleitet ist (ׂ ; יְ ; יְׂ ; יְׂׂ), oder die Kontraktionskürzungen eines Gottesnamens zusammen mit einem Oberstrich wiedergegeben ist, wie er von den griechischen *nomina sacra* bekannt ist (אָלְהִים für אֱלֹהִים ; הָאֵם for אֶלְהָאֵם). Aus Piyyutim und Targumim ist darüber hinaus die Übersetzung des Gottesnamens als קִרְיסָה / קִרְיסָ in aramäischen Werken bekannt. Von Seltenheit ist sicherlich der Ersatz des Tetragramms in einem hebräischen masoretischen Werk aus der Kairoer Genizah durch den griechischen Buchstaben ζ.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Roberts 1979, 19; cf. beispielsweise auch Comfort 2005, 202: „Jews never wrote *nomina sacra* the way Christians did [...].“

15 Die wichtigsten Forschungsergebnisse dieses Kapitels erschienen zusammengefasst in Leipziger 2020.

16 Brownlee/Albright 1961, 33, Anm. 29, lesen הַזָּהָא als Abkürzung von הַאֲלֵהִים.

<sup>17</sup> Für die Wiedergabe von Gottesnamen und des Tetragramms in jüdischen hebräischen Inschriften siehe Siehe Kap. III.2.1.

**Tab. 2:** Die Entwicklung jüdischer *nomina sacra* in hebräisch/aramäischen Handschriften.

Datierung	(1) Gottes-namen	(2) Abkürz./graph. Hervorhebung	(3) Meta-phorik	(4) Erset-zung
Qumran III v. d. Z.- I n. d. Z.	יהוה, אלהים, אל, צבאות	Paläo-heb.; יוד; Dicolon; Tetrapuncta; <i>vacat</i> ; farbl. Hervor-hebung	האמת, השם הכבד, אנו חו בול	הוֹאָהָא
III–V		ׁן [o. ׁן] MS Heb. c. 57 (P) (c)		
V/VI		אֶל, אֵלֶּה/ P. Köln Inv. 5941		
?		יְיָ / יְיָ		
?		יְיָ אִינָנוּ T-S 8H16.23		
?	קִרְיַס/קִרְיָס Piyyut Ezel Mosche			
?	קִרְיַס/קִרְיָס Targumim			
?		ׁן T-S C6.133 (GJT 13)		
VI–IXX		ׁן T-S NS 122.126		
VI–IXX		ׁן T-S D1.36		
?		הַקְבָּה, יְיָ, הָוָה, אלָהִים יְהוָה יְהוָה חֵי MTKG III 55		

Um das Tetragramm bzw. andere Gottesnamen in griechischen Übersetzungen bzw. Schriften wiederzugeben, stand man vor der Aufgabe, auch schon zum Teil im Hebräischen vorbefindliche Traditionen zu transformieren, die das Tetragramm oder andere Gottesnamen in besonderer Weise in der Form der Schriftlichkeit handhabten. Die Handschriften der griechischen Bibel in Qumran/Masada und Nahal Ḥever kennen insbesondere zwei Traditionen: (1) wiederum wie im Hebräischen die Handhabungen, die als Abkürzungen und/oder graphische Hervorhebungen zusammengefasst wurden, so hier die Schreibung des Tetragramms in einem griechischen Text in paläo-hebräischer Schrift, oder (2) die Wiedergabe im Griechischen durch die Ersetzung in Form von ΙΑΩ oder aber auch einen Leerraum. Zuletzt ist die Existenz der Wiedergabe des Tetragramms durch die griechische Übersetzung κύριος in vorchristlichen Artefakten und

**Tab. 3:** Die Entwicklung jüdischer *nomina sacra* in griechischen Handschriften und Artefakten.

Datierung	(1) Gottesnamen	(2) Abkürz./graph. Hervorhebung	(3) Metaphorik	(4) Ersetzungen
Qumran	KYPIO[Σ]?	眞眞		IAΩ, <i>vacat.</i>
III v. d. Z. –	4Q126			
I n. d. Z.				
Ab II n. d. Z.		<i>nomina sacra</i>		
II/III		KY P.Oxy. 656		
III		眞 für κύριος; θς P.Oxy. 1007		
III/IV		κυ P.Oxy. 1075		
III		κς, θς (rekonstr.) P.Oxy. 1166		
II/III		κυ GMA 32 (Phylakt.)		
		z. B. κς, θς, ις Inscriptions		
IV/V		κε JIGRE 134 (Räuchergefäß)		
VI/VII		κς Byz. Amulett-Armband		

damit auch, was das angenommene ‚Original‘ der LXX angeht, umstritten: Die einzige Zeugin aus den Rollen vom Toten Meer wäre das Fragment 4Q126, das rekonstruiert die Form KYPIO[Σ] aufweisen könnte. Hiernach chronologisch einzuordnen wären die griechischen sog. *nomina sacra*; diese sind auch – wie zu zeigen sein wird – in Artefakten zu finden, die als unzweifelhaft jüdisch gelten. Darüber hinaus finden sich noch andere Handhabungen des Gottesnamens in griechisch-jüdischen Artefakten, so die paläo-hebräische Wiedergabe 眞眞 oder die Ersetzung durch 眞. Tabelle 3 fasst die Pluralität der Handhabungen chronologisch wie thematisch zusammen.

Im Folgenden wird die Forschungsgeschichte zu Ursprung und Handhabung der sog. *nomina sacra* dargelegt. Dies erscheint deswegen in so ausführlicher Form, da diese bislang beinahe unumstößlich als eindeutige christliche *Identity Marker* galten. Die gerade nur skizzierten anderen Formen der Handhabung des Tetragramms in schriftlichen hebräischen wie griechischen Artefakten werden zusammen mit den *nomina sacra* breiter besprochen und in den Kontext der handschriftlichen Überlieferung eingeordnet.

## 2.2 *Nomina sacra*: Forschungsgeschichte

Jedenfalls aber hatten Theologie und Volksglaube bei dem Bestreben, dem Gottesnamen eine dem hebräischen Original möglichst entsprechende griechische Form zu schaffen, unter der Hand ein neues graphisches Prinzip gefunden. Es war diesen hellenistischen Juden in den Schoß gefallen, wie nach der Sage den Phöniziern die Erfindung von Glas und Purpur.  
— Ludwig Traube<sup>18</sup>

Ludwig Traube (1861–1907) war jüdischer klassischer Philologe, Mediävist und Paläograph sowie Inhaber des Lehrstuhls für Mittellateinische Philologie in München. Mit seinem Werk *Nomina Sacra*<sup>19</sup> von 1907, in dem er „das griechische Kontraktions- system als eine jüdisch-hellenistische Neuerung“<sup>20</sup> auffasst, schuf dieser eben jenen Terminus als Neologismus, den er nach eigenen Angaben aus der Paläographie von Edward M. Thompson und dessen Rede von „*the sacred names*“ entlehnt.<sup>21</sup> Chronologisch bespricht Traube zunächst besondere Handhabungen des Gottesnamens in hebräischen Handschriften und verweist auf deren gelegentliche Hervorhebung durch Goldschrift,<sup>22</sup> sodass er davon ausgeht, dass „hebräische Exemplare in Alexandria in vorchristlicher Zeit eine graphische Auszeichnung des Tetragramms und vielleicht auch anderer Worte für Gott aufwiesen.“<sup>23</sup> Mit der Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische sieht er zwei prinzipielle Alternativen, das Tetragramm wiederzugeben, während er eine „profanierende Transskription (Ιαβε oder Ιαβε)“<sup>24</sup> ausschloss: (1) Wahrung der hebräischen Gestalt. *Variante (a):* „Graphische[r] Archaismus“:<sup>25</sup> Im Könige Genizah-Fragment<sup>26</sup> wird Aquilas Wiedergabe des Tetragramms in paläo-hebräischen Buchstaben als ~~אַיְהָ~~ deutlich, was auch Origenes bestätige (ἐν τοῖς ἀκριβεστέροις τῶν ἀντιγράφων),<sup>27</sup> wobei hier das Tetragramm *auch* in der Form von ~~אַיְהָ~~ erscheint; im Geniza-Fragment der Psalmen ist eine ähnliche Schreibung festzustellen. *Variante (b.):* Als „absichtliche oder unabsichtliche Gräcisierung der hebräischen Buchstaben“<sup>28</sup> bezeichnet Traube die Wiedergabe des Tetragramms

<sup>18</sup> Traube 1907, 32.

<sup>19</sup> Cf. Traube 1907, 27–44.

<sup>20</sup> Traube 1907, 15.

<sup>21</sup> Cf. Traube 1907, 17; siehe Thompson 1893, 88f. („sacred names and titles“, „sacred and liturgical contractions“); Thompson 1884–94, Tafeln 102, 104, 126. Siehe auch schon Christian von Stablos (Stablos; 9. Jh.) und seine Rede von den *nomina Dei* (*Expositio in Matthaeum Evangelistam*; PL CVI 1278), cf. Traube 1907, 6, 33, der zudem auf den rabbinischen Terminus שמות של הקדוש ברוך הוא verweist.

<sup>22</sup> Cf. Traube 1907, 21.

<sup>23</sup> Traube 1907, 23.

<sup>24</sup> Cf. Traube 1907, 27.

<sup>25</sup> Traube 1907, 28.

<sup>26</sup> Cf. Burkitt 1897.

<sup>27</sup> Cf. *In Ps. II*, 2.

<sup>28</sup> Traube 1907, 28.

הוה/יהוה als ΠΙΠΙ<sup>29</sup> in einigen Kolumnen von Origenes' *Hexapla*,<sup>30</sup> die sich auf griechische und syrische Handschriften stützen, und was auch das Geniza-Fragment der Psalmen belegt. (2) Wiedergabe des Tetragramms durch ein griechisches Wort bei Beibehaltung der Tatsache, dass es, „wie das vokallose יהוה, seine Bedeutung nicht völlig offenbarte“:<sup>31</sup> Diese zweite Möglichkeit sieht Traube als den Ursprung einer Entwicklung, an deren Ende die kontrahierten *nomina sacra* stehen: Nachdem er darauf verweist, dass Philo schon κύριος in der griechischen Bibel las, wovon als jüdische Praxis auch Origenes zu berichten weiß,<sup>32</sup> kommt er zu seiner „graphische[n] Überlegung“:<sup>33</sup> „Statt des heiligen unaussprechlichen Wortes gab man ein weniger heiliges, aber auch dieses nicht mit vollen Buchstaben, sondern in einer Form, in der ein Teil des Wortes unterdrückt war.“<sup>34</sup> Was also eigentlich unaussprechlich ist, ist auch nicht in Gänze schreibbar – denn nie sei in kalligraphischen Handschriften κύριος ausgeschrieben worden<sup>35</sup> – womit die jüdischen Kontraktionskürzungen κְ und תְ entstanden, deren Kürzung Traube als Folge der Schreibpraxis, nicht aber als deren ursprüngliche Absicht ansieht. Vorbilder hierfür seien jedoch nicht andere Abkürzungen der griechischen Antike gewesen, die nicht als Kontraktion, sondern als *Suspension* fungieren, bei denen nur der Anfangsbuchstabe geschrieben wird.

Die Kontraktionskürzungen sind damit vielmehr eine „originale[ ] jüdische[ ] Erfindung“,<sup>36</sup> die es dem Leser erlauben, die profane Wiedergabe von יְהָוָה als κύριος vom Gottesnamen κύριος auch graphisch deutlich zu unterscheiden. Eine weitere Motivation für die Kontraktion sieht Traube ferner in einer „Verhüllung“ von der „Zauberkraft“<sup>37</sup> der Aussprache des heiligen Gottesnamens, die ins Griechische trans-

<sup>29</sup> Traube 1907, 29f., verweist auf eine syrische Inschrift mit der Wiedergabe als ΠΙΠΙ, wobei eine andere mit gleicher Provenance die gleiche Doxologie beinhaltet, aber statt ΠΙΠΙ das Tetragramm mit ΘΕΩ wiedergibt.

<sup>30</sup> Siehe Kap. IV.2.3.3.

<sup>31</sup> Traube 1907, 30.

<sup>32</sup> In Ps. II, 2 (PG XII 1104): Οὐκ ἀγνοητέον δὲ περὶ τοῦ ἐκφωνουμένου παρὰ μὲν Ἐλλησι τῇ ,Κύριος‘ προσηγορίᾳ, παρὰ δὲ Ἐβραίους τῇ ,Ἄδωνα‘. Δέκα γὰρ ὄνόμασι παρ’ Ἐβραίος ὄνομάζεται ὁ Θεὸς, ὃν ἔστιν ἐν τῷ ,Ἄδωνα‘, καὶ ἐρμηνεύεται ,Κύριος‘. Καὶ ἔστιν ὅπου λέγεται τὸ ,Ἄδωνα‘ παρ’ Ἐβραίοις, καὶ παρ’ Ἐλλησι ,Κύριος‘, τῆς λέξεως τῆς γεγραμμένης ἐν τῇ Γραφῇ τοῦτο ἀπαγγελλούσης. Ἔστι δὲ ὅτε τὸ Ἰαὶ κεῖται, ἐκφωνεῖται δὲ τῇ ,Κύριος‘ προσηγορίᾳ παρ’ Ἐλλησι, ἀλλ’ οὐπαρ’ Ἐβραίοις [...]. „Man muss anmerken, dass man bei den Griechen den Namen ,Κύριος‘ spricht, bei den Hebräern jedoch ,Ἄδωνα‘. Denn Gott wird bei den Hebräern mit zehn Namen angesprochen, von denen einer ,Ἄδωνα‘ ist, der als ,Κύριος‘ interpretiert wird. Während man ,Ἄδωνα‘ bei den Hebräern liest und bei den Griechen ,Κύριος‘, ist die Lesung in der Schreibung in dieser Schrift angezeigt. Während sich manchmal aber ,Ιαὶ‘ findet, wird dies aber als Namen ,Κύριος‘ bei den Griechen gelesen, nicht aber bei den Hebräern [...].“ [es folgt ein Zitat aus Ps 146,1].

<sup>33</sup> Traube 1907, 30.

<sup>34</sup> Traube 1907, 31.

<sup>35</sup> Cf. Traube 1907, 31, der auf die Ausnahme von P.Oxy. 656 verweist.

<sup>36</sup> Traube 1907, 31.

<sup>37</sup> Traube 1907, 32.

feriert werden sollte, sodass die Verhüllung in der Kontraktion zu  $\bar{\kappa}\bar{\varsigma}$  liegt. Alternativ, so Traube, könne auch  $\theta\epsilon\bar{\omega}\varsigma$  die ursprüngliche Wiedergabe des Tetragramms sein, die dann in der Übertragung ins Griechische entsprechend hebraisierend ohne Vokale  $\bar{\theta}\bar{\varsigma}$  geschrieben ist. Sind damit für Traube  $\bar{\kappa}\bar{\varsigma}$  und  $\bar{\theta}\bar{\varsigma}$  die ersten *nomina sacra*, findet in der jüdischen Tradition sukzessive eine Ausweitung statt, der auch die Kontraktionen von  $\pi\nu\bar{\nu}\mu\alpha$  und  $\pi\bar{\alpha}\bar{\tau}\bar{\iota}\bar{\rho}$  sowie dann auch  $\Delta\bar{\alpha}\bar{\iota}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\bar{\delta}$ ,  $\bar{\iota}\bar{\sigma}\bar{\rho}\bar{\alpha}\bar{\iota}\bar{\lambda}$  und  $\bar{\iota}\bar{\epsilon}\bar{\rho}\bar{\bar{\nu}}\bar{\sigma}\bar{\alpha}\bar{\lambda}\bar{\bar{\iota}}\bar{\mu}\bar{\eta}$  folgten.<sup>38</sup> Christliche Tradition und Schreibpraxis kennt dann nur ebenjene jüdischen Schreibpraktiken, knüpft daran an und weitet die Kontraktionsschreibung entsprechend auf  $\bar{\iota}\bar{\varsigma}$  (für Jesus) und  $\bar{\chi}\bar{\varsigma}$  (für Christus) aus.<sup>39</sup> Die von ihm skizzierten Entwicklungsstufen der *nomina sacra* an historische Artefakte als Beweis für seine Annahme zurückzubinden, „fällt schwer“,<sup>40</sup> so Traube im Jahr 1907, da Handschriften der griechischen Bibel, von Philo sowie anderer jüdisch-alexandrinischer Literatur erst ab christlicher Zeit überliefert sind, aber er verweist auf ägyptische Zauberpapyri sowie noch einmal ausführlicher auf die bereits erwähnten Aquila-Fragmente aus der Kairoer Geniza.<sup>41</sup> Zur Entwicklung des zu den *nomina sacra* gehörenden Kontraktionsstriches sieht Traube den Ursprung im Griechischen in der Schreibpraktik, ursprünglich nicht-griechische Wörter (Fremdwörter?) oder/und darunter auch Eigennamen und später auch griechische Eigennamen in Texten graphisch hervorzuheben, was zunächst noch in keinerlei Zusammenhang mit Wortkürzungen steht.<sup>42</sup> Beispiele hierfür sind für Traubes Skizzierung der Entwicklung griechische Zauberpapyri, in denen *nomina mystica* mit Oberstrich geschrieben werden, so wie  $\bar{\Delta}\bar{\Delta}\bar{\Omega}\bar{\bar{\bar{\Omega}}}\bar{\bar{\bar{\Lambda}}}$ ,  $\bar{\Delta}\bar{\Delta}\bar{\Omega}\bar{\bar{\bar{\Lambda}}}\bar{\bar{\bar{\Sigma}}}\bar{\bar{\bar{\Lambda}}}\bar{\bar{\bar{\Lambda}}}\bar{\bar{\bar{\Omega}}}\bar{\bar{\bar{\Lambda}}}$  oder  $\bar{\bar{\bar{\Lambda}}}\bar{\bar{\bar{\Omega}}}\bar{\bar{\bar{\Lambda}}}$ .<sup>43</sup>

Die Entwicklung von graphischem Strich und Kontraktionskürzung fasst er wie folgt zusammen:<sup>44</sup> (1) Wie im Griechischen bei der Wiedergabe von ‚Fremdwörtern‘ üblich, versahen hellenistische Juden hebräische Wörter, die im griechischen Text in hebräischen Buchstaben übernommen wurden, mit einem Strich. Wird das Tetragramm beibehalten, ergibt dies  $\bar{\bar{\bar{\pi}}}\bar{\bar{\bar{\gamma}}}\bar{\bar{\bar{\chi}}}\bar{\bar{\bar{\tau}}}$ ,  $\bar{\bar{\bar{\pi}}}\bar{\bar{\bar{\tau}}}\bar{\bar{\bar{\alpha}}}$  oder  $\bar{\bar{\bar{\pi}}}\bar{\bar{\bar{\pi}}}\bar{\bar{\bar{\pi}}}\bar{\bar{\bar{\pi}}}$ . Die erste der drei Formen findet sich wie dargestellt im Könige-Fragment Aquilas wieder, die anderen beiden sind mit Strich nur rekonstruiert angenommen. (2) Wurden hebräische Wörter mit griechischen Buchstaben wiedergegeben, wurden auch diese Termini mit einem Strich versehen, wobei auch hier wiederum ein primärer Gesichtspunkt mehr auf der *graphischen* Erscheinungsweise als auf der phonetischen liegt, wie Taube rekonstruiert:  $\bar{\bar{\bar{\pi}}}\bar{\bar{\bar{\tau}}}$  wird  $\bar{\bar{\bar{\Delta}}}\bar{\bar{\bar{\Lambda}}}$  und  $\bar{\bar{\bar{\lambda}}}\bar{\bar{\bar{\tau}}}\bar{\bar{\bar{\nu}}}$  zu  $\bar{\bar{\bar{\Sigma}}}\bar{\bar{\bar{\Pi}}}\bar{\bar{\bar{\Lambda}}}$ . (3) Wird das Tetragramm hebraisierend in Kurzform wiedergegeben – d. h. z. B. hebraisierend in Gestalt vokalloser Schreibung – zieht dies

<sup>38</sup> Cf. Traube 1907, 36, 42.

<sup>39</sup> Cf. Traube 1907, 34, 43.

<sup>40</sup> Traube 1907, 37.

<sup>41</sup> Cf. Traube 1907, 38–41.

<sup>42</sup> Cf. Traube 1907, 45f.

<sup>43</sup> Cf. Traube 1907, 46f., der hier jedoch nicht aus den Papyri zitiert.

<sup>44</sup> Im Folgenden nach Traube 1907, 47.

auch den Strich als graphischen Marker für einen ursprünglich nicht griechischen Ursprung mit sich, sodass als „graphisches Prinzip“<sup>45</sup>  $\overline{\kappa\varsigma}$  und  $\overline{\theta\varsigma}$  entstehen.

Während Traube beispielsweise auch das Tetragramm selbst sowie die sich dann entwickelnden griechischen Kontraktionskürzungen als *nomina sacra* betitelt, scheint dies spätestens bei Howard nicht mehr der Fall zu sein, sodass in der Forschungsgeschichte unter *nomina sacra* sukzessive nur noch griechische Formen der Kontraktion wie  $\overline{\kappa\varsigma}$  und  $\overline{\theta\varsigma}$  fallen: Anton H. Paap zeichnet die Geschichte der Entwicklung der *nomina sacra* ähnlich wie Traube, jedoch sieht er einzig  $\theta\epsilon\varsigma$  als jüdischen Ursprungs an. Nachdem er Traubes Theorie referiert, kommt er auf Gunnar Rudberg<sup>46</sup> und Ernst Nachmanson<sup>47</sup> zu sprechen, die zu Ostraka und Inschriften gearbeitet haben: Ähnliche Formen der Kontraktion wie bei *nomina sacra* seien – neben den gewöhnlichen Suspensionskürzungen – auf Ostraka zu beobachten. Manchmal fehle auch der Strich gänzlich und nur der Anfang und der Ende des Worten seien ausgeschrieben: „Such cases, therefore, are examples of contraction developed from cursive writing.“<sup>48</sup> Wörter, die sich so abgekürzt auf Ostraka finden, ließen sich wie folgt kategorisieren: (1) Namen und Titel von Herrschern, (2) ägyptische Eigennamen, sowie (3) ägyptische Monatsnamen. Daher würden die Ostraka zeigen, dass Kontraktionskürzungen in griechischer Kursivschrift auch vor den Anfängen des Christentums belegt sind, die dann auf die Entwicklung der *nomina sacra* Einfluss gehabt hätten.<sup>49</sup> Paap verweist zudem auf P.graec. Vind. 19996 (zweite Hälfte des 1. Jh. v. d. Z.), ein Schulbuch über Stereometrie, in dem 27 *termini technici* in Suspensionskürzung geschrieben sind, δοθῆ aber gelegentlich mit den Kontraktionskürzungen δῃ oder δῃ belegt ist.<sup>50</sup> Nachmanson weist zahlreiche Belege von Kontraktionskürzungen in griechischen Inschriften nach. Diese betreffen (1) Eigennamen, z. B. Ζηνό(δό)του (Mitte 3. Jh. v. d. Z.), (2) Städte und Gemeinden, z. B. Κε(παμέ)ων (Ende 4. Jh. v. d. Z.); Ἐλευ(σι)νίων (106/105 v. d. Z.), (3) Titel, z. B. προσ(τά)ται (201/200 v. d. Z.), (4) Verwandtschaftsbezeichnungen, z. B. π(ατ)ρί, (5) Zahlen, z. B. τεσσα(ρά)κοντα (Mitte 3. Jh. v. d. Z.) sowie (6) Sonstiges wie beispielsweise μν(ήμ)ης im Formular μνήμης χάριν.

Damit zeigt auch er, dass Kontraktionen im Griechischen unabhängig von jüdischen oder christlichen Einflüssen bekannt und üblich gewesen sind. Auch Paap geht wie Traube in den *nomina sacra* von einer ‚hebraisierenden‘ Transformation der gestalt aus, dass im Griechischen die Gottesnamen wie im Hebräischen ohne Vokale geschrieben werden. Zusammenfassend bezeichnet Paap zwar *nomina sacra* als

---

<sup>45</sup> Traube 1907, 32.

<sup>46</sup> Cf. Rudberg 1910.

<sup>47</sup> Cf. Nachmanson 1910.

<sup>48</sup> Paap 1959, 3.

<sup>49</sup> Cf. darüber hinaus auch die Anmerkungen von Viereck 1901, bes. 452f., zur Edition der Berliner Ostraka von Wilcken 1899.

<sup>50</sup> Cf. Paap 1959, 3, Anm. 3.

„christliche Termini“, sieht deren Ursprung aber im hellenistischen Judentum in Alexandria verortet.<sup>51</sup>

Ohne auf Traubes Werk und seine auch von Paap übernommenen Thesen über die jüdischen Ursprünge der *nomina sacra* als Kontraktionskürzung einzugehen, erklärt Theodore C. Skeat in einem Handbuch-Beitrag über „Early Christian Book-Production“ von 1969 neben der Formatwahl des Codex die *nomina sacra* gewissermaßen als *das* zweite Differenzkriterium, „which, right from the earliest period, enables one to distinguish, almost at a glance, manuscripts of Christian literature from all others [...]“,<sup>52</sup> ohne dies jedoch näher zu begründen, in den Kontext einzubinden oder mit früheren jüdischen Handhabungen zu vergleichen, womit er für die folgenden Studien zu den *nomina sacra* Maßstäbe setzt.

Schuyler Brown 1970<sup>53</sup> kritisiert in seinem Beitrag „Concerning the Origin of the Nomina Sacra“ Traubes Annahme eines jüdischen Ursprungs der *nomina sacra* vor dem Hintergrund der Manuskriptüberlieferung von als sicher geltenden jüdischen Handschriften der griechischen Bibel, geben doch laut ihm neun von elf der Papyri Θεός in ausgeschriebener Form und κύριος nicht in Kontraktion wieder. Der von Traube eingeführten und von Paap fortgeführten Hypothese einer Imitation des Hebräischen im griechischen Gebrauch der *nomina sacra* als Auslassungen von Vokalzeichen widerspricht Brown zum einen unter dem Verweis darauf, dass die Kontraktion von κύριος gerade nicht κρ̄ς sondern κς sei, und andere Kontraktionen sehr wohl Vokale enthielten, wie die zum Teil überlieferten Formen von Θυ oder Θω (für Θέου bzw. Θεώ) oder ιης für Ἰησοῦς.<sup>54</sup> Zum anderen betont er im Widerspruch zu der These von Traube und Paap, dass die hebräische vokallose Schreibpraxis lediglich der Konsonantenbuchstaben nichts mit dem Tetragramm zu tun habe. Daher sei auch Paaps Feststellung falsch, nach der nur das hebräische Wort für Gott in einer ähnlichen Art und Weise wie die Kontraktionen der *nomina sacra* geschrieben sei – d. h. ohne Vokale – schließlich werde der hebräische Text erst durch die Masoreten vokalisiert, und davor sei das Tetragramm wie der gesamte Text nur in Konsonantschrift geschrieben.<sup>55</sup> Darüber hinaus wirft Brown den Thesen von Traube und Paap vor, dass sie Lesepraktiken mit Schreibpraktiken verwechselten, seien doch Aussprachetraditionen des göttlichen Namens mit Schreibkonventionen desselben in Handschriften zu unterscheiden. Ob sowohl Traube als auch Paap in ihren Studien tatsächlich Aussprache- mit Schreibtraditionen verwechselten und eine Trennung derart scharf gezogen werden kann, wie Brown impliziert, bleibt fraglich. Nach der Kritik bisheriger Studien betont Brown die Wiedergabe des Tetragramms in jüdischen Handschriften der griechischen Bibel durch eine hebräische Schreibung. Kopierten dann Christen jüdische griechische

---

51 Cf. Paap 1959, 123, 125f.

52 Skeat 1969, 72.

53 Cf. Brown 1970, 18.

54 Cf. Brown 1970, 9.

55 Cf. Brown 1970, 10, unter Bezugnahme auf Paap 1959, 123.

Texte, so führt er weiter aus, gaben diese den Gottesnamen aus Unkenntnis entweder mit ΠΙΠΙ oder mit dem griechischen Äquivalent κύριος wieder. Um jedoch den heiligen Namen vom restlichen Text abzusetzen, schrieben sie diesen in kontrahierter Form mit Überstrich. Damit behielten sie die *Funktion* der innertextlichen Hervorhebung bei, die auch durch die hebräische Schreibung des Tetragramms im griechischen Text gegeben ist. Bezuglich des möglichen Ursprungs der Schreibung der *nomina sacra* als Kontraktionskürzungen mit Überstrich – und damit als Schreibtechnik – verweist er wie Paap auf Nachmanson und Rudberg und damit auf profane Praktiken des Abkürzens. Damit sieht Brown gewissermaßen den christlichen Beitrag in der Entstehung der *nomina sacra* in der Verbindung der zwei verschiedenen Praktiken – auf der einen Seite die jüdische Tradition des Hervorhebens des göttlichen Namens vom restlichen Text und auf der anderen die profan-griechische Praktik von Kontraktions(ab)kürzungen.<sup>56</sup>

Kurt Treu kritisiert in seiner Studie „Die Bedeutung des Griechischen für die Juden im Römischen Reich“ von 1973, dass drei „Axiome“ – (1) Juden hätten die LXX „aufgegeben“, (2) Juden würden nur Rollen verwendet und (3) *nomina sacra* würden eine jüdische Rezeption ausschließen – Untersuchungen eines einem möglichen jüdischen Gebrauchs und jüdischer Herkunft von den überlieferten Handschriften der LXX ab dem zweiten/dritten Jahrhundert verhindert hätten.<sup>57</sup> P.Oxy. 1007 sieht Treu, was die *nomina sacra* angeht, als Beweis dafür, dass *nomina sacra* jüdischen Ursprungs sind. In dieser Handschrift aus dem dritten Jahrhundert ist zum einen das Tetragramms paläo-hebräisch gekürzt als ~~תְּהָ~~ wiedergegeben und zum anderen erscheint Θεός in der Kontraktionskürzung in Form des *nomen sacrum* Θς. Zusammengefasst nimmt er dabei an, dass „Kontraktion und Überstreichung von *Kyrios* und *Theos* jüdischen Ursprungs sind“,<sup>58</sup> wobei diese Schreibpraktiken als *nomina sacra* dann von Christen adaptiert und entsprechend erweitert wurden.

George Howard zeichnet in seinem Beitrag „The Tetragram and the New Testament“ von 1977 die Entwicklung der *nomina sacra* nach und sieht dabei sowohl κύριος als auch Θεός als ursprüngliche Kontraktionen an, die christlichen Ursprungs als Substitutionen für das Tetragramm fungieren. Dabei stellt er zunächst verschiedene Handhabungen des Gottesnamens in den Schriften von Qumran, Nahal Hever und den anderen ‚vorchristlichen‘ Handschriften der griechischen Bibel dar, wobei er 1977 auf einen deutlich größeren Corpus an Manuskripten zurückgreifen kann, als z. B. noch Traube. Aus diesem Befund schließt Howard, dass in vorchristlichen griechischen Bibelhandschriften „with almost absolute certainty“<sup>59</sup> das Tetragramm nicht mit κύριος wiedergegeben wurde, sondern das Tetragramm in aramäischer oder paläo-hebräischer Schrift geschrieben wurde oder ins Griechische translitteriert

---

<sup>56</sup> Cf. Brown 1970, 14–16.

<sup>57</sup> Cf. Treu 1973, 140–144.

<sup>58</sup> Treu 1973, 141.

<sup>59</sup> Howard 1977, 65f.

wurde. Erst später sei es durch θεός und κύριος ersetzt worden.<sup>60</sup> Die Ben Sira-Rolle aus Masada (100–75 v. d. Z.)<sup>61</sup> verwendet אָדָנִי für das Tetragramm, wo das Geniza-Fragment MS B es mit יְיָ (42,16; 43,5) oder אֱלֹהִים (42,15,17) oder אֵל (43,10) wiedergibt; was MS B als נְפָלָותִי יְיָ schreibt, erscheint in der Masada-Rolle als (42,17). Dies sei zu vergleichen mit der Besonderheit in 1QS 8,13 und dem Pronomen הָאָהָא als mögliche Abkürzung für הָוָא הָאֱלֹהִים. Für Howard wäre dann in der Masada-Rolle das Personalsuffix הָאָהָא ein Ersatz für das Tetragramm.<sup>62</sup> Aus diesem Befund schließt er, dass das Geniza-Fragment MS B den ursprünglichen hebräischen Text wiedergibt, während die Handhabung der Masada-Rolle „an early attempt to replace the Tetragram with אָדָנִי“<sup>63</sup> darstellt. Den auffälligen Wechsel in 1QIsa<sup>a</sup> von יְהֹוָה und אָדָנִי führt er auf ein memo-gestütztes Schreiben zurück, sodass der Leser für das Tetragramm אָדָנִי las, während der Schreiber entweder יְהֹוָה oder אָדָנִי schrieb, was ein möglicher Beleg für die Aussprache des Tetragramms als אָדָנִי wäre.<sup>64</sup> Der Ersatz des Tetragramms durch das Aramäische מְרָא ist ebenfalls belegt, wenn auch selten. Während 11QtgJob an allen sechs Stellen, wo der MT das Tetragramm wiedergibt, אָלֹהָא liest, gibt QtgJob den Gottesnamen שְׁדִי aus MT mit מְרָא wieder (43,10,12).<sup>65</sup> Die Form מְרָא ist also belegt, jedoch hier im Targum kein Ersatz für das Tetragramm. Vergleicht man 1QapGen mit dem masoretischen Text, gibt das *Genesis Apokryphon* das Tetragramm mit מְרָה עַלְמִיא אָלֹהָא (21,2; Gen 13,14), אָלֹהָא (21,8; 22,27; Gen 13,14; 15,1) oder אֵל עַלְיוֹן (21,20; Gen 13,18); (MT) wird in 1QapGen als מְרִי אָלֹהָא wiedergegeben (22,32; Gen 15,2), und אמר מְרִי יְהֹוָה (22,34; Gen 15,4). Howard geht davon aus, dass die jüdische Praxis, das Tetragramm mit hebräischen Buchstaben wiederzugeben, auch mit den jüdischen Versionen der griechischen Übersetzung von Aquila, Theodotion und Symmachus fortgesetzt wurde, in dem er auf das Könige Geniza-Fragment von Aquila, auf das Mailänder Psalm-Fragment von Origenes *Hexapla* sowie auf rabbini-sche Vorschriften verweist.<sup>66</sup> Was die christliche Schreibpraxis angeht, beobachtet er einen Wechsel der Handhabung der Wiedergabe des Tetragramms, sei doch das Tetragramm in den griechischen Handschriften der ‚LXX‘ abwesend und durch κύριος bzw. die Kontraktionskürzungen κς und θς ersetzt. Dieser Wechsel müsste irgendwann zwischen dem Beginn der christlichen Bewegung und den frühesten Kopien der christlichen ‚LXX‘ stattgefunden haben. Die Kürzungen κς und θς sieht er als früheste *nomina sacra* an, deren Aufkommen er in das beginnende zweite Jahrhundert datiert, und deren Existenz er auch in den frühesten Exemplaren des Neuen Testaments sieht. In der Frage der Ursprünge der *nomina sacra* als Kontraktionskürzungen

<sup>60</sup> Cf. Howard 1977, 65f.

<sup>61</sup> Cf. Yadin 1965.

<sup>62</sup> Cf. Howard 1977, 69.

<sup>63</sup> Howard 1977, 69.

<sup>64</sup> Cf. auch Byington 1957.

<sup>65</sup> Cf. Howard 1977, 69f.

<sup>66</sup> Cf. Howard 1977, 72f.

widerspricht er Treus Theorien jüdischen Ursprungs sowie Paaps Hypothesen eines jüdisch-christlichen Hintergrundes und vermutet eher einen Ursprung bei Christen aus den Völkern, deren Handhabung dann ein Akt der Ehrerbietung gegenüber Judenchristen sei, um mit den *nomina sacra* an die Heiligkeit des Gottesnamens hinter den Ersetzungen zu erinnern. Einen jüdischen Ursprung der *nomina sacra* scheint Howard auszuschließen, sei doch das Tetragramm das heiligste Wort im Judentum und griechische Übertragungen kein adäquater Ersatz, wofür er als Beleg auch eine gewisse Kontinuität der jüdischen Schreibpraxis sieht, weiterhin יהוה in der griechischen Bibel zu schreiben.<sup>67</sup>

Colin H. Roberts sieht in *Manuscripts, Society and Belief in Early Christian Egypt* von 1979 die Kontraktion von Ἰησοῦς als *nomen sacrum* als ursprünglich erste Kürzung an und betont insbesondere deren symbolischen Zahlenwert als möglichen Ursprung, dem sukzessiv Χριστός, κύριος und θεός folgten. Die Heiligkeit des Gottesnamens sowie dessen Lese-/Aussprache- und Schreibtradition in der jüdischen Geschichte bezeichnet Roberts als „directly or indirectly the psychological origin of the *nomina sacra*.“<sup>68</sup> Er widerspricht Traubes Thesen jüdischen Ursprungs – er stützt sich dabei auch auf Brown<sup>69</sup> – und verweist auf die bereits genannten vorchristlichen Manuskripte der griechischen Bibel, in denen das Tetragramm nie mit κύριος, sondern entweder in paläo-hebräischer Schrift, durch das griechische ΙΑΩ oder die Form ΠΙΠΙ<sup>70</sup> – wiedergegeben werde:<sup>71</sup> „No line is drawn above the name; the use of Hebrew in a Greek manuscript was warning enough.“<sup>72</sup> Den ausgeschriebenen Gottesnamen κύριος ohne Überstrich in P. Fouad 203 (= H. 911; IIE n. d. Z.), einer Papyrusrolle, sieht Roberts als Beleg von Paaps These, „that the Jews had no occasion to regard κύριος as a *nomen sacrum*.“ Erst im vierten Jahrhundert n. d. Z. und später gebe es „occasional examples of κύριος contracted in a Jewish manuscript“,<sup>73</sup> was er als Ausnahmen unter dem Einfluss christlicher Schreibpraktiken ansieht. Gelegentliche Abkürzungen des hebräischen Gottesnamens in hebräischen und in griechischen Handschriften der Bibel, wie in P. Oxy. 1007 als ﴿, in den aramäischen Elephantine Papyri oder auf Münzen könnten gemäß Roberts eine Verbindung zu den griechischen *nomina sacra* darstellen, was aber unwahrscheinlich sei.<sup>74</sup> So kommt er zum Fazit „that there is no legacy from the Hebrew scribes to the writers of *nomina sacra*“,<sup>75</sup> was auch griechisch-jüdische Handschriften aus römischer und früher byzantinischer Zeit bestätigen

<sup>67</sup> Cf. Howard 1977, 74–76.

<sup>68</sup> Roberts 1979, 29f.

<sup>69</sup> Cf. Brown 1970.

<sup>70</sup> Roberts 1979, 30, sieht die griechische Transliteration von ﴿, allerdings als ΠΙΠΙ als „mis-taken“ an.

<sup>71</sup> Cf. Roberts 1979, 30.

<sup>72</sup> Roberts 1979, 30.

<sup>73</sup> Roberts 1979, 31.

<sup>74</sup> Cf. Roberts 1979, 31.

<sup>75</sup> Roberts 1979, 32.

würden. Dabei könnte aber durchaus argumentiert werden, dass in einigen Fällen – wie bei P.Oxy. 656 – die Handschrift jüdisch oder christlich sei. In seiner Beschreibung als sicher jüdisch geltender Manuskripte nennt Roberts P.Vindob. G 39777 in der Übersetzung von Symmachus (Rolle; III/IV Jh. n. d. Z.), in der das Tetragramm in paläo-hebräischer Schrift sowie θεός und Ἰησοῦς unkontrahiert wiedergegeben sind, sowie die Könige- und Psalmenfragmente in Aquilas Übersetzung aus der Kairoer Geniza (T-S 12.84, 20.50 bzw. T-S 12.186, 187, 188), die das Tetragramm in paläo-hebräischer Schrift schreiben. Die einzige Kontraktion von κυρίου zu κῦ und die drei Kontraktionen von Ἰησοῦς zu ισλ im Könige-Fragment jeweils am Zeilenende, was sonst beides ausgeschrieben vorliegt, erklärt er als eine Ausnahme, die die Regel bestätige, die weniger auf christlichen Einfluss, sondern eher auf Platzgründe zurückzuführen sei. Von der vorherrschenden Form des paläo-hebräischen Tetragramms in den beiden Geniza-Fragmenten schließt Roberts abschließend auf eine standardisierte Schreibpraxis. Die Kontraktionen von κυρίου und ισλ ohne Überstrich in einer Inschrift aus Thessalonike erklärt er aufgrund vorherrschender christlicher Praxis.<sup>76</sup> Sollte zudem die (liturgische) Papyrus-Rolle P.Oxy. 2068 eher jüdisch als christlich sein,<sup>77</sup> sei deren *nomen sacrum* ähnlich zu erklären. Die Papyrus- bzw. Pergament-Codices P.Oxy. 656 und P.Oxy. 1007 aus dem zweiten bzw. dritten Jahrhundert könnten nach Roberts durchaus jüdisch sein: In P.Oxy. 656 ist ein zunächst vorhandenes Spatium anstelle des Gottesnamens zu konstatieren, von der Roberts ausgeht, dass es in Erwartung der Schreibung des paläo-hebräischen Tetragramms durch einen ersten Schreiber freigelassen wurde, wo aber ein zweiter Schreiber doch κύριος in unkontrahierter Form schrieb. P.Oxy. 1007 gibt das Tetragramm wie bereits beschrieben mit der Abkürzung ΙΙ wieder.

Zusammengefasst sieht Roberts im Licht neuerer Handschriftenfunde seit Traubes Werk, das sich nur auf ägyptische Zauberpapyri aus dem dritten bzw. vierten Jahrhundert habe stützen müssen, dessen Thesen eines jüdischen Ursprungs der *nomina sacra* als Kontraktionskürzungen θς und κς als falsch an. Belege hierfür seien zudem griechische Inschriften aus Palästina in einem Zeitraum von Qumran bis zu Bar Kochba, von denen 184 Inschriften Belege von κύριος im sakralen Sinne und 109 von θεός aufweisen, wobei keiner der Belege in kontrahierter Form erscheint. Der Ursprung der *nomina sacra* sei daher alleine eine christliche Erfindung.<sup>78</sup> Um deren Entwicklung zu skizzieren, sieht Roberts zwei mögliche Alternativen: (1) Zunächst sei die Form κύριος kontrahiert worden, mutmaßlich in einer christlichen Gemeinschaft mit hellenistischen Juden, nach deren Tradition in der Lesung der griechischen Bibel der Gottesname in hebräischer Schrift geschrieben war, während er im Griechisch entweder als *Adonai* oder als dessen griechisches Äquivalent κύριος gelesen wurde.

<sup>76</sup> Cf. Roberts 1979, 32f.

<sup>77</sup> Cf. Kilpatrick 1964, 222, Anm. 14.

<sup>78</sup> Cf. Roberts 1979, 34.

„Ausgestoßen aus der Synagoge‘, so Roberts weiter, verloren sie jeden Kontakt mit dem Hebräischen, sodass damit einhergehend auch der Verlust der Kompetenz einherging, den Gottesnamen in hebräischer Schrift zu schreiben, und dieser nun griechisch als κύριος wiedergegeben wurde. Dies führte dann in der weiteren Entwicklung dazu, dass in Imitation des Hebräischen die Vokale – sowie ein Konsonant – von κύριος ausgelassen wurden. Zuletzt wurde über diese sich ergebende Kontraktion κς eine Linie platziert, um den Leser zu warnen, dass die so geschriebenen Buchstaben nicht wie graphisch wiedergegeben gelesen werden könnten. Was diese Möglichkeit aber unwahrscheinlich mache, so Roberts, sei die Frage, ob derjenige Schreiber, der κύριος zu κς kontrahiert habe, von der Absenz von Vokalen im hebräischen Gottesnamen gewusst habe; und wenn er von dieser jüdischen Praxis Kenntnis gehabt hätte oder ihr gefolgt wäre, sei es fraglich, weswegen er neben den Vokalen auch den Konsonanten ρ in der Kürzung von κύριος zu κς gestrichen habe. Sieht man von diesem Einspruch ab, sei in dieser Theorie der Ursprung der Kontraktionslinie in griechischer „documentary practice“ zu finden, die dann schon im ersten Jahrhundert auf religiöse Termini und Namen ausgeweitet worden sei.<sup>79</sup> (2) Die wahrscheinlichere Erklärung sieht Roberts in der Hypothese, dass die erste Evidenz eines *nomen sacrum* im *Barnabasbrief* zu finden sei, der zwischen 70 und 130 n. d. Z. entstanden sei: Dort wurde die Zahl 318 der Sklaven Abrahams, die zwei Mal im Buch Genesis vorkommt, symbolisch interpretiert: Der griechische Buchstabe τ mit dem Zahlenwert 300 würde das Kreuz, und ιη mit dem addierten Zahlenwert von 18 den Namen Ἰησοῦς ergeben. Daher könne angenommen werden, dass diese Suspensionskürzung von ιη für Ἰησοῦς bis in die apostolische Zeit zurückreiche. Eben jene Suspensionskürzung ιη sei auch in einigen Manuskripten belegt, während sich aber die Kontraktionskürzungen ις oder ιης durchsetzten. Nach dieser Hypothese wäre zum einen der Ursprung der *nomina sacra* in der Suspensionskürzung ιη in gematrischer Interpretation zu finden, und zum anderen – als zweite Entwicklungslinie, so Roberts – in der Kontraktionskürzung ις, die eine Anspielung auf Α und Ω darstellen könne, indem dann entsprechend der erste und der letzte Buchstabe genommen werde. Damit geht Roberts mit der skizzierten und von ihm favorisierten hypothetischen Entwicklung davon aus, dass am Anfang die Kürzungen von Ἰησοῦς zu ιη, ις oder ιης als *nomen sacrum* standen, denen analog κς für κύριος und die weiteren folgten.<sup>80</sup> Zusammenfassend sind für Roberts die *nomina sacra* ein deutliches Differenzkriterium und unzweifelhafte Anzeichen christlichen Ursprungs einer Handschrift.<sup>81</sup>

Harry Y. Gamble stellt 1995 in seiner Monographie *Books and Readers in the Early Church* zunächst die These auf, dass die früheste Evidenz von *nomina sacra* nicht paläographischer Natur sei, sondern dass der Autor des *Barnabas-Briefes* mit

<sup>79</sup> Cf. Roberts 1979, 34f.

<sup>80</sup> Cf. Roberts 1979, 35–37.

<sup>81</sup> Roberts 1979, 31, Anm. 1.

dem System der *nomina sacra* vertraut gewesen sei, habe er doch in der Anzahl von Abrahams 318 Sklaven eine Präfiguration von Kreuz und Jesus gesehen. Dies könnte voraussetzen, so Gamble weiter, dass in seiner Handschrift die Nummer 318 nicht ausgeschrieben, sondern als τιν̄ dargestellt gewesen wäre. Er verweist auf besondere jüdische Schreibpraktiken des Tetragramms im Allgemeinen und auf die hier bereits genannten Beispiele der Wiedergabe des Tetragramms in griechischen Handschriften der jüdischen Bibel, wie יהוה, Ιαω oder seltener in der Transkription IAΩ. In der Rezeption der jüdischen Schriften aber, so Gamble, durch das Christentum, das er als „soon almost exclusively gentile“ und griechisch sprachig beschreibt, sei die Wiedergabe des Tetragramms in hebräischen Buchstaben „anomalous at best and meaningless at worst“ geworden.<sup>82</sup> Aufgrund dieses Nicht-Verstehens bzw. der Bedeutungslosigkeit wurde in frühen christlichen Handschriften der jüdischen Schrift mit jüdischen Schreibpraktiken der Wiedergabe des Tetragramms gebrochen und dieses stattdessen mit den griechischen Wörtern θεός und κύριος wiedergegeben, und zwar schon in der kontrahierten Form als Θς und κς. Diesen Wechsel der Schreibpraxis des Tetragramms beschreibt Gamble als eigenartig und verblüffend, würden doch weder Juden noch Christen jenen beiden *griechischen* Wörtern die besondere Ehrfurcht entgegenbringen, wie sie dem *hebräischen* Tetragramm gelte, und auch würden sie noch weniger Hemmungen haben, beide Worte auszusprechen.<sup>83</sup> Die namenstheologische Theorie der Erklärung der ersten *nomina sacra* von Roberts mit ihrem mutmaßlichen frühen Ursprung in früher apostolischer Zeit in der judenchristlichen Gemeinschaft in Jerusalem und deren schnelle weitere Ausbreitung bezeichnet Gamble als nicht überzeugend, wenn auch elaboriert und einfallsreich: Seine Annahmen einer so frühen und dann als autoritativ geltenden Schreibpraxis, die zudem nur für griechische Manuskripte gelte, scheint Gamble gerade angesichts einer aramäisch sprechenden Gemeinschaft in einer solch frühen Zeit vor der Abfassung jeglicher bekannten christlichen Literatur als zu spekulativ abzulehnen.<sup>84</sup> Browns Argumentation, nach der die christlichen *nomina sacra* nicht in zu enger Verbindung zur jüdischen Ehrfurcht vor dem heiligen Namen gesehen werden sollten, sondern dass sie vielmehr rein schreibtechnischer Natur seien ohne Zusammenhang mit Aussprachetraditionen, weist Gamble ebenfalls zurück: Im Abschreiben griechischer jüdischer Schriften hätten, so Brown, christliche Schreiber das sich in Vorlagen befindliche Tetragramm einfach durch das griechische Äquivalent κύριος ersetzt, während sie aber die Funktion des hebräischen Terminus, den heiligen Namen vom Rest des Textes zu unterscheiden, beibehalten hätten, indem κύριος als kontrahiert und mit einem Überstrich versehen wiedergegeben und in gewisser Hinsicht hervorgehoben worden sei. Mit dieser Schreibpraktik lehnen sie sich zudem an nicht religiöse Schreibpraktiken an, die

---

<sup>82</sup> Gamble 1995, 76.

<sup>83</sup> Cf. Gamble 1995, 75f.

<sup>84</sup> Cf. Gamble 1995, 76.

gelegentlich Namen und Titel in kontrahierter Form im Griechischen wiedergaben. Die sich dann ergebende Schreibung von κύριος als κς wurde dann sukzessive ausgedehnt auf die Termini θεός sowie Ἰησοῦς und Χριστός, da im frühen Christentum der Titel κύριος sowohl für Jesus als auch für Gott verwendet wurde.<sup>85</sup> Diese Erklärung lehnt Gamble unter Verweis auf kaum vorhandene Evidenz in nicht religiösen Handschriften für Formen von Kontraktionskürzungen ab, lägen hier doch vor allem Suspensionskürzungen als Abkürzungen vor. Zudem brauche es keine genauen Analogien mit anderen Schreibpraktiken oder -traditionen – ob religiös oder säkular – um die christlichen *nomina sacra* zu erklären: So muss die sich vom Kontext abhebende Wiedergabe des Tetragramms durch Christen in Handschriften der griechischen Bibel, die der jüdischen Tradition des Tetragramms in hebräischer Schrift nicht folgt, sondern eine andere Handhabung wählt, früh bei griechisch sprechenden christlichen Schreibern der jüdischen Bibel etabliert haben. Wie auch Howard, sieht Gamble den Ursprung der Kontraktionsformen θς und κς bei Heidenchristen ohne Kenntnis der jüdischen Tradition, das Tetragramm in hebräischer Schrift in den Schriften der griechischen Bibel beizubehalten. Aus Respekt vor Judenchristen und zur Markierung der Heiligkeit des göttlichen Namens hinter den Ersetzungen im Griechischen hätten sie daher die Kontraktionen zunächst in den jüdischen Schriften und dann in christlichen Schriften auch für Ἰησοῦς und Χριστός gewählt.<sup>86</sup> Die Ausdehnung auf weitere Termini könnte erfolgt sein, als die ursprüngliche Bedeutung der ersten Kontraktionen verloren ging. Zusammenfassend sieht Gamble das System der *nomina sacra* an als eine innerchristliche Konvention, die ein Gemeinschaftsbewusstsein stärke und eine bestimmte Leserschaft voraussetze.<sup>87</sup> Zudem hätten Christen keine speziellen kulturellen Handhabungsformen im Bezug auf ihre Schriften – im Gegensatz zu Juden. Deutlich werde dies in rabbinischer Literatur und ihren Vorschriften über Schreibpraktiken, die jedoch nur für den hebräischen Text, nicht aber für den griechischen Text gelten würden, der in hellenistischen Synagogen verwendet wurde, so Gamble weiter. Bleibende Unterschiede von jüdischen und christlichen Manuskripten der griechischen Bibel sieht er – auch wenn es nicht immer einfach zu unterscheiden sei – in einer gewöhnlich sorgfältigeren Schrift in den jüdischen Handschriften.<sup>88</sup>

Larry Hurtado sieht in seinem Beitrag „The Origin of the *Nomina Sacra*: A Proposal“ von 1998<sup>89</sup> den Ursprung der *nomina sacra* als Kontraktionskürzungen im ersten Jahrhundert noch vor den Handschriftenbefunden des Neuen Testaments aus dem zweiten Jahrhundert in der Kontraktionskürzung des Namens Ἰησοῦς, wobei er den Ursprung dieser dann christlichen Schreibpraktik ebenfalls in einer Tradition von Gematria sieht. Nur ein Aufkommen im späten ersten Jahrhundert würde deren

---

<sup>85</sup> Cf. Gamble 1995, 77f.

<sup>86</sup> Cf. Gamble 1995, 77, der sich hier auf Howard 1977, 76, stützt.

<sup>87</sup> Cf. Gamble 1995, 77f.

<sup>88</sup> Cf. Gamble 1995, 79, unter Verweis auf Roberts 1979, 74–78, bes. 76.

<sup>89</sup> Cf. Hurtado 1998; sowie auch Hurtado 2012; Hurtado 2010; Hurtado 2006, 96–98; Hurtado 2000.

entsprechende Anerkennung und Standardisierung erlauben, sodass Hurtado diese als unverwechselbar christlich und verhältnismäßig früh entwickelt bezeichnet,<sup>90</sup> während er in paganen Abkürzungen mit horizontalem Überstrich keine wirklichen Analogien findet. Analogien sieht er in jüdischen Handhabungen des Tetragramms, die dieses vom übrigen Text abheben. So verweist er auf die Manuskriptevidenz der hebräischen Schriften vom Toten Meer, wie die Handhabung des Tetragramms als fünf Punkte, z. T. mit *Colon* davor, oder in paläo-hebräischer Schrift, oder in den jüdischen griechischen Bibelhandschriften als IAΩ, in paläo-hebräischer Schrift oder als ~~IAΩ~~ wie in P.Oxy. 1007. Es gebe jedoch kein unzweifelhaft jüdisches Manuskript mit jenen *nomina sacra*, wie sie in den unzweifelhaft christlichen Handschriften zu finden seien. Dass in jüdischen Handschriften der Gottesname besonders dargestellt wird, sei jedoch der religiöse Hintergrund der distinktiv christlichen Praxis der *nomina sacra*,<sup>91</sup> von denen zunächst Ἰησοῦς, dann Χριστός und folgend κύριος als auch θεός in kontrahierter Form und mit Überstrich dargestellt worden sei. Der in dieser besonderen Schreibpraxis ausgedrückte Wunsch, auf die göttlichen Namen und Titel zu verweisen, sei eine „continuity in what we may call religious psychology between Jewish tradition and emerging Christian tradition.“<sup>92</sup> Jedoch sieht er die Unterschiede der beiden Schreibtraditionen und -praktiken erstens in der jüdischen Zurückhaltung, den Gottesnamen auf Hebräisch auszusprechen und damit auf einen mündlichen Ersatztitel wie יְהוָה im Hebräischen oder κύριος im Griechischen zu rekurren, worauf die besonderen schriftlichen Hervorhebungen des Tetragramms hinweisen sollten. Eine solche Skepsis oder Zurückhaltung, die schriftliche Wiedergabe der Gottesnamen als *nomina sacra* im Mündlichen durch ein Substitut zu ersetzen, sei für die christlichen Praktiken nicht zu erkennen. Zweitens beinhalteten die christlichen *nomina sacra* neben den Gottesbezeichnungen auch jene Termine für Jesus bzw. Christus, die sie vom jüdischen Gebrauch unterscheide.<sup>93</sup> Weiterhin referiert Hurtado auf Browns Kritik an den Theorien von Traube und Paap sowie dessen Präferenz, nach der κύριος der ursprüngliche *nomen sacrum* sei, der erstmalig von christlichen Schreibern in kontrahierte Form verwendet worden sei, um das hebräische Tetragramm in christlichen Handschriften der griechischen Bibel des Alten Testaments darzustellen. Treus Theorie eines jüdischen Ursprungs der *nomina sacra* κύριος und θεός, sowie Howards Hypothese über deren christlichen Ursprung werden ebenfalls nur kurz abgehandelt, ehe Hurtado den Ansatz von Roberts präferiert:<sup>94</sup> Auch Hurtado sieht Ἰησοῦς als den ersten und ursprünglichen *nomen sacrum* an, was er erstens im parallelen Gebrauch sowohl der kontrahierten Form ις als auch der suspendierten Form ιη in den frühen Handschriften belegt sieht; zweitens rekurriert Hurtado ähnlich wie Roberts auf

---

<sup>90</sup> Cf. Hurtado 1998, 659f.

<sup>91</sup> Cf. Hurtado 1998, 661–663.

<sup>92</sup> Hurtado 1998, 663.

<sup>93</sup> Cf. Hurtado 1998, 663.

<sup>94</sup> Cf. Hurtado 1998, 666.

Gematria als einen möglichen Ursprung der *nomina sacra*. So wurde der Zahlenwert 18 von ιη als Abkürzung für Ἰησοῦς im *Barnabas-Brief* und auch von Clemens von Alexandria im Zusammenhang der 318 Sklaven Abrahams in Gen 14,14 gesehen, wodurch im Zahlenwert 318 als τ und ιη in τ das Kreuz und in ιη Jesus symbolisiert wäre.<sup>95</sup> Wird bei diesen beiden frühchristlichen Quellen eine Tradition deutlich, Gematria in der Exegese zu deuten, sieht aber Hurtado nicht wie Roberts den Ursprung des *nomen sacrum* ιη als Abkürzung für Ἰησοῦς in der Deutung von Gen 14,14, sondern im numerischen Zahlenwert 18, der dem Zahlenwert der hebräischen Buchstaben von ח („Leben“) entspricht. Das Gematrion ח wird, was aber Hurtado richtigerweise einräumt, erst in späterer jüdischer Tradition ein beliebtes,<sup>96</sup> wofür jedoch als möglicher Beleg weder für die vorchristlichen Jahrhunderte noch für die Zeit der beginnenden christlichen Bewegung materielle Artefakte bekannt sind. Den horizontalen Strich über den *nomina sacra* sieht Hurtado in gewisser Analogie zur griechischen Praxis, Zahlen durch die Wiedergabe als Buchstabenzeichen mit horizontalem Strich zu kennzeichnen: Ähnlich sollte der horizontale Strich über dem ersten und ursprünglichen *nomen sacrum* als ιη den Leser auf den Zahlenwert 18 hinweisen, der dem Zahlenwert von ח entspricht, sodass die Verbindung von Jesus und „Leben“ entsteht.<sup>97</sup> Während dann sukzessiv weitere Termini auch entsprechend als *nomina sacra* dargestellt wurden, begann die ursprüngliche Funktion des horizontalen Strichs über der Abkürzung als Hinweis auf den Zahlenwert obsolet zu werden, so Hurtado. Zusammenfassend sind für ihn *nomina sacra* „strictly a visual phenomenon, and functioned to register Christian piety visually [...] the *nomina sacra* manifest early Christian reverence for what the words represents.“<sup>98</sup> Damit werden sie für ihn zu einem der wichtigsten paläographischen *Identity Marker* des frühen Christentums, sind doch in seiner Deutung die *nomina sacra* „[i]n addition to the codex format [...] the other strongly characteristic feature of early Christian Greek manuscripts“,<sup>99</sup> sodass sie laut ihm auch als Charakteristikum dazu gelten könnten, deren Präsenz als Kriterium für den christlichen Ursprung eines Fragments gelten zu lassen.<sup>100</sup>

---

<sup>95</sup> Siehe *Barnabas* 9, 7–8; Clemens von Alexandria, *Strom.* VI, 278–280 (PG IX 300–316); cf. Roberts 1979, 37, Anm. 2; Hurtado 1998, 666, verweist ferner auch auf den Hinweis von Scholem, dass in rabbinischer Interpretation die Zahl 318 dem Zahlenwert der Gematria des Namens Eliezer (רַיְצָרָא), des Sklaven Abrahams, übereinstimmt (bNed 32a; BerR 43,2); Scholem deute diese rabbinische Interpretation als eine Antwort auf die christliche Deutung im *Barnabas-Brief* und bei Clemens von Alexandria (Scholem 1971, 370: „The Jewish homilist used the same method to refute the Christian interpretation“); cf. darüber hinaus auch Cole 2017; Bohak 1990.

<sup>96</sup> Cf. Hurtado 1998, 666f.

<sup>97</sup> Cf. Hurtado 1998, 667f.

<sup>98</sup> Hurtado 2000, 277.

<sup>99</sup> Hurtado 2006, 95.

<sup>100</sup> Cf. Hurtado 2006, 96.

Robert Kraft betont „a variety of devices“<sup>101</sup> hinsichtlich verschiedener Handhabungen der Schreibung des Gottesnamens und schreibt für die *nomina sacra*: „If convincing evidence has not yet emerged that they also used a Greek abbreviated formation such as ΚΣ [...], that surprises me less than the claim that such abbreviation must have been a Christian invention.“<sup>102</sup> Über die Annahmen christlichen Ursprungs der *nomina sacra* bei Roberts und Hurtado zeigt Kraft sich skeptisch: Von dem Handschriftenbefund ausgehend, den er als mögliche jüdische Manuskripte der griechischen Bibel in den ersten Jahrhunderten n. d. Z. präsentiert, kommt er zu dem Schluss: „Though it remains ambiguous, some of the evidence presented above suggests that Jewish scribes sometimes may have used contractions of ΘΕΟΣ, and perhaps a few other frequently used words, in the development of their scribal traditions [...].“<sup>103</sup> Darüber hinaus betont Kraft, dass viele christliche Schreibpraktiken nicht nur von etablierten jüdischen Traditionen beeinflusst waren, sondern dass außerdem im weiteren Horizont das frühe Christentum stärker vom jüdischen Erbe beeinflusst und darin verankert ist, als bislang angenommen.<sup>104</sup> Ferner verweist er auf geteilte jüdische wie frühchristliche Traditionen mit Schreibpraktiken der griechisch-römischen Umwelt und betont dies als „continuity with the techniques used in the copying of other literate manuscripts from that period.“<sup>105</sup> Er bezieht sich dabei u. a. auf P.Oxy. 4451 (1. Jh. v. d. Z.; LDAB 2297), P.Lond. Lit. 181 (1. Jh. n. d. Z.; TM 59363) und P.Oxy. 2451 (1./2. Jh. n. d. Z.). P.Oxy. 4451 ist ein Fragment mit einem Kommentar zu Homers *Ilias* (1,56–58), P.Oxy. 2451 ein Kommentar zu Pindar. Krafts Beobachtungen können weiterhin durch andere Papyri bestätigt werden wie beispielsweise durch ein Fragment der *Hypsipyle* des Euripides (P.Oxy. 852; 2./3. Jh. n. d. Z.).

### 2.3 Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und Desiderata

Die ausführlich dargestellte Forschungsgeschichte zum Ursprung der *nomina sacra* lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass nach den anfänglichen, von Traube eingebrachten und von Paap übernommenen Theorien über deren jüdischen Ursprung mit Skeat die Sichtweise auf *nomina sacra* als eindeutige Differenzkriteria in der Bestimmung christlichen Ursprungs und des Gebrauchs von Handschriften im Gegensatz zu jüdischen Praktiken begann, die bis heute einen breiten Konsens darstellt.<sup>106</sup> Allerdings wurde dieser – wie gezeigt – von Treu und Kraft infrage gestellt, was auch von Rees angemerkt wird: „[...] since the Jews may possibly not have been

---

<sup>101</sup> Kraft 2003, 66.

<sup>102</sup> Kraft 2003, 66f.

<sup>103</sup> Kraft 2003, 67.

<sup>104</sup> Cf. Kraft 2003, 68.

<sup>105</sup> Kraft 2007a, o. S.

<sup>106</sup> Cf. Blumell 2012, 50; Chat 2006.

quite as antagonistic to such *nomina sacra* als  $\bar{\kappa}\bar{\varsigma}$ ,  $\bar{\theta}\bar{\varsigma}$  as to  $\bar{\iota}\bar{\varsigma}$  [...].<sup>107</sup> Differenzieren lassen sich die referierten Forschungspositionen weiterhin nicht nur hinsichtlich einer angenommenen jüdischen oder christlichen Provenance der *nomina sacra*, sondern auch in Bezug auf die Frage nach deren möglicher ‚theologischer‘ Bedeutsamkeit: Bei Treu und Kraft werden für *nomina sacra* ein jüdischer Ursprung und ein theologischer Impetus angenommen und bei Roberts und Hurtado ein christlicher Ursprung und die theologische Absicht, besondere Schreibpraktiken des Tetragramms in hebräischen Handschriften auch im Griechischen anhand der *nomina sacra* zu repräsentieren.

Darüber hinaus muss – auch im Hinblick auf die zu Beginn des Kapitels aufgezeigten pluriformen Wiedergaben und Handhabungen des Tetragramms in unterschiedlichen schrifttragenden Artefakten wie Münzen, Inschriften, Amuletten oder Handschriften im Hebräischen wie im Griechischen – gerade für die wenigen überlieferten vorchristlichen Handschriften der griechischen Bibel, die insbesondere in den Schriften vom Toten Meer überliefert sind, angemerkt werden, dass die (lokalen) Schreibpraktiken von Qumran nicht unbedingt generalisiert werden dürfen, sodass für einen jüdischen Gebrauch andere Handhabungen wie die *nomina sacra* nicht auszuschließen sind. Auch ist mit parallel laufenden Traditionen verschiedener Wiedergaben des Tetragramms und anderer Gottesnamen von ptolemäischer bis in die byzantinische und mittelalterliche Zeit in griechischen und hebräischen Texten zu rechnen. Über die bisherigen Forschungen folgt meine Argumentation den folgenden Schritten:

(1) Bislang spielten hebräische Handschriften mit entsprechenden Kontraktionskürzungen von Gottesnamen mit Überstrich keine Rolle in Studien zu *nomina sacra*, von denen eine Reihe von Belegen im Folgenden darzustellen ist (Kap. III.2.3.1). (2) Schließlich weisen auch einige der von Vielen als unzweifelhaft jüdisch angesehenen Handschriften der griechischen Bibel *nomina sacra* auf (Kap. III.2.3.2). (3) Des Weiteren finden sich griechische *nomina sacra* mit Überstrich auch in unzweifelhaft jüdischen Amuletten und Kultgegenständen (Kap. III.2.3.3). (4) In bisherigen Studien wurde zwar zum Teil auch auf jüdisch-griechische Inschriften mit kontrahierten *nomina sacra* verwiesen, von denen aber weit mehr als zum Teil dargelegt überliefert sind, sodass der epigraphische Befund griechischer (Kap. III.2.3.4) wie lateinischer Inschriften (Kap. III.2.3.5) einer eigenen Klärung bedarf. (5) Weiterhin sind historische Annahmen über bewusste oder unbewusste Brüche mit jüdischer Tradition innerhalb der christlichen Gemeinschaft zu hinterfragen, ebenso wie der Begriff der ‚Judenchristen‘. Diese Fragen im Kontext des sog. *Parting of the Ways* sind im Fazit des vorliegenden Teil-Kapitels näher zu besprechen (Kap. III.2.4).

Der hier referierte Überblick über die Forschungsgeschichte zeigt, dass (bis auf wenige) die meisten Studien einen jüdischen Gebrauch der *nomina sacra* in griechischen Handschriften der Bibel *per se* ausschließen. Das eine ist, statt eines jüdischen Ursprungs einen christlichen anzunehmen, und so kann Traubes These jüdischen

---

<sup>107</sup> Rees 1950, 94.

Ursprungs tatsächlich vor dem Hintergrund des Handschriftenbefundes aus vorchristlicher Zeit nicht belegt werden. Nimmt man einen christlichen Ursprung der *nomina sacra* an, würde dies noch immer die Möglichkeit implizieren, dass eine dann christliche Erfindung auch jüdischerseits rezipiert worden sein könnte. Dies zeigt – was im Folgenden ausgeführt wird – eindeutig der epigraphische Befund wie auch Beispiele jüdischer Amulette und Kultgegenstände. Ein christlicher Ursprung der *nomina sacra* muss auch vor diesem Hintergrund jedoch einen jüdischen Gebrauch von Codices der griechischen Bibel mit *nomina sacra* nicht zwingend ausschließen, sodass sich hier dann – folgt man der These eines christlichen Ursprungs der *nomina sacra* – eine jüdische Adaption einer christlichen Schreibpraxis darstellen würde. Das andere aber ist jedoch, mit den *nomina sacra* eine bestimmte Praktik als *Differenzkriterium* anzusehen, was u. a. auch eine m. E. nicht gebotene Essentialisierung und Generalisierung des antiken Judentums impliziert, und was die bisherige Mehrheitsmeinung ausmacht, die bei der Präsenz von *nomina sacra* in Handschriften der griechischen Bibel jüdischen Ursprung und Gebrauch der Manuskripte a priori ausschließt. Allerdings kann auch eine christliche ‚Erfindung‘ der *nomina sacra* nicht eindeutig bewiesen werden, und auch die Hypothese dieser als Differenzkriterium ist durch Artefakte nicht eindeutig belegbar, nur deren Existenz.

In den folgenden Beispielen von hebräischen *nomina sacra* als Kontraktionskürzungen von Gottesnamen mit graphischen Markierungen (Kap. III.2.3.1), von griechischen *nomina sacra* in als unzweifelhaft jüdisch angesehenen griechischen Bibelhandschriften (Kap. III.2.3.2), in jüdischen Amuletten und Kultgegenständen (Kap. III.2.3.3) und in jüdischen Inschriften (Kap. III.2.3.4; III.2.3.5) wird deutlich, dass Gebrauch und Existenz von *nomina sacra* entgegen der weit verbreiteten Annahme keinesfalls als nicht-jüdisch oder ‚unjüdisch‘ angesehen werden können. Hieraus folgt die Schlussfolgerung, dass der Befund von *nomina sacra* insbesondere in Codices der griechischen Bibel kein eindeutiges Zeichen für christlichen Ursprung jener Manuskripte ist und damit einen jüdischen Gebrauch und Ursprung nicht ausschließen darf (Kap. III.2.4).

### 2.3.1 Hebräische *nomina sacra* in jüdischen Handschriften

Hatte Traube 1907 noch mit seinem Terminus *nomina sacra* auch das Tetragramm selbst sowie die sich dann entwickelnden griechischen Kontraktionskürzungen betitelt, wurden in der Forschungsgeschichte nach ihm unter *nomina sacra* sukzessive nur noch Formen wie  $\overline{\kappa\gamma}$  und  $\overline{\Theta\zeta}$  verstanden. Dass jedoch auch hebräische (bzw. aramäische) Äquivalente bestehen, die – wie die griechischen Formen – den Gottesnamen entweder als Suspensions-, Kontraktions- oder sonstige Abkürzung wiedergeben, wurde bislang in der Forschung noch nicht bzw. nicht hinreichend wahrgenommen.<sup>108</sup> In (alt-)hebräischen und (alt-)aramäischen *Inschriften* – und dies sei

---

108 Cf. noch Traube 1909, 20: „Im Hebräischen gibt es jedoch eine derartige Kürzung nicht.“

zunächst angemerkt – findet sich eine Bandbreite an möglichen Wiedergaben des Gottesnamens bzw. des Tetragramms: Neben ausgeschriebenen Formen des Tetragramms als <sup>109</sup> יהוה (inschriftlich seit dem 9. Jh. v. d. Z. belegt) sind Formen wie יה, אלה, <sup>110</sup> מריה oder zu beobachten.<sup>111</sup> Unter den hebräischen und aramäischen samaritanischen Inschriften vom Berg Garizim findet sich vorherrschend die Form אלה, während zwei Inschriften אֱלֹהִים tragen (Nr. 150, 151)<sup>112</sup> und eine Inschrift (Nr. 383; paläo-hebräische Schrift) aufweist. Ein in griechischer Schrift geschriebenes aramäisches Graffiti aus einer Höhle im Nahal Dimonah (Wadi Garaba) aus dem ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts n. d. Z., dessen Verfasser gemäß Klaus Beyer „ein Flüchtlings des zweiten jüdischen Aufstandes gewesen sein“<sup>113</sup> könnte, weist den Gottesnamen σαβη (=אֱלֹהִים) als Abkürzung für צבאות auf: (Inschrift, aramäische Transkription, Übersetzung):<sup>114</sup> σιμαθα καιαμα λαμαν | δαελλαα σαβη ου ιαεβ λακ<sup>115</sup> (ס'מתת אֱלֹהִים לְמִן | קִימָא לְמִן | דָאֵלָה אֱלֹהִים חָבָא הוּא יְהָבֵל). In hebräischen *Handschriften* finden wir beispielsweise die in Tabelle 4 aufgeführten *nomina sacra*.

**Tab. 4:** Hebräische *nomina sacra* in jüdischen Handschriften.

Dat.	Siglum	Beschreibung	nomina sacra
III-V	Bodleian Library, MS Heb. c. 57 (P) (c)	Liturgischer Text (?), Oxyrhynchus	„
V/VI	P.Köln Inv. 5941	Gebet, Oxyrhynchus	לְיִי, אֵלֶּה, הָאֵלִים
?	T-S 8H16.23	?	יְהָוָה
?	T-S G1.78	?	יְהָוָה, אֵלֶּה, יְשָׁהָוָה
?	T-S C6.133 / GJT 13	Griechische Scholia zum Hexateuch	„
X-XII	GJT 6	Hebräische Pessach-Haggada	יְשָׁהָוָה [ישראל], יְרוּשָׁלָם [ירושלים]
?	MTKG III 55	Magischer Text	יְהָוָה, יְהָוָה, תְּהִלָּה

<sup>109</sup> Cf. grundsätzlich zuletzt Römer 2014/15, bes 24–34.

<sup>110</sup> Siehe bsp. die Beispiele bei Schwiderski 2008; Schwiderski 2004; Renz 1995b; Porten/Yardeni 1986; cf. dazu auch Renz 1995a, 89f.

<sup>111</sup> Cf. nur exemplarisch auch Beyer 1984, 399.

<sup>112</sup> Siehe Magen/Misgav/Tsfania 2004; cf. dazu auch Kratz 2015, 170.

<sup>113</sup> Beyer 1984, 353; Peters 1940, 221f., hingegen hält sowohl einen jüdischen als auch einen christlichen Ursprung der Inschrift für möglich.

<sup>114</sup> Cf. Price/Naehe 2009, 268f.; Beyer 1984, 353; Peters 1940; Kirk 1938.

<sup>115</sup> Price/Naehe 2009, 269, korrigieren λακ (=אֱלֹהִים) zu λα (=:אֱלֹהִים).

(1) **Bodleian Library, MS Heb. c. 57 (P) (c):**<sup>116</sup> Das erste in unserem Kontext zu nennende Artefakt ist ein Papyrus aus Oxyrhynchus, der in einen Zeitraum zwischen dem dritten und fünften Jahrhundert datiert wird<sup>117</sup> und der in der Diskussion um Ursprünge und jüdische Gebräuche der *nomina sacra* bislang auch noch keine Beachtung gefunden hat (Abb. 5):



Abb. 5: MS Heb. c. 57 (P) (c), Detail Z. 1.

Unter den wenigen hebräischen Papyri aus Oxyrhynchus befindet sich MS Heb. c. 57 (P) (c). Der Bearbeiter der *Editio Princeps* vermutet, dass das Fragment „clearly has something to do with Mishna Yoma“.<sup>118</sup> In seiner ersten Zeile erscheint das Tetragramm – laut der *Editio Princeps* – als יְהוָה und damit als eine hebräische Version eines *nomen sacrum*. Arthur E. Cowley mutmaßt, dass es auch „a single ' with a line below“<sup>119</sup> sein könnte, da die Kontraktion auf dem Papyrus verwischt oder radiert ist. Auch wenn die Lesung nicht sicher ist, könnte dieses Fragment eine weitere jüdische Handhabung von *nomina sacra* aufweisen.

(2) **P. Köln Inv. 5941** (V/VI; Einzelblatt; Pergament; *NewDocs* VIII 11; TM/LDAB 113847)<sup>120</sup> ist ein hebräischer Pergament-Papyrus eines Gebets aus Oxyrhynchus, der aufgrund seiner Schrift vor das fünfte Jahrhundert datiert wird und der ein Zitat aus Ps 92,1 enthält (Abb. 6). Das Tetragramm wird zum einen als יְהוָה dargestellt (Z. 1, 5, 6, 9) und zum anderen wird יְהוָה zu אֱלֹהֶנוּ (Z. 1) und אֱלֹהִים zu אֱלֹהִים (als Kontraktionskürzung) gekürzt (Z. 4, 5, 6).

In der Edition von Felix Klein-Franke<sup>121</sup> wird aber – anders als in *NewDocs* VIII – deutlich, dass der Gebrauch des Wortes אֱלֹהִים insofern zu konkretisieren ist, als dieses einmal zu אֱלֹהֶנוּ (Zeile 4, Anfang) und zwei Mal zu הָאֱלֹהִים (Zeile 5 Ende; Zeile 6 Mitte) kontrahiert wird und dabei immer eine Linie über der Kontraktion steht. Auch wird hier deutlich, dass einmal (Zeile 9) das Tetragramm unterpunktet ist (hier als יְהָוָה).

<sup>116</sup> Cf. dazu auch Sirat 1985, 120 (Abb. 73c).

<sup>117</sup> Cf. Piotrkowski 2018, 155.

<sup>118</sup> Cowley 1915, 211; er verweist zudem auf einen ‚Mr Abrahams‘, der vorschlägt, „that it may be from an early ‚Abhoda (liturgy for the Day of Atonement)‘“; cf auch Blumell 2012, 7, Anm. 29 („Mishna Yoma“). In der Tat verweist der Text auf Lev 16, 30/mYom 3,8 sowie Lev 16, 9.10/mYom 3, 8 (שְׁנֵי גּוֹרְלוֹת).

<sup>119</sup> Cowley 1915, 211.

<sup>120</sup> Cf. auch Sirat 1985, Pl. 4.

<sup>121</sup> Cf. Klein-Franke 1983.



Abb. 6: P.Köln Inv. 5941, mit Detail Z. 5.

Klein-Franke ediert die Kontraktionen als **אָיִם** (Z. 4), **הָאִים** (Z. 5) und **הָאִים** (Z. 6), wobei in *NewDocs* **אָיִם** (Z. 4), **הָאִים** (Z. 5) und **הָאִים** (Z. 6) abgedruckt sind; bei **אָיִם** (Z. 4) fällt der ‚fehlende‘ Endbuchstabe **ם** auf. Die *hebräischen* Kontraktionen des Gottesnamens sind also nicht nur am Ende der Zeile zu finden (wofür Platzgründe eine Erklärung wären). Zudem weisen sie den horizontalen Oberstrich auf, der bekannterweise auch in den griechischen *nomina sacra* zu finden ist. Damit kann m. E. hier mit Recht von einer jüdisch-hebräischen Variante der *nomina sacra* gesprochen werden, wobei die genannten Editionen diese als solche nicht benannt hatten.

(3) Wie in P.Köln Inv. 5941, das als Handhabung des Gottesnamens eine Kontraktions-Abkürzung darstellt, findet sich diese Form auch in einigen Fragmenten der Kairoer Geniza, so beispielweise in **T-S 8H16.23**. Der Gottesnamen ist als **יְאִינּוּ** dargestellt (1r), d. h. das Tetragramm ist als zwei *Yodim* mit Abkürzungszeichen wiedergegeben und ist kontrahiert zu einer *Alef-Lamed*-Ligatur und der Suffigierung.

(4) Ebenso erscheint in **T-S G1.78**, 1r, die Kontraktionskürzung des Gottesnamens als „**אִינּוּ**“ (Z. 1) (Abb. 7).<sup>122</sup> Dieser Beleg macht deutlich, dass Kontraktionskürzungen im Hebräischen nicht ungewöhnlich waren – was auch in Z. 11 für die Kontraktionskürzung des Gottesnamens von **אֱלֹהִים** zu **אָיִם** und die Suspensionskürzung von **יִשְׂרָאֵל** zu **שָׁ** gilt.<sup>123</sup>

<sup>122</sup> Cf. Reif 2016, 14, Anm. 15; eine andere Variante ist hier die Abkürzung des Tetragramms zu **אָיִם** (Anm. 13).

<sup>123</sup> Cf. Reif 2016, 6: „The word for God is often abbreviated by the omission of the *he* or even the *he* and the *lamed*. Some scribes employ ligatures to indicate *alef* followed by *lamed* and this is commonly used with the word for God **אֱלֹהִים** and with the name **Israel** (יִשְׂרָאֵל).“



Abb. 7: MS Cambridge,  
T-S 8H16.23, 1r, mit Detail Z. 1.

(5) **T-S C6.133** (in Teilen) und **Oxford, Bodleian Library, MS Heb. d. 43 fol. 25–26** (GJT 13)<sup>124</sup> ist ein in vier Codex-Blättern, die aus einer Bindung stammen, überliefelter hebräischer Kommentar aus dem Kontext des byzantinischen Judentums zum ersten Buch der Könige, der griechische Glossen beinhaltet. Dieser ist undatiert, Nicholas de Lange vermutet aber einen arabisch-sprechenden Autor, der für griechisch-sprachige Juden schrieb.<sup>125</sup> Das Tetragramm ist als *nomen sacrum* נ dargestellt.<sup>126</sup>

(6) Eine **hebräische Pessach-Haggada** (GJT 6), die auch griechische Teile in hebräischer Schrift beinhaltet, schreibt den Gottesnamen in der Form des *nomen sacrum* נ und markiert regelmäßig Abkürzungen mit einem Punkt am Ende der jeweiligen (Suspensions-) Abbreviationen, wie (בָּנֵי יִשְׂרָאֵל) בָּנֵי יְשָׁוֹן (בְּמִצְרַיִם שָׁנָאָמָר) (ב.). Jerusalem ist interesseranterweise nicht wie ebenjene Abkürzungen abgekürzt, sondern wie der Gottesname mit einer superlinearen Linie über dem letzten Wort in der Form von יְרוּשָׁלָם (4r, Z. 11). Das Griechische in der hebräischen Haggada ist dabei (nur) in

<sup>124</sup> Siehe Oxford, Bodleian Library, MS Heb. d. 43 fol. 25–26, online: <https://t1p.de/MS-Heb-d-43> (Stand: 30.07.2020).

<sup>125</sup> Cf. de Lange 1996a, 127.

<sup>126</sup> Siehe beispielsweise auf fol. 26v, Z. 18, online: <https://t1p.de/MS-Heb-d-43-26v> (Stand: 30.07.2020).

den ‚Ritualanweisungen‘ zu finden.<sup>127</sup> Dieses Manuskript ist eine von vier Pessach-Haggadot aus der Kairoer Geniza (GJT 5,6,7,8), von denen drei die ‚Ritualanweisungen‘ in Griechisch wiedergeben und von denen eines diese in Hebräisch mit einigen griechischen Wörtern aufweist.<sup>128</sup> Diese sind die frühesten Zeugen byzantinischer Haggadot und stammen gemäß Nicholas de Lange aus einer Zeitspanne zwischen dem zehnten und zwölften Jahrhundert.<sup>129</sup> Die Unterschiede in Inhalt und Wortlaut zeigen auf, dass sie Zeugen tatsächlicher ritueller Rezeption sind, die jedoch noch nicht standardisiert gewesen sind.<sup>130</sup> De Lange verortet die Handschriften nach Nord-Griechenland, Konstantinopel oder Asia Minor.<sup>131</sup>

(7) In den **magischen Texten aus der Kairoer Geniza** findet sich eine weite Bandbreite von Wiedergaben der *nomina sacra*<sup>132</sup> und auch von *nomina barbara*: In MTKG III 55 beispielsweise erscheinen Gottesnamen als יהוה, יְהוָה und in einer Sequenz von *nomina barbara* als אֱלֹהִים אֱלֹהִים יְהוָה יְהוָה חֵי.

### 2.3.2 Griechische *nomina sacra* in jüdischen Bibelhandschriften

Die Präsenz von *nomina sacra* in als unzweifelhaft jüdisch angesehenen griechischen Bibelhandschriften vom dritten bis zum sechsten Jahrhundert, von denen bis auf eine Ausnahme alle das Format der Rolle aufweisen, zeigt, dass die Schreibpraxis von *nomina sacra* in jüdischen Artefakten keinesfalls unbekannt war oder aus welchen auch immer gearteten Gründen abgelehnt wurde (Tabelle 5).

**Tab. 5:** Griechische *nomina sacra* in jüdischen Bibelhandschriften

Dat.	Siglum	Beschreibung	nomina sacra
III n. d. Z.	P.Oxy. 1166	Gen (Rolle)	κς [θς]
III/IV	P.Pisa Lit. 14	Jes (Rolle)	κς
III/IV	P.Oxy. 1075	Ex (Rolle)	κυ
VI	T-S 12. 184; 20.50	1 Kön 20, 2 Kön 23 (Aquila)	אֱלֹהִים, κυ, ισλ

(1) **P. Oxy. 1166** (Oxyrhynchus; III; Rolle; Papyrus; Gen) ist chronologisch die erste Rolle, die das *nomen sacrum* κς sowie auch rekonstruiert θς aufweist, nicht aber ἄνθρωπος. Von Kurt Treu und Robert A. Kraft wird sie als jüdischer Herkunft klassi-

<sup>127</sup> Cf. de Lange 2006b.

<sup>128</sup> Cf. dazu die Editionen bei de Lange 2006b und de Lange 1996a; cf. auch Rovner 2002.

<sup>129</sup> Cf. de Lange 2006b, 496f. 491; die älteste überlieferte Haggada ist das Manuskript JTS 9560, das zwischen 950 und 1050 datiert wird; cf. dazu Rovner 2000, 364.

<sup>130</sup> Cf. de Lange 2006b, 491.

<sup>131</sup> Cf. de Lange 2006b, 492.

<sup>132</sup> Cf. Rebiger 2010b, 44.

fiziert<sup>133</sup> und von Colin H. Roberts, Theodore C. Skeat und Larry W. Hurtado als möglich jüdisch,<sup>134</sup> was Colin H. Roberts früher aber auch ausschloss.<sup>135</sup> Der Text weist einige Sonderlesarten auf.<sup>136</sup> So verweist Treu auf „[m]ehrere interessante Lesarten, eine aus Philo bezeugt“,<sup>137</sup> wie beispielsweise *παίδων* (für LXX *νιός*).

(2) **P. Pisa Lit. 14** (III/IV; Rolle; Papyrus; Jes) gibt das Tetragramm kontrahiert als *κς* wieder, während *Ισραήλ* ausgeschrieben ist. Kraft,<sup>138</sup> Hurtado, und Joseph van Haelst sprechen von jüdischer Provenance, während dagegen Roberts und Skeat in diesem Manuskript einen der wenigen Belege für eine christliche Rolle sehen.<sup>139</sup>

(3) **P. Oxy. 1075** (III/IV; Rolle; Papyrus; Exodus) weist das *nomen sacrum κυ*; auf, während aber die *υἱοὶ Ισραὴλ* nicht kontrahiert sind. Treu vermutet jüdische Herkunft<sup>140</sup> und ebenso Kraft.<sup>141</sup> Die Texttraditionen beschreibt Treu als „Text „of some interest““.<sup>142</sup> Die Handschrift wurde im dritten/vierten Jahrhundert wiederverwendet mit dem Text der Offb 1,4–7 (P.Oxy. 1079), wozu Treu anmerkt: „Was impliziert die christliche Wiederverwendung? Auf den ersten Blick sicher auch christliche Erstherstellung. Aber jüdische Handschriften im Besitz von Christen sind bezeugt.“<sup>143</sup>

(4) **Cambridge, Univ. Libr. TS 12. 184; 20.50**, ein Palimpsest, repräsentiert zwei erhaltene Bifolios einer Könige-Handschrift aus einem Pergament-Codex, der mit hebräischen Piyyutim des Yannai beschrieben wurde.<sup>144</sup> Erhalten sind die Teile von 3 Kön 21 und 4 Kön 23 in der Übersetzung Aquilas, die Francis Burkitt in das Ende des fünften oder zu Beginn des sechsten Jahrhundert datierte. Das Tetragramm ist in paläo-hebräischer Schrift geschrieben und am Ende der Zeile – wohl aus Platzgründen – durch Kontraktionskürzungen in Form von *nomina sacra* gekürzt, wie das folgende Beispiel verdeutlicht. Statt *οֵיקָרְאַתְּ* steht hier *οֵיקָרְאַ*. Eine solche Kontraktionskürzung in Form von *nomina sacra* findet sich auch an drei Stellen und ebenfalls jeweils an Zeilenenden für ‚Israel‘ als *וֹסָלְ* statt der ausgeschriebenen Form (Abb. 8).<sup>145</sup>

133 Cf. Kraft 2003, 62; Treu 1973, 142.

134 Cf. Hurtado 2006, 210; Roberts/Skeat 1983, 39.

135 Roberts 1979, 77, plädiert für christlichen Ursprung; cf. jedoch auch Roberts 1949, 157.

136 Cf. Rahlf/Fraenkel 2004.

137 Treu 1973, 142.

138 Cf. Kraft 2003, 64.

139 Roberts/Skeat 1983, 39.

140 Cf. Treu 1973, 142.

141 Cf. Kraft 2003, 62f.

142 Treu 1973, 142.

143 Treu 1973, 142.

144 Cf. de Lange 2010, 46; Burkitt 1897.

145 Die Abbildung von Folio 3v zeigt 3 Kön 21, 15f. (MT 1 Kön 20): [...] ἐπεσκέψατο σὸν πάντα τὸν λαόν, πάντας νιοὺς Ισραὴλ ἐπτὰ χιλιάδας. καὶ ἔξηλθον ἐν μεσημβρίᾳ καὶ [...] (Burkitt 1897, 22). „[...] und er [Ahab] musterte das ganze Volk, alle Kinder Israels, 7.000. Und er zog zur Mittagszeit heraus und [...]“ (LXX: [...] ἐπεσκέψατο τὸν λαόν, πᾶν νιὸν δυνάμεως, ἔξηκοντα χιλιάδας. 16 καὶ ἔξηλθεν μεσημβρίᾳ· καὶ [...]]). Die Abbildung von Folio 2v zeigt 4 Kön 23,24f. (MT 2 Kön 23): [...] ὁ ἱερεὺς οἰκών καὶ

επεκεψατοςγ	[οιε]γαγοικωκγ
παντατονλαον	[κλιο]μοιοσαγτω
πανταγιογσιλ	[ογκε]γενηθεισ
επταχειλιαδαс	[προσω]ποναγτοу
καιεζηλθοнен	[βασιλεγ]οсепе
μεчнмврјакаи	[стре]γен[προсама]

Abb. 8: TS 12. 184; 20.50: Beispieldausschnitte aus der Edition von Francis Burkitt. Links: Fol. 3v (3 Kön 21, 15f.). Rechts: Fol. 2v (4 Kön 23,24f.).

### 2.3.3 Griechische *nomina sacra* in jüdischen Amuletten und Kultgegenständen

Vier jüdische Artefakte – drei Amulette sowie ein Räuchergefäß – mit den aus Handschriften der griechischen Bibel und neutestamentlichen Schriften bekannten Kontraktionskürzungen *κς* und *θς* als Wiedergabe für Gottesnamen wurden bislang in Studien zu den *nomina sacra* nicht zur Kenntnis genommen, erweisen sich aber als sehr aufschlussreich für die Frage einer jüdischen Praktik der *nomina sacra*, die in den in Tabelle 6 aufgeführten Artefakten als bestätigt angesehen werden kann, nachdem im vorherigen Kapitel dies schon für verschiedene jüdische Rollen und einen jüdischen Codex der griechischen Bibel bewiesen werden konnte.

Tab. 6: Griechische *nomina sacra* in jüdischen Amuletten und Kultgegenständen

Dat.	Siglum	Beschreibung	nomina sacra
II/III	GMA 32; SEG LV 1005	Amulett (‘Phylakterium des Moses’), Akrai (Sizilien)	<i>Ku</i>
III/IV	JIWE I 159; GMA 33	Amulett mit translitteriertem Hebräisch, Mazzarino auf Sizilien	ψιθς [ύψιστος θεός]
IV/V	JIGRE 134	Räuchergefäß mit Inschrift (Herkunft unbekannt)	<i>Ke</i>
VI/VII	IM, Nr. 2010.65.381	Byzantinisches Amulett-Armband mit Inschrift, Ägypten	<i>Κς, Κν, Κυ</i>

25 καὶ ὅμοις αὐτῷ οὐκ ἐγενήθη εἰς πρόσωπον αὐτοῦ βασιλεὺς ὃς ἐπέστρεψεν πρὸς Ιερείαν [...] (Burkitt 1897, 25). „[...] im Buch, das Chelkeias] der Priester im Haus des Herrn [gefunden hatte]. Und einen ihm gleichen König gab es nicht, der sich dem Herrn zuwandte [...].“ (LXX: [...] ὁ ἱερεὺς ἐν οἴκῳ κυρίου. ὅμοιος αὐτῷ οὐκ ἐγενήθη ἐμπροσθεν αὐτοῦ βασιλεὺς, ὃς ἐπέστρεψεν πρὸς κύριο [...] ).

Aus Sizilien stammen zwei Amulette: (1) Das sog. „Phylakterium des Mose“ aus Akrai wird ins zweite/dritte Jahrhundert datiert (GMA 32; SEG LV 1005).<sup>146</sup> Hervorzuheben ist insbesondere die Wiedergabe von Κύριος als Κύ im Sinne eines *nomen sacrum*. Der Kontext dieses *nomen sacrum* in Z. 22 ist ein Zitat aus Dtn 32,1–3 nach der Übersetzung Aquilas. Der Text des Amulets wird hier nur wie folgt als Ausschnitt wiedergegeben:

(1) [Φυλακτήριον ὡς [Μωσῆς ἐχρῆστος] ἐν τῷ (2) [στηρίξε αὐτὸν εἰς τὰ ἄγια τῶν ἀγίων · [...]  
 (22) [...] ὅτι ὄνομα Κύ(ρίου) <έκάλεσα>.

(1) Ein Phylakterion, das Mose gebrauchte (2) um ihn im Allerheiligsten zu beschützen [...].  
 (22) „[...] denn ich habe den Namen des Herrn <gerufen>.“ (Dtn 32,3, Aquila)

(2) Ein weiteres griechisches Amulett, das in einen Zeitraum zwischen dem dritten und vierten Jahrhundert datiert wird, stammt aus Mazzarino auf Sizilien (JIWE I 159; GMA 33; SEG XXXI 844). Während am Ende der Zeile 15 ein *nomen sacrum* des Gottesnamens θεός nur vermutet werden kann (ἐν τὸν δόξα τοῦ ἀγίου θεοῦ), da der Text danach abgebrochen ist, finden sich in den folgenden Zeilen 16 und 17 ungewöhnliche Formen von *nomina sacra*: Das Wort ψυιθς könnte als ὑψιστος θεός „höchster Gott“ gedeutet werden und integriert damit den Gottesnamen θ. <sup>147</sup> Ähnliches gilt für die Abkürzung ζωθ, die als ζῶν ὁ θεός „der lebendige Gott“ gelesen werden kann.<sup>148</sup> Zudem findet sich in Zeile 16 ebenfalls die Schreibung von ΠΠΠ (und in Zeile 41 von ΠΙ), was an die Wiedergabe des Tetragramms im Griechischen als ΠΙΠΙ erinnert.<sup>149</sup> Außerdem weist das Amulett einige im Griechischen translitterierte hebräische Begriffe auf, wie beispielsweise in Zeile 4 σὺ εἰ Ἀιών („du bist ‘לֵא יְהוָה“) oder in Zeile 8. χρουθ [\*ירוחה].

(3) Ins vierte/fünfte Jahrhundert wird ein Räuchergefäß unbekannter Herkunft datiert, das in Kairo gekauft wurde (Abb. 9; Brooklyn Museum, Charles Edwin Wilbour Fund, 41.684; JIGRE 134).<sup>150</sup> Dieses weist das *nomen sacrum* Κε für Κύριε auf: ὑπὲρ εὐχῆς Αὐξάνοντος | εὐλογα, Κύριε, χαριτόν ΟΣΤΑ | καὶ ΑΝ [vacat] („Für das Gelübde des Auxanon: | Gepriesen bist Du, Herr, gütig [...] | und [...].“). Abgebildet ist weiterhin eine Menora. Räuchergefäße im jüdischen Kult werden in Num 16,6–7, Ez 8,11 und 2 Chr 26,19 beschrieben. Im Text, den das Räuchergefäß enthält, wird von manchen ein Teil des jüdischen *Achtzehnbittengebets* gesehen (*Amida*; sechste Benediktion). Die Zeilen zwei bis drei können als Versuch angesehen werden, ein hebräisches Gebet ins Griechische zu übertragen – durch jemanden mit nicht allzu hohen

<sup>146</sup> Editionen in Kotansky 1994, 129f.; Bernabò Brea 1956, 170f.

<sup>147</sup> Zum Ausdruck ὑψιστος θεός bzw. θεός ὑψιστος cf. die Einleitung von IJO II, 18f.

<sup>148</sup> Cf. Kotansky 1994, 164.

<sup>149</sup> Cf. JIWE II, 215. Siehe auch ein Amulett aus dem dritten Jahrhundert aus Kyzikos (Asia Minor) mit der Schreibung von ΠΙΠΙ (CJ II 1448; JIGRE 136).

<sup>150</sup> Cf. Brooklyn Museum 2017; Weitzmann 1979, 385.

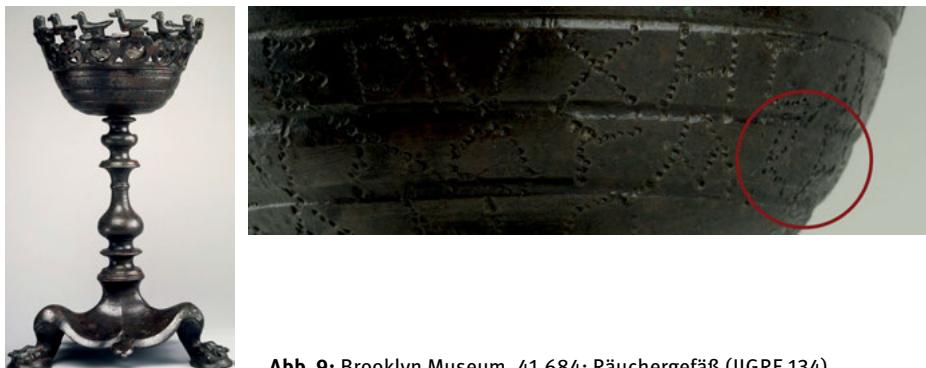


Abb. 9: Brooklyn Museum, 41.684: Räuchergefäß (JIGRE 134).



Abb. 10: IM Jerusalem, Accession Nr. 2010.65.381: Byzantinisches Amulett-Armband.

Griechischkenntnissen.<sup>151</sup> Jedoch sehen William Horbury und David Noy auch die Möglichkeit, dass der Text *ab initio* auf Griechisch verfasst sein könnte.<sup>152</sup> Der Name Auxanon ist vor allem in Asia Minor,<sup>153</sup> aber ebenso in Rom belegt.<sup>154</sup>

(4) Aus dem sechsten/siebten Jahrhundert stammt ein byzantinisches Amulett-Armband, das Teile des Schema Israel enthält (Abb. 10; Jerusalem, Israel Museum, Nr. 2010.65.381).<sup>155</sup> Es handelt sich dabei um eine griechische Übersetzung von Dtn 6,4 und Ps 91 (90), 1 zusammen mit einer Zusammenstellung von anderen Versen aus Deuteronomium (Dtn 6,5–9; 11,13–21), die auch für Mezuzot und Tefillin Verwendung fanden. Der griechische Text des Armbandes ist nicht der ‚der LXX‘, sondern weist verschiedene lexikalische und auch stilistische Varianten auf. Diese erscheinen zum Teil als modifizierte Parallelen zu anderen Übersetzungen wie der von Aquila sowie auch der von Symmachus und Theodotion. Das Besondere an diesem Armband – neben jenen Ähnlichkeiten zu den jüdischen griechischen Übersetzungen – ist, dass dieses jüdische Artefakt die *nomina sacra* Κς, Κν und Κυ enthält.

151 Cf. New Docs V, 138.

152 Cf. JIGRE 134.

153 Cf. SEG XXVI 1357; XXVIII 1058; XXVIII 1206; XXXI 1148; XXXI 1268; XXXI 1664.

154 Cf. CIJ I,2 732a.

155 Cf. Benovitz 2016.

Laut Nancy Benovitz, die den Text dieses apotropäischen Armbandes 2016 ediert hat, gehört es zu einer Gruppe von bekannten byzantinischen Amulett-Armbändern. Sie sieht die größten Parallelen zu solchen aus Ägypten zwischen der Mitte des sechsten und des siebten Jahrhunderts und nimmt eine solche Datierung wie ebenjenen Ursprung auch für das hier gezeigte Armband an.

#### 2.3.4 Griechische *nomina sacra* in jüdischen Inschriften

Nachdem in den vorherigen Kapiteln diverse Artefakte jüdischer Provenance mit griechischen *nomina sacra* aufgezeigt wurden, kann der Befund von Inschriften deren Präsenz in jüdischen Artefakten bestätigen. Auch hier gilt, dass eine Vielzahl möglicher Wiedergaben und Kürzungsformen belegt ist. Wie in der tabellarischen Übersicht deutlich wird, ist auch in Inschriften die Handhabung der Wiedergabe oder Ersetzung des Tetragramms bzw. des Gottesnamens fern von jeglicher Uniformität. Für die vorchristliche Zeit kann zusammengefasst werden, dass im Griechischen κύριος oder θεός ausgeschrieben erscheint, in Suspensionskürzung ohne graphischen Strich (Θ Ε) oder Kontraktionskürzung mit Unterstrich (ΚΣ). In christlicher Zeit zeigen sich die als Kontraktionskürzungen mit Oberstrich bekannten *nomina sacra* (κς, ιηλ, θυ) neben Kontraktionskürzungen ohne Oberstrich (κς, θυ), Kürzungen zu einem Buchstaben mit (κ) oder ohne Oberstrich (κ, θ), oder auch die Ausschreibung von Formen von κύριος (Tabelle 7). Nachfolgend sollen nun einige Inschriften näher besprochen werden, die eine Präsenz von *nomina sacra* aufweisen.

(1) Eine Inschrift einer samaritanischen Gemeinde in Delos, datiert von Philippe Bruneau in eine Zeit zwischen 250 und 175 v. d. Z., dem die meisten nach ihm folgen,<sup>156</sup> könnte – rekonstruiert – das *nomen sacrum* ΘΕ aufweisen und wäre damit das erste Beispiel eines griechischen *nomen sacrum* überhaupt (Abb. 11; IJO I Ach66; New Docs VIII 12a; SEG XXXII 810):<sup>157</sup>

[Οἱ ἐν Δήλῳ] | Ισραὴλ ἵτα ι οἱ ἀπαρχόμενοι εἰς ἱερὸν ἅγιον Ἀρι| γαριζεῖν ἐτίμησαν vac Μένιππον Ἀρτεμιδώρου Ἡράκλειον αὐτὸν καὶ τοὺς ἐγγόνους αὐτοῦ κατασκευάσαντα καὶ ἀναθέντα ἐκ τῶν ιδίων ἐπὶ προσευχῇ τοῦ | θε TON [— —] | ΟΛΟΝΚΑΙΤΟ [καὶ ἐστεφάνωσαν] χρυσῷ στε[φά]νῳ καὶ [— —] | KA [— —] | T [— —]

[Die] Israeliten [auf Delos], die Opfer darbringen zum heiligen, geweihten *Argarizim*, ehren [ ] Menippus, Sohn des Aartemidoros, aus Heraklion, ihn und seine Verwandten, der hergerichtet hat und geweiht hat aus eigenen Mitteln zur Anbetung Go(ttes) den [ ] [... und bekränzte ihn] mit einem goldenen Kr[an]z und [ ].

<sup>156</sup> Kartveit 2009, 220, datiert in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. d. Z.

<sup>157</sup> Cf. Pummer 2016, 92–96; Kartveit 2014, bes. 466–488; Böhm 2012, 192–197; Dušek 2012, 75–79; Kartveit 2009, 216–225; Trümper 2004, insb. 571; Levine 2000/05<sup>2</sup>, 110f.; Talmon 1997 (mit Abb.); Boffo 1994, 46–60; Zangenberg 1994, 325f.; White 1987, 141–144; Kraabel 1984; Bruneau 1982, 471–475.

**Tab. 7:** Griechische *nomina sacra* in jüdischen Inschriften.

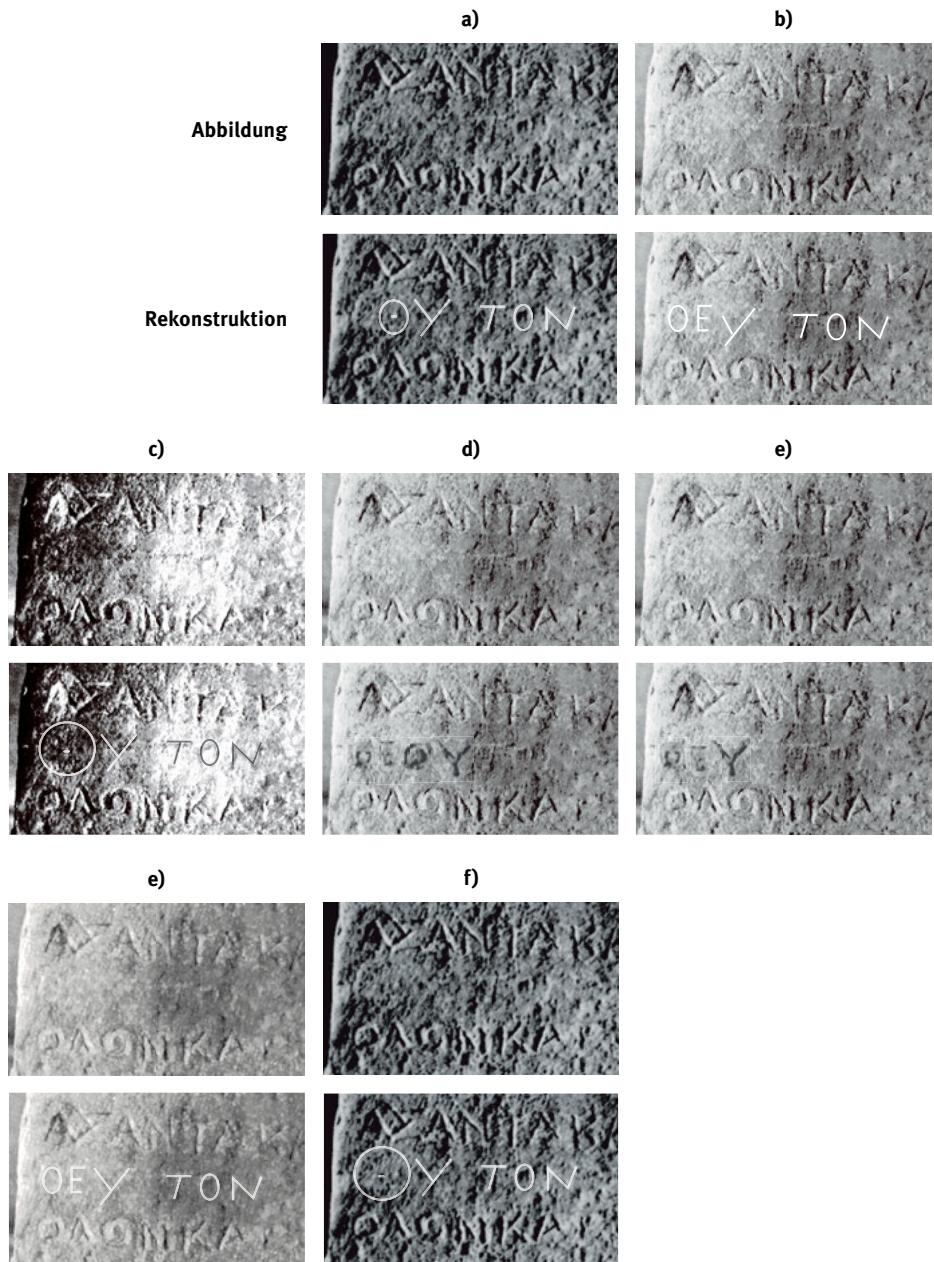
Dat.	Siglum	Beschreibung	nomina sacra
250–175 v. d. Z.	IJO I Ach66	Samaritanische Inschrift, Delos	ΘἘ
IV	Inv. No. 61-585-950-S1	Ostrakon, Maresha (jüdisch?)	ΚΣ
IV	Inv. No. 84-20- 512-S3	Ostrakon, Maresha (jüdisch?)	ΚΥ
III/IV n. d. Z.	IJO II 137	Inschrift, Synagoge von Sardis	ΚΥΒ
300–350	IJO I Ach58	Mosaik-Inschrift des Theodorus, Aegina	ΘΥ
360–370	IJO II 90	Synagogen-Inschrift, Sardis	ΘΥ
300–	SEG XXVI 1697	Graffiti, Wadi Haggag	ΕΙΣΘΕΟΣ ΥΘΘ
IV	IJO I Ach72	Graffiti, „Gebet des Eunomius“, Syros	ΚΕΒΟΗΘΗ
IV	IJO I Ach73	Graffiti, „Danksagung des Heortylis“, Syros	ΘΥ
IV	IJO II 226	Epitaph, „Das Grab des Diakon Paulos“, Ikonion	Θε, θν
IV/V	CIIP IV 3772	Inschrift, Mamre	ΚΕΟΘΣ [Β]ΟΗΘΗΣΟ(Ν)
IV–VI	IJO I Mac17	Samaritanische Weihinschrift, Synagoge von Thessalonike	ΚΣ, ΙΗΛ, ΘΕΟΣ
V	IIP BSHE0010	Weihinschrift/Synagogen-Mosaik, Beth She'an	ΚΕΒΟΗΘ
V–VI / VI/VII	CIIP II 1141	Weihinschrift, Caesarea	ΚΣΒ
V/VI	CIJ I 661 / JIWE I 183	Grabinschrift, Tortosa	ΚΥ
V–VIII	SEG LV 1732	Samaritanische Inschrift, Synagoge von Horvat Raqit	ΘΒ ???
VI	CIIP IV 2657	Inschrift, Nàana bei Lydda (jüdisch?)	ΕΙΣΘΒ
ca. 605	IIP ASHK0002	Weihinschrift, Ashkelon (jüdisch?)	Θβ, ΘΩ, ΚΥΡ
VI/VIII	IIP BSHE0016	Weihinschrift/Synagogen-Mosaik, Beth She'an	ΚΣ
röm.	CIJ II 1437	Synagogen-Votiv-Inschrift, Alexandria	ΘΒ לום
spätröm.	CIJ II 1436	Synagogen-Stele (?), Alexandria	ΘΒ
spätröm. (?)	CIJ II 1435	Weihinschrift, ?	Κ; ΘΣ



**Abb. 11:** Samaritanische Inschrift aus Delos (IJO I Ach66).

Während die geraden Zeilen 2, 4 und 6 gemeißelt und rot bemalt sind, die ungeraden Zeilen 1 und 3 ebenfalls gemeißelt, aber schwarz bemalt sind, ist Zeile 5 nicht gemeißelt, sondern nur schwarz bemalt:<sup>158</sup> In den Editionen findet sich hier der Gottesnamen als θε, was in der Abbildung nur schwer zu erkennen ist: In Abbildung 12 findet sich die Photographie in verschiedenen Farbbearbeitungen, die die gezeichneten Buchstaben vor dem ebenfalls gemalten TON, das wieder einwandfrei zu entziffern ist, besser lesbar machen. Der Platz davor würde für eine ausgeschriebene Variante von TEOY ausreichen (rekonstruiert in d.), jedoch ist meines Erachtens insbesondere für das angenommene Omikron keinerlei erkennbare Form einer Rundung sichtbar. Für die Identifizierung des Theta ergeben sich mit der Variante a/b/e und der Variante c/f zwei Optionen. Das Epsilon könnte möglicherweise erkannt werden (b/e), was aber nicht zwingend der Fall ist (a/c/f). Mit sehr großer Wahrscheinlichkeit lässt sich in allen Varianten das Ypsilon als der letzte Buchstabe des *nomens sacrum* identifizieren (a–f). Lässt sich ein ausgeschriebener Gottesnamen TEOY in dieser Rekonstruktion nicht

**158** Cf. IJO I Ach66, 228.



**Abb. 12:** Samaritanische Inschrift aus Delos (IJO I Ach66), Detail Z.5.

ganz ausschließen,<sup>159</sup> kann gleichzeitig meines Erachtens die Möglichkeit, dass hier ein *nomen sacrum* der Kontraktionskürzung TY vorliegt, nicht ausgeschlossen werden.

(2) Maresha (Marisa) war eine 40 km südwestlich von Jerusalem zwischen Aschkelon und En Gedi gelegene Stadt<sup>160</sup> mit verschiedenen Bevölkerungsgruppen, auf die durch die inschriftlich belegten Namen geschlossen werden kann und unter denen sich auch Judäer bzw. Juden befanden.<sup>161</sup> Die Stadt wurde im Jahr 40 v. d. Z. durch den hasmonäischen König Antigonus Mattatias zerstört.<sup>162</sup> Unter den Ostraka aus hellenistischer Zeit, die im sog. „Subterranean Complex“ gefunden wurden und größtenteils aus dem vierten Jahrhundert v. d. Z. stammen,<sup>163</sup> findet sich beispielsweise eines mit der Abkürzung κυρῷ für κύρῳ(τοι), was aber auch als Bezeichnung für eine menschliche Person gedeutet werden kann (Inv. No. 147-07-716-S1),<sup>164</sup> wie es bei anderen Artefakten vorkommt (κυρῷ: Inv. No. 128-02-348-S1).<sup>165</sup> *Nomina sacra* finden sich beispielsweise als κ-ς (Inv. No. 61-585-950-S1)<sup>166</sup> und als κυ für κύ(ριος) (Inv. No. 84-20-512-S3; laut *editio princeps* „An epithet for a god“),<sup>167</sup> während beispielsweise in einem anderen θεός ausgeschrieben erscheint (Inv. No. 128-3-158-S3).<sup>168</sup> Gemäß den Kommentaren in SEG CI 1742 ist die Interpretation bzw. die Identifizierung dieser Gottesnamen unklar. Andere Inschriften aus diesem Corpus nennen edomitische Gottheiten wie Kos (Inv. No. 61-567-842-S1), Pan (Inv. No. 147-07-1082-S2), Apollon (Inv. No. 128-3-170-S1).<sup>169</sup> Ob der Terminus κύριος auf Gott oder auf Personen bezogen ist, lässt sich nicht mehr sicher bestimmen, wenn kein Personename darauf folgt, wie dies beispielsweise bei Inv. No. 147-07-716-S1 der Fall ist (κυρῷ). Zusammenfassend kann bei den κ-ς und κυ tragenden Ostraka weder eine Evidenz für *nomina sacra* noch ein jüdischer Ursprung nicht ausgeschlossen werden, was jedoch nicht näher zu bestimmen ist.

(4) Ein Graffiti auf einem Fels aus dem Wadi Haggag datiert nach dem Jahr 300 weist eine besondere Form eines *nomen sacrum* auf (Abb. 13; SEG XXVI 1697; SEG IXXX 1635):<sup>170</sup>

Εἰς Θεὸς ΥΩΘ | ὁ βοηθῶν | Οὐαλέριος Ἀντιγούνου στρατηγός. γ ἵνδικτι[ῶνος]

Ein einziger ist Gott, 499, der Helfer von Valerius, Sohn des Antigonus, *strategos*. Drittes Jahr der Indiktion.

<sup>159</sup> Siehe für die Abkürzung TEO auch Avi-Yonah 1974, 67.

<sup>160</sup> Cf. auch einleitend Ameling et al. 2018, 935–945.

<sup>161</sup> Cf. Ameling et al. 2018, 939; Stern 2007.

<sup>162</sup> Cf. Ameling et al. 2018, 938.

<sup>163</sup> Cf. Stern 2007, 211.

<sup>164</sup> Cf. Korzakova 2010, 3.

<sup>165</sup> Cf. Korzakova 2010, 5.

<sup>166</sup> Cf. Korzakova 2010, 28.

<sup>167</sup> Korzakova 2010, 5.

<sup>168</sup> Cf. Korzakova 2010, 5.

<sup>169</sup> Cf. Korzakova 2010, 22f.

<sup>170</sup> Cf. van Henten/Huitink 2003, 44–46; Di Segni 1994, Nr. 35b, 106; Negev 1974, 136–140.

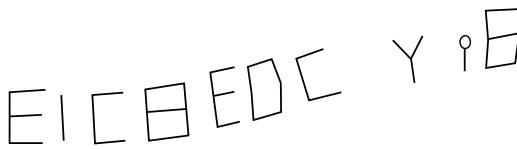


Abb. 13: Graffiti aus dem Wadi Haggag  
(SEG XXVI 1697) Detail Z.1.

Während Avraham Negev nach Εἰς Θεὸς die Abkürzung ΥΤΘ für Θεὸς "Υψιστος" ediert, die in ihrer Mitte den hebräischen Buchstaben Τ für 'der Eine' (ת [תא]) trage – eine Art der Abbreviation, die sich sonst in keinen überliefererten jüdischen Handschriften findet<sup>171</sup> –, liest Leah di Segni die griechischen Buchstaben ΥΚΘ (Ypsilon–Koppa–Theta) und darin als Isopsephie<sup>172</sup> den numerischen Wert 499 von Εἰς Θεὸς.<sup>173</sup> Di Segni und Negev<sup>174</sup> gehen davon aus, dass es sich um eine jüdische Inschrift handelt,<sup>175</sup> wobei Jan W. van Henten und Luuk Huitink betonen, dass die Inschrift entweder jüdisch, christlich oder auch pagan sein könnte.<sup>176</sup> Rudolf Solzbacher geht von einem christlichen Ursprung aus und datiert sie in das späte dritte oder frühe vierte Jahrhundert.<sup>177</sup>

(2) Die Synagoge von Sardis ging aus einem vorher existierenden römischen Komplex aus Bad und Gymnasium hervor und wurde dann von der jüdischen Gemeinde genutzt. Während John J. Kroll diese Umwandlung in die Mitte<sup>178</sup> und Rachel Hachlili ins Ende des dritten Jahrhunderts n. d. Z. datiert,<sup>179</sup> geht Jodi Magness aufgrund numismatischer Evidenzen davon aus, dass das Gebäude erst in der Mitte des sechsten Jahrhunderts in eine Synagoge umgewandelt wurde,<sup>180</sup> dem beispielsweise Marcus Rautman widersprochen hat.<sup>181</sup> Eine ins dritte/vierte Jahrhundert n. d. Z. datierte Inschrift<sup>182</sup> aus der Synagoge von Sardis, die damit eine der frühesten der dort erhaltenen ist<sup>183</sup> und die nur sehr fragmenratisch tradiert wurde, weist in ihrer letzten Zeile das *nomen sacrum* ΚΥ auf, wobei es keinen horizontalen Oberstrich trägt, sondern das Ypsilon durch eine Form der Durchstreichung hervorgehoben ist (IJO II 137; SEG LI 1668):<sup>184</sup> Κύ[ριε] β[οήθι].<sup>185</sup>

171 Cf. Negev 1974, 136f. (mit Zeichnung und Abb. 4).

172 Cf. hierzu Ast/Lougovaya 2015; Dornseiff 1925, 96–106, 181–183; Perdrizet 1904.

173 Cf. Di Segni 1994, 106.

174 Cf. Negev 1977, 64.

175 Cf. Di Segni 1994, 106.

176 Cf. van Henten/Huitink 2003, 46.

177 Cf. Solzbacher 1989, 72–74.

178 Cf. Kroll 2001, 6f.

179 Cf. Hachlili 1998, 6, 58.

180 Cf. Magness 2005.

181 Cf. Rautman 2011, 16; zur Diskussion cf. auch Kraemer 2020, 9; Burkhardt 2014, 196; Levine 2012, 311–314.

182 Cf. SEG LI (3. Jh.); Kroll 2001, 14 (4. Jh.).

183 Cf. Kroll 2001, 45.

184 Cf. Kroll 2001, Nr. 71, 45 (Abb. 73).

185 Zwei weitere der von Kroll 2001 edierten Inschriften sind zu fragmentarisch, um auf die Präsenz von *nomina sacra* schließen zu können (Nr. 30; 76).

(3) Eine weitere Inschrift findet sich in der Wandverkleidung der Synagoge von Sardis, die ins letzte Viertel des vierten Jahrhunderts (nach 380) zu datieren ist<sup>186</sup> und das *nomen sacrum* Θύ<sup>187</sup> trägt (Abb. 14; IJO II 90):<sup>187</sup>

[...]ς μετὰ τῆς συμβίου μου Ἐργείνης καὶ τῶν τέκνων ἡμῶν ὑπὲρ [[εὐχῆς ἀπέδ]ωκα ἐκ τῶν δωρεῶν τοῦ παντοκράτορος Θ(εο)ῦ τὴν σκούτλωσιν πᾶσαν | [τοῦ διαχώρο]ν καὶ τὴν ζωγραφίαν.

Ich [...]s habe mit meiner Frau Regina und unseren Kindern in Erfüllung eines Gelübdes aus den Geschenken des allmächtigen Gottes gegeben für die ganze Verkleidung des Wandabschnitts und die Malerei.



Abb. 14: Inschrift der Synagoge von Sardis.

Im Jahr 2009 betonte James R. Edwards im Zusammenhang mit dieser Inschrift und ihrem *nomen sacrum*, dass dieser Befund „the alleged rule ,that god and lord in the singular [...] are non-Christian when *nomina sacra* are absent and Christian when present“<sup>188</sup> widerlege. Dieser wichtige Befund wird durch eine Vielzahl weiterer Evidenzen nur bestätigt, die hier schon aufgezeigt wurden und von denen im Folgenden weitere besprochen werden.

(5) Aus dem vierten Jahrhundert stammt das sog. „Gebet des Eunomius“, ein Graffito aus Syros, auf dem auch eine Menora abgebildet ist (IJO I Ach72; IG XII 5 712 [80]), mit dem *nomen sacrum* ΚΕ (Abb. 15):<sup>189</sup>

κε βοήθη τὸ δούλο σου Εύνομιο | κὲ πάσῃ τῇ συνπλοίᾳ αύτοῦ Ναξίοις.

Herr, hilf deinem Diener Eunomius und seiner Schiffsbesatzung, den Bewohnern von Naxos.

<sup>186</sup> Cf. IJO II, 248; Kroll 2001, 31, spricht von einer Datierung nach dem dritten Jahrhundert; Robert 1940a, 48f. (Abb. VI), war noch von einer Datierung vor dem Jahr 212 ausgegangen.

<sup>187</sup> Cf. Edwards 2009; Kroll 2001, Nr. 31, 30 (Abb. 31.); White 1996, Nr. 67a, 321f.; Brooten 1982, 162; Lifshitz 1967, Nr. 20, 28f.; siehe die Abbildung der kompletten Inschrift bei Hanfmann 1972, 118.

<sup>188</sup> Edwards 2009, 821, mit einem Zitat aus Epp 2004, 23.

<sup>189</sup> Siehe die Abbildung in IJO I; cf. Kiourtzian 2000, 173–175 (mit Abb. 108); Stéphanos 1875, 88 (Nr. 99); cf. auch Stern 2018a, 475–477; Stern 2018b, 203, Anm. 111; van der Horst 2015, 138.

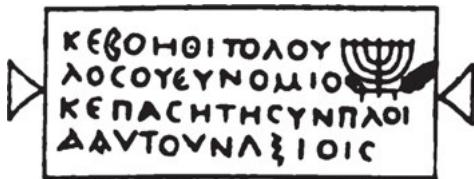


Abb. 15: Graffito aus Syros (IJO I Ach72).

(6) In mittelbarer Nähe dieser Inschrift findet sich ein weiteres Graffito, das ins gleiche Jahrhundert datiert wird und das *nomen sacrum* ΘΥ träßt (Abb. 16; IJO I Ach73; IG XII 5 712 [99]):<sup>190</sup>

ἐπι ὠνάματος θῦ ζῶν[τος] | Εἰωρτύλις [Ιουδα]ῖος | σωθίς ὑπὲ[ρ εύπλ]ύα[ς]

Im Namen des lebendigen Gottes, Heortylis, der Jude [sei] beschützt auf seiner Reise.

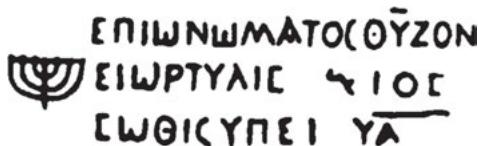


Abb. 16: Graffito aus Syros (IJO I Ach73).

(7) In einer aus Ikonium aus der Landschaft des antiken Lykaonien in Asia Minor stammenden Grabinschrift, die in das vierte Jahrhundert datiert wird, erscheint das erste *nomen sacrum* in der ersten Zeile als Suspensionskürzung (ΘΕ) und das zweite in der fünften Zeile als Kontraktionskürzung (ΘΝ) (IJO II 226; CIG IV 9270; SEG LIV 1469):<sup>191</sup>

ὁ θε(ός) τῶν φυλῶν τοῦ Ἰστρα[ήλ]. ἔνθα κεῖντε ὄστεα | τοῦ σώφρονος Παύλου | διακόνου. ἐνορκιζόμ[ε]θ[α] | τὸν παντοκράτορ' α θ(εό)ν ΠΑ [ ]

Der Gott der Stämme Israels: Hier liegen die Gebeine des verständigen Diakons Paulus. Wir beschwören den allmächtigen Gott [...].

(8) Eine Inschrift aus Mamre aus dem vierten/fünften bzw. dem sechsten Jahrhundert trägt die *nomina sacra* KE und ΘΣ (CIIP IV 3772; SEG VIII 241):<sup>192</sup>

190 Cf. Kiourtzian 2000, 182f.; Stéphanos 1875, Nr. 99, 88; cf. auch Stern 2018a, 477.

191 Cf. hierzu IJO II, 486f.: „Trotz der Bedenken, die im Namen und Amt des Toten liegen, dürfte eine solche Anrufung am ehesten jüdisch sein [...].“ Cf. auch Krauss 1922, 237f.; Oehler 1909, 300; Ramsay 1908, Nr. 36, 402f. („It is [...] possible that this [...] epitaph originated in a Jewish circle [...].“); Ramsay 1897, 667, Anm. 3, 734 („Jewish-Christian“); Lucas 1712, Nr. 61, 408; Lucas 1712/15, 227, Nr. 61, 360. Weitere mögliche jüdische Inschriften aus der Region nennen Breytenbach 1996, 168; Juster 1914, 193 (CIG III 3995b; 3998; 4001b).

192 Cf. dazu Appelbaum 1977, 778: „Parogorios, perhaps a Jew whose name was Menahem“. Cf. auch Mader 1957, 141, der die Inschrift ins vierte/fünfte Jahrhundert datiert: „Es liegt also nahe, den Parogorios unserer Mambre-Inschrift für einen Juden anzusehen [...]. Aber es ist ebensogut möglich, daß

[κ](ύρι)ε ὁ θ(εό)ς [β]οήθησο(ν) | Παρη[γο]ρίω τῷ | δούλω σου

Herr, Gott, hilf Paregorios, deinem Diener!

(9) In einer zweisprachigen Inschrift einer samaritanischen Synagoge aus Thessalonike mit einem Zitat aus Num 6,22–27, die zwischen das vierte und sechste Jahrhundert datiert wird, sind jeweils Κύριος (4 mal) und Ἰσραὴλ (2 mal)<sup>193</sup> als *nomina sacra* kontrahiert; beide weisen einen Überstrich auf, was jedoch nicht für das Hebräische נָהָרָאָן sowie für θεός gilt (CIJ I 693a; IJO I Mac17; Rahlf/Fraenkel 887; van Haelst 53).<sup>194</sup> Im Folgenden wird nur der Beginn wiedergegeben:

םַיְלָעָן נָהָרָאָן בְּרַכְתָּךְ | καὶ ἐλάλησεν Ἰησοῦς | Μουσῆς λέγων · λάλησον | τῷ Ααρὼν καὶ τοῖς νιοῖς αὐτοῖς | λέγων. οὕτως εὐλογήσετε | τοὺς νιοὺς Ἰησοῦ | εἴπατε αὐτοῖς · | εὐλογήσει σε Ἰησοῦς | σε [...]. | בְּרוּךְ שָׁם מָעוֹלָה | בְּרַכְתָּךְ | [...].

*Gesegnet sei unser Gott in Ewigkeit.* Und der Herr sprach mit Mose und sagte: Sprich zu Aaron und seinen Söhnen. So sollst du segnen die Kinder Israels. Sage ihnen: Der Herr wird euch segnen und euch beschützen [...]. *Gesegnet sei sein Name in Ewigkeit [...].*

(10) Eine Inschrift aus dem sog. „Haus des Leontis“<sup>195</sup> in Scythopolis (Beth She'an) aus dem fünften Jahrhundert trägt das *nomen sacrum* Κε βηθ für den Terminus Κ(ύρι)ε β(ο)ήθ(ει) (Abb. 17; IIP BSHE0010):<sup>196</sup>

Κε βηθ<sup>197</sup> Λεοντίου κλουβ(ᾶ)

Herr, hilf Leontis Kloubas [dem Korbmacher?]!

Diese Inschrift – als oberer Teil eines dreiteiligen Ensembles – ist umgeben von einer Szene, die eine Sirene und den mit einem Ungeheuer kämpfenden Odysseus abbildet. Das „Haus des Leontis“, das Nehemiah Zori noch als Privatgebäude deutete,<sup>198</sup> ist eher ein öffentliches Gebäude der jüdischen Gemeinde gewesen,<sup>199</sup> worauf insbesondere

unser Paregorios ein *Christ* war [...].“ (Hervorhebungen im Original); Alt 1924, Nr. 6, 96f. („[...] der Jude oder Christ Paregorios [...]“); Dalman 1906; Germer-Durand 1900. Für weitere jüdische Inschriften, in denen der Name Paregorius geschrieben ist, cf. Ilan 2008, 353.

<sup>193</sup> Avi-Yonah 1974, 27, war noch davon ausgegangen, dass es keine Belege gibt, dass der Terminus Ἰσραὴλ in Inschriften als *nomen sacrum* geschrieben wird.

<sup>194</sup> Cf. dazu auch Mulzer 1992; Roberts 1979, 33; Purvis 1976; Tov 1974; Lifshitz/Schiby 1968; Rahlf 1911; cf. die Abbildung in Lifshitz/Schiby 1968, pl. xxxv.

<sup>195</sup> Cf. dazu Tolley 2018; Stemberger 2007, 46–49; Sadeh 2006; Safrai 2003; Claussen 1994, 359–364.

<sup>196</sup> Cf. Roth-Gerson 1987, Nr. 6; Lifshitz 1967, Nr. 77a, 67f.; Zori 1967; Zori 1966, 132 (mit Abb. 11).

<sup>197</sup> Der Buchstabe H befindet sich in der Inschrift über dem Θ, was sich sehr selten in jüdischen Inschriften findet, jedoch in der Antike durchaus nicht unbekannt ist, cf. Avi-Yonah 1974, 29f.

<sup>198</sup> Cf. Zori 1966, 132.

<sup>199</sup> Cf. Hezser 2018a, 105; Hezser 2001, 53, Anm. 70; Hüttenmeister/Reeg 1977, 63.



Abb. 17: Inschrift aus dem ‚Haus des Leontis‘ in Beth She‘an (IIP BSHE0010).

eine sich in der Mitte des Ensembles befindliche Stifterinschrift hindeutet,<sup>200</sup> an deren Rand fragmentarisch ein fünfarmiger Leuchter zu erkennen ist. Im unteren Teil findet sich die Darstellung einer Nillandschaft mit dem personifizierten Nil und einem Nilometer.<sup>201</sup>

(11) Eine Weihinschrift aus der Synagoge von Caesarea aus dem fünften/sechsten (IIP CAES0080) bzw. sechsten/siebten Jahrhundert (CIIP II 1141) weist das *nomen sacrum* **ΚΣ** auf:<sup>202</sup>

K(ύριο)ς β(οηθό)ς[ζ] [πρ]οσ[φορά] το(ῦ) λα[οῦ] ἐπὶ Μ[αροθα].

Der Herr hilft. Eine Stiftung der Gemeinschaft unter Marothas.

(12) Eine trilinguale hebräisch-lateinisch-griechische Grabinschrift aus Tortosa aus dem fünften/sechsten Jahrhundert weist im Hebräischen kein *nomen sacrum* auf, im Lateinischen ist *in nomine Domini* in ausgeschriebener Form wiedergegeben (mit Pentagramm und Menora), während sich im Griechischen das *nomen sacrum* [ἐν τῷ ὀνόματι της ΚΥ] [κυρίου], im Namen des Herrn' findet (JIWE I 183; CIJ 661).<sup>203</sup>

שלום על ישראל הקבר הזה של מיללאשא ברת ר' יהודה ולקירה מאריס זכר צדקה לברכה נישמהה  
עולם תנווח נפשה בצחוור החים אמן כן [...] שלום [...] *in nomine Domini hic est memoria ubi requiescit benememoria Meliosa filia Iudanti et Cura Maries. vixit annos viginti et quattuor cum*

200 Cf. Lifshitz 1967, Nr. 77b, 68f.

201 Cf. Stemmerger 2007, 46.

202 Cf. Roth-Gerson 1987, Nr. 9; Hüttenmeister/Reeg 1977, 81f.; Lifshitz 1967, Nr. 64, 50f.; Lifshitz 1962, Nr. 4, 81f. („Die abgekürzte Schreibung der Gottesbezeichnungen ist sonst in den jüdischen Inschriften nicht häufig.“).

203 Cf. van der Horst 2015, 163f.; Katz 1937, 141–144.

*pace amen.* ἐν τῷ ὀνώματῃ Κυρίου ὡδε ἔστιν με μνῖον ν ὥπου ἀνάθαυεται μάμμη στος Μελιώσα φηληα Ἰνδαντος και Κυρίας Μάρες, ζήσασα ἔτη εἴκος τέσερα ἡν ειρήνη ἀμήν.

Friede über Israel. Dieses Grab gehört Mellasa, Tochter von Rabbi Juda und Frau Maria. Die Erinnerung an die Gerechte ist ein Segen. Ihre Seele möge ewigen Leben haben. Ihre Seele sei eingebunden in das Bündel des Lebens. Amen. So [...]. Friede. Im Namen des Herrn. Hier ist das Grab, in der Meliosa in guter Erinnerung ruht, die Tochter von Juda und seiner Frau Maria. Sie lebte 24 Jahre, mit Frieden. Amen. Im Namen des Herrn. Hier ist das Grab der erinnerten Meliosa, Tochter von Juda und Frau Maria. Sie lebte 24 Jahre, in Frieden. Amen.

(13) Eine Mosaikinschrift aus der samaritanischen Synagoge von Horvat Raqit am Karmel, die in die frühe byzantinische Zeit datiert wird (5.–8. Jh.), trägt das *nomen sacrum* ΘΕΩΣ sowie die Formel Υἱὸς [εἰς] Θεὸν (SEG LV 1732):<sup>204</sup>

Θ(εὸς) Β(οήθει) | Υἱὸς [εἰς] Θεὸν μόνος

Gott, hilf! Einer ist der alleinige Gott.

(14) Eine Inschrift aus zwei zusammengehörigen, aber auseinandergebrochenen Fragmenten einer Marmorsäule aus Nåana bei Lydda (östlich der Wilhelma) aus dem sechsten Jahrhundert enthält das *nomen sacrum* ΘΣ (Abb. 18; CIIP IV 2657; SEG VIII 147):<sup>205</sup>

Εἱς Θ(εὸς) β[οήθει] Α [...] | Ἡσυχία[ζ?...]<sup>206</sup>

Ein einziger ist Gott [...] von Hesychia (?).

Die genaue Herkunft dieser Inschrift, von der heute nur noch die Zeichnung von Julius Euting existiert, ist unbekannt. Leah Di Segni vermutet, dass sie samaritanisch sein könnte,<sup>207</sup> während Albrecht Alt und Walter Ameling von einer christlichen Inschrift ausgehen.<sup>208</sup>

(15) Ein weiteres Beispiel einer Weihinschrift bzw. eines Synagogen-Mosaiks, das in das sechste/siebte Jahrhundert datiert wird, befindet sich in der Synagoge von Beth She'an B mit dem *nomen sacrum* ΚΣ (Skythopolis; SEG XXXVII 1532/IIVI 1683; BSHE0016; NewDocs I 69):<sup>209</sup>

<sup>204</sup> Cf. Di Segni 2004 (mit Abb. 152). Zu den εἱς Θεός-Formeln cf. insb. Roll/Tal 2009; Di Segni 1994; Peterson/Markschies 1926/2012.

<sup>205</sup> Cf. Peterson/Markschies 1926/2012, 43, 426; Di Segni 1994, Nr. 22, 102; Alt 1924, 91f.; Euting 1903, 64.

<sup>206</sup> CIIP IV 2657: Εἱς Θ(εός), ΒΑ[-] | Ἡσυχία[ζ? -]; SEG VIII 147: Εἱς Θ(εός), β[οήθει] | Ἡσυχί[ω]; Di Segni 1994, 102: Εἱς Θ(εὸς) β[οήθει] | Ἡσυχί[ω].

<sup>207</sup> Cf. Di Segni 1994, 102; für Evidenzen des Namens Hesychia in vier weiteren jüdischen Inschriften cf. Ilan 2012, 252.

<sup>208</sup> Cf. Walter Ameling in CIJ 4 2657; Alt 1924, 91f.

<sup>209</sup> Cf. Hachlili 2013, 268 (mit Abb.); van Henten/Huitink 2003; Pleket/Stroud 1987.; Chiat 1982, 135; Robert/Robert 1976, 569f.; Lifshitz 1973/74, 27–29; Bahat 1972 (mit Abb.).

π(ροσ)φ(ορὰ)<sup>210</sup> ὃν Κ(ύριο)ς γ|ινόσκι τὰ ὄνόματ|α αὐτὸς|φυλάξι ἐν | χρό(νῳ) [...]

Ein Geschenk derer, deren Namen der Herr kennt. Er wird sie beschützen in der Zeit [...].

(18) Eine in die römische Zeit datierte Inschrift aus Alexandria weist das *nomen sacrum* Θ B auf (Abb. 19; CIJ II 1437; JIGRE 17; CPJ III 1437).<sup>211</sup>

[...]ιου νιοῦ | [...] κὲ τῶ(ι) ἀγίω(ι) το | [πω ... Ἰσ]δραὴλ Ἐ(εὸς) β(οηθός) θιλσל

[...] Sohn von [...] und dem heiligen Ort [...] Israel. Gott ist der Helfer. Frieden.

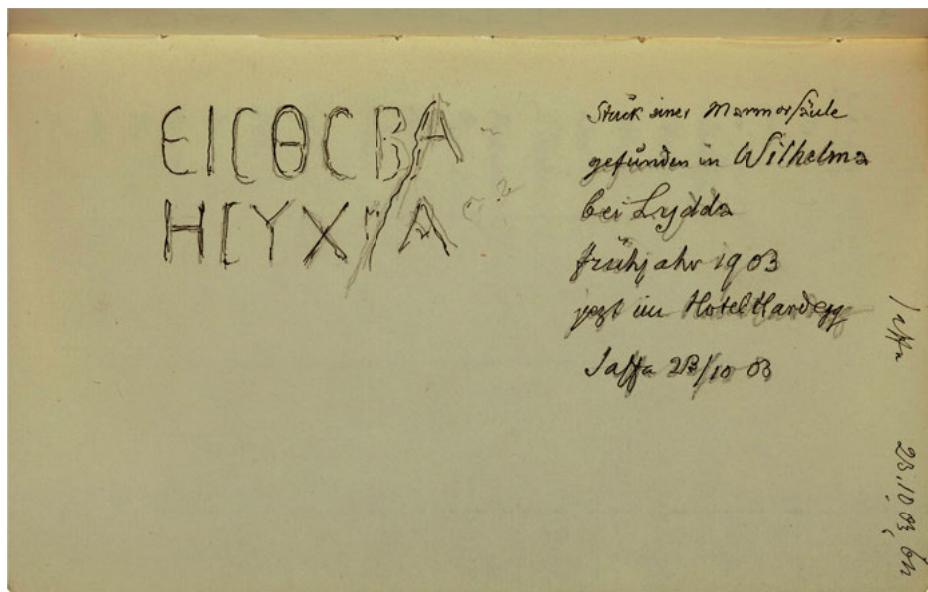


Abb. 18: Zeichnung der Inschrift aus Na'ana bei Lydda (CIIP IV 2657) von Julius Euting.

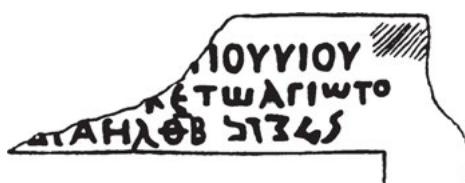


Abb. 19: Inschrift aus römischer Zeit (CIJ II 1437).

<sup>210</sup> Π und Φ sind in Ligatur geschrieben; cf. die Anmerkungen in SEG II VI 1683.

<sup>211</sup> Cf. Preisigke 1915, Nr. 617, 611; De Ricci 1909, 326f.

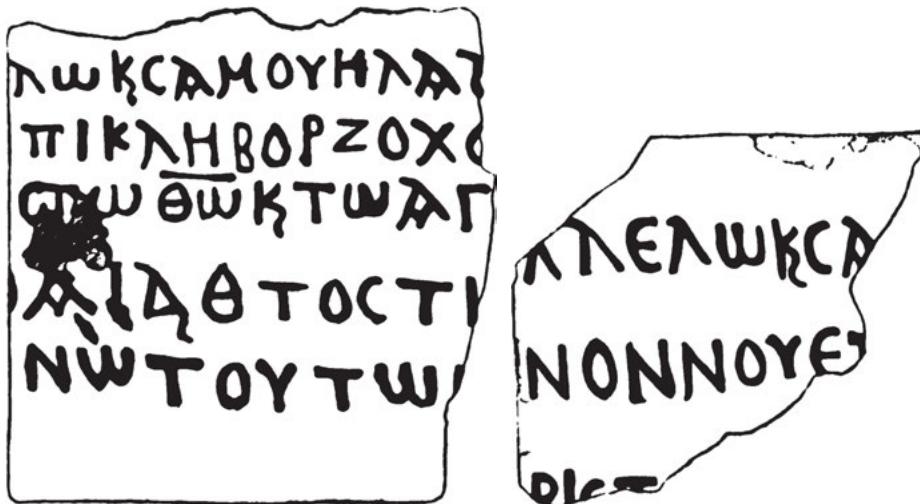


Abb. 20: Spätrömische Stifterinschrift (CIJ II 1435).

(19) Zwei gleichlautende, nur noch fragmentarisch erhaltene Stifterinschriften unbekannter Herkunft aus spätrömischer Zeit tragen die *nomina sacra* ΘΩ Κ (Abb. 20; CIJ II 1435; JIGRE 127; CPJ III 1435):<sup>212</sup>

[...]λω κ(ῦρος/κύριος ?) Σαμουήλ[...] ἐ]πικλη(θεὶς) Βορζοχο[ρίας ... | εύχαρι]στῶ Θ(ε)ώ(ι) Κ(υριῶ)(ι) τω(ι) ἀγ[ιω] [ὑπερ | π]α[δ(ων) θ τὸ στι[...] | νωτου τῶ(ι) ι [...]

Ich, Herr Samuel [...], auch Borzochorias genannt, danke Gott dem Herrn, dem Heiligen, für meine neun Kinder [...].

(20) Eine spätrömische bzw. byzantinische<sup>213</sup> Inschrift aus Alexandria weist das *nomen sacrum* ΘΒ auf (CIJ II 1436; JIGRE 16/CPJ III 1436):<sup>214</sup>

Θ(εῶ) Β(οηθός) εὐχὴν [...] | λος οὐχ ἴνα (?) [...] | τῶ(ι) ἀγίω(ι) [...]

Gott [ist] der Helfer. Ein Gelübde [...] nicht dass [...] dem Heiligen [...].

(21) In einer Inschrift aus der Synagoge von Ashkelon aus dem Jahr 604<sup>215</sup> finden sich die *nomina sacra* ΘΒ und ΘΩ (Abb. 21; CIJ II 964; SEG VIII 267):<sup>216</sup>

212 Cf. Preisigke 1915, Nr. 616, 611; De Ricci 1909, 322–325.

213 Cf. Botti 1898, 43.

214 Cf. De Ricci 1909, 326; Lefebvre 1907, Nr. 41, 9; Botti 1899/1900, 271f.; Botti 1898, Nr. 14, 43.

215 So CIJ II 964, Hüttenmeister/Reeg 1977, 25, Lifshitz 1967, 55; Dalman 1903, 27, nahm das Jahr 397 an.

216 Cf. Roth-Gerson 1987, Nr. 3; Hüttenmeister/Reeg 1977, 24–26; Lifshitz 1967, Nr. 70, 55; De Ricci 1909, 325f.; Dalman 1903, 23–26.

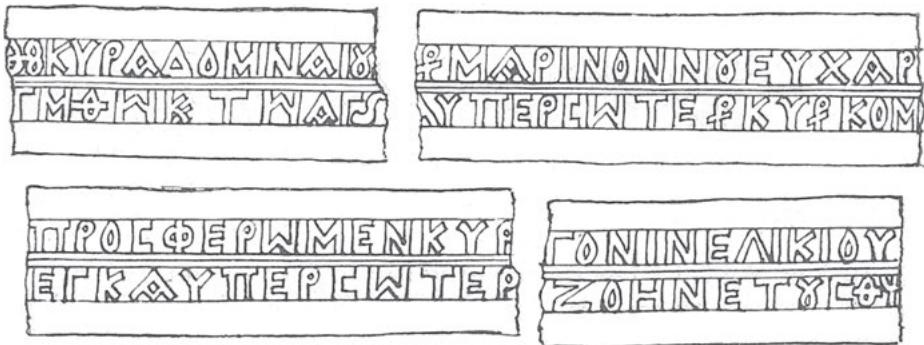


Abb. 21: Inschrift aus der Synagoge von Ashkelon (CJ II 964).

Θ(εὸς) β(οήθει). Κυρὰ Δόμνα Ἰου(λιανοῦ) [καὶ κῦ]ρ(ος) Μαρὶ(ν) Νόννου εύχαρ(ιστοῦντες) προσφέρωμεν. Κῦρ(ος) [ό δεῖνα, ἔγ]γονιν Ἐλικίου, | τῷ Θ(ε)ῷ κ(αὶ) τῷ ἀγ(ίῳ) [τόπῳ προσήνεγκα] ὑπὲρ σωτερ(ίας). Κῦρ(ος) Κόμ(μοδος) [προσήνεγκα] ὑπὲρ σωτερ(ίας) - - ζοήν. "Ετους θψ'.

Gott, hilf! Die Herrin Domna, Tochter des Ioulianous, und der Herr Marin, Sohn des Nonnos, stifteten in Dankbarkeit. Der Herr [...], Sohn des [...], Enkel des Helikias, hat in Dankbarkeit Gott und dem heiligen Ort gestiftet für das Heil und das Leben. Im Jahr 709.

(22) Eine Grabinschrift einer jüdischen Katakumbe in Tripolis (Oea) aus dem vier-ten/fünften Jahrhundert, die aus drei durch zwei Palmzweige getrennte Kolumnen besteht, wobei über der ersten Kolumne eine Menora und ein Lulav abgebildet sind, trägt das *nomen sacrum* ΘΕ (SEG XXVII 1201):<sup>217</sup>

Μνήμῃ τῆς | Μακαρία(ς) | Μαζανζαλα | πρεσβετέ|ρησα ἔζησε| ε αύτοῦ τ| ἀναπαύσης | ό Θε(ός) μετὰ τῶ(ν) | όσιων κ(αὶ) μ(ετὰ) τῶ(ν) δικ|έω(ν).

Das Grab von Makaria [oder ‚der gesegneten‘] Mazauzala, der Ältesten. Sie lebte (?) Jahre. Ruhe. Gott ist mit den Heiligen und mit den Gerechten.

Die Bedeutung von ε αύτοῦ τ sowie deren Verbindung mit ἀναπαύσης unklar, wobei die Lesung ἐνιστούς ‚Jahre‘ vorgeschlagen wird.<sup>218</sup> Den Namen Μαζανζαλα, der sich sonst in keinen anderen Quellen findet, leitet Tal Ilan von הַזָּהָן („Türpfosten“) ab,<sup>219</sup> während Sabatino Moscati darin eine libysche Form des Namens Makaria sieht<sup>220</sup> und Estelle Brettman darauf verweist, dass Μαζανζαλα das hebräische לְזָהָן („Glück“) beinhaltet.<sup>221</sup>

<sup>217</sup> Cf. 2004, Nr. 88F, 254; Brooten 2000, 218; Brooten 1982, 45; Robert/Robert 1982, Nr. 493, 430; Le Bohec 1981, Nr. 4, 173; Romanelli 1977, 111–118 (mit Abb. 4); cf. dazu auch Stern 2008c, 328; Stern 2008b, 138f.

<sup>218</sup> Cf. SEG XXVII 1201 (Georgi Mihailov); Lehtinen 2014, 26, Anm. 137.

<sup>219</sup> Cf. Ilan 2008, 705.

<sup>220</sup> Zit. in Romanelli 1977, 114f.

<sup>221</sup> Cf. Brettman 1991, o. S., Anm. 13.

### 2.3.5 Lateinische *nomina sacra* in jüdischen Inschriften

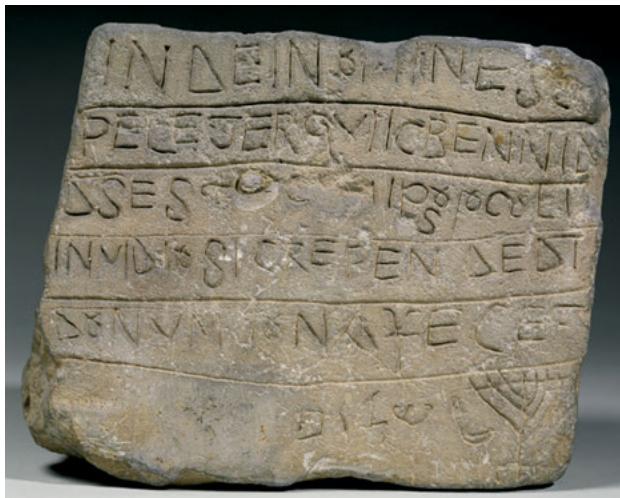
(1) Die ersten jüdischen epigraphischen Evidenzen lateinischer *nomina sacra* (Tabelle 8) finden sich im siebten/achten Jahrhundert mit einer lateinisch-hebräischen Inschrift (Grab- oder Stifterinschrift) aus Auch (Elimberrum) in Südfrankreich (JIWE I 191; CIJ I 671).<sup>222</sup> Während in der ersten Zeile der Gottesname *dei* ausgeschrieben ist, folgen in den Zeilen drei und vier die *nomina sacra*  $\overline{\Delta S}$  und  $\overline{\Delta I}$ ,<sup>223</sup> und am Ende der ersten Zeile ist zudem *sco* für *sancto* abgekürzt, wobei Reinach auch hier eine horizontale Linie eines *nomen sacrum* als  $\overline{S}\overline{C}\overline{T}\overline{O}$  ediert,<sup>224</sup> was der Abbildung aber nicht mehr zu entnehmen ist (Abb. 22).

in Dei nomine s[an]c[t]o | peleger [oder pelester = feliciter] qui ic [=hic] Bennid | D[e]us esto c[u]m  
ipso oculo | invidiosi crepen[t] | De D[e]i donum Iona fecet | שלום

Im heiligen Namen Gottes. Glücklich sei, der hier [ist]. Bennid, Gott möge mit ihm sein. Missgünstige Augen mögen bersten. Jona machte an Gott ein Geschenk. Friede.

**Tab. 8:** Lateinische *nomina sacra* in jüdischen Inschriften.

Dat.	Siglum	Beschreibung	nomina sacra
VII/VIII	JIWE I 191 / CIJ I 671	Grab- oder Stifterinschrift, Auch (Frankreich)	<i>dei, ΔS, ΔI</i>
VIII/IX	JIWE I 197 / CIJ I 2 665a	Grabinschrift, Mérida (Emerita, Spanien)	DNI ( <i>domini</i> )

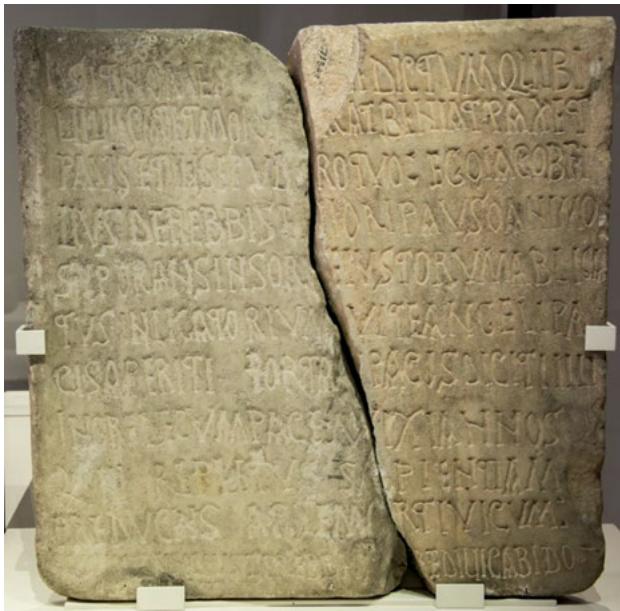


**Abb. 22:** Lateinisch-hebräische Inschrift, Auch (IIWE I 191)

**222** Siehe die Inschrift online: <https://t1p.de/CII-I-671> (Stand: 30.07.2020).

**223** Der lateinische Buchstabe D ist in der Inschrift stets in der griechischen Form Δ geschrieben.

224 Cf. Reinach 1889, 221.



**Abb. 23:** Lateinische Grabinschrift, Mérida (JIWE I 197).

(2) Ein zweites Beispiel stellt eine lateinische Grabinschrift aus Mérida (Emerita, Spanien) dar,<sup>225</sup> die ins achte/neunte Jahrhundert (Noy; Frey: 7. Jh.) datiert wird (JIWE I 197; CIJ I, 2 665a)<sup>226</sup> und die auch deswegen von Interesse ist, weil zwei Mal die Rede von *Rebbi* ist<sup>227</sup> und sie als einzige jüdische Inschrift gilt,<sup>228</sup> die lateinische Bibelzitate trägt (Abb. 23).<sup>229</sup>

*sit nomen [DNI] ben]edictum qui bi|vivicat et mor[tivi]cat beniat pax et | pauset in sepulcro tuo.  
ego Iacob filius de rebbi Seniori pauso animo | suporans in sorte iustorum abliga|tus in ligatorium  
vite. angeli pa|cis apertiti porta[s], diciti illi: | ingredere cum pace. vixi annos | LXIII repletus sapien-  
tiam | producens artem artivicum. || [e]go Simeon filius de rebbi Ia[co]b edivicabi do(num). | [...]  
mi[s]sam (?) pax*

Der Name Gottes, der lebendig macht und tötet, sei gesegnet. Friede mögen kommen und in deinem Grab ruhen. Ich, Jakob, Sohn des Rabbi Senior, ruhe in meiner Seele, während ich im Los der Gerechten schlafe [soporans > soporare] und verwahrt bin im Bündel der Lebenden. Boten des Friedens, öffnet die Tore und sagt zu ihm: „Trete ein in Frieden.“ Ich habe 63 Jahre gelebt, erfüllt mit Weisheit, begleitet [producens > producere??] von der Kunst [dem Handwerk?] der Kunstfertigen. Ich, Jakob, Sohn des Rabbi Senior, habe dieses Ha[us] gebaut [...]. Gesandt [?] in Frieden.

**225** Siehe die Inschrift online: <https://t1p.de/JIWE-I-197> (Stand: 30.07.2020).

**226** Cf. Heil 2017, 48; de Navascues 1959 (mit Abbildung); Marcos Pous 1956; Roth 1948; Millás Valliscosa 1945, 300–302.

**227** Cf. Cohen 1981.

**228** Cf. Fine/Rutgers 1996, 8.

**229** Siehe Z. 1–2: *vivificat et mortificat*, 1 Sam 2,6, Dtn 32,39, Weish [Liber Sapientiae] 16,13; Z. 5–6: *abli-  
gatus in ligatorium vite*, 1 Sam 25,29).

Die Rekonstruktion der fehlenden oder nur sehr fragmentarisch erhaltenen Buchstaben in Zeile 1 ergibt, dass hier am wahrscheinlichsten SITNOMEN[DNIBEN]EDIC-TUMQUIBI, d. h. *sit nomen [D(omi)ni ben]edectum*, zu lesen ist und damit das *nomen sacrum* DNI als Kontraktionskürzung, während die ausgeschriebene Form *domini* meines Erachtens aufgrund der Größe der Lücke nicht passen würde (Abb. 24).



Abb. 24: Lateinische Grabinschrift, Mérida (JIWE I 197), Detail, Z. 1.

Eine andere Form von *nomina sacra* in weiterem Sinn findet sich in Inschriften insbesondere im Lateinischen mit *dis manibus* (*DM*; „den Göttern der Unterwelt“ / „den Totengöttern“; oder *DMS* als *dis manibus sacrum*) bzw. im Griechischen mit Θεοῖς Κατοχθαντοῖς (ΘΚ), einer „Widmung an die Manen, womit sowohl die römischen Totengötter als auch die Gemeinschaft der verstorbenen Vorfahren gemeint sein konnte“, die „unverzichtbarer Bestandteil einer römisch-paganen Grabinschrift“<sup>230</sup> war. Deren christlicher Gebrauch<sup>231</sup> wird insbesondere erklärt durch den „Einfluss der tief verwurzelten inschriftlichen Konventionen der Kaiserzeit“, durch die „Absicht, den Ort als Bestattungsplatz zu kennzeichnen [...], vermochte die Formel das Grab doch als sakralen Ort auszuweisen und damit unter den Schutz des römischen Grabrechtes zu stellen“,<sup>232</sup> oder durch die Nutzung vorgefertigter Grabsteine. Zum Teil findet sich auch die Erklärung, dass *DM* und *DMS* auch christlich interpretiert worden sein könnte als *deo magno [sacrum]*.<sup>233</sup> Ob die epigraphische Präsenz dieser *dis manibus*-Formeln einen möglichen jüdischen Ursprung der Inschriften von vornherein auszuschließen vermögen oder ob sie – bei ihrem paganen Hintergrund – dennoch auch zu Elementen jüdischer Epigraphie wurden, ist Gegenstand verschiedener Diskussionen.<sup>234</sup> Auch hier gilt Ähnliches in der Erklärung wie zum christlichen Gebrauch: Goodenough

230 Bolle 2020, 68.

231 Siehe Beispiele aus dem Rom des vierten/fünften Jahrhunderts bei Bolle 2020, 69, sowie die Inschriften bei Becker 1881; siehe darüber hinaus AE 1975 41 (Rom, undat.), AE 1980 380 (Gaul, undat.), AE 1980 434 (Lyon, 3. Jh.), sowie die Inschriften in IMS, von denen gemäß New Docs I 76 ein Drittel das *Dis Manibus*-Formular aufweist. Zum Phänomen der Tilgung der *dis manibus*-Formeln auf christlichen Grabinschriften cf. Ehmig 2019, 113.

232 Bolle 2020, 69; cf. auch Becker 1881, 4–8.

233 Cf. Tabbernee 2008, 128; Becker 1881 2; so schon Fabbretti 1699, 563, aufgrund einer Inschrift aus Verona (*deo magno et etern[o...]*), die jedoch nicht (mehr) als christlich angesehen wird.

234 Cf. Cohen 2018, 27; Gruen 2018, 63; Gruen 2016, 113f.; Stern 2008b; Park 2000, 17–19; Williams 1997, 253; Barclay 1996, 330f.; Rutgers 1995, 269–272; van der Horst 1991, 42f.; Kraemer 1991, 155–158; Kraemer 1989, 41; Kant 1987, 683f. Siehe auch die Anhänge von CIJ I und JIWE II („Appendix 2: *Dis Manibus* in possibly Jewish inscriptions“), 489–495.

verwies auf die jüdische Interpretation von *DM* als *Deo Magno* bzw. von *DMS* als *Deo Magno Sacrum*<sup>235</sup> und andere verweisen ebenfalls auf eine mögliche Nutzung vorgefertigter Epitaphien, auf die Wiederverwendung älterer Grabsteine<sup>236</sup> oder auf eine Kontinuität des paganen Gebrauchs. Dies macht beispielsweise Erich Gruen deutlich, wenn er auch in diesem Zusammenhang von einer Fluidität der hellenistischen Welt und ihren Wechselwirkungen schreibt.<sup>237</sup>

Während Nikolaus Müller in seiner Edition jüdischer Inschriften aus der jüdischen Katakombe am Monteverde in Rom davon ausging, dass „die heidnische Weiheformel *Dis Manibus* von Juden und Christen nicht ganz verschmäht wurde [...]“<sup>238</sup> und sich bei ihm verschiedene Beispiele finden,<sup>239</sup> fasste Jean-Baptiste Frey in der Edition der CIJ verschiedene Epitaphe mit *dis manibus*-Formel als mögliche jüdische Inschriften auf.<sup>240</sup> Daneben interpretierte er folgende Inschriften als sicher jüdisch:

CIJ I 287, Rom, Via Ostiensis, 3. Jh. (?) [JIWE II 612]: *[D]M ... Iudei*

CIJ I 464, Rom, Via Portuensis, 2./3. Jh. (?) [JIWE II 608]: *[D]M*

CIJ I 524/CIL VI 29769, Italien, undat.: *DIS MANIB*

CIJ I 531/CIL VI 9821, Rom, 1./2. Jh. [JIWE II 602]: *DIS M ... POMARIO DE AGGER A PROSEUCHA ...*

CIJ I 678/CIL III 3668, Soklos (Pannonia): *DM*

Aus dem geographischen Raum Nordafrikas, den Frey in seiner Sammlung nicht berücksichtigt hatte, sind zudem drei weitere Inschriften überliefert, bei denen von einem jüdischen Ursprung ausgegangen wird.<sup>241</sup>

Nr. 12, Segermes (Tunesien), Ende 2. Jh.: *DMS | Iudasi | Cosmu.*

Nr. 46, Karthago, Ende 2./Anfang 3. Jh.: *DMS [...]*

Nr. 71, Constantine (Cirta), undat.: *DM | Iuliae Vic|toriae [Iu]deae... | ...CV...*

**235** Cf. Goodenough 1953–68, 139; ähnlich Le Bohec 1981, 177.

**236** Rutgers 1995, 270f., sieht einen solchen ‚Re-Use‘ in fünf Inschriften (CIJ 9\* [JIWE II 609], 17\*, 19\*, 34\*, 36\* [JIWE II 605]).

**237** Cf. Gruen 2016, 124f.

**238** Müller 1912, 87.

**239** Müller 1919, siehe Nr. 52, 90, 91, 93, 94, 95, 150.

**240** Siehe CIJ I 6\*, 7\*, 9\* (Via Randanini, 2./3. Jh.; JIWE II 609), 10\* (Via Randanini, 2./3. Jh.; JIWE II 610), 17\*, 19\*, 20\*, 21\*, 26\*, 27\*, 28\* (Monteverde, 2./3. Jh.; JIWE II 606), 29\*, 31\*, 34\*, 36\* (Monteverde, 2./3. Jh.; JIWE II 605), 37\* (Monteverde, 2./3. Jh.; JIWE II 604), 38\* (evtl. mit Lulav; Monteverde, 2./3. Jh.; JIWE II 607), 39\*, 43\*, 44\*, 57\*, 60\*, 62\*, 63\*. Cf. auch seine Anmerkungen in CIJ I, cxix, sowie entsprechend JIWE II („Appendix 2: *Dis Manibus* in possibly Jewish inscriptions“), 489–495; siehe hier zusätzlich zu CIJ I die Inschrift JIWE II 611 (Via Randanini, 2./3. Jh.).

**241** Cf. Le Bohec 1981.

## 2.4 Fazit: *Nomina sacra* als gemeinsame Schreibpraxis

Die wenigen Handschriften der LXX aus Qumran und deren Handhabung der Gottesnamen – seien sie lokalgeprägter Natur oder jāhadspezifisch – lassen keine Verallgemeinerungen oder zwingende Projektion auf spätere jüdische Schreibpraktiken zu. Die nicht nur in Qumran präsente Wiedergabe des Tetragramms könnte eine spätere hebraisierende Tendenz sein, die mit hebraisierenden Versionen und Revisionen der LXX einhergeht, die jedoch auch nicht universalisiert werden kann. Nun mag man in Reaktion auf die gezeigten Beispiele argumentieren, sie seien zum Teil erst später entstanden und könnten dann christlichen Einfluss auf jüdische Schreibpraktiken darstellen, wie bei Larry Hurtado zu lesen ist.

Würde jedoch ein christlicher Ursprung der *nomina sacra* angenommen werden, und zeigten in dieser Argumentation unzweifelhaft jüdische Artefakte (Inschriften; Amulette; Kultgegenstände) eine jüdische Adaption einer christlich angenommenen Schreibpraxis in Inschriften, Amuletten und Kultgegenständen, müsste konsequenterweise eine solche Adaption auch für Handschriften der griechischen Bibel und der LXX angenommen werden können: *Nomina sacra* können aufgrund der hier aufgezeigten materialen Überlieferung nicht mehr als unzweifelhaft christlicher *Identity Marker* gelten und damit auch nicht als Differenzkriterium fungieren, um jüdischen Gebrauch und jüdische Rezeption von schrifttragenden Artefakten mit der Präsenz von *nomina sacra* auszuschließen. Von diesen Fragen nach Gebrauch und Handhabung sind jene nach deren Ursprung zu unterscheiden: Zwingende Gründe für entweder einen christlichen oder einen jüdischen Ursprung der *nomina sacra* lassen sich nicht erkennen. Meines Erachtens bleibt Traubes These jüdischen Ursprungs plausibel, auch wenn er zu Beginn des letzten Jahrhunderts zum Teil noch von anderen Vorannahmen ausging, die sich aufgrund später gefundener Handschriften nicht bestätigen ließen. Daher lässt sich modellhaft eine mögliche Entwicklung der Entstehung der *nomina sacra* wie folgt skizzieren:

(1) Das hellenistische Judentum stand in der Handhabung des Gottesnamens in griechischen Schriften vor der Herausforderung hinsichtlich der sprachlichen Transformationen in der Frage der Wiedergabe des Gottesnamens, der auch schon zum Teil im Hebräischen einer besonderen Handhabung und graphischen Hervorhebung unterlag.

(2) Aus anderen, auch paganen Kontexten bekannte Abkürzungen in Form von Kontraktionskürzungen können dabei einen der ‚Ursprünge‘ der sog. *nomina sacra* darstellen (Münzen; Inschriften; Handschriften), die dann – wie auch immer eine ‚ursprüngliche‘ Wiedergabe des Tetragramms in der LXX aussah – in einer jüdischen Schreibpraxis adaptiert und für die verschiedenen Gottesnamen oder andere Titulaturen wie ‚Israel‘ verwendet werden, was für Handschriften der griechischen Bibel und darüber hinaus für Inschriften, Amulette und Kultgegenstände angenommen wird. Dies zeigt sich dabei nicht nur im Griechischen, sondern auch – in dann für das Hebräische spezifischen Formen – in hebräischen Handschriften. Ob die Adaption der bislang nur als griechisch bekannten *nomina sacra* im Hebräischen den griechischen

*nomina sacra* folgte und diese damit tatsächlich (sekundär) adaptierte, oder ob die hebräische Handhabung einer Kontraktionskürzung von Gottesnamen zusammen mit einer graphischen Hervorhebung primär am Anfang der Entwicklung von *nomina sacra* stand, muss offen bleiben. Hebräische Varianten der *nomina sacra* finden sich wie gezeigt beispielsweise als Abkürzung mit Unterstrich **נ** (oder **נ**; MS Heb. c. 57 [P] [c]), als Abkürzung mit Oberstrich **נ** (T-S NS 122.126) oder als Kontraktionskürzung mit Oberstrich in der Form von **נָם** bzw. **הָאֵם** (P.Köln Inv. 5941), oder als Kontraktionskürzung ohne graphische Hervorhebung **יְהֹוָה** (T-S 8H16.23). Als *nomina sacra* können darüber hinaus auch verschiedene Praktiken der hebräisch-magischen Texte aus der Kairoer Geniza aufgefasst werden, wie diese exemplarisch in MTKG III 55 als **אֱלֹהִים אֱלֹהִים יְהֹוָה יְהֹוָה חַי** und **אֱלֹהִים אֱלֹהִים הַקְּבָּה**, **יְהֹוָה** zu finden sind. Die Wiedergabe des Gottesnamens in einem hebräischen Manuskript mit dem griechischen Buchstaben **ζ** (T-S D1.36) bleibt eine – erwähnenswerte – Ausnahme.

(3) Nicht sicher, auch wenn hier angenommen, ist damit auch ein jüdischer Ursprung der *nomina sacra*, sodass ein christlicher Ursprung nicht ausgeschlossen werden kann; sicher ist damit jedoch unabhängig von Fragen des Ursprungs die Präsenz von *nomina sacra* sowohl in jüdischen Artefakten als auch in christlichen des ‚Alten Testaments‘ wie des ‚Neuen Testaments‘.

(4) Die Aquila-Fragmente aus der Kairoer Geniza zeigen mit der Wiedergabe des Tetragramms in paläo-hebräischer Schrift gleichzeitig eine Tendenz von Hebraisierung wie auch durch *nomina sacra* am Zeilenende eine Reminiszenz auf diese alternativ-mögliche Wiedergabe auf. Dieser Traditionstrang einer hebraisierenden Wiedergabe der Tetragramms in Schriften der griechischen Bibel kann jedoch nicht universell auf alle anderen Handhabungen jüdischer Schreib- und Rezeptionspraxis übertragen werden.

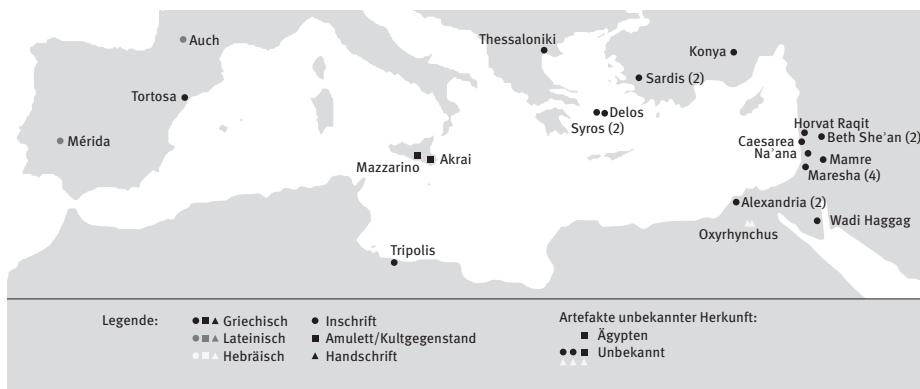
(5) Denn es wird ebenso deutlich, dass für den jüdischen Gebrauch des Tetragramms in Ersetzungen oder Abkürzungen in dieser Zeit noch keinesfalls von einer Uniformität gesprochen werden kann, was auch für die christlichen Beispiele insbesondere des Neuen Testaments in den ersten Jahrhunderten gilt.

(6) Ebenfalls zusammenhängend mit einer hebraisierenden Entwicklung zu sehen sind überlieferte griechische Bibelhandschriften, Kommentare und Scholia sowie griechisch-hebräische Glossare in einem Zeitraum ab dem fünften Jahrhundert im byzantinischen Reich, die in hebräischer Schrift geschrieben sind. Dass hier die Tradition der *nomina sacra* nicht gänzlich aufgegeben wurde, zeigt beispielsweise das Fragment aus der Kairoer Geniza T-S C6.133 (GJT 13), eine Scholia zum Hexateuch mit einem *nomen sacrum* als **נ**.<sup>242</sup>

(7) Wie aufgezeigt weisen hebräische Handschriften eine den griechischen *nomina sacra* formell äquivalente Kontraktionskürzung mit Oberstrich auf, und sind in zahlreichen unzweifelhaft jüdischen Inschriften, Amuletten und Kultgegenständen jene

---

242 Cf. de Lange 1996a, 154.



**Abb. 25:** Geographische Verteilung der jüdischen Inschriften, Amulette und Kultgegenstände sowie Handschriften (ohne Bibelhandschriften) mit *nomina sacra*.

*nomina sacra* überliefert, deren Existenz in Handschriften der griechischen Bibel für viele als Ausschlusskriterium eines jüdischen Ursprungs oder Gebrauchs und damit als ein christlicher *Identity Marker* gilt. Dabei zeigt sich in Abbildung 25 graphisch dargestellt eine auffallend breite geographische Verteilung der jüdischen Inschriften, Amulette und Kultgegenstände sowie Handschriften (ohne Bibelhandschriften) mit *nomina sacra*, die in den vorherigen Kapiteln diskutiert wurden.

Der epigraphische Befund wie auch die genannten Amulette und Kultgegenstände können jedoch mit hinreichender Plausibilität als Befund dafür gelten, dass *nomina sacra* auch in jüdischen *Handschriften* und damit auch in Codices der griechischen Bibel anzunehmen sind, die im folgenden Kapitel besprochen werden (Kap. III.4).

(8) In christlichen neutestamentlichen Papyri findet sich mit P.Oxy. 3523 das erste *nomen sacrum* in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. In zweite oder dritte Jahrhundert werden die als zusammengehörig erachteten Fragmente P64, P67 und P4 datiert. Mehr Evidenzen finden sich sukzessive ab dem zweiten/dritten Jahrhundert,<sup>243</sup> zu denen auch weitere frühchristliche Papyri gehören, wie ein theologischer Text (P.Gen. III 125), ein Fragment des Werkes *Adversus Haereses* von Irenaeus (P.Oxy. 405) oder der Papyrus Egerton 2 („Unbekanntes Evangelium“) gehören.<sup>244</sup> Deutlich wird insbesondere bei den neutestamentlichen Papyri – wobei hier keine der LXX aufgenommen wurden – in den ersten Jahrhunderten, dass der Gebrauch der *nomina sacra* lange nicht standardisiert gewesen ist (Tabelle 9).<sup>245</sup>

<sup>243</sup> Die beiden Angaben der Datierung neutestamentlicher Papyri beziehen sich auf Orsini/Clarysse 2012 und Nestle 1963/94<sup>2</sup>.

<sup>244</sup> Cf. die Übersichten bei Charlesworth 2006; Hurtado 2006, 217–229; Aland 1976; Paap 1959.

<sup>245</sup> Siehe dazu Beispiele bei Royse 2007; cf. auch Charlesworth 2006.

Tab. 9: *Nomina sacra* in den frühesten christlichen Papyri (ohne LXX).

Datierung	Siglum	Beschreibung	nomina sacra
150–200 / II	P.Oxy. 3523 (𝔓⁹⁰)	Joh 18,36–19,7	ἴ[ι]ς [?]
175–200 / 200–250	𝔓⁶⁴ /𝔓⁶⁷ /𝔓⁴	Mt 3,9, 15; 5,20–22, 25–28; 26,7–9, 10, 14–15, 22–23, 31–33; Lk 1–6	κε, ις / θς, ις / θς, κς, χς, ιυ, πνα et al.
II/III	P.Gen. III 125	Theologischer Text/Homilie	κς, ις, σς [σωτῆρος] sowie rekonstruiert πνα, πνς, θυ
II/III	P.Oxy. 405 (KV 46)	Irenaeus, <i>Adversus Haereses</i> (fragm.)	θυ, ιν, χς
II/III	P.Lond. Christ. 1 & P.Köln 6,255	Unbekanntes Evangelium (Papyrus Egerton 2)	θς, κς, πρα, ιη, βαλευσιν [βασιλευσιν]
200–250 / 200–250	Papyrus Bodmer II (𝔓⁶⁶)	Joh (mit Lücken), Lk 5,5–7	θς, κς, ις, χρ, πν et al.
200–250 / III	P.Chest. Beatty I (𝔓⁴⁵)	Mt 20,24–32, 21,13–19, 25,41–26,39; Mk 4–8, 11–12; Lk 6–10; Joh 10–11; Apg 4–11, 13, 15, 17	θς, κς, πνα, πρ, ιη, χρ, υς, σρν et al.
200–250 / 200–250	P.Bodmer 14–15 (𝔓⁷⁵)	Lk, Joh (fragm.)	θς, κς, ις, πνα et al.
200–225 / 200–250	P.Chest. Beatty II (𝔓⁴⁶)	Röm, Heb, 1 Kor, 2 Kor, Gal, 1 Thess (fragm.)	θς, κς, πνα, πρ, ιη, χρ, υς, σρν et al.
III / III	P.Oxy. 4401 (𝔓¹⁰¹)	Mt	πνι, πνς, υς
III / III	P.Oxy. 4495 (𝔓¹¹¹)	Lk 17,11 – 13,22–23	ιην
III / III	P.Oxy. 4445 (𝔓¹⁰⁶)	Joh 1,29–35, 40–46	ις, υς et al.
III / III	P.Oxy. 4498 (𝔓¹¹⁴)	Heb 1,7–12	χς
III	P.Oxy. 4705	Hermas I, 1,8–9 (Opist.)	θς
III	P.Dura 10 (24)	Evangelien-Harmonie (Tatian?), Rolle	θυ, ιη, στα
III	P.Oxy. 654	Thomas-Evangelium (Prolog, 1–7) (Opist.)	ιης
III / 250–350	P.Oxy. 4449 (𝔓¹⁰⁰)	Jak 3,13–4,4, 4,9–5,1	κυ, [κς]
III / 250–350	P.Oxy. 1079 (𝔓¹⁸)	Offb 1,4–7 (Rolle)	κυ, θιω, [ιη] χρ
250–350 / 250–350	P.Oxy. 4499 (𝔓¹¹⁵)	Offb 2–3, 5, 6, 8–15	θυ, κυ, πνα et al.

Für christliche Briefe findet sich die früheste Evidenz aus dem frühen dritten Jahrhundert mit P. Bas. I 16.21, dessen Herkunft unbekannt ist.<sup>246</sup>

(9) Während dezidiert als christlich erkennbare Inschriften ab der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu datieren sind,<sup>247</sup> finden sich die ersten Beispiele christlicher Mosaikinschriften mit *nomina sacra*<sup>248</sup> ab dem dritten Jahrhundert: in einem Gebetsraum in Megiddo (Kefar 'Otnay; „Akeptous-Inschrift“; SEG LVI 1900),<sup>249</sup> in einer Hauskirche in Dura-Europos,<sup>250</sup> sowie im sog. „Haus des Petrus“ in Capernaum.<sup>251</sup> Weitere frühe Inschriften mit *nomina sacra* stammen aus Lykaonien in Kleinasien und werden ins dritte/vierte Jahrhundert datiert (Tabelle 10).<sup>252</sup>

**Tab. 10:** *Nomina sacra* in den frühesten christlichen Inschriften.

Datierung	Siglum	Beschreibung	nomina sacra
1. H. III	SEG LVI 1900	Bodenmosaik in einem Gebetsraum, Megiddo	Θω Ιω χω
232–256	Kraeling 1967, Nr. 17 & 18	Graffito in einer Hauskirche, Dura-Europos	χρις, χν iv
III	Testa 1972a, Nr. 89	Inschriften im „Haus des Petrus“, Capernaum	κε ις χε
III/IV	ICG 76	Grabinschrift, Gdanmaa (Ekdaumaua), Lykaonien	χρς
III/IV	ICG 77	Grabinschrift, Gdanmaa (Ekdaumaua), Lykaonien	θε βο [θεε βοήθει]
III/IV	ICG 81	Grabinschrift, Gdanmaa (Ekdaumaua), Lykaonien	χρς ιης

<sup>246</sup> Cf. Blumell 2012, 50, Anm. 112.

<sup>247</sup> Cf. Tabbernee 2008, 127.

<sup>248</sup> Cf. Garipzanov 2018, 28; Wicker 2009; Avi-Yonah 1974, 27, ging noch von der unten aufgeführten Inschrift aus Dura-Europos, die er in die Jahre 232/33 datierte, als frühestes Beispiel eines epigraphischen *nomen sacrum* aus; cf. hierzu auch Wicker 2009, 67, Anm. 84. Christliche *lateinische* Inschriften mit *nomina sacra* finden sich ebenfalls ab dem dritten Jahrhundert, cf. Hälvä-Nyberg 1988, insb. 106.

<sup>249</sup> Siehe Tepper/Di Segni 2006, 36; Marksches 2008, 432–442, plädiert für eine spätere Datierung; cf. auch SEG LXI 1441; Wicker 2009, 58.

<sup>250</sup> Siehe Kraeling 1967, 95f.; cf. auch Wicker 2009, 66f.

<sup>251</sup> Siehe Testa 1972, Nr. 89, 72–76; cf. auch Nr. 44, 90, 94 et al. mit *nomina sacra*, sowie Nr. 88 und 40 mit ausgeschriebenen Formen von Θεός und Χριστέ.

<sup>252</sup> Siehe auch bsp. ICG 185 (ΘΕ BOHΘE; 3.–7. Jh.), 34 (ΘΕ BOH; 4.–6. Jh.), 267 (ΚΕ YI XE BO; 4.–7. Jh.), 44 (ΘΕ BOHΘI; 5./6. Jh.), 537 (ΘΕ BOHΘI; 5./6. Jh.), 226 (ΚΕ ΘΕ BOIΘI; 5.–7. Jh.), 330 (ΘΕ BOHΘI; 5.–7. Jh.); cf. Breytenbach/Zimmermann 2018, 14.

### 3 Materialitäten des Lesens im Umbruch

Der Wandel von der Rolle zum Codex – hier im Kontext ‚heiliger Schriften‘ im Judentum wie in der sich konsolidierenden frühchristlichen Bewegung – wird nicht selten als medientechnische Revolution des *Christentums* bezeichnet.<sup>253</sup> Diese ‚buchtechnologische‘ Entwicklung ist jedoch Objekt eines längeren Wandlungsprozesses: Materiale Umbruchsituationen bilden im Heidelberger SFB 933 „Materiale Textkulturen“ eines dessen zentraler Themenfelder, in dem auch die Transformation von Rollen zu Codices verortet ist. Methodologisch aufgefasst werden materiale Umbruchsituationen „als das Auftreten und/oder Verschwinden von Beschreibstoffen, Technologien und kulturellen Praktiken, die zu einer nachhaltigen und dauerhaften Veränderung der materialen Präsenz von schrifttragenden Artefakten in der Gesellschaft insgesamt führen.“<sup>254</sup> Bezuglich der Verortung dieses Wandels finden sich in der Forschung verschiedene Schwerpunktsetzungen im Bezug auf die Frage der dahinter stehenden Akteure, Impulsgeber und Träger. Theologische ‚Aufladungen‘ von Rollen dürfen nicht unbedingt rückprojiziert werden; dass die erhaltenen jüdischen Manuskripte aus der Zeit des Zweiten Tempels Rollen sind, muss nicht weiter erklärt werden; es stellt sich jedoch die Frage, ob im antiken Judentum und zur Zeitenwende die Materialität der Rolle der Tora einer theologischen Aufladung unterzogen war, oder die Verbindung von Tora und Rolle gerade noch nicht theologisch essentialisiert worden war. Das gängige Narrativ, das in seiner Dichotomie lautet, Christen hätten in der Antike relativ schnell für ihre ‚Heiligen Schriften‘ den Codex verwendet, während Juden bei der Rolle blieben, ist weit verbreitet und erscheint als Konsens: Die Format-Wahl wäre dann ein sehr früher *Identity Marker*. In bisherigen Studien haben jedoch Manuskripte der *jüdischen* griechischen Bibel weniger bis kaum Aufmerksamkeit erlangt, was sowohl das Codex-Format als *jüdische Materialität* des Lesens gerade in der Antike betrifft, als auch was einen *kontinuierlichen jüdischen Gebrauch* der griechischen Bibel gerade im späteren liturgischen Gebrauch angeht – sobald von der Antike bis ins Mittelalter hinein von einem solchen als Kategorie die Rede sein kann.<sup>255</sup> Denn die Differenzierung in einen liturgischen und einen privaten Gebrauch ist für die *ersten* Jahrhunderte eher problematisch, wenn eine regelmäßige öffentliche (Tora-) Lesung in der Synagoge noch nicht etabliert ist: „From the perspective of performance analysis, the distinction between liturgical, paraliturgical, and nonliturgical life-setting is relatively minor [...].“<sup>256</sup> Im Kontext der Verwendung von Rolle und Codex in der Antike erscheint zudem die Differenzierung von religiösem bzw. kultischem und nicht-religiösem bzw. profanem Gebrauch, die Israel Yeivin vornimmt,<sup>257</sup> nicht adäquat, was

---

<sup>253</sup> Lieberman 1950/62<sup>2</sup>, 204.

<sup>254</sup> Böttner et al. 2017, 1.

<sup>255</sup> Siehe Kap. II.3.3.1.

<sup>256</sup> Lieber 2014, 549, Anm. 49.

<sup>257</sup> Yeivin 2003, 3–5; cf. hierzu auch die Kritik von Liss 2016, 300–303.

auch schon Hanna Liss angemerkt hat.<sup>258</sup> Es soll jedoch versucht werden, auch im Kontext neuerer Forschungen, die das sog. ‚Parting of the Ways‘, d. h. die Trennung von Judentum und Christentum, erst im vierten Jahrhundert ansetzen,<sup>259</sup> im Folgenden ein neues Licht auf die Frage zu werfen, ob die Materialitäten des Lesens in der Antike wirklich so klar und eindeutig sind, wie es zum Teil suggeriert wird.

Daher gilt es zunächst, verschiedene Erklärungsmuster zu diskutieren, die insbesondere Gründe für den Wandel und für das Aufkommen der Codices als Formatwahl in der Antike verorten (Kap. III.3.1). In einem weiteren Schritt wird nach lesepraktischen Implikationen von Rolle und Codices gefragt, um den Wandel dieser materialen Umbruchssituation besser verstehen zu können (Kap. III.3.2). Gleichzeitig zeigt sich, dass mit dem Aufkommen jüdisch-griechischer Codices Rollen als Formatwahl keineswegs aufgegeben wurden (Kap. III.4.5). Schließlich kann in einem weiteren Kapitel eine breite Evidenz für jüdische Codices der griechischen Bibel ab dem zweiten Jahrhundert erbracht werden, die die Präsenz von Codices als Differenzkriterium in der Frage nach christlichem oder jüdischem Ursprung von Handschriften obsolet werden lässt (Kap. III.4). Dem folgt schließlich eine Zusammenfassung, die von einer Kontinuität jüdisch-griechischer Codices von der hellenistisch-römischen Antike bis ins Mittelalter hinein ausgeht (Kap. III.6).

### 3.1 Der materiale Wandel von Rollen zu Codices

Für die sich in der Antike in den ersten Jahrhunderten entwickelnde neue Materialität des Lesens als Codex-Form finden sich verschiedene Ansätze, was insbesondere deren Ursprung betrifft, aber auch Erklärungsmuster, die ihre Durchsetzung verschieden verorten.<sup>260</sup> Etymologisch stammt der Begriff des Codex vom Lateinischen *caudes* „Holzstamm/Holzklotz“, einer „aus mehreren mit Wachs überzogenen Holztäfelchen bestehende[n] Schreibtafel“<sup>261</sup> bzw. einem Notizbuch.<sup>262</sup> Ins Griechische fand der lateinische Begriff als Lehnwort κώδηξ Eingang. Die erste Referenz auf einen Codex ist bei Martial zu finden in einem Gedicht, das *pugillares membranei* nennt („Schreibtafelchen aus Pergament“).<sup>263</sup> *Scrinia da magnis, me manus una capit* („Gib den Großen Behälter [zur Aufbewahrung], fasse mich mit einer einzigen Hand“), lässt Martial Ende des ersten Jahrhunderts n. d. Z. sein Gedichtbüchlein sagen und verrät auch gleich, wo es in Rom zu kaufen ist: beim Buchhändler Secundus an der Ara Pacis (*Epigramme I, 2*). Zunehmend wurde der Begriff des Codex auch auf alle weiteren

---

<sup>258</sup> Liss 2016, 301.

<sup>259</sup> Siehe Kap. V.4.1.

<sup>260</sup> Cf. die Forschungsgeschichte bei Epp 1998/2005.

<sup>261</sup> Cf. Georges 1826/2013<sup>8</sup>, *ad loc.*

<sup>262</sup> Cf. auch Jördens 2020, 116f.

<sup>263</sup> Cf. Roberts/Skeat 1983, 24.

Materialitäten des Lesens wie insbesondere Papyrus und Pergament – und damit nicht nur auf (gebundene) Holztäfelchen, die damit die „Grundstufe des nachmaligen Codex“<sup>264</sup> gelten können – übertragen, während dies „Ensembles jedoch grundsätzlich“ gleich blieben, „da sie anders als die traditionellen früheren Bücher im Rollenformat nicht mehr auf- und zuzurollen, sondern durchweg hin- und herzuwenden waren.“<sup>265</sup> Die Kulturtechnik des Blätterns war geboren.

**Die Kontinuität jüdischer Traditionen:** Colin H. Roberts und Theodore C. Skeat hatten in *The Birth of the Codex* von 1983 noch die Entwicklung von Codices in der rabbini- schen Gemeinschaft verortet. Dabei stützten sie sich auf Shaul Lieberman, der davon ausging, dass die Autoren bzw. Tradenten rabbinischer Literaturen geschriebene *Halakhot* und Kommentierungen zur Verfügung hatten und dass diese entweder die Form von מגילות כתרים (cf. bShab 6b; bBM 92a) oder von πίνακες (cf. jMaas 2,44 [49d]; bMen 70a; bShab 156a; jKil 1,1 [27a]) hatten, wobei sie auch an Wände geschrieben werden konnten (cf. jKil 1,1 [27a]). Jedoch seien diese Schriften als ‚private Notizen‘ zu klassifizieren (ὑπομνήματα). Damit hätten sie nur eine geringe halachische Autorität, die nicht größer sei als die von mündlichen rabbinischen Ausführungen.<sup>266</sup> Die πίνακες hätten nicht nur in der Form von Schreibtafelchen oder -tafeln bestanden, sondern auch aus anderem Material wie Papyrus, was aus mKel 24,7 hervorgehe (2. Jh.). Der griechische Terminus πίναξ (פָנָקָס)<sup>267</sup> bezeichnet in rabbinischen Lite- raturen dabei gemäß Lieberman vom zweiten Jahrhundert n. d. Z. an mehr als eine Schreibtafel (cf. mShab 12,5; tSot 15,1). Daher sei, so Lieberman, auch zum Teil als identisch mit einem Codex anzusehen,<sup>268</sup> wobei diese insbesondere private Notizen oder Aufzeichnungen benennen,<sup>269</sup> was der antiken Praxis entspreche: „It is evident that rabbinic literature mirrors the general practice of the time. The codex in antiquity was used for all the purposes cited above.“ Trotz des rabbinischen Verbotes der Verschriftlichung mündlicher Tora wurden rabbinische Aussprüche und halachische Entscheidungen in Briefen, privaten Rollen und Codices niedergeschrieben: „Most of the Rabbis who are reported to have put down the *Halakhoth* of their masters in codices flourished in the first half of the third century. But the practice itself is undoubtedly much older.“<sup>270</sup> Auf diese Weise den Codex als ‚Notizbuch‘ zu nutzen sei der beste Weg gewesen, um anzugeben, dass mündliche Tora für privaten und damit ‚inoffiziellen‘ Gebrauch und nicht als ‚Publikation‘ niedergeschrieben wurde.

<sup>264</sup> Jördens 2020, 139.

<sup>265</sup> Jördens 2020, 117.

<sup>266</sup> Cf. Lieberman 1950/62<sup>2</sup>, 87.

<sup>267</sup> Cf. auch Krauss 1912, 306f.; Blau 1902, 17f.

<sup>268</sup> Cf. Lieberman 1950/62<sup>2</sup>, 204.

<sup>269</sup> Cf. BerR. 81,1; EstR 1,6; Tan, 5 משבט; Targum Pseudo-Jonathan Gen 39,11; mAv 3,16; jRHSh 1,3 (57a); mShevu 7,5; tShab 1,13.

<sup>270</sup> Lieberman 1950/62<sup>2</sup>, 204.

Ähnlich hätten die jüdischen Anhänger von Jesus – diesem jüdischen Gebrauch von Codices folgend – dessen Aussprüche als Notizen in Codices als Notizbücher oder auch in private kleine Rollen geschrieben: „They did this because otherwise they would have transgressed the law.“<sup>271</sup> Lieberman verweist außerdem darauf, dass nach jüdischem Recht eine Tora-Rolle nur auf Pergament geschrieben sein darf, was *Soferim* 1, 1–6 belege. Dies schließe דִּיפְתָּרָא (διφθέρα) aus (cf. *Arist.* 176; bMeg 19a; *Soferim* 3,6), jedoch nur für den Kontext öffentlicher Lesungen und nicht für private liturgische Zwecke: „For private liturgical purposes, the Jews wrote certain portions of the Torah on διφθέρα or papyrus as well as on parchment [...].“<sup>272</sup> Des Weiteren hätten Schreibtafeln auch eine Rolle in der Erziehung von Kindern gespielt, so Lieberman, und Bücher mit Aggadot hätten mit Sicherheit existiert, auch wenn diese in rabbini- schen Literaturen zumeist als סְפִרִים bezeichnet werden, sodass diese sowohl Rollen als auch Codices sein könnten.<sup>273</sup> Des Weiteren betonen Treu und Kraft die Kontinuität frühchristlicher Schreiberpraktiken im Allgemeinen, und in der Frage des christlichen Gebrauchs des Codex als jüdischen Ursprungs.<sup>274</sup> So schreibt etwa Kraft:

While hard evidence has not yet surfaced to connect this [scil. the use of the Codex; J. L.] as well to Greek Judaism, the possible pattern of continuity between Greek Jewish scribal practices and early Christian texts suggests that the possibility should not be ignored that codex technology was also part of the heritage early Christian copyists adapted from their Jewish predecessors.<sup>275</sup>

**Die Diskontinuität jüdischer Traditionen:** Wird die Entwicklung von Codices nicht (mehr) in der rabbinischen Tradition verortet und betont, dass die jüdische Materialität des Lesens auf liturgischen Rollen basierte, wird in der Forschungsliteratur hin- gegen zum Teil die Formatwahl des Codex als bewusst gesetzte Diskontinuität mit jüdischen Traditionen betont und damit als theologisch bewusste Entscheidung, sich in Ablehnung vom Judentum abzugrenzen.<sup>276</sup> So verweist Irven M. Resnick darauf, dass parallel zur Ausbreitung des Codex bei den Christen in der Mischna im zweiten Jahrhundert die Rolle als Materialität des (hebräischen) Lesens im Gottesdienst kodifiziert worden sei.<sup>277</sup> Die Formatwahl wäre dann ein „Konfessionsmerkmal“, was Hans Reinhard Seeliger darin erhärtet sieht, dass „im 2. Jahrhundert die Einführung solcher ‚Konfessionsmerkmale‘ zwischen Juden und Christen nichts Ungewöhnliches war“<sup>278</sup> und verweist beispielsweise auf die *Didache* (Fastenpraxis) und Ostertermin- Diskurse: „Im Gesamt dieser Entwicklung ist die Adaption des Codex durch die

<sup>271</sup> Lieberman 1950/62<sup>2</sup>, 205.

<sup>272</sup> Lieberman 1950/62<sup>2</sup>, 205f.

<sup>273</sup> Cf. Lieberman 1950/62<sup>2</sup>, 206.

<sup>274</sup> Cf. Kraft 2008; Treu 1973.

<sup>275</sup> Kraft 2008, o. S.

<sup>276</sup> Cf. Resnick 1992, 3f.

<sup>277</sup> Cf. Resnick 1992, 8–10.

<sup>278</sup> Seeliger 2012, 554.

Christen als Unterscheidungsmerkmale im zweiten Jahrhundert gut denkbar. In all diesen Fällen wurden schließlich bleibende Unterscheidungsmerkmale zwischen Juden und Christen eingeführt.<sup>279</sup> Ähnlich schreibt Martin Hengel von Abgrenzungsmomenten von der „demarcation of the early, enthusiastic and eschatological worship from the traditional synagogue worship [...]“:<sup>280</sup>

Man wollte [...] durch die Verwendung des Codex statt der Rolle und durch die Einführung der *nomina sacra* den neuen Charakter der eigenen, enthusiastisch-eschatologischen Bewegung im Gegensatz zum traditionellen synagogalen Gottesdienst, aus dem man als Unruhestifter rasch hinausgedrängt worden war, dokumentieren.<sup>281</sup>

„Der Codex“, so Hengel weiter, „geht wegen seiner praktischen und billigeren Form und aus Gründen der Abgrenzung gegenüber der synagogalen Mutter auf die Frühzeit des Christentums im 1. Jahrhundert zurück. Vermutlich setzt sich in ihm der ‚Notebook-Charakter‘ der frühesten Aufzeichnungen von Jesus-Logien fort.“<sup>282</sup> Hengel sieht damit für den „Ursprung des fast ‚monopolartigen‘ Gebrauchs“ des Codex im Christentum einerseits einen theologisch-soziologischen und andererseits einen pragmatischen Grund: So habe es sich sowohl „gezwungenermaßen“ „vom synagogalen Gebrauch der Rollen im Gottesdienst abgrenzen“ wollen, als auch hätten urchristliche Missionare auf ihren Reisen Notizbücher verwendet, um „Herrenworte“, wichtige Septuagintatexte, aber auch andere Notizen, etwa über Adressen von Gemeinden, Reiserouten etc.<sup>283</sup> niederzuschreiben. Dieser hypothetische Forschungsansatz scheint fast zu einer *condicio sine qua non* geworden zu sein, wenn die kulturellen Ursprünge des Christentums oder die buchtechnologischen Entwicklungen von Codices untersucht werden. Eine Abgrenzung als hinter der Entwicklung von christlichen Codices stehende Motivation sieht auch Martin Wallraff, jedoch anders als Resnick oder Hengel nicht in der bewussten theologischen Differenzierung vom Judentum, sondern in einer Formatwahl, die die „A-Sakralität“ christlicher Schriften (als Codex) im Vergleich zur ‚Heiligkeit‘ der jüdischen Bibel (als Rolle) betonen würde. Auf christlicher Seite sollen damit die „neuen Texte [...] zwar aufgeschrieben werden, aber nicht ‚Schrift‘ sein (*scripture, not Scripture*)“,<sup>284</sup> und fanden sich deshalb zwischen zwei Buchdeckeln wieder: „Wer in der Kaiserzeit solch einen Kodex sah, hatte eine Reihe von Assoziationen – praktisch, billig, transportabel modern [...] –, aber sicherlich

---

<sup>279</sup> Seeliger 2012, 554f. Cf. ähnlich Rainer 2011, 99: „Die Christen standen dabei außerhalb der sich im rabbinischen Judentum ausprägenden Traditionen zur Auslegung und schriftlichen Überlieferung der biblischen Texte. Der Bruch war theologisch motiviert.“

<sup>280</sup> Hengel 2000, 121.

<sup>281</sup> Hengel 2008, 202.

<sup>282</sup> Hengel 2008, 203.

<sup>283</sup> Hengel 2008, 203f.

<sup>284</sup> Wallraff 2013, 18.

nicht die des Sakralen [...].“<sup>285</sup> Dies erinnert an die oben referierten Thesen von Lieberman, setzt bei Wallraff aber voraus, dass eine klare Zwangsläufigkeit bzw. Dichotomie von Rolle und Heiligkeit einerseits und Codex und Un-Heiligkeit andererseits gegeben war, sowie, dass Juden nicht auch die griechischen ‚biblischen‘ Schriften in Codex-Form geschrieben hätten, was in Kapitel III.4 zu diskutieren ist, wo deutlich wird, dass dies entgegen der Annahme Wallraffs der Fall war.

**Kostenfaktoren:** Andere Ansätze betonen dabei auch finanzielle Vorteile von Codices gegenüber Rollen. Nur exemplarisch betont Wallraff, dass der Codex „größere Zusammenstellungen“ ermöglicht bzw. verlangt, „um die praktischen und ökonomischen Vorteile ganz auszuspielen.“<sup>286</sup> Durch die Entwicklung des Codex sei der „Besitz von Büchern [...] auch für Personen und Gruppen erreichbar, die für klassische Schriftrollen kein Geld und keine Aufbewahrungsmöglichkeiten hatten.“<sup>287</sup> Auf den ersten Blick erscheinen Kostenfaktoren nur allzu logisch, könnten doch die relativen Kosten gewissermaßen halbiert werden, wenn Rollen nur einseitig und Codices beidseitig beschrieben werden. Zum einen ist dieser Argumentation zu begegnen, dass – wenn Kosten im Zentrum der Codex-Wahl stünden – viel mehr opistographische Rollen hätten überliefert sein müssen, die in der Antike zwar eine Ausnahme, aber keine Unmöglichkeit und Undenkbarkeit waren.<sup>288</sup> Zum anderen scheitert dieser Ansatz daran, dass Codices nicht einfach eine fünfzigprozentige Ersparnis einbrachten, worauf schon Roberts und Skeat hinwiesen: Denn erstens blieben die Ausgaben für den Schreiber die gleichen, sodass sie eher mit einem Viertel Ersparnis rechnen und diese Kostenersparnis die Evolution des Codex nicht unbedingt (alleine) erklären kann. Zweitens weisen die frühen Codices keine übermäßig kleine Schrift oder kleinere Ränder auf, die einen Zwang zur Kostenersparnis vermuten lassen könnten,<sup>289</sup> und zudem kamen beim Codex Bindekosten hinzu.<sup>290</sup>

**Sozialhistorische Erklärungen:** Die Beobachtung, dass Codices durch Christen früher als durch die pagane Gesellschaft adaptiert wurden, führte zum Teil dazu, diese Ausdifferenzierung in den verschiedenen Gruppen und Akteuren selbst zu verorten bzw. in deren sozialer Schichtung, wobei dieser Erklärungsansatz auch nicht nur indirekt mit der oben diskutierten Begründung ökonomischer Faktoren zusammenhängt:<sup>291</sup> In seiner Studie *Das Buch bei den Römern und Griechen* von 1921 legte Wilhelm Schubart

---

<sup>285</sup> Wallraff 2013, 19.

<sup>286</sup> Wallraff 2013, 20.

<sup>287</sup> Wallraff 2013, 12.

<sup>288</sup> Anders noch Roberts/Skeat 1983, 47: „There is no evidence at all for the employment of palimpsests.“ Cf. für die Überlieferung aus Qumran Perrot 2020.

<sup>289</sup> Cf. Skeat 1969/2004, 38; Roberts/Skeat 1983, 46f.; Skeat 1982.

<sup>290</sup> Cf. Seeliger 2012, 550; Mazal 1999, 138; Skeat 1982.

<sup>291</sup> Cf. Alexander 1998, 73; Gamble 1995, 49f.

seine „sozialhistorische Erklärung“ vor, dass die „Billigkeit und der niedere Rang des Codex als Schul- und Notizbuch [...] diesen für die Publikation der Literatur der neuen Religion, welche stilistisch keine hohen Ansprüche stellte, auf quasi natürliche Weise geeignet gemacht“<sup>292</sup> hätten. So meint Guglielmo Cavallo, dass die Codices die Form von antiker ‚Trivialliteratur‘ gewesen seien,<sup>293</sup> ähnlich auch Loveday Alexander, nämlich dass Codices oft assoziiert worden seien mit „dependent figures: wives, schoolchildren, clerks.“<sup>294</sup> Dagegen sehen Roberts und Skeat im zweiten und dritten Jahrhundert Belege von Demosthenes, Euripides, Homer, Plato, Xenophon und Pindar in Codexform.<sup>295</sup> Auch Martial schreibt von Homer-Texten *in pugillaribus membranis*, d. h. in Pergament-Codices (*Epigramme* XIV, 184). Cavallo sieht den Codex verbunden mit der traditionellen Bildungskultur der „dominant classes“.<sup>296</sup> Damit wird bei diesem Versuch, die Evolution des Codex zu erklären, deutlich, dass die Rekonstruktion der Beweggründe alles andere als eindeutig ist. Entsprechend fasst Seeliger zusammen, dass „Publikationsform und Inhalt [...] mithin nicht so eindeutig aneinander gebunden [waren], wie der sozialhistorische Erklärungsansatz voraussetzt.“<sup>297</sup>

**Reisepragmatik:** Aufgrund der missionarischen Ausrichtung der frühchristlichen Bewegung werden zudem reisepragmatische Gründe für die Präferenz des Codex angeführt.<sup>298</sup> Für die Antike sind Rezeptbücher in Codexform von wandernden Ärzten überliefert,<sup>299</sup> und Martial empfiehlt seine Gedichte auf Reisen als *tabellae* aus Pergament mitzunehmen.<sup>300</sup> Insofern könnten Codices als durchaus reisetauglicher als Rollen erscheinen, und man könnte – bei aller Inadäquatheit des Vergleichs – an die Entwicklung des Taschenbuchs im modernen Buchmarkt des 19. Jahrhunderts denken. Entsprechend bezeichnet Guy G. Stroumsa das antike Christentum als „religion of the paperback“.<sup>301</sup> Ein solcher reisepragmatischer Ansatz findet sich beispielsweise bei Eldon J. Epp, dem gemäß der Codex zunächst zum ‚Markenzeichen‘ von frühchristlichen Lehrern und Predigern wurde, um dann von der gesamten christlichen Gemeinschaft adaptiert zu werden.<sup>302</sup> Auch bezüglich der Handlichkeit weisen Codices und Rollen nicht unbedingt klare Vor- und Nachteile auf, die in der jeweiligen Materialität des Lesens selbst begründet wären. Denn während auch für Rollen beispielsweise

---

<sup>292</sup> Seeliger 2012, 551; cf. Schubart 1921, 109f.

<sup>293</sup> Cavallo 1975/97<sup>2</sup>, 94f.

<sup>294</sup> Alexander 1998, 80.

<sup>295</sup> Cf. Roberts/Skeat 1983, 70–73.

<sup>296</sup> Cavallo 1999, 84.

<sup>297</sup> Seeliger 2012, 552.

<sup>298</sup> Cf. Epp 1998/2005, 534; Stanton 2004b, 84f.; Stanton 2004a, 47f.; McCormick 1985; McCown 1941, 235; Roberts 1939, 256.

<sup>299</sup> Cf. Seeliger 2012, 552; McCormick 1985, 157.

<sup>300</sup> Martial, *Epigramme* I, 2; cf. Blanck 1992, 97f.

<sup>301</sup> Stroumsa 2009, 43.

<sup>302</sup> Cf. Seeliger 2012, 553; Epp 1998/2005, 534.

schon unter den Schriftrollen aus der judäischen Wüste Miniatur- wie Großformate überliefert sind, gilt das gleiche auch für die christliche Überlieferung in der Codex-Form. Diesbezüglich rechnen Roberts und Skeat ähnlich skeptisch einer klaren Festlegung vor, dass – während in den ersten Jahrhunderten der christlichen Bewegung die Evangelien noch einzeln und nicht als werkübergreifende Artefakte überliefert wurden – ein Evangelium in einer Rolle die Maße von 18 Zentimetern auf 6 Meter annehmen würde, die zusammengerollt in einem Zylinder auf 3 bis 4 Zentimeter im Durchmesser käme; ein Codex gleichen textlichen Fassungsvermögens würde in etwa die Größe von 18 auf 14 Zentimetern bei einem Zentimeter Höhe aufweisen. Deutliche Vorteile wären damit nicht unbedingt zu erkennen, und so betonen die beiden auch, dass es erst die Entwicklung des Codex ist, der zu größeren Umfängen führt, während ‚Mega-Codices‘ die Ausnahme blieben:<sup>303</sup> „[...] compactness was clearly an important factor in the early Christians‘ choice of the codex: the only doubt is whether it was so fully appreciated at the time when the decision was made.“<sup>304</sup>

**Kanontheologie:** Codex und Kanon als sich gegenseitig und direkte bedingende Einflussfaktoren im frühen Christentum zu denken,<sup>305</sup> wird in der These Theodor Zahns zusammengefasst, nach dem „die Codifikation [...] die völlige, die sinnlich sich darstellende Kanonisierung“<sup>306</sup> darstelle. So bestanden Erklärungsansätze für die Durchsetzung des Codex im frühen Christentum darin, diese entweder aufgrund mangelnden Platzes in *einer* Rolle für eine Sammlung von Evangelien<sup>307</sup> zu sehen oder in dem bewussten Ausschluss anderer Evangelien, wenn nur in *einem* Codex vier kanonische Evangelien in einer physischen Einheit integriert werden könnten,<sup>308</sup> oder darin, dass es ursprünglich die paulinischen Schriften waren, die in Codex-Form erschienen, da nur ein Codex alle Schriften fassen könne, wobei dann sukzessive alle anderen Schriften auch nicht mehr in Rollen, sondern entsprechend in Codices geschrieben worden seien.<sup>309</sup> Seeliger weist in diesem Kontext auf die frühesten Sammlungen des *Corpus Paulinum* (c. 200; P.Chester Beatty II; P.Mich. Inv. 6238 =P<sup>46</sup>), des *Tetraevangeliares* (Mitte III; P.Chester Beatty I; P.Vindob. 31974 =P<sup>45</sup>) und schließlich der *Vollbibel* (IV; Cod. Vat. gr. 1209; ‚Codex Vaticanus‘) hin. Solche Sammlungen verschiedener Schriften in einem Codex oder Vollbibeln stellen aber keinesfalls die Regel dar und blieben selten, sodass dies nicht als zwingender Grund für die Entstehung von Codices im Kontext des antiken Christentums angesehen werden kann:<sup>310</sup> „Berücksichtigt man

<sup>303</sup> Cf. Roberts/Skeat 1983, 48.

<sup>304</sup> Roberts/Skeat 1983, 48.

<sup>305</sup> Cf. Kraft 2002b; McCown 1941, 244–249; Schubart 1921, 111.

<sup>306</sup> Zahn 1889, 60.

<sup>307</sup> Cf. Skeat 1994/2004, 79–84.

<sup>308</sup> Cf. Roberts/Skeat 1983.

<sup>309</sup> Cf. Bagnall 2009, 81.

<sup>310</sup> Cf. Seeliger 2012, 562f.

die lange Existenz der Heiligen Schrift vornehmlich in Form von Teilausgaben als lediglich zusammen aufbewahrte Heilige Schriften, ist die Frage nach dem Konnex von Codex und Kanon weitgehend obsolet, sofern dabei das Leitbild der Vollbibel oder wenigstens eines gesamten Neuen Testaments vor Augen schwebt.“<sup>311</sup>

**Ursprung in der griechischen und römischen Antike:** Die plausibelste These erscheint darin, die Ursprünge des Codex in der griechischen und römischen Antike zu sehen – zunächst unabhängig vom antiken Judentum oder Christentum –, sodass diese beiden Gemeinschaften dann diese neuen Materialitäten des Lesens sukzessive übernommen hätten: Skeat sieht keinen Zweifel darin, den Ursprung des Codex in der römisch-griechischen Antike und in deren Schreibtafeln zu verorten.<sup>312</sup> Während er und Bagnall gar eine autoritative Entscheidung der römischen Kirche sehen, die dem Codex zur Durchsetzung verholfen hätte, was sich als These jedoch nicht durchgesetzt hatte,<sup>313</sup> wären damit aber die Christen gerade nicht ‚die Erfinder‘ des Codex,<sup>314</sup> sondern sie hätten dann die durch Martial bekannten Codices römischen Ursprungs bei den römischen Christen adaptiert.<sup>315</sup> Entsprechend kritisiert Bagnall allzu voreilige Schlüsse, der Codex sei eine christliche Erfindung, denn: „Christianity is in no way connected with the origins of the codex as a book-form.“<sup>316</sup> Mit dem Hinweis auf die Tatsache, dass paläographische Datierungen von Handschriften unvermeidlich vage bleiben müssten, zeigt er folgende Statistik über den Gebrauch von Rollen und Codices in den ersten vier Jahrhunderten auf, wobei die Daten aus der LDAB-Datenbank stammen (Tabelle 11).<sup>317</sup>

**Tab. 11:** Statistik über christliche und nicht-christliche Codices (1.–4. Jh. n. d. Z.).

Datierung	I	I/II	II	II/III	III	III/IV	IV
Codices, insgesamt	3	3	27	67	186	124	252
Nicht-christliche Codices	3	2	21	47	123	80	153
Christliche Codices	0	1	6	20	63	44	99
Anteil der christlichen Codices an der Gesamtzahl	0 %	33 %	22 %	30 %	34 %	35 %	39 %

<sup>311</sup> Seeliger 2012, 563f.

<sup>312</sup> Cf. Skeat 1969/2004, 4.

<sup>313</sup> So Bagnall 2009, 89f.; Skeat 1994; cf. zur Kritik daran: Hurtado 2006, 61, 71; Stanton 2004b, 83f., 168; Harris 1991, 76.

<sup>314</sup> Cf. ähnlich Jördens 2020, 140, die insbesondere auf Holztafeln aus Kellis (Oberägypten) verweist.

<sup>315</sup> Cf. Bagnall 2009, 86f.; Gamble 1995, 53; van Haelst 1989, 35.

<sup>316</sup> Bagnall 2009, 71.

<sup>317</sup> Bagnall 2009, 72.

Bemerkenswert sei hier, so Bagnall, die Tatsache, dass im Zeitraum ab der Mitte des dritten Jahrhunderts mit der wachsenden Zahl von Christen und auch mit einem möglichen Einfluss durch eine Christianisierung des Römischen Reiches unter Konstantin ein Anstieg des Anteils der christlichen Codices zu erwarten sei – und dies jedoch nicht der Fall ist. Zur Frage, warum die christliche Bewegung das Format des Codex für ihre ‚Heiligen Schriften‘ wählte – was Bagnall als „uniform“ und als „rule“<sup>318</sup> bezeichnet – verweist er zudem auf die Erklärungsversuche von Roberts und Skeat (nur der Codex könne alle vier kanonischen Evangelien in einer physischen Einheit integrieren)<sup>319</sup> und von Gamble (entscheidend sei das paulinische Corpus, da nur der Codex das ganze Corpus beinhalten könne),<sup>320</sup> wobei er diese beiden entschieden abzulehnen scheint.<sup>321</sup> Als dritte Option verweist Bagnall auf Treu und Kraft:<sup>322</sup> Diese betonen – wie wir schon gesehen haben – die Kontinuität frühchristlicher Schreiberpraktiken im Allgemeinen, und in der Frage des christlichen Gebrauchs des Codex den jüdischen Ursprung dieser Materialität des Lesens. Bagnall sieht jedoch für diese These, dass der Gebrauch des Codex jüdischen Ursprungs ist – die laut ihm „has not yet [...] been argued fully in print“ – keine Evidenz, „for the simple reason that the surviving fragments of possibly Jewish codices come from a period no earlier than the period (late second century) from which also come most of our early Christian codex fragments.“<sup>323</sup> Er sieht den Codex zusammenfassend als ein Artefakt der römischen Welt an. Die frühesten Evidenzen für den Gebrauch eines Codex nicht nur für ‚Notizbücher‘ sondern für Bücher, die auf Holz-Tafeln geschrieben und zusammengebunden sind, sieht er in Rom im ersten Jahrhundert.<sup>324</sup> Aufgrund der römischen Tradition dieser Tafeln und der folgenden Entwicklung, dass damit auch der Codex seinen Ursprung in Rom als „adaption of the codex of tablets“<sup>325</sup> hat, sieht Bagnall die allmähliche Adaption des Codex im römischen Reich als „another manifestation of what for short we may still call Romanization, the spread of Roman habits and technologies throughout the empire.“<sup>326</sup> Andrea Jördens betont dabei, dass der Codex keineswegs „gleich einen unaufhaltsamen Siegeszug durch die abendländische Buchkultur“ antrat, denn „vielmehr blieb lange Zeit offen, welches der beiden Formate die Oberhand gewinnen würde.“<sup>327</sup>

---

<sup>318</sup> Bagnall 2009, 79.

<sup>319</sup> Cf. Roberts/Skeat 1983.

<sup>320</sup> Cf. Gamble 1995, 62–66.

<sup>321</sup> Cf. Bagnall 2009, 81.

<sup>322</sup> Cf. Kraft 2008; Treu 1973.

<sup>323</sup> Bagnall 2009, 80.

<sup>324</sup> Cf. Bagnall 2009, 86, der auf Meyer 2004 verweist.

<sup>325</sup> Bagnall 2009, 87.

<sup>326</sup> Bagnall 2009, 87.

<sup>327</sup> Jördens 2020, 115.

### 3.2 Lesepraktische Implikationen von Rollen und Codices

[T]here is a larger point to be made about the dangers of naturalizing certain modes of text production and reading as *inherent* to particular materialities.—Eva Mroczek<sup>328</sup>

Wie sich im nächsten Kapitel zeigen wird, lässt sich die sukzessive Formatwahl des Codex im frühen Christentum – und auch im antiken Judentum im Hinblick auf die griechische Bibel – nicht monokausal erklären. Zunächst soll jedoch nach lesepraktischen Implikationen von Rollen und Codices gefragt werden: Ändert die Formatwahl das Leseverhalten oder ermöglicht der Codex gar neue Lesepraktiken? Welche meta- oder paratextuellen ‚Lesehilfen‘ werden entwickelt, und sind diese gebunden an oder gar inhärent für die Formate von Codex oder Rolle? Liegen uns keinerlei christliche oder jüdische Metatexte aus der Antike vor, die das neue Codex-Format preisen oder dessen Vorteile loben würden, werden aber in der Forschung nicht selten die neuen technischen Möglichkeiten von Codices im Vergleich zur alten Rolle als ‚revolutionär‘ gepriesen und in einem linearen Bild der Geschichtsschreibung beschrieben. Werden in der Forschungsliteratur praxisorientierte Momente von Rollen beurteilt, ist nicht selten unklar, auf welche genauen Lesepraktiken sich wertende Urteile beziehen, die aber genauer zu differenzieren sind und sich nicht unbedingt verallgemeinern lassen – ob auf liturgisches Vorlesen als Rezitieren in der Synagoge, auf gedächtnisstützendes Lesen oder privates Studium in Expertenkreisen, d. h. auf kontinuierliches Lesen einer *lectio continua*, auf informative, konsultierende, textvergleichende oder exegetische Lesepraktiken. Zudem müsste problematisiert werden, wie die Formatwahl von Rolle oder Codex für die Frage von Lesepraktikabilität im Zusammenhang mit anderen Kriterien zu bewerten ist, wie textinterne oder metatextuelle Gliederungssysteme, Paginierungen, Handhabungen von Schrift sowie auch grundsätzlich die Frage nach von buchübergreifenden biblischen Rollen und Codices im Gegensatz zu Einzelschriften.

Eva Mroczek warnt im Hinblick auf Beschreibungen der „history of textuality“ vor allzu „linear, supercessionist, and materially determinist“<sup>329</sup> Sichtweisen sowie vor „dangers of naturalizing certain modes of text production and reading as *inherent* to particular materialities.“<sup>330</sup> Auch daher ist es angebracht, die lesepraktischen Implikationen von Rollen und Codices anhand verschiedener zu unterscheidender Kriterien zu untersuchen und danach zu fragen, ob und wenn ja welche neuen Umgangsformen Codices im Vergleich zu den Rollen ermöglichen und wie diese zu charakterisieren sind: Zunächst sind *Unterschiede der Textwahrnehmung in Mikro- und Makroebene* als ‚panoramisches‘ oder ‚fragmentiertes‘ Lesen im Hinblick auf die Rollen- oder

---

<sup>328</sup> Mroczek 2011, 244 (Hervorhebung im Original).

<sup>329</sup> Mroczek 2011, 243.

<sup>330</sup> Mroczek 2011, 244 (Hervorhebung im Original).

Codexform zu nennen, wenn Cavallo in diesem Zusammenhang feststellt: „Above all, the codex dictated a totally different way of reading a text.“<sup>331</sup> Für Rollen kann dabei gewissermaßen von ‚panoramischem‘ Lesen im Sinne einer großteiligeren Textwahrnehmung<sup>332</sup> gesprochen werden, konnte doch Kolumne für Kolumne ohne Unterbrechung gelesen werden; diese kontinuierliche Sicht auf das Ganze ist im Codex mit der Begrenzung auf die Größe der einzelnen Seiten nicht mehr gegeben, sodass er „also die kleinteilige Wahrnehmung von Texten“<sup>333</sup> fördert: „This layout favoured a fragmented style of reading, page by page, hence one segment of text after another that was often [...] fragmented even further by subdivision into short sections (*cola* and *commata*) visually distinguished by means of such devices as enlarged initial letters, initial letters placed outside the body of the text, segments of the text placed out of line or in line etc.“<sup>334</sup> Dies ergibt laut Cavallo „a piecemeal style of reading shorter or longer bits [...]. [It] made ,the meaning clearer to the reader‘, and it aided retrieval and memorization [...].“<sup>335</sup> Entsprechend betont Christoph Schulz die Bedeutung der Beschaffenheit von Texten dafür, wie Texte gelesen werden: „Während die Buchrolle den Text noch auf einer geschlossenen Fläche als *Einheit* zeigte, somit einen dezenten, weil selbst gleichsam *strukturosen* Träger darstellte, tritt mit dem Kodex [...] eine Buchform auf, die aus vielen einzelnen Flächen besteht und deren Struktur in die des Textes eingreift. Diese Flächen, die Seiten, sequentialisieren den Text, machen erst das Blättern und somit einen Umgang mit Texten möglich, den das Volumen nicht anbieten konnte“.<sup>336</sup> In diesem Narrativ scheint die Gleichsetzung von Rolle und kontinuierlich-linearen Lesepraktiken unumstößlich.<sup>337</sup> Ähnlich schreibt auch Colette Sirat, dass die Bedeutung des Codex darin liegt „to enable selective, noncontinuous reading“,<sup>338</sup> was zu realisieren uns 20 Jahrhunderte gekostet habe. Die Gleichsetzung jedoch von Rolle und linearer Textualität kann, so Mroczek, angesichts antiker jüdischer Quellen nicht gehalten werden: „Perhaps the *material form* of the *volumen* suggests continuous reading, but the *cultural uses* of texts in this particular time and place show a rather different picture.“<sup>339</sup> Fragen wir nach lesepraktischen Implikationen für das liturgische Lesen, das gewissermaßen als *lectio continua* ein kontinuierliches und damit kein segmentiertes Lesen darstellt, so erscheinen diese als nicht allzu bedeutend in der Formatwahl von Rolle oder Codex, während eventuelle Nachteile von Rollen nicht deutlich werden. In Fragen nach der *physischen Handhabung* würden Rollen

---

<sup>331</sup> Cavallo 1999, 88.

<sup>332</sup> Cf. Seeliger 2012, 551.

<sup>333</sup> Seeliger 2012, 551.

<sup>334</sup> Cavallo 1999, 88.

<sup>335</sup> Cavallo 1999, 88, mit einem Zitat aus Hieronymus, *Praefationes in Ezechiel* (PL XXXVIII 996A).

<sup>336</sup> Cf. Schulz 2015, 34.

<sup>337</sup> Mroczek 2011, 255.

<sup>338</sup> Zit. n. Mroczek 2011, 255.

<sup>339</sup> Mroczek 2011, 255.

doch ein solches liturgisches Lesen eher in einem geringen Maß vereinfachen, wenn eine größere Textwahrnehmung möglich wird als auf einer Codexseite. Nicht selten wird dabei eine physisch schwierige oder kompliziertere Handhabung von Rollen im Vergleich zu Codices betont: Der Leser würde beide Hände zum Rollen benötigen, und die Rolle müsse ‚am Ende‘ wieder zum Anfang hingerollt werden. Ein Bedauern über solch schweres Unterfangen findet sich aber nicht in antiken Metatexten zum Schriftgebrauch, was in der klassischen Antike auch daran liegen mag, dass nicht selten von Sklaven vorgelesen wurde.<sup>340</sup> Bei beiden – Rolle und Codex – jedoch muss der Vorleser entweder blättern oder die Rolle entsprechend weiter aufrollen. Ein konsultierendes Lesen im Sinne des Nachschlagens innerhalb von Werken allerdings gestaltet sich für Rollen doch schwieriger als das Blättern im Codex,<sup>341</sup> was für diesen aber entsprechende metatextuelle Hilfen oder Lesehilfen wie Seitenzahlen voraussetzen würde. *Lesehilfen* wie Paginierung oder die Indizierung von Seiten, die wir von modernen Büchern so gewohnt sind, sind dabei aber für antike Codices eine Seltenheit.<sup>342</sup> Vom *Umfang* her erscheint der Codex zunächst nicht als ‚Revolution‘, hat bis zum dritten Jahrhundert doch kein erhaltener Codex mehr als 150 Einzelblätter, also 300 Seiten, wobei viele deutlich geringeren Umfangs sind.<sup>343</sup> Ein Philo-Codex aus Oxyrhynchus gilt als der größte mit 289 Seiten.<sup>344</sup> Die *Inklusion von Metatexten* wie Kommentare oder Glossen ist dabei ebenfalls eine Entwicklung, die erst langsam einsetzt und damit nicht ursprünglich mit der Form des Codex verbunden war. Cavallo betont diesbezüglich aber die „physiology of reading“,<sup>345</sup> sodass Codices einen größeren Bewegungsspielraum impliziert hätten.<sup>346</sup> Diese gewonnene Bewegungsfreiheit habe es dem Leser ermöglicht, im Codex zu schreiben und Anmerkungen auf den Rändern der Seiten vorzunehmen.<sup>347</sup>

Als *Fazit* lässt sich festhalten, dass in der Entwicklung der antiken Codices deren Format für weitere Entwicklungen und Innovationen genutzt wurde, dass dieses aber gleichzeitig zunächst in deutlicher Kontinuität mit dem Format der Rolle steht: „the popularity of the codex did not immediately change overall reading strategies.“<sup>348</sup>

---

<sup>340</sup> Cf. Skeat 1969/2004, 36.

<sup>341</sup> Cf. Seeliger 2012, 551.

<sup>342</sup> Chartier 2004, 151f.; cf. dazu auch Mroczek 2011, 254f.

<sup>343</sup> Cf. Roberts/Skeat 1983, 84.

<sup>344</sup> Cf. Turner 1977, 82.

<sup>345</sup> Cavallo 1999, 87.

<sup>346</sup> Cf. Cavallo 1999, 87f.

<sup>347</sup> Cf. Cavallo 1999, 88.

<sup>348</sup> Cavallo 1999, 85.

## 4 Evidenzen für jüdische Codices der griechischen Bibel

Als erster erhaltener *hebräischer* und auch *jüdischer* Codex gilt gemeinhin der Papyrus T-S 6H9–21 aus der Kairoer Geniza, der das Gedicht *שׁוֹהָ קָרִיתִים* („Die Ebene von Kirjatajim‘; cf. Gen 14,5) von Joseph bar Nissan enthält und paläographisch ins achte bzw. neunte Jahrhundert datiert wird.<sup>349</sup> Als frühester jüdischer Codex der *hebräischen* Bibel mit datiertem Colophon gilt der *Cairoer Prophetencodex* von 894/895 – auch wenn dieses Datum in Frage gestellt wurde –, dessen Folia allerdings nicht zusammengebunden waren.<sup>350</sup> Als frühester Colophon, der nicht in Frage gestellt wird, gilt der eines fragmentarisch erhaltenen Codex aus dem Jahr 903/904 mit Teilen von Ruth und Nehemiah (T-S NS 246.26.2).<sup>351</sup> Bei der Frage der Zuordnung von Codices – bzw. auch Rollen, beide mit *griechischem* Text der *jüdischen* Bibel, und Ähnliches gilt auch für Amulette<sup>352</sup> sowie auch für Inschriften<sup>353</sup> – aus der Zeit, als es schließlich die christliche Bewegung schon gab, kommt es oft zum Zirkelschluss: Codices müssen christlich, und Rollen jüdisch sein. Exemplarisch geht beispielsweise Catherine Hezser davon aus, dass „there is no evidence that a codex [...] was used by Jews prior to the Christians, if it was used by Jews at all in Antiquity.“<sup>354</sup> In der dazu gehörigen Anmerkung verweist sie auf Colette Sirat, nach der der früheste Papyrus-Codex mit hebräischen Buchstaben im Ägypten des achten oder neunten Jahrhunderts gefunden werden könne,<sup>355</sup> was für hebräischen Text der jüdischen Bibel freilich richtig ist, womit sie aber jüdische griechisch-sprachige Texte der jüdischen Bibel außer acht lässt. Auch Willem F. Smelik hält ähnlich fest: „The codex [...] seems to have come into use among Jewish circles only after the Arab conquest [...]“.<sup>356</sup> Ebenso äußert sich David Stern: „[T]he earliest surviving dated Jewish books, that is, codices, are a group of Bibles that were produced in the Near East [...] between the early tenth and mid-eleventh centuries“,<sup>357</sup> die aufgrund ihrer Eleganz auf eine bestehende Tradition von jüdischen (hebräischen) Codices verweise, welche im beginnenden achten Jahrhundert ihre Ursprünge habe.<sup>358</sup> Codices wie der *Aleppo Codex* und B19a würden

<sup>349</sup> Siehe die Abbildung online: <https://t1p.de/TS-6H9-21> (Stand: 30.07.2020); cf. Jördens 2020, 124f.; Sirat 1985, 69–80.

<sup>350</sup> Cf. Liss 2016, 303. mit Anm. 21, sowie Kahle 1947/59<sup>2</sup>, 91; dies gilt bsp. auch für den christlichen Codex *Sinaiticus* (340–360), der erst im sechsten Jahrhundert gebunden wurde; cf. hierzu Kreuzer 2012, 71.

<sup>351</sup> Siehe das Manuskript online: <https://t1p.de/TS-NS-246-26-2> (Stand: 30.07.2020); Cf. dazu Outhwaite 2020, 71; Scanlin 2004.

<sup>352</sup> Cf. Sanzo 2014; de Bruyn/Dijkstra 2011.

<sup>353</sup> Cf. Kraemer 1991, 142; Kraemer 1989.

<sup>354</sup> Hezser 2001, 136.

<sup>355</sup> Cf. Beit-Arié 1993, 11; Sirat 1989, 116.

<sup>356</sup> Smelik 2013, 222; van der Horst 1998.

<sup>357</sup> Stern 2008a, 163.

<sup>358</sup> Cf. Stern 2008a, 164.

damit „a watershed moment in the history of Jewish reading and its technology“<sup>359</sup> darstellen.

Im Folgenden werden insbesondere griechische Codices, die bisher in der Forschung und in verschiedenen Studien zur Entwicklung von Rollen und Codices vernachlässigt wurden, besprochen; deren jüdischer Ursprung oder jüdische Rezeption gilt es zu diskutieren, wurden diese doch oft ausgeschlossen,<sup>360</sup> indem rabbinische Vorschriften in die Antike rückprojiziert wurden und indem oft der Fokus alleine auf hebräischen Handschriften, nicht aber auf griechischen lag. Diesbezüglich schrieb Kurt Treu schon 1973:

Soweit ich sehe, ist nie systematisch nachgeprüft worden, ob unter ihnen [scil. den griechischen Texten des ‚Alten Testaments‘ aus ‚christlicher Zeit‘; J. L.] nicht Stücke jüdischer Herkunft sind. Drei Axiome dürften eine solche Prüfung verhindert haben: (1) Nach Übernahme der LXX durch die Christen gaben die Juden sie auf. Handschriften aus nachchristlicher Zeit müssen daher christlich sein. (2) Juden schrieben nur Rollen. Kodizes müssen daher christlich sein. (3) Die Kontraktion der sog. *Nomina sacra* ist ein spezifisch christlicher Gebrauch. Ihr Vorkommen beweist christliche Herkunft.<sup>361</sup>

Treu kritisiert zudem, dass man „nur selten ausgesprochene Erwägungen darüber“ finde, „ob ein Text jüdischer oder christlicher Herkunft ist [...].“<sup>362</sup> In verschiedenen Artikeln hat sich Kraft vor allem darum bemüht, die Kontinuität zwischen jüdischen und christlichen Schreibpraktiken zu betonen, sodass bisher als christlich betrachtete Artefakte auch jüdischen Ursprungs sein können:<sup>363</sup>

While it is not impossible that all these materials represent items copied and used in Christian circles, this seems highly unlikely. And if we forget the old unfortunate rule that assumes that if it is from a codex, it must be Christian, we can explore the possibility that some codices of Jewish provenance are represented in the list.<sup>364</sup>

---

<sup>359</sup> Stern 2008a, 165.

<sup>360</sup> Cf. bsp. Aland 1976, 3: „Dabei liegt die Frage nahe, ob Papyri des Alten Testaments überhaupt in ein Repertorium der griechischen *christlichen* Papyri gehören und nicht vielmehr dem Judentum zuzurechnen seien. Die Frage ist schnell beantwortet: von sämtlichen in diesem Band enthaltenen LXX-Papyri sind nur verschwindend wenige jüdischer Herkunft, alle anderen sind christlicher Provenienz (weil sie die für christliche Texte charakteristischen Kürzungen für die *nomina sacra* gebrauchen und nicht eine Umschrift des Tetragramms, an denen man griechische Handschriften jüdischer Provenienz erkennt; außerdem bedeutet die Zugehörigkeit zu einem Kodex von vornherein ein sicheres Indiz für christliche Herkunft). Die LXX ist schon vor 100 n. Chr. von den Christen okkupiert und wird vom Judentum auch der Diaspora, das sich entsprechend dem auch sonst zu beobachtenden Abgrenzungsprozess auf den masoretischen Text zurückzieht, bald danach aufgegeben.“ (Hervorhebung im Original).

<sup>361</sup> Treu 1973, 140; cf. hierzu auch exemplarisch Kraft 2002a.

<sup>362</sup> Treu 1973, 143f.

<sup>363</sup> Cf. Kraft 2007a.

<sup>364</sup> Kraft 2007a, o.S.

#### 4.1 Antike und Spätantike

Wurden bislang Codices der griechischen Bibel als christlich angesehen, weil sie insbesondere *nomina sacra* trugen, für die bereits an anderer Stelle gezeigt werden konnte,<sup>365</sup> dass diese auch eine jüdische Schreibpraktik und damit kein Differenzkriterium darstellen, und weil aufgrund einer Engführung des jüdischen materiellen Erbes auf insbesondere *hebräische* Handschriften angenommen wurde, dass Juden keine Codices verwendeten, wird im Folgenden gezeigt werden, dass wir bei einer Reihe von Codices der griechischen Bibel mit sehr großer Wahrscheinlichkeit von jüdischer Herkunft und jüdischem Gebrauch ausgehen können (Tabelle 12).

Tab. 12: Jüdische Codices

Dat.	MS	Mat.	Inhalt	Nomina Sacra
III	P.Oxy. 1007	Pg	Gen 2,7–9,16–19,23 – 3,1.6–8 nach Aquila	תְּהִלָּה; הָרָא
III	P.Amherst 3b (Papyrus 12)	Pp	Gen 1,1–4.5b nach LXX, Gen 1,1–2a.3–4.5b nach Aquila	Θεος, πνευ; auch και kontrahiert
VI	T-S 12. 184 und 20.50	Pg	1 Kön 20 und 2 Kön 23 nach Aquila	אֱלֹהִים; קָרְבָּן; יְהָוָה
VI	T-S 12. 186, 187 und 188	Pg	Ps 90(89), 17–92(91), 10; 96(95), 7–12; 98(97), 3; 102(101), 16–103(102), 13 nach Aquila	—

Die ersten Codices der griechischen Bibel finden sich mit den ersten Fragmenten im zweiten Jahrhundert n. d. Z.: **P.Oxy. 1007** kann mit großer Wahrscheinlichkeit als jüdischer Codex des dritten Jahrhunderts gelten, da das Tetragramm als תְּהִלָּה in Form zweier verschränkter althebräischer *Yodim* mit Kürzungsstrich wiedergegeben ist; הָרָא ist ebenfalls kontrahiert; die Termini Ἀνθρώπος, Πατέρ and Μήτηρ erscheinen ungekürzt. Diese Handschrift sehen Treu, Kraft und Kahle als jüdisch an,<sup>366</sup> während Roberts von einem christlichen Ursprung ausgeht.<sup>367</sup> Hurtado notiert „Christian or Jewish?“<sup>368</sup> Ins gleiche Jahrhundert wird **P.Amherst 3b** datiert, der ebenfalls mit einiger Wahrscheinlichkeit jüdischer Provenienz ist,<sup>369</sup> da er zunächst den Text von Gen 1,1–4.5b in der Septuaginta-Fassung und dann den Text von Gen 1,1–2a.3–4.5b nach der Übersetzung von Aquila wiedergibt. Als *nomina sacra* sind Θεος und πνευ

<sup>365</sup> Siehe Kap. III.2.

<sup>366</sup> Cf. hierzu Kraft 2003, 61f.; Treu 1973, 141f.; Kahle 1947/59<sup>2</sup>, 260.

<sup>367</sup> Cf. Roberts 1979; P.Oxy. VII, 1–3.

<sup>368</sup> Hurtado 2006, 210.

<sup>369</sup> Roberts 1979, 76, Anm. 2, sieht diesen Codex jedoch als christlich an; cf. auch Roberts 1979, 9, 75.



Abb. 26: MS Cambridge, T-S 12.184 / T-S 20.50.

gekürzt, sowie ebenfalls auch καὶ. Die Form kann aber möglicherweise auch ein Amulett oder ein aus einer Rolle ausgeschnittenes Einzelblatt sein.<sup>370</sup>

Ins sechste Jahrhundert werden die beiden Pergament-Codices **T-S 12. 184** (Abb. 26)<sup>371</sup> und **20.50** sowie **T-S 12. 186, 187** und **188** datiert, die in der Kairoer Geniza als Palimpseste überliefert sind und Fragmente der Übersetzung Aquilas in griechischer Schrift enthalten. Das erste Palimpsest repräsentiert zwei erhaltene

370 Rahlfs/Fraenkel 2004.

371 Der hebräische Text dieses Palimpsests wurde auf den um 180° gedrehten griechischen Codex geschrieben.

Bifolios einer Könige-Handschrift aus einem Pergament-Codex,<sup>372</sup> das mit hebräischen Piyyutim des Yannai beschrieben wurde.<sup>373</sup> Erhalten sind die Teile von 3 Kön 21 und 4 Kön 23 (MT: 1 Kön 20 und 2 Kön 23). Das Tetragramm ist in paläo-hebräischer Schrift geschrieben und am Ende der Zeile durch Kontraktionskürzungen in Form von *nomina sacra* gekürzt. Beim zweiten Palimpsest handelt es sich um Psalmen-Fragmente, die aus einem Codex stammen, der mit einer Kopie des Palästinischen Talmuds (Traktat *Moed*) überschrieben wurde. Das Tetragramm ist ebenfalls in paläo-hebräischer Schrift geschrieben und die Zählung der Psalmen entspricht der des MT, nicht der der LXX. Zur möglichen sozialen Verortung und ‚kanonischen Praxis‘ der beiden Palimpseste schreibt de Lange: „These large format, carefully written manuscripts [...] were what we might call ‚lectern Bibles‘, intended to be kept in a synagogue and used for public readings.“<sup>374</sup>

Dies hieße aber auch, was de Lange nicht derart explizit feststellt, dass die beiden Handschriften ein Hinweis darauf sind, dass damit *Codices* einen liturgischen Sitz im Leben der Synagogen in der jüdischen Antike gehabt haben. Auch wenn wenig über die Synagogen der griechisch sprechenden Juden bekannt ist, kann Griechisch als Sprache der liturgischen Lesung, des Gebets und des Tora-Studiums angenommen werden, sodass Griechisch – wie gesehen<sup>375</sup> – den Status einer heiligen Sprache angenommen hat.<sup>376</sup> Die möglichen jüdischen Codices sind in Tabelle 13 zusammengefasst und werden im Folgenden einzeln besprochen.

**P. Yale 1** (IIE; Codex; Papyrus; 814) weist keine Belege für *nomina sacra* auf. Von jüdischem Ursprung sprechen Treu<sup>377</sup> und Kraft.<sup>378</sup> Zu beobachten ist ferner die Kürzung der Zahl 318 zu τιη, was Roberts mit τ als Symbol des Kreuzes und mit ιη als *nomen sacrum* für Ἰησοῦς interpretiert,<sup>379</sup> womit er Treus Charakterisierung widerspricht. Allerdings sind auch aus anderen Kontexten Wiedergaben von Zahlen als Buchstaben in jüdisch-griechischen Kontexten bekannt. **Oxford, Bodleian Library, Gr. bibl. g. 5 (P)** (II/III; Papyrus; 3083) gibt θεός und ἄνθρωπος ausgeschrieben wieder. Treu hält den Codex für jüdisch und datiert ihn Ende des ersten bzw. Anfang des zweiten Jahrhunderts.<sup>380</sup> Während Kraft ebenfalls von jüdischem Ursprung ausgeht, spricht sich Roberts gegen diese Charakterisierung aus.<sup>381</sup> **P. Oxy. 656** (II/III;

<sup>372</sup> De Lange 2010, 46, wobei er auf deren zeitliche Nähe zu Justinians *Novella* als plausiblen Kontext verweist.

<sup>373</sup> Cf. Burkitt 1897.

<sup>374</sup> De Lange 2015, 79.

<sup>375</sup> Siehe Kap. IV.3.

<sup>376</sup> Cf. de Lange 2015, 81.

<sup>377</sup> Cf. Treu 1973, 142.

<sup>378</sup> Cf. Kraft 2003, 60.

<sup>379</sup> Roberts 1979, 78.

<sup>380</sup> Cf. Treu 1973, 142.

<sup>381</sup> Roberts 1979, 78.

Tab. 13: Mögliche jüdische Codices.

Dat.	MS	Mat.	Inhalt	Nomina Sacra
II E	P.Yale 1	Pp	Gen 14,5–8, 12–15 fragm.	keine Belege
II E	Oslo, Schøyen Coll., MS 2648	Pp	Jos 9,27–11,3 fragm.	κς, θς, ιης; nicht bei Ισραήλ, Ιερουσαλήμ
II E	Oslo, Schøyen Coll., MS 2649	Pp	Lev 10,15–13,6; 23,20–30; 25,30–40 fragm.	keine Belege
II/III	Leipzig, Univ. Bibl. P., Inv. Nr. 170	Pp	Ps 118,27–63 fragm.	keine Belege
II/III	P.Oxy. 656	Pp	Gen 14,21–23; 15,5–9; 19,32–20,11; 24,28–47; 27,32, 33, 40, 41 fragm.	s. Anm.
II/III	Oxford, Bodleian Library, Gr. bibl. g. 5 (P)	Pp	Ps 48,20–21; 49,1–3, 17–21 fragm.	Θεός; ἄνθρωπος
II/III	Papyrus 967	Pp	Ezechiel, Daniel, Esther mit Lücken	κς, θς, πνα
IIIA	P.Berlin 17213	Pp	Gen 19,11–13.17–19	Ein Spatium, d. h. κύριε* für Κύριος ausgelassen
IIIA	P.Oxy. 4442	Pp	Ex 20,10–22 fragm.	θς, κς
III	P.Horsley III	Pp	Ex 4,2–6, 14–17 fragm.	κς, θς; einmal Spatium statt κς
III	P.Oxy. 1007	Pg	Gen 2,7–9, 16–19; 2,23–3,1, 6–8	θς
III	P.Amherst 3b (Papyrus 12)	Pp	Gen 1,1–4.5b nach LXX, Gen 1,1–2a.3–4.5b nach Aquila	θς, πνα und auch καί kontrahiert
III	P.Ant. 8 + 210	Pp	Prov 5,2–10; 18; 19,10–20,9 fragm.; Sap 11,19–22; 12,8–11; Sir 45,14–14.20–22 fragm.	κς, θς, ανος; einmal πνα, sonst ausgeschrieben
III?	P.Ant. 9	Pp	Prov 2,9–15; 3,13–17 fragm.	keine Belege
III	Washington, SIL Freer Gall., Ms. V (= Washingtoniensis)	Pp	Zwölfpropheten (mit Lücken)	κς, θς; ανος; πνα; ιηλ; ιηλημ
c. 300	P.Lond. Lit. 202	Pp	Gen 46,28–32; 47,3–5	keine Belege; πατρί und Ισραήλ als Personennamen ausgeschrieben

IV	P.Ant. 10	Pg	Ez 33,27–31; 34,1–5, 18–24, 26–30 fragm.	κς, ανος, ιηλ; θς wahrsch.
IV	Oslo, Schøyen Coll., MS 187; Paris, Gal. F. Antonovich; NLH Nr. III	Pp	Ex 4,16–7,21; 33,11–35,4 fragm.	κς, θς, ιηλ; Zahl- zeichen
IV	P.Oxy. 4444	Pg	Sap 4,17–5,1 fragm.	κς
IV	Paris, BnF, Inv. 2250	Pp	Jer 17,26f.; 18,8–11; 46,14–47,1, 7–9 fragm.	κς
V	Straßburg, BNU, Pap. Gr. 748; jetzt Kopen- hagen, Univ., Inv. P.Lange 32 A	Pg	Gen 25,19–22; 26,3–4; Ex 3,2–8, 12–13, 16–19 fragm.	κς, θς, ιηλ
V/VI	Genf, Bibl. publ. and univ., P.Gen. gr. Inv. 99	Pg	Gen 37,3–4, 8–9 fragm.	keine Belege
V/VI	Gießen, Univ. Bibl., P. 19, Nr. 1–9, + P. 13 + P. 22 + P. 26	Pg	Dtn 24,15–21; 25,3, 6–8; 27,4–8, 11–12, 21–26; 28,20, 24, 29, 32; 29,22–24 fragm.	keine Belege
V/VI	Oxford, Bodleian Library, Gr. bibl. f. 4 (P)	Pg	Ex 9,1–2, 6–8, 10–11, 14 fragm.	κς, ιηλ
c. 500	P.Berol. 17035	Pg	Gen 36,14–15, 24–25 fragm.	keine Belege
VI	P.Vindob. G 19893	Pg	Lev 8,14–15, 17–19 fragm.	κς

Papyrus; 905; 3094) weist keine kontrahierten Formen von *nomina sacra* auf: „[...] an vier Stellen hat der Schreiber statt κύριος einzutragen eine Lücke gelassen, was dreimal von einem zweiten Schreiber mit κύριος korrigiert wurde.“<sup>382</sup> Treu, Kraft und Kahle sprechen von jüdische Herkunft der Handschrift,<sup>383</sup> Roberts und Hurtado möglichen jüdischen.<sup>384</sup> Laut Treu enthält das Manuskript „zahlreiche neue Lesarten“.<sup>385</sup> **P.Horsley III** (III; Papyrus; 865) weist als *nomina sacra* κς und θς sowie einmal ein Spatium statt κς auf, was zumindest laut Gregory Horsley auf eine mögliche jüdische Vorlage zurückgeführt werden könnte.<sup>386</sup> **P.Oxy. 1007** (III; Pergament; 907; 5; 3113) gibt das Tetragramm als ιηλ wieder, d. h. ineinander verschränkte alt-hebräische *Yodim* mit Kürzungsstrich, während gleichzeitig auch das *nomen sacrum* für θς kontrahiert ist. Kraft sieht diese Handschrift als jüdisch an,<sup>387</sup> Roberts spricht

<sup>382</sup> Rahlf/Fraenkel 2004, 292.

<sup>383</sup> Cf. Kraft 2003, 61f.; Treu 1973, 142; Kahle 1947/59<sup>2</sup>, 212.

<sup>384</sup> Cf. Hurtado 2006, 210; Roberts 1979, 33, 77.

<sup>385</sup> Treu 1973, 142.

<sup>386</sup> Cf. Horsley 1993, 37.

<sup>387</sup> Cf. Kraft 2003, 61.

von „possible“.<sup>388</sup> Der Text weist verschiedene hebraisierende Revisionen auf.<sup>389</sup> **P. Berlin 17213** (IIIA; Papyrus; 995; 3103)<sup>390</sup> weist ein Spatium auf, wo ein Gottesname zu erwarten wäre, d. h. ein mögliches κύριε für יְהוָה wurde ausgelassen. Treu und Kraft sprechen für das Manuskript von jüdischer Herkunft,<sup>391</sup> während Roberts das Fragment zu den „dubia“ zählt.<sup>392</sup> Laut Rahlfs und Frankel ist der „Text nicht frei von Korrekturen nach dem Hebräischen“.<sup>393</sup> **P. Ant. 8 + 210** (III; Papyrus; 928; 254; 3120) enthält die *nomina sacra* κς, θς, ανος sowie einmal πνα, das sonst ausgeschrieben ist. Als jüdisch wird die Handschrift von Treu, Kraft und de Lange gesehen,<sup>394</sup> während Treu gleichzeitig von einem „Text mit stärkeren Abweichungen von der LXX, z. T. zum Hebräischen hin“<sup>395</sup> spricht. **P. Ant. 9** (III?; Codex; Papyrus; 987; 252) weist keine Belege für *nomina sacra* auf: Von jüdischer Herkunft gehen Treu, Kraft und de Lange aus.<sup>396</sup> Treu spricht von einem „exzentrisch[en]“<sup>397</sup> Text. **P. Lond. Lit. 202** (c. 300; Papyrus; 953; 30) enthält keine Belege für *nomina sacra*, πατρι und Ἰεραρχὴ als Personennamen ausgeschrieben. Treu vermutet aufgrund der Namensschreibung jüdische Herkunft,<sup>398</sup> ebenso Kraft.<sup>399</sup> **P. Ant. 10** (IV; Pergament; 988; 316) enthält die *nomina sacra* κς, ανος und ιηλ sowie laut Rahlfs und Frankel „sicher auch θς (rekonstruiert)“.<sup>400</sup> Von jüdischer Herkunft sprechen Treu, Kraft, und de Lange.<sup>401</sup> Treu charakterisiert den Text zudem als „stellenweise dem Hebräischen nahe.“<sup>402</sup> **Oslo, Schøyen Coll., MS 187; Paris, Gal. F. Antonovich; NLH Nr. III** (IV; Papyrus; 866) weist *nomina sacra* in Form von κς, θς und ιηλ auf sowie auch kontrahierte Zahlzeichen. Von jüdischer Herkunft schreibt Kraft.<sup>403</sup> **P. Oxy. 4444** (IV; Pergament; 856) hat das *nomen sacrum* κς. Kraft geht von jüdischem Ursprung aus. **Paris, BNF, Inv. 2250** (IV; Papyrus; 817; 308) beinhaltet das *nomen sacrum* κς, nicht aber für Ἰερουσαλήμ. Von jüdischer Herkunft gehen Treu, Kraft und de Lange aus.<sup>404</sup> Treu charakterisiert den Text als „eigenwillig,

<sup>388</sup> Roberts 1979, 33.

<sup>389</sup> Cf. Tov 2003/08b, 19.

<sup>390</sup> Cf. die *Editio Princeps* bei Treu 1970, 46f.; siehe die Abbildung online: <https://t1p.de/P-Berlin-17213> (Stand: 30.07.2020).

<sup>391</sup> Cf. Kraft 2003, 62; Treu 1973, 142.

<sup>392</sup> Roberts 1979, 77.

<sup>393</sup> Rahlfs/Fraenkel 2004, 38.

<sup>394</sup> Cf. de Lange 2015, 71; Kraft 2008; Treu 1973, 143.

<sup>395</sup> Treu 1973, 143.

<sup>396</sup> Cf. de Lange 2015, 71; Kraft 2008; Treu 1973, 143.

<sup>397</sup> Treu 1973, 143.

<sup>398</sup> Cf. Treu 1973, 142.

<sup>399</sup> Cf. Kraft 2003, 63.

<sup>400</sup> Rahlfs/Fraenkel 2004, 288.

<sup>401</sup> Cf. de Lange 2015, 72; Kraft 2008; Treu 1973, 143.

<sup>402</sup> Treu 1973, 143.

<sup>403</sup> Cf. Kraft 2008

<sup>404</sup> Cf. de Lange 2015, 72; Kraft 2008; Treu 1973, 143.

z. T. mit dem Hebräischen“ verwandt.<sup>405</sup> **Straßburg, BNU, Pap. Gr. 748** (V; Pergament; 886; jetzt Kopenhagen, Univ., Inv. P. Lange 32 A), scheint laut Rahlfs und Frankel keine Belege für *nomina sacra* aufzuweisen,<sup>406</sup> aber laut *Editio Princeps* sind dies κς, θς und ιηλ.<sup>407</sup> Rahlfs und Frankel sprechen von samaritanischen Lesarten.<sup>408</sup> Traube geht von einem möglichen jüdischen Ursprung aus.<sup>409</sup> **Genf, Bibl. publ. and univ., P. Gen. gr. Inv. 99** (V/VI; Pergament; 883; 3270; 3270) beinhaltet keine Belege für *nomina sacra*, aber laut Rahlfs und Frankel samaritanische Lesarten.<sup>410</sup> **Gießen, Univ. Bibl., P. 19, Nr. 1–9, + P. 13 + P. 22 + P. 26** (V/VI; Pergament; [884]) hat keine Belege für *nomina sacra* überliefert; Rahlfs und Frankel sprechen von samaritanischen Lesarten.<sup>411</sup> Die Handschrift wird für jüdisch gehalten von Treu, Kraft und de Lange.<sup>412</sup> Treu verweist auf Emanuel Tov<sup>413</sup> und spricht von einer „hebraisierende[n] Revision der LXX.“<sup>414</sup> **Oxford, Bodleian Library, Gr. bibl. f. 4 (P)** (V/VI, Codex; Pergament; 885; 34)<sup>415</sup> weist als *nomina sacra* κς und ιηλ auf. Rahlfs und Frankel bemerken samaritanische Lesarten.<sup>416</sup> Van Haelst allerdings sieht in dem Manuscript die Texttradition von Symmachus wiedergegeben.<sup>417</sup> **P. Berol. 17035** (c. 500; Pergament; 831) beinhaltet keine Belege für *nomina sacra*. Von jüdischer Herkunft sprechen Treu, Kraft und de Lange.<sup>418</sup> Treu betont „[s]tarke Abweichungen von LXX“ und sieht die Handschrift „Symmachus nahestehend“.<sup>419</sup> Laut *Editio Princeps* von Treu<sup>420</sup> weist das Manuscript 16 von der LXX abweichende Lesarten auf, von denen sieben in anderen Texten Parallelen aufweisen, und neun einzigartig sind, davon fünf Eigennamen. Nach *NewDocs II* sind Nähen zu Aquila, Symmachos und Theodotion zu beobachten. **P. Vindob. G 19893** (VI; Pergament; 809; 47) beinhaltet das *nomen sacrum* κς sowie gemäß Rahlfs und Frankel samaritanische Lesarten.<sup>421</sup>

<sup>405</sup> Treu 1973, 143.

<sup>406</sup> Cf. Rahlfs/Fraenkel 2004, 183f.

<sup>407</sup> Cf. Bülow-Jacobsen/Strange 1986; die Namen αβρααμ, ισαακ, ιακωβ sind im Layout hervorgehoben (Ex 3,6; 49r, I, 30–32; diese Namen nicht aber in 49r, II, 4–5); in 49r, II, 14–19 sind κανα[ναιου, εθθαιο[ν (LXX χετταιων), αμορρεου, φερεζαιου, γεργεσαιου, ευαιου und ιεβουσεου entsprechend abgesetzt (Ex 3,17).

<sup>408</sup> Cf. Rahlfs/Fraenkel 2004, 132f.

<sup>409</sup> Cf. Traube 1907, 91.

<sup>410</sup> Cf. Rahlfs 1911.

<sup>411</sup> Cf. Rahlfs/Fraenkel 2004, 132f.

<sup>412</sup> Cf. de Lange 2015, 72; Kraft 2008; Treu 1973, 143.

<sup>413</sup> Cf. Tov 1971.

<sup>414</sup> Treu 1973, 143.

<sup>415</sup> Cf. *Editio Princeps* von Fernández Marcos 1976.

<sup>416</sup> Cf. Rahlfs/Fraenkel 2004, 132f.

<sup>417</sup> Van Haelst 1976, 35.

<sup>418</sup> Cf. de Lange 2015, 72; Kraft 2008; Treu 1973, 143.

<sup>419</sup> Treu 1973, 143.

<sup>420</sup> Cf. Treu 1961.

<sup>421</sup> Cf. Rahlfs/Fraenkel 2004, 132f.

## 4.2 Exkurs: Griechische Artefakte in hebräischer Schrift und *vice versa*

Complicirte Verhältnisse bietet auch [...] die Anwendung der hebräischen Schrift auf fremde Sprachen [...]. [D]ie vorzüglichsten Sprachen Europas [sind] von Juden mit hebräischen Lettern geschrieben worden.— Moritz Steinschneider<sup>422</sup>

**Griechische Textlichkeit in hebräischer Schriftlichkeit:** Sind im vorhergehenden Kapitel schon Codices und Rollen der griechischen Bibel und andere Artefakte wie Inschriften im jüdischen Kontext insbesondere der ersten Jahrhunderte n. d. Z. besprochen worden, die den griechischen Text entsprechend in griechischer Schrift aufweisen, entwickelt sich nicht nur in der spätantiken Diaspora zunehmend das Phänomen griechisch-sprachiger Artefakte in hebräischer Schrift.<sup>423</sup> Die Besonderheit liegt darin, dass Texte in ‚nicht eigentlicher‘ Schrift wiedergegeben werden: Die Einheit von Sprache und Schrift wird durchbrochen, was zum Teil als kulturelles Zeichen im wahrsten Sinne der Worte als (soziale) Marginalität oder Liminalität (zwischen zwei Kulturen?) gedeutet wird.<sup>424</sup> Dieses Phänomen findet sich in jüdischen Schreibpraktiken vermehrt ab dem neunten Jahrhundert. Die ersten *materiellen* Evidenzen dieser neuen Schreibpraxis finden sich jedoch schon früher. Ein erstes Zeugnis ist epigraphisch in der Diaspora des westlichen Mittelmeerraumes verortet, in dem das Griechische zum Kennzeichen jüdischer Identität und damit gewissermaßen – was zu zeigen sind wird – zu deren ‚heiliger Sprache‘ geworden ist.<sup>425</sup> Die Inschriften, von denen die absolute Mehrheit griechisch in griechischer Schrift ist, bezeugen im Westen kaum bis kein Hebräisch, und wenn dann anfangs lediglich selten und formelhaft durch hebräische Worte in Einleitungs- oder Schlussformeln wie **שְׁלֹום עַל מֵי שְׁכָהָבָן**.<sup>426</sup> Hier finden sich auch griechische Inschriften in hebräischer Schrift, wie JIWE I 75 (CIJ I 595), eine Grabinschrift aus Venosa (5. Jh.; Süd-Italien), die hebräisch-griechisch-bilingual in ausschließlich hebräischer Schrift geschrieben ist, wobei lediglich die ersten zwei von sieben Zeilen hebräisch sind (>). Neben der Schrift finden sich hier zudem Abbildungen jüdischer Ikonographie von Menora, Lulav und Ethrog. Im Folgenden findet sich zunächst der Text der Inschrift in hebräischen Lettern und dann deren griechische Transkription samt Übersetzung:<sup>427</sup>

**שְׁלֹום עַל מֵי שְׁכָהָבָן | טְפּוֹס | סְהָקָנְדִּינוֹ | פְּרָסְוּבִּיטְרוֹ | קִימִיטִי אֶן יִרְנָא | אַטוֹן אָוְגְּדוֹאָנְטָא (– | – | τάφος | Σεκυνδίνου | πρεσβύτερου. | (ἐ)κοιμήθη [κοίμησις] ἐν εἰρήνῃ. | ἐτῶν**

<sup>422</sup> Steinschneider 1904, 383.

<sup>423</sup> Cf. Dönnitz (im Erscheinen), 3f.; Steinschneider 1904; Neubauer 1891.

<sup>424</sup> Cf. Price/Naeh 2009, 257.

<sup>425</sup> Allerdings sind nicht alle epigraphischen Formen von **שְׁלֹום** als ‚Friedensgruß‘ zu verstehen, sondern können auch den männlichen oder auch weiblichen Namen **שְׁלֹם** (*Shallum* oder *Salome*) bedeuten; cf. dazu Ilan 2006, insb. Kapitel 8; Ilan 2012, *ad loc.*

<sup>426</sup> Siehe Kap. IV.4.

<sup>427</sup> Cf. dazu Price/Naeh 2009, 266f.; de Lange 1995, 262; Noy 1993, 99; de Lange 2013a, 177.

όγδοηντα; „Friede für den der sich hier ausruht. [Ruhe-] Ort [von] Secundinus, dem Presbyter. Er verstarb in Frieden. 80 Jahre alt.“). Bemerkenswert ist, dass die Inschrift bilingual und damit nicht nur griechisch-sprachig ist und gleichzeitig auf Hebräisch nur den Eingangs-Gruß enthält, jedoch alles in hebräischer Schrift: Dies lässt vermuten, dass der Schreiber *sprachlich* nur des Griechischen mächtig ist und im Hebräischen nur einiger Phrasen. Jedoch entscheidet er sich für die hebräische *Schrift*, was wiederum auch keine wirkliche Entscheidung darstellt wenn er – was zu vermuten ist – mit dem hebräischen Alphabet nur eine *Schriftsprache* anwenden kann. Oder er könnte sich theoretisch beider Schriftsysteme bedienen, wählt jedoch im Sinne des Adressatenbezuges im Hinblick auf die jüdische Gemeinschaft die *Minoritätsschrift* bei gleichzeitiger divergierender *Majoritätssprache*. In das gleiche Jahrhundert wird die sog. Kölner *Ketubba* von 417 datiert, deren aramäisch-griechischer Text in hebräischen Lettern geschrieben ist (Antinoopolis; Köln, Papyrussammlung, Inv. 05853; *NewDocs IX* 26).<sup>428</sup>

*Literarische* Zeugnisse griechisch-sprachiger Schriftlichkeit in hebräischer Schrift finden sich zum anderen auch schon in frühen rabbinischen Quellen. Das reiche Corpus an griechischen Lehnwörtern in Mischna und Talmudim ist zwar ebenso reich wie aussagekräftig, ist hier jedoch nicht in die Kategorie griechischer Literarizität in hebräischer Schrift zu fassen. Ganze Sätze in griechischer Sprache finden sich in Mischna oder Tosefta noch nicht, jedoch findet sich hier die Referenz darauf, dass die Boxen, in denen das zum Tempel gebrachte Geld aufbewahrt worden war, gemäß eines Tanna mit griechischen Buchstaben nummeriert waren (mSheq 3,2; cf. tMaas 5,1: יוננית כתוב בהן אלף א' בית נמל'א).<sup>429</sup> In Midraschim und in den Talmudim gibt es nicht nur ganze griechische Sätze oder Aussagen, sondern auch Gematria. So heißt es in BerR 14,2 ιετα αιφτα αιτα αιβτω, was als ζη τὰ ἐπτά [μάλλον] η τὰ ὀκτώ transkribiert wurde: „Kinder im Alter von sieben Monaten überleben eher als im Alter von acht.“<sup>430</sup> Im Kontext eines Diskurses über die Überlebensfähigkeit von Embryonen wendet R. Abbahu damit hier das exegetische Mittel von *Notarica* und *Paronomasia* an – in griechischer Sprache innerhalb einer halachischen Diskussion „for the purpose of investing letters of the Greek alphabet with mysterious significance.“<sup>431</sup> Der numerische Wert von ζ ist sieben und der von η ist acht: ζητα = ἐπτά, ητα = ὀκτώ. Auch in weiteren jüdischen Werken der Antike bzw. Spätantike findet sich das Phänomen der Implementierung griechischer Aussagen in hebräisch/aramäischen Werken in hebräischer Schrift, so im *Sefer ha-Razim*<sup>432</sup> und in *Hechalot Rabbati*.<sup>433</sup>

<sup>428</sup> Siehe die Abbildung online: <https://t1p.de/PKoeln-05853> (Stand: 30.07.2020); cf. dazu de Lange 2013a, 177; Price/Naeh 2009, 267f.; de Lange 1996b, 132; Sirat 1985, 113.

<sup>429</sup> Cf. Lieberman 1942/65<sup>2</sup>, 73.

<sup>430</sup> Cf. Sperber 2006, 628; Lieberman 1942/65<sup>2</sup>, 76f.; Fürst 1890, 6f.

<sup>431</sup> Lieberman 1942/65<sup>2</sup>, 77.

<sup>432</sup> Cf. Sperber 2006, 635f.

<sup>433</sup> Cf. Sperber 2006, 637f.

Schließlich erscheint es dann nicht als Überraschung – wenn auch nicht als zwingende Notwendigkeit –, dass in der weiteren Entwicklung die (wenigen) überlieferten jüdisch-griechischen Bibelhandschriften in der Spätantike nur noch in hebräischer Schrift geschrieben sind, wenn gleich diese Transformation an sich bemerkenswert ist: Während die beiden (griechischen) Aquila-Fragmente aus der Kairoer Geniza noch in griechischer Schrift geschrieben sind, finden sich danach nur noch solche in hebräischen Buchstaben – in Bibelhandschriften wie in bilingualen Pessach-*Haggadot* sowie in Amuletten. In der Deutung dieses – wie zu zeigen sein wird – nicht einzigartigen Phänomens sind verschiedene Interpretationsansätze denkbar: Wollen sich die Juden, denen das Griechische zu ‚heiligen Sprache‘ geworden ist, *theologisch* bzw. ‚*ideologisch*‘ einen bewusst ‚kalligraphischen‘ reminiszierenden ‚Rest-Hinweis‘ auf die Heiligkeit der *Sprache des Heiligtums* (לְשׁוֹן הַקּוֹדֵשׁ) in Hebräisch, nun transformiert und kanalisiert lediglich in der *Schriftsprache* erhalten,<sup>434</sup> was bei Bibelhandschriften im Synagogengottesdienst oder in Pessach-*Haggadot* nur sichtbar für den Leser bleibt, nicht aber für die Synagogen- oder Tischgemeinschaft akustisch hörbar? „[B]ehielt man [...] noch die hebräische Schrift bei, um dem Text wenigstens in der äußersten Form etwas von der heiligen Wirkmächtigkeit des Originals zu bewahren.“<sup>435</sup> Oder sind die Schreiber (und/oder die Leser?) nur noch des hebräischen Alephbethes, nicht aber des griechischen Alphabets mächtig, oder zumindest nicht mehr so, dass sie schnell, problem- und fehlerlos ihre liturgische Lesung vortragen können?<sup>436</sup> Bilingualität muss damit Biliterarizität nicht einschließen.

Auch rabbinischen Diskursen sind ebenjene Fragen nach divergierender Sprachlichkeit und Schriftlichkeit bekannt: Gemäß Jonathan J. Price und Shlomo Naeh bezeichnet *אשורית* in tannaitischen Quellen sowohl die hebräische Sprache als auch deren Schrift als *Einheit*.<sup>437</sup> In der Mischna selbst finden sich divergierende Aussagen über Sprache und Schrift der schriftlichen Tora und damit über die Voraussetzungen deren ritueller Lesung. Während mMeg 1,8 für Tora-Rollen andere Sprachen erlaubt, wird ein solcher multilingualer Zugang in mYad 4,5 explizit untersagt. Die beiden *Mishnayiot* sind damit kontradiktive Meinungen hinsichtlich der halachischen Legitimität von Sprachen, Übersetzungen und der Schriftlichkeit der biblischen Bücher. Im babylonischen Talmud mit seiner Grundtendenz, divergierende Diskurse zusammenzuführen, führt dies zu dem Novum, *Sprache* und *Schrift* zu unterscheiden. Mit diesem halachischen Diskursschritt von Rava (viertes Jahrhundert), den Price und Naeh als „radical conceptual shift“<sup>438</sup> bezeichnen, kann nur noch die Schrift bezeichnen, nicht aber die Sprache, sodass die bis dato existierende Einheit der beiden Systeme aufgebrochen wird (bMeg 8b–9a): לא קשיה, כאן בגוף שלנו כאן.

<sup>434</sup> Cf. hierzu auch Liss 2019.

<sup>435</sup> Stemberger 2003/12, 102.

<sup>436</sup> So Alexander 1999, 84, Anm. 26.

<sup>437</sup> Cf. Price/Naeh 2009, 280.

<sup>438</sup> Price/Naeh 2009, 281.

„**בגופן שליהם** („Es ist kein Widerspruch: Hier bezieht es sich auf [Bücher geschrieben] in unserer Schrift, und dort bezieht es sich auf [Bücher geschrieben] in [ihrer; scil. fremder] Schrift.“) Halachisch erlaubt ist damit die Schreibung und die rituell-liturgische Nutzung jeglicher Tora-Rolle ‚in jeder Sprache‘, so lange sie in ‚unserer Schrift‘ und damit in hebräischen Buchstaben *geschrieben* ist (aramäische Quadratschrift). Jedoch sehen Price und Naeh in diesem rabbinischen Diskurs über Multilingualität und Schriftlichkeit keinen Rekurs auf tatsächlich vorliegende Realia, zeitgenössische Schreib- oder Lesepraktiken, sondern lediglich „a purely scholastic strategy intended to harmonise contradictory sources“.<sup>439</sup> Eine ähnliche halachische Diskussion findet sich im palästinischen Talmud, die ebenfalls die skizzierte Differenzierung von Schrift und Sprache repräsentiert (jMeg 2,1 [73a]): Auch hier bezweifeln Price und Naeh, dass die Rabbinen die tatsächliche Existenz einer griechischen Esther-Rolle in aramäischer Quadratschrift transkribiert vor Augen hatten: „[...] the rabbis could at least imagine on a theoretical level the possibility of a whole book transcribed“.<sup>440</sup> Sowohl der palästinische als auch der babylonische Talmud setzen damit den halachischen Standard im Bezug auf Tora-Rollen (bzw. Esther-Rollen) gewissermaßen auf die physische Schrift als typographisch-materialisierte Erscheinungsform der Rollen und nicht auf deren ‚Inhalt‘ im Sinne deren Sprache bzw. Übersetzung: Erlaubt ist jede Sprache, i. e. Übersetzung, solange deren ‚Materialisierung‘ in Form von aramäischer Quadratschrift erfolgt.<sup>441</sup> Willem F. Smelik kommt in der Interpretation der Diskussion aus jMeg 2,1 (73a) zu ähnlichen, aber auch anderen Interpretationen als Price und Naeh:

ר' יוסה בשם ר' אחא ר' זעירה בשם ר' לעזר והוא שתהא כתובה בלוּז מה אן קיימין אם כתובה אשוריית ותירגמה בלוּז הדא דתניין בכל לשון אן כתובה אשוריית הדא היא דתני מה בין ספרים ל מגילת אסתר אלא ש בספרים נכתבן בכל לשון ומגילת אסתר אינה נכתבת אלא אשוריית א"ר שמואל בר סיסרטי תיפטר שהיא כתובה גיגנטון [...]:

Rabbi Yose (sagte) im Namen des Rabba Aḥa, (und) Rabbi Ze’ora (sagte) im Namen des Rabbi Le’azar: (Man darf Fremdsprachigen die Estherrolle in ihrer Sprache vorlesen,) allerdings nur, wenn sie in der fremden Sprache geschrieben ist. Wie interpretieren wir (dies)? Wenn sie ‚assyrisch‘ geschrieben war und man sie in eine andere Sprache übersetzte, so fällt dies unter das, was wir (in der Mischna) mit ‚in irgendeiner anderen Sprache‘ gelernt haben. Wenn sie aber in einer anderen Sprache geschrieben war und man sie ins ‚Assyrische‘ übersetzte, so fällt dies unter das, was gelehrt wurde: Was ist der Unterschied zwischen den (anderen) Büchern (der Bibel) und der Estherrolle? Nur der, dass die (anderen) in jeder Sprache geschrieben werden dürfen, die Estherrolle aber nur in ‚Assyrisch‘ geschrieben werden darf. Rabbi Shemu’el-bar-Susarṭai sagte: Das ist erklärbar, wenn sie in *griechischer Majuskel-Schrift* (גיגנטון)<sup>442</sup> geschrieben ist.<sup>443</sup>

<sup>439</sup> Price/Naeh 2009, 281.

<sup>440</sup> Price/Naeh 2009, 282.

<sup>441</sup> Cf. Price/Naeh 2009, 284.

<sup>442</sup> Hüttenmeister 1987, 91, übersetzt dahingegen ‚zweisprachig‘, verweist aber auf die weiteren Möglichkeiten ‚mit griechischen Buchstaben‘, ‚griechisch‘ und ‚andere Sprache, aber mit hebräischen Buchstaben‘.

<sup>443</sup> Übers. n. Hüttenmeister 1987, 91f.

Den Begriff **גיגנטוֹן** deutet Willem F. Smelik wie folgt: „The most attractive solution of is γιγανταῖον, in large script‘ [...], if understood to refer to the uncial (or majuscule) Greek script in which the majority of important MSS of the LXX are written.“<sup>444</sup> Ob nun das beschriebene Phänomen, das uns ab dem elften Jahrhundert in der *materialen* Tradition überliefert ist,<sup>445</sup> mit den *halachischen* Diskursen aus den beiden Talmudim korreliert, lässt sich nicht sicher sagen. Möglich wäre dies, auch wenn man zunehmende Tendenzen von Rabbinisierung bzw. Hebraisierung auch in der byzantinischen Diaspora annimmt.

Während sich gegebenermaßen das Problem zweier Alphabete bzw. Schriftsysteme für die aramäisch sprechenden Juden und damit beispielsweise für deren bilinguale Tora-Lesung nicht ergibt, findet sich das Phänomen jüdischer jeweils umgangssprachlicher Texte in hebräischer Schrift in weiteren jüdischen<sup>446</sup> Gemeinschaften und anderen Sprachen, wie beispielsweise der lateinischen,<sup>447</sup> arabischen, spanischen,<sup>448</sup> jiddischen und auch deutschen. Ob diese verschiedenen Entwicklungen – geprägt vom gleichen Prinzip der Divergenz von Schrift und Sprache – direkt von einander abhängig oder von den griechisch-sprachigen Manuskripten bzw. dann Drucken abhängig sind, muss dahingestellt bleiben. Das griechische Judentum ist jedoch die erste jüdische Kultur, die dieses Phänomen als eines ihrer literarischen Erben entwickelt und zum Teil erhalten hat. Das Aufbrechen der ‚inneren‘ Einheit der hebräischen Schrift in ihrer Materialität findet sich handschriftlich und dann auch drucktechnisch erst – sieht man von Handschriften in hebräischer Quadratschrift mit dem Gottesnamen in der alten aramäischen Schrift ab<sup>449</sup> – mit der Duplizität hebräischer Schrift bzw. Schriftsätze mit der sog. Raschi-Schrift.

**Hebräisch/aramäische Textlichkeit in griechischer Schriftlichkeit:** Die ‚umgekehrte‘ Praxis der Transkription des Hebräischen in griechischer (Um-)Schrift findet sich nicht nur in der zweiten Spalte der *Hexapla* des Origenes,<sup>450</sup> sondern als jüdische Evidenz in einer Grabinschrift aus Venosa (JIWE I 72 [CIJ I 575]; 5. Jh.) sowie auch in Beth Sche’arim in der Form von Σαλόμ | Ἰωσήν ὁ {μ} | μικ- | κός | σιλόν (,Schalom, kleiner Josi, Schalom‘; CIJ II 1038; BETH0028; Beth Sche’arim; Wand-Inschrift Katakombe; 250–350 n. d. Z.). Darüber hinaus verweist Naveh zum einen auf die folgende griechische Inschrift in samaritanischer Schrift (Inscription, griechische Transkription,

---

<sup>444</sup> Smelik 2013, 199f.

<sup>445</sup> Siehe Kap. V.3.

<sup>446</sup> Beispiele finden sich auch für das Christentum, so bsp. griechische Schrift/Sprache in lateinischen Buchstaben; cf. dazu Kunze 1947, 104.

<sup>447</sup> Siehe Beispiele jüdischer lateinischer Inschriften in griechischer Graphie bei Müller 1919 (13, 163, 180); cf. Müller 1919, 165f., mit weiteren Verweisen.

<sup>448</sup> Cf. Bunis 2011.

<sup>449</sup> Siehe Kap. III.2.1.

<sup>450</sup> Siehe Kap. IV.2.3.3.

Übersetzung):<sup>451</sup> „**הָרִי בָּוְתָה | אַפְרַי | קָהִי עַנְן | קָהָרִיָּה | בְּוֹתָה | אַפְרַי | קָהִי עַנְן | בְּוֹתָה | אַפְרַי | קָהִי עַנְן;** „Herr, hilf Ephraim und Anan!“). Zum anderen findet sich bei ihm eine *aramäisch*-sprachige Inschrift von Naḥal Dimonah, die den Text in *griechischen* Buchstaben transkribiert wiedergibt (Inscription, aramäische Transkription, Übersetzung):<sup>452</sup> סִימָהָא קִימָא לְמַן | דָּאַלְהָא צְבָא („**סִימָהָא קִימָא לְמַן | דָּאַלְהָא צְבָא**“). Über dieser findet sich eine weitere monolingual-griechische Inschrift, die als Schreibübung identifiziert wurde, ergibt diese doch erst Sinn, wenn die vokallose Konsonantenreihe in der zweiten Zeile korrespondierend zusammen mit den in der dritten Zeile gegebenen Vokalen (αααααααααααα) gelesen wird: Die Schreiberin dieser Zeilen spielt damit mit dem Phänomen vokalloser Schreibung semitischer Sprachen und transferiert dieses in den Kontext der griechischen Sprache (Inscription, Transkription, Übersetzung): Μνγσθή Ζοραιθα | κλτλχντπρθλσ αααααααααααα (Mnyσθή Zoraitha | καλὰ τὰ λαχάνα τὰ παρασθάλασσα; „Möge Zoraitha erinnert werden.“). Price und Naeh identifizieren Zoraitha aus dieser Inschrift als Schreiberin beider epigraphischen Zeugnisse – sowohl der erst ausgeführten aramäischen Inschrift in griechischer Sprache als auch der zweit genannten griechischen. Beides sind damit Schreibübungen von Zoraitha, die aramäisch aufgewachsen ist und das Griechische lernt. Allerdings sehen sie in Zoraitha keine jüdische Frau, sondern vermuten eine Nonne.<sup>454</sup>

#### 4.3 Mittelalter: Byzantinisches Judentum

Über die bislang aufgezeigten möglichen oder wahrscheinlichen jüdischen Codices der griechischen Bibel hinaus kann auf spätere Codices des byzantinischen Judentums verwiesen werden, die in einem späteren Kapitel genauer besprochen werden.<sup>455</sup> Dabei kann bei den (fragmentarisch) überlieferten Bibelhandschriften aus dem fünften bis 13. Jahrhundert, die den griechischen Text kontinuierlich repräsentieren, ein liturgischer Gebrauch nicht ausgeschlossen werden,<sup>456</sup> ebenso wie bei den ab dem 16. Jahrhundert aufkommenden Drucken der griechisch-jüdischen Bibel. Jedoch zeichnen sich anhand der Handschriften Momente einer Hebraisierung eine Entwicklung ab:<sup>457</sup> So verweist de Lange bei der Tendenz, für den griechischen Text hebräische Buchstaben zu verwenden, auf ein Prinzip masoretischer Texttraditionen (beispielsweise ausgedrückt in der Psalmennumerierung) und auf Handschriften, die insofern

<sup>451</sup> Cf. Naveh 1998, 97.

<sup>452</sup> Cf. Price/Naehe 2009, 268f.

<sup>453</sup> Price/Naehe 2009, 269, korrigieren λακ (=לְ) zu λα (=לְ).

<sup>454</sup> Cf. Price/Naehe 2009, 269.

<sup>455</sup> Siehe Kap. V.3.

<sup>456</sup> Cf. de Lange 2008, 111.

<sup>457</sup> Siehe Kap. IV.3.3.

bilingual sind, als sie zunächst mit dem hebräischen Lemma beginnen und dann den griechischen Text wiedergeben, was in den beiden Geniza-Fragmenten noch nicht der Fall ist. Darüber hinaus sieht de Lange auch eine nur sekundäre Rolle des Griechischen im Vergleich zum Hebräischen, wobei die folgenden Jona-Übersetzungen hier eine Ausnahme bilden: In einer Handschrift folgt das Griechische dem Hebräischen, während in der anderen das Griechische das Hebräische ersetzt und nur jeweils der erste und der letzte Vers des Hebräischen gegeben sind.<sup>458</sup> Die Artefakte machen die kontinuierliche Rezeption der griechischen Bibel – auch und gerade in der Form des Codex – deutlich. Eine nähere Besprechung finden diese Codices neben anderen Artefakten dabei in dem Kapitel, das sich dem byzantinischen bzw. romaniotischen Judentum widmet (Kap. V.3).

## 5 Jüdische Rollen der griechischen Bibel

Standen in den vorherigen Kapiteln Codices im Vordergrund, so wird in der Frage nach materiellen Umbruchsituationen deutlich, dass die Tradition von griechischen Rollen der jüdischen Bibel keinesfalls abbricht, sondern – so die vorliegende These – weiterhin parallel zu der neuen Materialität des Lesens rezipiert wird, was Tabelle 14 deutlich macht, für die wiederum entweder von einem sicheren jüdischen Ursprung ausgegangen oder – wo auch ein christlicher möglich ist – der jüdische nicht ausgeschlossen werden kann.

**Tab. 14:** Jüdische Rollen der griechischen Bibel.

Dat.	MS	Mat.	Inhalt	Nomina Sacra
II v. d. Z.	P.Rylands 458	Pp	Dtn 23,24(26)–24,3; 25,1–3; 26,12; 26,17–19; 28,31–33; 27,15; 28,2	κύριος (rek.)
II/I	P.Fouad 266	Pp	Gen 3,10–12; 4,5–7.23; 7,17–20; 37,34–38,1; 38,10–12	θεός
II/I	P.Fouad 266	Pp	Dtn 10,22; 11,1.10.11.16; 31,26–19; 32,2.4; 33,14–19.22.23.26.27	הָיוּ (zweite Hand.); θεός
II/I	P.Fouad 266	Pp	Dtn 17,14–33,29 (mit Lücken)	θεός
II/E/I	4QLXXLev <sup>a</sup> (4Q119)	Led.	Lev 26,2–16	keine Belege
I	4QpapLXXLev <sup>b</sup> (4Q120)	Pp.	Lev 1,11–6,5[5,24 LXX])	ΙΑΩ

<sup>458</sup> Cf. de Lange 2008, 112f.

I	4QUnidgr (4Q126)		Acht unidentifizierte Fragmente <sup>459</sup>	KYPIO[Σ] (?)
I	4QpapParaExodus gr (4Q127)		Fragmente zu Ex <sup>460</sup>	
IE	4QLXXNum (4Q121)	Led.	Num 3,40–4,16	keine Belege
IIA	4QLXXDeut (4Q122)	Led.	Dtn 11,4? <sup>461</sup>	keine Belege
100	7QpapLXXExod (7Q1)	Pp	Ex 28,4–7 <sup>462</sup>	keine Belege
100	7QpapEpJer (7Q2)		Jer 43–44 <sup>463</sup>	
?	7QpapEnoch (7Q4)		1 Enoch 103.105 [?] <sup>464</sup>	
I n. d. Z. / 50 v. d. Z.– 50 n. d. Z.	8HevXII gr	Led.	Fragmente von XII Propheten	☒☒☒
I n. d. Z.	P.Oxy. 3522	Pp	Hiob 42,11, 12	☒☒☒
I/II	P.Oxy. 4443	Pp	Est 8,16–93 fragm.	θεός
50–150	P.Oxy. 5101	Pp	Ps 26,9–14; 44,4–8; 47,13–15; 48,6–21; 49,2–16; 63,6–64,5	☒☒☒; θεός
III	P.Oxy. 1166	Pp	Gen 6,8–12 fragm.	κς, θς (rek.)
III/IV	P.Pisa Lit. 14	Pp	Jes 48,6–18 fragm.	κς, Ἰσραήλ
III/IV	P.Oxy. 1075	Pp	Ex 40,26(29) bis Ende des Kapitels	κυ
III/IV	P.Vindob. G 39777	Pg	Ps 68,13–14. 30–33; 80,11–14 nach Symmachus	☒☒☒; θεός
IV	P.Rendel Harris 31	Pp	Ps 43,20b–23a fragm.	θε[ος] ungek.
IV	O.Lond. Lit. 211	Pg	Dan 1,17–18	θεός
IV	P.Oxy. 1225	Pp	Lev 16,33–34 fragm.	ιηλ wahrscheinlich
IV	P.Oxy. 2068	Pp	Dtn 6,2; Ps 105,22 (zit.)	βς (βασιλεύς)

<sup>459</sup> Siehe die Abbildung online: <https://t1p.de/4Q126> (Stand: 30.07.2020). Die Fragmente enthalten κυριο[ ], [ ]σποδ[ ] und [ ]κορπιδ[ ] (evtl. [ ]σκορπιδ[ ]); cf. hierzu Ulrich 2015, 157.

<sup>460</sup> Cf. Ulrich 2015, 157.

<sup>461</sup> Der Identifizierung dient alleine das Wort ἐρυθρᾶς („rot[es Meer“]); cf. Ulrich 2015, 155.

<sup>462</sup> Fragmente mit nur 19 Wörtern, von denen 14 nur zum Teil erhalten sind; die fünf kompletten Wörter sind zwei Mal καὶ, zwei Mal τό und χρυσίον („golden“); letzteres zusammen mit κόκκινον („scharlachrot“) erlaube die Identifizierung des Textes; cf. Ulrich 2015, 156.

<sup>463</sup> Fragmente mit nur zwei kompletten und sieben zum Teil erhaltenen Wörtern; cf. Ulrich 2015, 156.

<sup>464</sup> Cf. Nebe 1988; Puech 1996.

In den frühesten Artefakten der griechischen Bibel findet sich keine konsequente Handhabung der Schreibung der Gottesnamen. Kontraktionskürzungen mit Überstrich gibt es hier noch nicht. Während **4Q LXX<sup>deut</sup>** (4Q122; II v. d. Z./I n. d. Z.; Leder; RF 819) keinen Beleg aufweist,<sup>465</sup> muss in **P. Rylands 458** (II n. d. Z.; Papyrus; RF 957) der Befund rekonstruiert werden: Rahlfs und Frankel scheinen sicher davon auszugehen, dass κύριος rekonstruiert werden könne, was „sicherlich nicht gekürzt“<sup>466</sup> sei. Roberts, der Bearbeiter der *Editio Princeps*, vermutet ebenfalls mit einiger Sicherheit sagen zu können, dass κύριος ausgeschrieben war.<sup>467</sup> Folgen wir Roberts und Rahlfs und Fraenkel in ihren Schlussfolgerungen, wäre dieser Papyrus die einzige Fassung einer unzweifelhaft jüdischen griechischen Bibelhandschrift, die das Tetragramm als κύριος in *ausgeschriebener* Form wiedergibt, was sonst viele Wissenschaftler fast apodiktisch ausschließen.<sup>468</sup> Der Text P. Rylands 458 weist verschiedene hebraisierende Revisionen auf.<sup>469</sup> Für die weiteren acht Rollen, die in die vorchristliche Zeit datiert werden, ergibt sich folgender Befund: In zwei Fragmenten des **P. Fouad 266**<sup>470</sup> (II/I v. d. Z.; Papyrus; RF 848/942; VH 56) findet sich kein Beleg für ein *nomen sacrum* und θεός ist jeweils ausgeschrieben. In einem weiteren Fragment (Dtn; RF 847; VH 56) ist θεός ebenfalls ausgeschrieben; zudem ist das Tetragramm von einem zweiten Schreiber als יהוה in hebräischer Schrift wiedergegeben.<sup>471</sup> Während vier Rollen vom Toten Meer keine Belege von *nomina sacra* aufweisen,<sup>472</sup> gibt **4Q120** (=4Q LXXLev<sup>b</sup>; I v. d. Z.; Papyrus; RH 802) das Tetragramm als IAΩ wieder.<sup>473</sup> Bei folgenden Rollen der griechischen Bibel aus christlich/nachchristlicher Zeit kann entweder mit Sicherheit oder mit großer Wahrscheinlichkeit von einer jüdischen Herkunft und einem jüdischen Gebrauch ausgegangen werden:

**P. Oxy. 5101** (50–150 n. d. Z.; Papyrus) gibt das Tetragramm in paläo-hebräischer Schrift (אֵלֹהִים) mit vorangehendem griechischem Artikel wieder und θεός in ausgeschriebener Form (Tetragramm mit griechischem Artikel).<sup>474</sup> *Nomina sacra* als

<sup>465</sup> Cf. Kraft 2003, 54.

<sup>466</sup> Rahlfs/Fraenkel 2004, 241.

<sup>467</sup> Cf. Roberts 1936, 28, 44: „If he had written κς there would be only 24 letters in the line, whereas the average number of letters in a line is 27.“ Dagegen geht Kraft 2003, 55, von keinem *nomen sacrum* aus.

<sup>468</sup> Cf. exemplarisch Tov 2016, 8; Vasileiadis 2014, 63.

<sup>469</sup> Cf. Tov 2003/08b, 19.

<sup>470</sup> Mélèze-Modrzejewski 1995 war davon ausgegangen, dass P. Fouad 266 auf einen dreijährigen Lesezyklus hinweisen könnte, wofür es aber keine Belege gibt; cf. dazu Harl/Dorival/Munnich 1988, 69.

<sup>471</sup> Cf. Rahlfs/Fraenkel 2004, 172; hier geht Kraft 2003, 57f., von keinem Beleg des Tetragramms aus.

<sup>472</sup> Im Detail sind dies: 4Q119 (=4Q LXXLev<sup>a</sup>; I. v. d. Z.; Rolle; Leder; Lev; RH 801), 4Q121 (=4Q LXXNum; I. v. d. Z.; Rolle; Leder; Num; RH 803), 7Q2 (=7QLXXEpJer; I. v. d. Z.; Rolle; Papyrus; Baruch; RH 804), 7Q1 (=7Q LXXEx; I. v. d. Z.; Rolle; Papyrus; Ex; RH 805); cf. Kraft 2003, 54–56.

<sup>473</sup> Cf. Kraft 2003, 56f.

<sup>474</sup> Cf. Hurtado 2013, o. S.: „It is the more interesting that these Hebrew forms of the divine name are preceded by the Greek definite article. This suggests that in the parent textual tradition ‚kyrios‘ was used, and it was replaced at some point.“

Kontraktionskürzungen sind damit nicht belegt, jedoch findet sich in Fragment D (Z. 13) für τέλος die Abkürzung τε<sup>λ</sup>.<sup>475</sup> Zum griechischen Text schreiben Daniela Colomo und Benjamin Henry: „several readings [...] correspond more closely to the Masoretic Text (MT) than [...] Rahlfs's edition“.<sup>476</sup> Das Tetragramm ist auch in **P. Oxy. 3522** (I n. d. Z.; Papyrus)<sup>477</sup> in paläo-hebräischer Schrift geschrieben, einer Handschrift, die den Text in der Fassung von Symmachus wiedergibt. In **8 Hev XII gr.** (Jerusalem, Rockefeller Museum; Rolle; Papyrus; XII Propheten) ist das Tetragramm ebenfalls in paläo-hebräischer Schrift geschrieben.<sup>478</sup> In **P. Oxy. 4443** (I/II; Papyrus) sind keine Belege für das Tetragramm, θεός ist ausgeschrieben.<sup>479</sup> **P. Oxy. 1166**, **P. Pisa Lit. 14** und **P. Oxy. 1075** siehe oben bei *nomina sacra*. **P. Vindob. G 39777** (III/IV; Pergament) gibt das Tetragramm in paläohebräischer Schrift wieder,<sup>480</sup> θεός ist ausgeschrieben. Der Text wurde mit der Fassung von Symmachus identifiziert.<sup>481</sup> **O. Lond. Lit. 211**; (IV; Pergament) schreibt den Gottesnamen θεός aus. Von Treu wird die Rolle als jüdisch klassifiziert.<sup>482</sup> **P. Oxy. 1225** (IV; Papyrus) weist als einziges *nomen sacrum* möglicherweise die Form ιηλ auf. Eine jüdische Charakterisierung findet sich bei Treu<sup>483</sup> und Kraft,<sup>484</sup> was auch Roberts<sup>485</sup> und Roberts/Skeat<sup>486</sup> für möglich halten. Dagegen schreiben Rahlfs und Frankel: „außer der Rollenform ergibt sich kein deutliches Indiz. Der Text ist unauffällig.“<sup>487</sup> **P. Oxy. 2068** (IV; Papyrus) hat drei gewöhnliche *nomina sacra* (Z. 18, 33, 43) sowie die Kürzung βς für βασιλεύς (Z. 7, 14); aufgrund der letzten Kontraktion hält Epp diese eher für christlich,<sup>488</sup> wobei van Haelst<sup>489</sup> und Kilpatrick<sup>490</sup> für einen jüdischen Gebrauch und Ursprung plädieren. **P. Rendel Harris 31** (IV; Papyrus; Ps 32; 2108; 148; 3198) weist als Gottesnamen θεός ungekürzt auf (rekonstruiert). Die Form jedoch ist umstritten, ob die Handschrift als Rolle (Kilpatrick, Aland, Roberts [*Manuscript*, 77], Roberts/Skeat [39]) oder als

<sup>475</sup> Cf. Theophilos 2015, 80.

<sup>476</sup> P. Oxy. LXXVII, 1.

<sup>477</sup> Der Text gilt als näher an der LXX als an Symmachus; cf. dazu Kraft 2003, 59; Treu 1985, 60.

<sup>478</sup> Cf. Tov 2016, 5; Kraft 2003, 58f.

<sup>479</sup> Cf. Rahlfs/Fraenkel 2004, 306; Tov 2004, 289; Kraft 2003, 59; 60f.

<sup>480</sup> Cf. Kraft 2003, 63f.

<sup>481</sup> Cf. zur Identifizierung mit Symmachus Mercati 1911 und Nestle 1911; Wessely 1910 und Capelle 1911 identifizierten zunächst mit Aquila; cf. auch Tov 2016; Roberts 1979, 32, 77.

<sup>482</sup> Treu 1973, 142.

<sup>483</sup> Cf. Treu 1973, 142.

<sup>484</sup> Cf. Kraft 2003, 64f.

<sup>485</sup> Cf. Roberts 1979, 77f.

<sup>486</sup> Cf. Roberts/Skeat 1983, 39.

<sup>487</sup> Rahlfs/Fraenkel 2004, 298.

<sup>488</sup> Cf. Epp 2006, 38, Anm. 104; wäre Kilpatricks Charakterisierung richtig, so Epp, „that would add another witness to Jewish worship and observance in fourth century Oxyrhynchus, suggesting that the recovery of the Jewish community by that period had been substantial“ (Epp 2006, 38).

<sup>489</sup> Cf. van Haelst 1976, 310: „texte liturgique juif“.

<sup>490</sup> Cf. Kilpatrick 1964, 222, mit Anm. 14.

Einzelblatt (Treu) gesehen wird. Von Kraft und Treu wird das Manuskript für jüdisch gehalten.<sup>491</sup> **O. Lond. Lit. 211** (IV; Pergament; 925; 319) gibt θεός ungekürzt wieder. Kraft geht von einem jüdischen Ursprung der Rolle aus.<sup>492</sup>

## 6 Zusammenfassung: Die Kontinuität jüdisch-griechischer Codices

Zusammenfassend kann von einer jüdischen Kontinuität der griechischen Bibel sowie der Rezeption von Aquila und anderen Nachfolgern jüdisch griechischer Bibelübersetzungen von der Antike bis ins Mittelalter und darüber hinaus gesprochen werden, sowohl in Rollen- als auch in Codexform und in Amuletten.<sup>493</sup> Dass die *nomina sacra* jüdischen Ursprungs sein können, wurde dargelegt. Ein christlicher Ursprung kann dabei nicht gänzlich ausgeschlossen werden; wäre dieser der Fall, darf – wie aufgezeigt – daraus jedoch nicht geschlossen werden, dass Codices der griechischen Bibel christlichen Ursprungs sind, wurde doch anhand eindeutig jüdischer Artefakte mit *nomina sacra* aufgezeigt, dass *nomina sacra* im Griechischen durchaus eine von mehreren Wiedergaben in jüdischen Schreibtraditionen sind. Zudem sind zwar rabbinische Vorschriften überliefert, die die Form der Rolle vorschreiben, jedoch können wir – wie eingangs gezeigt – davon ausgehen, dass die rabbinische Bewegung lange Zeit in der Antike und Spätantike keinen großen Einfluss hatte, sei es in der Synagoge als Institution oder auf andere Formen jüdischen Lebens, gerade auch in den griechisch-sprachigen jüdischen Kulturen.<sup>494</sup>

Im Folgenden wird jedoch deutlich werden, wie mit Recht von einer kontinuierlichen jüdischen Rezeption der griechischen Bibel durch jüdische Gemeinschaften von der Antike bis ins Mittelalter und darüber hinaus gesprochen werden kann (Kap. V.3), sodass für manche Gemeinschaften von Griechisch als ‚heiliger Sprache‘ ausgegangen werden kann, die sich auch in einer monolingualen Lesung in der Synagoge zeigt (Kap. IV.3). Insofern ist Roberts zu widersprechen, wenn er vom Hebräischen als dem einzigen ‚heiligen‘ und ‚autoritativen‘ Text spricht. Wenn – wie gezeigt – die Formatwahl des Codex als materiales Differenzkriterium und die Wiedergabe von Gottesnamen als Kontraktionskürzungen der *nomina sacra* als paläographisches Kriterium ausscheiden, um jüdischen Ursprung und Gebrauch von Handschriften der griechischen Bibel auszuschließen und um damit sicher von christlicher Provenance ausgehen zu können, bliebe noch ein mögliches inhaltliches Kriterium von verschiedenen Lesarten und Versionen des griechischen Textes:<sup>495</sup> Ein mögliches Argument wäre,

---

<sup>491</sup> Cf. Kraft 2003, 64.

<sup>492</sup> Cf. Kraft 2003, 65.

<sup>493</sup> Siehe Kap. VI.4.

<sup>494</sup> Siehe Kap. I.4.3.

<sup>495</sup> Cf. auch Gentry 2008.

nur diejenigen Manuskripte mit Wiedergabe ‚der Dreien‘ oder Einflüssen von Aquila, Symmachus oder Theodotion als jüdisch zu klassifizieren, oder zudem hebraisierende Versionen bzw. Revisionen. Jedoch ist zu betonen dass neben den ‚Dreien‘ eine Vielzahl weiterer jüdischer Versionen und Übersetzungen der griechischen Bibel existiert haben muss,<sup>496</sup> sodass gemäß Rajak für die Antike gilt: „For the Greek Bible of the Jews, too, variety rather than standardization [...] were the hallmarks of the period.“<sup>497</sup> Nicht nur gilt für Origenes, dass er neben ganzen Exemplaren der Übersetzungen der ‚Drei‘ für seine *Hexapla* auch darüber hinaus anonyme Versionen beschaffen konnte – die als *Quinta*, *Sexa*, *Septima* etc. bezeichnet werden,<sup>498</sup> von denen Barthélemy ausging, dass zumindest die *Quinta*, wenn nicht auch die *Sexa* und *Septima* jüdischen Ursprungs waren,<sup>499</sup> und von denen allen dreien Alison Salvesen von jüdischen Übersetzungen ausgeht<sup>500</sup> – sondern auch für die Zeit nach Justinian muss von einer Mehrzahl jüdischer griechischer Übersetzungen mit posthexaplarischen Lesungen aus gegangen werden, die in der byzantinischen Zeit im Umlauf waren.<sup>501</sup> So geht Samuel Krauss davon aus, dass die in rabbinischen Literaturen bezeugten בֶן תְּלִגָּה und בֶן לְעָנָה ebenfalls Übersetzer der Bibel ins Griechische waren.<sup>502</sup>

Ein möglich bleibendes Differenzkriterium *textinterner* Natur in der Frage nach einem jüdischen oder christlichen Ursprung von Handschriften, das die Form der Textüberlieferung als Septuaginta christlich charakterisieren ließe – in Differenz zu den bekannten jüdischen Versionen –, wird aber auch fraglich: Zum einen sind zwar zweifelsohne jüdische Revisionstätigkeiten der LXX in vor- wie auch nachchristlicher Zeit belegt; dies darf jedoch nicht im Umkehrschluss bedeuten, dass jegliche Handschriften ohne hebraisierende Tendenz oder Nähe oder Entsprechung zu Aquila, Symmachus und Theodotion zwingendermaßen christlich sein müssen; denn zum einen sehen wir auch christliche Entfernungen von der LXX; zum anderen lassen sich OG, LXX und Revisionen nicht immer klar abgrenzen. Zudem zeigen unzweifelhaft jüdische Inschriften, Handschriften und Amulette, dass jüdische Artefakte den griechischen Bibeltext nicht zwingend nur mit den Übersetzungen der ‚Dreien‘ wiedergeben müssen: Schließlich sehen wir in manchen späteren, unzweifelhaft jüdischen Überlieferungen der griechischen Bibel gerade keine Nähe oder Entsprechungen zu Aquila, Symmachus oder Theodotion, sondern Tendenzen einer Nähe zur LXX, die damit wie und in welchem Umfang auch immer geartet überliefert worden sein muss, sodass diese als eine Möglichkeit der Überlieferungsform von jüdischen Handhabungen als LXX auch für antike und spätantike Handschriften nicht kategorisch

<sup>496</sup> Siehe Kap. IV.2.3 sowie Kahle 1947/59<sup>2</sup>, 221, 236.

<sup>497</sup> Rajak 2009, 305.

<sup>498</sup> Siehe Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 16; cf. dazu Salvesen 2003, 247.

<sup>499</sup> Cf. Barthélemy 1963, 215–220.

<sup>500</sup> Cf. Salvesen 2012b, ix.

<sup>501</sup> Cf. Fernández Marcos 2000, 176.

<sup>502</sup> Cf. Krauss 1943 sowie die Kritik von Fernández Marcos 2000, 172.

auszuschließen ist. Ein bleibendes Argument gegen jüdischen Gebrauch und jüdische Rezeption von Codices könnte jedoch sein, dass in den jüdischen Gemeinschaften die griechische Bibel (weiterhin?) als ‚mündliche Tora‘ angesehen wurde, sodass das rabbinische Diktum, die schriftliche Tora dürfe nur in der Materialität von Rollen, und Formen mündlicher Tora wie Auslegungen und interpretierende Übersetzungen dann in der Materialität von Codices repräsentiert werden, was die These von Lieberman aufnehmen würde. Hier aber wiederum in einen liturgischen und einen nicht-liturgischen Gebrauch zu unterscheiden, ist – wie gezeigt – nicht angebracht. Zudem wird in verschiedenen Studien nicht selten zumindest implizit eine Uniformität jüdischer Rezeptionspraxis und damit einhergehend autoritativ jüdische Instanzen (Rabbinat, Javne etc.) angenommen, die Lesepraktiken bestimmen würden, von denen aber nicht ausgegangen werden kann. Denn auch wenn trotz plausibler Widerlegung weiterhin von einer rabbinischen Zurückweisung oder Ablehnung der LXX ausgegangen werden würde – was nicht einstimmig der Fall ist –, möge dies zwar für die rabbinischen Diskurse gelten,<sup>503</sup> nicht aber für das gesamte Judentum in Antike und Spätantike, darf doch der Einfluss der rabbinischen Bewegung nicht zu Unrecht als räumlich begrenzt gelten.<sup>504</sup> Um eine jüdische Format-Handhabung in Form von griechischen Codices auszuschließen, müssten rabbinische Vorschriften nicht nur universalisiert, sondern auch vom rabbinischen Kontext der alleinigen Regelung von hebräischen Artefakten auf griechische übertragen werden, was sich als problematisch erweist; zum anderen zeigen als unzweifelhaft angesehene griechisch-jüdische Codices eine Tradition ebener jener auf, sodass diese plausibel auch auf einen Teil der überlieferten Codices ab dem zweiten Jahrhundert zurückgeführt werden können.

Für die aufgezeigten Kriterien von Formatwahl, Textüberlieferung und Wiedergaben der Gottesnamen ist kontinuierlich von einer gewissen Pluriformität auszugehen, die zum Teil ab dem zehnten Jahrhundert möglicherweise gewissen Tendenzen einer Rabbinisierung und damit einhergehenden Hebraisierung unterworfen sein können, deren Umfang, Geltungsanspruch und Umsetzungen sich jedoch als schwer greifbar erweisen. Als mögliche Implikationen jener Bewegungen könnten beispielsweise die Wiedergabe des Tetragramms in paläo-hebräischen Buchstaben, die Rezeption der Revisionen von Aquila oder die Wiedergabe des griechischen Textes in hebräischen Buchstaben einhergehen.<sup>505</sup> Aus diesen Gründen bleibt kein sicheres Kriterium, um bei Manuskripten der griechischen Bibel, die bislang fast alle für christlich gehalten wurden, einen jüdischen Ursprung oder Gebrauch auszuschließen oder undenkbar erscheinen zu lassen. Daher kann zusammengefasst werden, dass der Codex als Materialität des Lesens auch in griechisch-sprachigen jüdischen Gemeinschaften rezipiert wurde – und zwar vom zweiten Jahrhundert an

---

503 Siehe Kap. IV.2.4.3.

504 Siehe Kap. I.4.3.

505 Zum letztgenannten Topos siehe Kap. III.4.2.

über die Spätantike bis ins Mittelalter und darüber hinaus. Was gerade die frühe Zeit des Codex in der Antike vor der byzantinischen Zeit angeht, kann meines Erachtens die bisherige ‚Lücke‘, was jüdische Codices und Handschriften der griechischen Bibel betrifft, dadurch geschlossen werden, dass bei den aufgezeigten Codices (und auch Rollen) in christlicher und nachchristlicher Zeit ein jüdischer Ursprung als plausibel angenommen werden kann.<sup>506</sup> Der folgende Gebrauch von Codices und Handschriften der griechischen Bibel im byzantinischen Judentum wird in einem der folgenden Kapitel ausführlich besprochen werden.<sup>507</sup> Die These Paul Kahles – und dies wurde in diesem Kapitel für die Antike gezeigt, was in einem weiteren für das byzantinische bzw. romanotische Judentum noch zu diskutieren sein wird – wonach von einem *absichtlichen Zerstören* des jüdischen griechisch-sprachigen Erbes gesprochen werden könne, kann damit nicht bestätigt werden.<sup>508</sup>

---

**506** Cf. Boyd-Taylor 2014, 136; Fernández Marcos 2009; Kraft 2003.

**507** Siehe Kap. V.3.

**508** Cf. Kahle 1960, 117.

