
Kapitel V:
Lesepraktiken in ihren antiken Kontexten

Im Folgenden sollen noch einmal gebündelt und konzentriert disparate jüdische Gemeinschaften der Antike hinsichtlich ihrer je spezifischen Praktiken des Lesens untersucht werden, sodass die Ergebnisse der vorangegangenen Kapitel aufgenommen und weiterentwickelt werden. Die ausgewählten Gemeinschaften bzw. Gruppierungen spiegeln dabei exemplarisch zum einen eine chronologische Ausdehnung wider und zum anderen eine geographische Bandbreite von Israel in die Diaspora bis Ägypten, Babylonien, Asia Minor und das byzantinische Reich: (1) Qumrāns Jāhād, (2) die jüdische Gemeinschaft von Oxyrhynchus, (3) das byzantinische Judentum, (4) die christliche Bewegung und (5) das rabbinische Judentum. Deutlich werden dabei nicht nur verschiedene Entwicklungen und Ausdifferenzierungen, sondern auch in Kontinuität geteilte ‚Normen‘ und Praktiken. Die Quellenlage in diesen Gemeinschaften kann hier unterschiedlicher kaum sein – hinsichtlich materialer Überlieferung auf der einen Seite und literarischer Zeugnisse auf der anderen, die manchmal, aber nicht immer koinzidieren:

Während der yāhīdischen Gruppe eine Vielzahl eigener wie auch gesammelter Schriften zugeordnet werden können, und für die aufkommende christliche Bewegung ebenfalls eine eigene materiale wie literarische Handschriftentradition greifbar wird, gilt dies für die Frühzeit Israels und Judas ebenso wenig wie für die jüdischen Gemeinschaften in der ägyptischen Diaspora – die im Folgenden exemplarisch anhand von Oxyrhynchus aufgezeigt wird – und für das byzantinische Judentum in seiner ungebrochenen Kontinuität mit dem hellenistischen Judentum. Für das antike Judentum schließlich stellen die literarischen Werke des rabbinischen Judentums bei Weitem das umfangreichste Erbe dar, während materiale Artefakte wie Handschriften oder andere, die auf die Gemeinschaft hinweisen könnten, für die Antike wie Spätantike sehr spärlich bleiben, und überlieferte Handschriften erst mittelalterlich belegt sind. Dies gilt auch für die Überlieferung hebräischer wie aramäischer Bibel- bzw. Targumtraditionen – ohne diese nun nur exklusiv mit der rabbinischen Bewegung in Verbindung zu bringen. Ein Aspekt, der mit gewissen Kontinuitäten, aber auch Diskontinuitäten und chronologischen Veränderungen allen jüdischen Gemeinschaften gemein ist, wird mit dem Topos magischer Praktiken, Texthandhabungen und Artefakte im Folgenden nicht gruppenspezifisch, sondern im nächsten Kapitel ausgeführt,¹ weisen Lesepraktiken in der Antike und Spätantike doch nicht nur den modernen Charakter von ‚Lesen‘ auf, sondern auch ein Verständnis von Text, das texttragenden Artefakten neben der Textrezeption als ‚Lesen‘ inhärent Wirkmächtigkeiten einschreibt, die performativ im Sinne einer materialen Präsenz werden, ohne dass diese gelesen werden müssen. Die im Folgenden vorgenommene Differenzierung erscheint zum einen auch gerade vor dem Hintergrund der im Eingangskapitel beschriebenen Pluralität des antiken Judentums nicht nur folgerichtig, sondern geradezu zwingend. Damit korreliert zum anderen das hermeneutische und

¹ Siehe Kap. VI.

historiographische Insistieren darauf, keine der hier diskutierten jüdischen Gemeinschaften im Sinne eines Paradigmas ‚Zentrum vs. Marginalia‘ zu priorisieren oder als Ziel einer ‚zwingenden‘ historisch-teleologischen Entwicklung anzusehen. Während in früherer Forschung zum antiken Judentum das rabbinische als das ‚echte‘ oder ‚wahre‘ verhandelt wurde und so andere jüdische Gemeinschaften und Kulturen lediglich als ‚Abweichungen‘ marginalisiert wurden, soll mit dem hier gefolgten Ansatz der Vielfalt und Ausdifferenzierung Folge getragen werden, der sich zugespielt in den Epochen nach 70 n. d. Z. auch in der Entwicklung manifestiert, die Edrei und Mendels als ‚Split zweier Diaspora‘ auffassen.² Die kapitelmäßige Trennung der fünf hier vorgestellten Gruppen bzw. Kulturen impliziert dabei alles andere als eine Isolation, als gäbe es zwischen diesen keine Verbindungen oder Netzwerke, was am deutlichsten nicht nur für die christliche Bewegung wird, die zunächst ein Teil des griechisch-sprachigen hellenistischen Judentums ist, sondern auch für das byzantinische Judentum, das zunächst in der Antike als eine nicht-rabbinische Kultur aufgefasst wird, die spätantike und frühmittelalterliche Transformationen dergestalt durchläuft, dass auch sie sich zum rabbinisch geprägten Judentum entwickelt.

Der Focus der vorliegenden Arbeit als Untersuchung von Lesepraktiken führt im Folgenden zu verschiedenen Entwicklungen, Ausdifferenzierungen, ‚Professionalisierungen‘ und Faktoren, die heuristisch unter dem Paradigma von ‚Öffentlichkeit‘ verhandelt sind. Auch wenn wir beispielsweise mit den Schreibern in Israel und Juda, wie auch der Gemeinschaft von Qumran, als den Autoren bzw. Tradenten der Überlieferung dessen, was später die ‚Bibel‘ werden sollte, eine zahlenmäßige Elite haben und mit dem rabbinischen Judentum eine quantitative wie ideologische Elite – bei allen Dreien ohne Impetus auf eine wie auch immer geartete Breitenwirkung –, so gilt dieses Bild weder für das aufkommende Christentum noch für die Entwicklungen in der Diaspora, hier exemplarisch anhand der ägyptischen Stadt Oxyrhynchus sowie des byzantinischen Judentums dargestellt. Sprechen wir hier von verschiedenen jüdischen Gemeinschaften von „common Judaism“ oder von „multiple Judaisms“,³ hat dies hinsichtlich der Frage nach Kontinuitäten, Diskontinuitäten, Gemeinsamkeiten und Ausdifferenzierungen jeweils verschiedene Implikationen zur Folge, die in der Conclusio der vorliegenden Arbeit behandelt werden (Kap. VII).

² Siehe Kap. I.4.4.

³ Siehe Kap. I.4.

1 Qumrāns Jāħad

1.1 Historischer und kultureller Kontext

Die zwischen den Jahren 1946/47 und 1956 am Toten Meer in der judäischen Wüste und insbesondere in Qumran gefundenen Schriftrollen gelten – datiert zwischen dem dritten Jahrhundert v. d. Z. und dem ersten Jahrhundert n. d. Z. – als Sensation, waren bis dato doch für die Überlieferung der hebräischen Bibel nur mittelalterliche Textzeugen ab dem zehnten (Aleppo Codex) und insbesondere Anfang des elften Jahrhunderts (Codex Cairensis; B19a) die Hauptzeugen. Und es sind nicht nur Schriften, die später als ‚Bibel‘ kanonisch wurden, sondern auch andere für Gemeinschaften autoritative Texte gefunden worden, die zum Teil als ‚parabiblisch‘ bezeichnet werden, sowie sog. ‚Apokryphen‘, exegetische, historische, gesetzliche bzw. ‚halachische‘, poetische bzw. liturgische, apokalyptische, weisheitliche oder kalendarische Texte.⁴ Qumran steht dabei aber nicht nur für diesen – vielleicht neben den Papyri von Oxyrhynchus – bedeutendsten Fund antiker Schriften, sondern auch für archäologische Überreste einer Siedlung und einer jüdischen Gemeinschaft: Die Rekonstruktion des Verhältnisses bzw. die Bestimmung der Zuordnung dieser drei Größen zueinander – Schriften, Siedlung, Gemeinschaft – erweist sich dabei nicht gerade als einfach oder eindeutig, und so gab es in der Entwicklung der Erforschung der Schriftfunde vom Toten Meer verschiedene Thesen, die im Folgenden zu skizzieren sind,⁵ bevor Lesepraktiken in der Gemeinschaft des Jāħad zu kontextualisieren sind (Kap. V.1.2), am Beispiel der sog. *Schirot Olat haSchabbat* exemplifiziert werden sollen (Kap. V.1.3), und schließlich sollen zusammenfassend Aporien in der Frage der ‚liturgischen‘ bzw. ‚kanonischen Praxis‘ aufgezeigt werden (Kap. V.1.4).

Dem Ziel dieser Arbeit folgend, „kanonische Praxis“⁶ als Art und Weise zu verstehen, wie in bestimmten Gruppen zu bestimmten Zeiten in der jüdischen Antike Texte rezipiert und wahrgenommen wurden, stellen die Texte vom Toten Meer eine Vielzahl an Herausforderungen. Die ‚Ansammlung‘ einer solch großen Anzahl von Schriftrollen, die in den insgesamt elf Höhlen vor der römischen Armee zur Zeit der ersten Zerstörung von Qumran im Jahr 8/9 oder 4 v. d. Z. oder vor der jüdischen Revolte im Jahr 68 n. d. Z. verborgen werden sollten,⁷ führte zu verschiedenen Thesen.⁸ Entsprechende nähere Qualifizierungen der Gruppe(n) bzw. Gemeinschaft(en) hinter

⁴ Cf. die Klassifizierungen bei Stökl Ben Ezra 2016b, 151–153; Xeravits/Porzig 2015, 13.

⁵ Im Folgenden nach Lim/Collins 2010.

⁶ Marksches 2013b, 106.

⁷ Cf. Meyers 2010, 41.

⁸ Bsp. als Schriftsammlung in Form einer Bibliothek von Essernern (Stegemann 1993), als Sammlung Jerusalemer Zadokiden (Elior 2005), als Geniza (Rengstorff 1960) oder ‚Notlager‘ (Kolb 1995) Jerusalemer Bibliotheken; cf. hierzu grundlegend die Anmerkungen von Stökl Ben Ezra 2016b, 150.

den Texten wurden mit Sadduzäern,⁹ Essenern,¹⁰ Abspaltung der Essener¹¹ oder einer unbekannten Sekte¹² vorgenommen.¹³ Dabei gilt die Identifizierung der Jāḥad, die auch nicht zwingend auf die Siedlung von Qumran reduziert werden darf, mit den sog. Essenern, die bei Philo von Alexandria, Flavius Josephus und Plinius dem Jüngeren erwähnt werden, als am plausibelsten,¹⁴ wenn auch modifiziert als Arbeitshypothese:¹⁵ Die Qumran-Gemeinschaft wäre damit von einem zadokidischen Priester (als מורה הצדקה, ‚Lehrer der Gerechtigkeit‘) angeführt worden, der sich vom Jerusalemer Tempel in der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. d. Z. lossagte, als die Hasmonäer die Hohepriesterschaft übernahmen. Plinius hatte auf eine solche Essener-Siedlung nahe oder ‚über‘ dem Toten Meer verwiesen (*Hist. Nat.* 5,73). Archäologisch wird in der Siedlung von Qumran zum Teil auch aufgrund der erhaltenen Überreste eines Wehrturms eine militärische Festung aus der späten Eisenzeit gesehen, die in der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. d. Z. als religiöse Siedlung wiederhergestellt wurde.¹⁶ Andere sehen eine Umwandlung in ein Herrenhaus,¹⁷ in eine Keramikwerkstatt,¹⁸ in eine religiöse Siedlung,¹⁹ oder in ein Landhaus.²⁰ Der Fund von Überresten eines Raumes mit Tischen, Bänken und sogar Tintenfässern führte schließlich dazu, diesen als *scriptorium* zu interpretieren, was zum Teil jedoch verworfen wurde, um darin ein *triclinium* zu sehen – eine Deutung, die zum Teil auch kritisiert wurde, sodass ein Schreibraum am wahrscheinlichsten erscheint.²¹ Hervorzuheben sind des Weiteren die Wasserversorgungsanlagen sowie 16 Bäder, von denen zehn als *Mikvaot* (Ritualbäder) identifiziert wurden.²² Festzuhalten bleibt der Ursprung einer wie auch immer zu verortenden Qumran-Gemeinschaft im zweiten Jahrhundert v. d. Z.,²³ sodass „[z]umindest ein Teil der Rollen [...] den Bewohnern Qumrans“²⁴ gehörte. Dabei war aber wahrscheinlich Qumran nicht der einzige Siedlungsraum dieser Jāḥad-Gruppe.²⁵ Collins warnt beispielsweise davor, die in den Schriftrollen beschriebene(n) (oder konstituierte[n]) Gemeinschaft(en) nicht nur als ‚Qumran-Gemeinschaft‘ zu identifizieren,

⁹ Cf. Schiffman 1994, insb. 83–95.

¹⁰ Cf. de Vaux 1973.

¹¹ Cf. García-Martínez/van der Woude 1990.

¹² Cf. Baumgarten 1996; Goodman 1995.

¹³ Cf. hierzu die Anmerkungen von Stökl Ben Ezra 2016b, 76–85, 150.

¹⁴ Cf. Stökl Ben Ezra 2016b, 6.

¹⁵ Lim/Collins 2010, 5.

¹⁶ Cf. de Vaux 1973; ähnlich, aber modifizierend Magness 2002.

¹⁷ Cf. Hirschfeld 2004.

¹⁸ Cf. Magen/Peleg 2006.

¹⁹ Cf. Cargil 2009.

²⁰ Cf. Humbert 2003.

²¹ Cf. Stökl Ben Ezra 2016b, 114.

²² Cf. Stökl Ben Ezra 2016b, 110–112; Collins 2010, 166.

²³ Cf. Eshel 2008.

²⁴ Stökl Ben Ezra 2016b, 150.

²⁵ Cf. Collins 2010, 167.

verweist doch das *Damaskus-Dokument* explizit auf (Siedlungs-)Lager auf dem Land mit Einwohnern, die heiraten und Kinder haben (CD VII), während beispielsweise in der sog. *Gemeinschaftsregel* (1QS) keine Frauen oder Kinder erwähnt werden, aber beschrieben ist, dass, wo zehn Mitglieder sind, auch ein Priester sein solle: Qumran wäre damit nicht *eine* Gemeinschaft, sondern eher eine Vereinigung verschiedener Gemeinschaften. Während es zum Teil ein Konsens war, dass die meisten der ‚biblischen Schriften‘ aus Qumran nicht dort ihren Ursprung hatten, sondern an diesem Ort kopiert wurden, ging man zumeist davon aus, dass alle anderen ‚nicht-biblischen‘ Schriften ihren Ursprung in Qumran hatten, was aber auch vermehrt in Zweifel gezogen wird.²⁶ Spezifisch jāḥadische Texte, die aus dem ersten Jahrhundert v. d. Z. datieren, werden gesehen in der sog. Gemeinde- (1QS), Gemeinschafts- (1QSa), und Segensregel (1QSB), der Hymnenrolle (1QHa), dem Habakuk-Kommentar (1QpHab) sowie auch in der Kriegsregel (1QM), deren Ursprünge aber zum Teil nicht in der Jāḥad selbst verortet werden.²⁷ Verweise auf eine ፲፻፲ im Sinne der ‚Ordnung‘ oder ‚Regel‘ der Gemeinschaft finden sich dabei in allen den eben genannten Schriften außer der Segensregel.²⁸

1.2 Die Kontextualisierung von Lesepraktiken

Die Gruppe des qumranischen Jāḥad wird aufgrund der überlieferten Schriftrollen als Lese- und Studiengemeinschaft *par excellence* gesehen, sodass Daniel Stökl Ben Ezra von ihr als einer „der ausgeprägtesten Formen von Buchreligion“ spricht, „die jemals existiert hat.“²⁹ Während verschiedene Texte das Studium von ‚Schrift‘ behandeln und beschreiben, kann – wie zu zeigen sein wird – nicht von Formen der Ritualisierung von *Schrift-Lesungen* ausgegangen werden, jedoch aber von verschiedenen *Studienpraktiken*, die jedoch genauer zu beschreiben sind. Ähnlich spricht Lawrence Schiffman für Qumran nicht von einer öffentlichen Tora-Lesung im späteren Sinn der Entwicklung in den antiken Synagogen, sondern die Evidenz der qumranischen Lesepraxis sei eher zu verstehen als Studienpraxis, vergleichbar mit dem Rezitieren von Texten.³⁰ Während zudem deutlich wird, dass die für Qumran bezeugten Rezeptionspraktiken von Texten nicht für andere Gemeinschaften oder Formen des Judentums in der Zeit des Zweiten Tempels verallgemeinert oder universalisiert werden können,³¹ muss jedoch auch für die Jāḥad selbst differenziert werden. Denn in der Forschung ist zunehmend umstritten, inwieweit die in qumranischen Texten präskriptiv

26 Cf. Wise 2010, 97.

27 Cf. Frey 2017, 102f., Anm. 6.

28 Cf. Newsom 2004, 102.

29 Stökl Ben Ezra 2016a, 75.

30 Cf. Schiffman 1999, 39.

31 Cf. Stemberger 1996/2012, 29; Stemberger 1998/2012, 221.

beschriebenen Vorschriften auch tatsächlich eine historische Realität der Jāḥad widerspiegeln, sodass Charlotte Hempel von einem „turn from ‚Reality Literature‘“³² spricht: Die verschiedensten Texte der Schriftrollen aus Qumran und die Realität, die diese literarisch beschreiben, können damit nicht vorschnell als historisch und tatsächlich auch sozial durchgeführte Praxis gedeutet werden. Hierfür ist in den letzten Jahren ein gewachsenes Bewusstsein in verschiedenen Studien zu beobachten, was beispielsweise Hempel problematisiert, indem sie auf die Arbeiten von Steven Fraade verweist:

Fraade's reflections on legal texts as „theatres of significant contentions and contradictions“ rather than as mirrors of historical practice helpfully foregrounds a close reading of the often complex literary evidence over against the assumption of a correlation to real life settings.³³

Textliche Pluralität im antiken Judentum gilt nicht nur für die sog. ‚biblische‘ Handschriftenüberlieferung, sondern auch für die ‚Regeltexte‘: Es ist die Komplexität der Überlieferung der sog. Gemeinschaftsregel, die davor warnen sollte, das in den Texten präskriptiv Geschilderte als Widerspiegelung des qumranischen Lebens anzusehen:³⁴

[A] reassessment of the archaeological evidence, especially the coins, suggests the site of Qumran began to be used as a communal settlement no earlier than the beginning of the first century BCE. Given 1QS, the well preserved early manuscript of the Rule, was copied in 100–75 BCE and reflects a complex literary creation including references to a well-established community, the account of communal life given in the text can no longer be associated with incipient communal life at the site.³⁵

Diese Überlegungen sind insofern von großer Bedeutung für die Erforschung der Texte vom Toten Meer sowie für die hinter ihnen vermuteten Gemeinschaften, als damit neue methodische Impulse angewandt werden, wie dies auch schon länger in Studien zur rabbinischen Literatur zu beobachten ist, wo beispielsweise für die Mischna gilt, dass sie nicht als ‚Handbuch‘ von Rechtspraxis des rabbinischen Judentums angesehen werden kann.³⁶ Was dies für die rechtlichen Schriften bzw. für die Gemeinschaftstexte aus Qumran heißt, soll im Folgenden anhand der sog. Gemeinschaftsregel dargestellt werden, die auch verschiedene Hinweise auf Lesepraktiken bietet.

³² Hempel 2017, 74.

³³ Hempel 2016, 17f.; mit einem Zitat aus Fraade 2011, 122.

³⁴ Cf. Hempel 2017, 74.

³⁵ Hempel 2017, 74.

³⁶ Cf. exemplarisch Rosen-Zvi 2012.

Die sog. *Gemeinschaftsregel* (1QS): Appliziertes Recht oder fiktionale Literatur?

Die sog. *Gemeinschaftsregel* (סְרִיךְ הַיִּחְדָּה) ist in mindestens elf ‚Kopien‘ überliefert³⁷ und verweist damit auf eine große Beliebtheit, sind doch – abgesehen von ‚biblischen‘ Schriften – nur das Jubiläen- und das Henochbuch in mehr Manuskripten erhalten (15 und 12). Dabei können vier verschiedene Wachstumsphasen der *Gemeinschaftsregel* angenommen werden, wobei deren Anfänge zum Teil noch vor der Entstehung der Qumran-Gemeinschaft datiert werden. Entsprechend wäre dann der Text „eine Art Regelwerk für die Mitglieder einer sich organisierenden kleinen Gruppe. Der ‚Sitz im Leben‘ liegt also in den Anfängen der in die Wüste ausgewanderten Gemeinschaft“,³⁸ wobei sich auch unterschiedliche Bezeichnungen dieser selbst finden, für die zum Teil die These vertreten wird, dass diese den vier Entwicklungsstadien des Textes selbst entsprechen: Von *אֲנָשֵׁי הַקָּדוֹשׁ* („Männer der Gemeinschaft“) über *אֲנָשֵׁי הַיִּחְדָּה* („Männer der Heiligkeit“) zu *בְּרִית הַיִּחְדָּה* („Gemeinschaft“) oder *בְּרִית* („Bund“).³⁹ Dabei ist jedoch umstritten, *was* die *Gemeinschaftsregel* ist und *für wen* sie geschrieben wurde: Ist sie eine Ordnung für die eschatologische Zeit in der Zukunft? Ein ‚Regelbuch‘ für alle (neuen) Mitglieder im Sinne eines „early rule-book for the Essenes“?⁴⁰ Ein Regelwerk nur für den *Maskil* und damit nicht für alle Mitglieder?⁴¹ John Collins jedoch bezweifelt solche Zuschreibungen – „is 1QS a ‚community rule‘ at all?“⁴² – und kritisiert Vorannahmen, dass Regel-Texte tatsächlich historische Realitäten der Gemeinschaft widerspiegeln. Damit warnt auch er, die *Gemeinschaftsregel* als Regelwerk applizierten Rechts oder als Gemeinschaftsregeln für den Jāħad anzusehen, sodass sie gerade nicht adäquat als Beschreibung eines Gemeinschaftslebens fungieren kann.⁴³ Für eine solche Skepsis spricht nicht nur die komplexe Überlieferungssituation der *Gemeinschaftsregel*, sondern auch der archäologische Befund: So wurde die These vertreten, dass Evidenzen für Qumran als gemeinschaftliche Siedlung nicht früher als im ersten Jahrhundert v. d. Z. zu finden seien, während 1QS als früheste Handschrift der *Gemeinschaftsregel* zwischen 100 und 75 v. d. Z. datiert wird. Deswegen könne nicht länger davon gesprochen werden, dass die literarische Beschreibung des Gemeinschaftslebens in der *Gemeinschaftsregel* in Verbindung stehe mit dem einsetzenden Gemeinschaftsleben in Qumran selbst.⁴⁴ 1QS wäre dann eher ein Teil der pluriformen Traditionen von halachischen Texten und gerade kein Abbild einer historischen

³⁷ 11Q29 (125–50 v. d. Z.), 4Q255 (4QpapS^a; 125–100), 1QS (100–50), 4Q256 (4QS^b; 30–1), 4Q257 (4QpapS^c; 100–75), 4Q258 (4QS^d; 30–1), 4Q263 (4QSⁱ; 30–1), 4Q259 (4QS^e; 50–25), 4Q264 (4QS^j; 50–25), 4Q260 (4QS^f; 30–1), 4Q261 (4QS^g; 50–1), 5Q11? (5QS; 15 v. d. Z.–70 n. d. Z.) und 4Q262 (4QS^h; 1–50 n. d. Z.). Cf. Xeravits/Porzig 2015, 143.

³⁸ Xeravits/Porzig 2015, 145.

³⁹ Cf. Xeravits/Porzig 2015, 145.

⁴⁰ Stegemann 1998, 113.

⁴¹ Newsom 2004, 102.

⁴² Collins 2009, 355.

⁴³ Cf. Carr 2005, 219.

⁴⁴ Cf. Hempel 2017, 5.

Realität. Ähnlich beschreibt auch Philip Davies 1QS als inkohärent, unsystematisch und widersprüchlich, sodass nicht von einem Regelwerk für die Gemeinschaft aus gegangen werden könne. Vielmehr sei dieses Genre in der literarischen Tradition von utopischen und fiktiven Werken einzuordnen.⁴⁵ Eine solche methodologische Lesart der Schriften von Qumran erweist sich daher nicht nur als aufschlussreich, sondern lässt sich auch plausibel in einen breiteren Kontext anderer antiker jüdischer Literaturen einordnen, die als „literary tradition of utopian description, of idealistic legislation, of invented societies“ beschrieben wird.⁴⁶ Diese Schriften spiegeln nicht einfach literarisch eine historische Realität oder einen real-legislativ-applikativen literarischen Anspruch wider, sondern weisen vielmehr eine „mixture of historical reality and unreality“⁴⁷ auf. Diese Spannung lässt sich methodisch angemessener beschreiben als fiktionale Elemente, die auch und gerade in Schriften aus Qumran aufzusuchen wären: Im weiteren Kontext biblischer bzw. biblisch gewordener Schriften und insbesondere deren legislativen Narrativen hat Hanna Liss Momente von literarischer Fiktionalität als intrinsisches Moment der biblischen Literaturen und insbesondere der Rechtstexte betont, sodass diese gerade *nicht* als Beschreibungen einer angewandten Rechts- oder Kultpraxis, sondern vielmehr als Literatur anzusehen sind.⁴⁸ Im Folgenden werden einige weitere für unseren Kontext relevante Evidenzen auch vor dem Hintergrund der Frage von literarischer Fiktionalität besprochen. Beschreibungen von Lese- und Studienpraktiken finden sich wie folgt in der Gemeinschaftsregel in 1QS VI,2–8:

(2) [...] ולממון ויחד יוכלו (3) ויחד יברכו {לה}ויחד יועצז ובככל מקום אשר היה שם עשרה אנשים מעתה החיד (היחד) אל ימש מאתם איש (4) כהן ואיש כתכונו ישבו לפניו וכן ישאלו לעצם לככל דבר והיה בא עירוכו השולחן לאכול או החירוש (5) לשחותה הכהן ישלח ידו לרשותה להברך בראשית הלחם >או התירוץ לשחותה הכהן ישלח ידו לישונוה (6) להברך בראשית הלחם< והתיירוץ ואל ימש במקומות אשר יהיו שם העשרה איש⁴⁹ דורש בתורה יומם ולילה (7) תמיד על יפות איש לרעהו והרבים ישקודו ביחד את שלישית כל לילות השנה לקרוא בספר ולדרוש משפט (8) ולברך ביחד [vacat]

(2) [...] Und gemeinsam sollen sie essen, (3) gemeinsam Lobsprüche sagen und gemeinsam beraten. Und an jedem Ort, wo zehn Männer vom Rat der Gemeinschaft sind, darf nicht unter ihnen ein (4) Priester fehlen. Und sie sollen jeder entsprechend seiner Rangstufe vor ihm sitzen, und so sollen sie um ihren Rat befragt werden in jeder Angelegenheit. Und wenn sie den Tisch richten, um zu essen, oder den Most, (5) um zu trinken, soll der Priester seine Hand zuerst ausstrecken, um den Lobspruch zu sagen über dem Erstling des Brotes und des Mostes. (6) Und nicht soll an dem Ort, wo zehn Männer sind, einer fehlen, der im Gesetz forscht Tag und Nacht,

⁴⁵ Davies 1992, 157–159.

⁴⁶ Cf. Davies 1992, 159, sowie weitere Beispiele in Ezekiels Beschreibung von Tempel und Stadt (Ez 40–48), in literarischen Elementen des Pentateuchs wie das *Ohel Mo‘ed*, der salomonische Tempel, der Kult der Chronik-Bücher, die Gesetzgebung des Deuteronomiums, das Heiligkeitsgesetz oder auch die Mischna.

⁴⁷ Davies 1992, 159.

⁴⁸ Cf. Liss 2008; Liss 2006; Liss 2004.

⁴⁹ Die Phrase אל ימש ... findet sich auch in 1QS VI,3.6 und in CD XIII,2; cf. Hempel 2003, 62.

(7) beständig, einer nach dem anderen. Und die Vielen sollen gemeinsam wachen den dritten Teil aller Nächte des Jahres, um im Buch zu lesen und nach Recht zu forschen (8) und gemeinsam Lobsprüche zu sagen [...].

Dieser Abschnitt verortet sich dabei nun anders als das Vorangehende nicht in Bezug auf die ganze Gemeinschaft, die zuvor als **לְקוֹדֵשׁ בְּאַהֲרֹן וְלִבְיתַּהֲמָת בִּישראל** („Heiligtum in Aaron und Haus der Wahrheit in Israel“; V,6) bezeichnet wurde, sondern mit dem Fokus auf einer kleineren Gruppen von mindestens zehn Menschen: „The reference to discrete, small groups [...] does not seem to reflect the reality of the Yahad at Qumran.“⁵⁰ Möglicherweise kann dies als Hinweis auf eine frühere Form der Organisation in Qumran oder auch darauf gedeutet werden, dass die Gemeinschaft auf *verschiedene* Orte in Judäa verteilt war.⁵¹ Beschrieben wird damit die Voraussetzung, dass einerseits (1) in einer Gruppe von Zehn⁵² Tag und Nacht Tora studiert wird (**אִישׁ דָּוְרֶשׁ**) – was an Jos 1,8 und Ps 1,2 erinnert⁵³ – und dass andererseits (2) die **לִקְרָא בְּסִפְר וְלִדְרֶשׁ מִשְׁפָט וְלִבְרֶךְ** (Vielen) lesen, studieren und segnen sollen (**בִּיחֵד**). Zwar teilen diese beiden Aussagen das gemeinsame Anliegen in ihrer Betonung von Tora-Studium (**דָּוְרֶשׁ**) in Verbindung mit einem temporal-regelmäßigen Marker (**בְּתוֹרָה יּוֹם וְלִילָה**) bzw. **שְׁלִישִׁית כֹּל לִילּוֹת הַשָּׁנָה**, jedoch fallen unterschiedliche Nuancierungen zwischen dem Akteur (1) des Einen und den Akteuren (2) der ‚Vielen‘ auf. Aus diesen Gründen sieht Hempel in diesen beiden Aussagen Traditionen verschiedener literarischer Entwicklungsstadien der *Gemeinschaftsregel* von verschiedenen Autoren, die schließlich von einem späteren Redakteur in einem gemeinsamen Kontext verbunden wurden – auch und gerade aufgrund der Leitmotive von Studium und dessen temporaler Näherbestimmung.⁵⁴ Die Betonung, dass ‚Einer‘ kontinuierlich studiert, würde damit in dem primären literarischen Stadium sicher stellen, dass **תּוֹרָה** stets und ununterbrochen studiert wird. Der Inhalt dessen, was in (1) rezipiert wird, ist einerseits das Ge-/Verlesene im Sinne einer **סִפְר** („Buch[rolle]“) und andererseits der studierte **מִשְׁפָט** („Recht[ssatz]“), was zwar Steven Fraade vorsichtig als „something close to the Pentateuch“⁵⁵ bezeichnet hat, was sich aber nicht zwingend auf ‚biblische‘ Texte beziehen muss, sondern auch Jāḥad-spezifische Texte und Interpretationen beinhalten könnte. Zusammenfassend wird deutlich, dass in der sog. *Gemeinschaftsregel* gemeinschaftlichen Lese- und Studienpraktiken ein hoher Stellenwert zugeschrieben wird, was aber vor dem Hintergrund des Genres der *Gemeinschaftsregel* – das wie gezeigt nicht als ‚Handbuch‘ der Jāḥad verstanden werden kann – über

⁵⁰ Newsom 2004, 143.

⁵¹ Cf. Newsom 2004, 143.

⁵² Eine Zehnzahl in diesem Zusammenhang ist für das antike Judentum sonst nicht belegt; cf. Newsom 2004, 144.

⁵³ Cf. Hempel 2003, 62.

⁵⁴ Cf. Hempel 2003, 64.

⁵⁵ Fraade 1993, 62.

historische Lesepraktiken nur bedingt Rückschlüsse erlaubt. Damit ist die Betonung kontinuierlichen Lesens vor allem als Ausdruck einer konstruierten Gruppenidentität zu verstehen.

Gefahren falschen Lesens?

4Q265, ein Text, der Ähnlichkeiten mit der Gemeinschaftsregel sowie mit der Damaskusschrift aufweist, beinhaltet detaillierte Beschreibungen von Lesepraktiken bzw. Sanktionierungen von ‚falschen‘ Leseakten (4Q264, Fragm. 4, Col. II):⁵⁶

[וְאֵם בַּיִשְׁבָּם לְקַרְוָא] (מִן) הַסְּפָר [יְנוּם עַד שְׁלֹשׁ פָּעָמִים זֶה נִפְטָר וְנָעַנֵּשׁ עֶשֶׂר] ... (1)

(1) ... [Und wer, während sie sitzen um zu lesen (2) aus] dem Buch, [ein]nickt, dreimal, oder [wer sie (scil. die Versammlung) verlässt, wird mit zehn Tagen bestraft.]

Ob diese Sanktionierung einen tatsächlichen Sitz im Leben hat, kann bezweifelt werden, auch wenn Stökl Ben Ezra vermutet, „dass es häufiger vorkam“, da „man zweimal schlummern darf, ohne gleich bestraft zu werden.“⁵⁷ Ähnlich rigoros scheint 4Q266, Fragm. 5, Col. II, Z. 1–3 Lesepraktiken zu regulieren, wobei fraglich ist, ob damit tatsächlich, wie Stökl Ben Ezra vermutet, „[w]ahrscheinlich [...] Sprachbehinderten das Vorlesen untersagt [war] (mit der Begründung, dass sie in einer kapitalen Rechtssache Fehler verursachen könnten).“⁵⁸ Deutlich wird aber, dass der Autor der Zeilen Wert auf korrekte Aussprache der Lesung von für die Gemeinschaft autoritativen Schriften legt: „what is motivating this ruling is the fear that hearing an unclear reading might lead to a mistake on the part of a listener regarding a Torah commandment.“⁵⁹

Ge- oder Verbot von Lesepraktiken am Schabbat?

Das Fragment 4Q251a (Fragm. 2, Z. 5) erwähnt im Kontext des Schabbat Lesepraktiken, deren Deutungen jedoch diametral auseinander gehen, sodass entweder ein positives Ge- oder ein negatives Verbot von Lesen, das hier nicht differenziert als ‚private‘ oder gemeinschaftliche Praxis erscheint:⁶⁰ [...] לֹא לְדֹרֹשׁ וְלִקְרָא בְּסִפְרֵב [שְׁבָתִי] ... („,...“) to it to investigate and to read in a book on [Schabbat] ...“). Als positives Gebot verstanden, am Schabbat zu lesen, wäre damit eine Parallel zu 1QS VI,7 gegeben, die oben bereits besprochen worden ist: „Based on this, the present passage may contain a positive command to study the Bible on Shabbat.“⁶¹ Allerdings könnte das hier noch als pro-

⁵⁶ Cf. Stökl Ben Ezra 2016a, 80f.

⁵⁷ Stökl Ben Ezra 2016a, 81.

⁵⁸ Stökl Ben Ezra 2016a, 80.

⁵⁹ Schiffman 2013, 72.

⁶⁰ Cf. die Abbildung von 4Q251a (Fragm. 2, Z. 5) online: <https://t1p.de/4Q251a> (Stand: 30.07.2020).

⁶¹ Larson/Lehmann/Schiffman 1999, 30.

nominal verstandene לֹא als äquivalent zu לֹא als Partikel der Verneinung gesehen werden, sodass die Bedeutung des Verses gegenteilig verstanden werden müsste: „it is possible to [...] understand the line as containing a prohibition of studying or reading certain books in Shabbat.“⁶² Unklar muss dies auch deswegen bleiben, da sich der Vers hier entweder im Sinne der Gemeinschaftsregel positiv für Lesepraktiken am Schabbat interpretiert werden könnte, oder negativ, wie aus den folgenden beiden Beispielen, die hier eine weitere Differenzierung vornehmen, hervorgeht: Auch die beiden nur fragmentarisch erhaltenen Texte 4Q264a und 4Q421a, die sich beide ausschließlich Vorschriften zum Schabbat widmen, beinhalten Vorschriften zu Lesepraktiken.⁶³ So lautet die DJD-Edition 4Q264a (4QHalakha B), Fragm. 1 durch Joseph M. Baumgarten wie folgt:⁶⁴

אל יגיה איש מגלה ספר לקראן בכתביו ביום השבת (5) אך יקראוון [nl]מדו בם [...] (4)

(4) [... Let no man check the scroll] of a book by reading its writing on the [Sabbath] day, (5) [...] but] they may read [and] learn from them [...].

Während Baumgarten damit gewissermaßen Lesepraktiken im Sinne von ‚Korrekturlesen‘ am Schabbat verboten sieht, schlagen Vered Noam und Elisha Qimron hingegen folgende abweichende Lesung bzw. Rekonstruktion vor:⁶⁵

אל יקח איש מגלה ספר [לקרן] בכתביו ביום השבת (5) רק הרבה יקחו כתבים ו[ו]קראוון [nl]מדו בם [...] (4)

(4) [... no one shall take a scroll [to read] his own book on the [Sabbath] (5) [Only the public may take books to] read [and] study them ...

Damit scheint es, dass ‚privates‘ Lesen am Schabbat (im Singular formuliert) – als Arbeit verstanden – verboten wäre, während gemeinschaftliches Lesen und Studieren (im Plural formuliert) erlaubt wäre.

„David hatte nicht im versiegelten Buch des Gesetzes gelesen [...].“ (CD A V, 2)

Dass die Präsenz der Tora, ihre Rezeption und ihre Autorität nicht als Selbstverständlichkeiten angesehen werden und damit ein Bewusstsein einer historischen Entwicklung metatextlich reflektiert wird, ist folgendem Narrativ aus der *Damaskusschrift* (CD A V,2–5) zu entnehmen – unabhängig davon, ob dies einen fiktionalen Charakter annimmt oder einen historischen Zustand beschreibt:⁶⁶

⁶² Larson/Lehmann/Schiffman 1999, 30.

⁶³ Cf. Noam/Qimron 2009.

⁶⁴ Cf. die Abbildung von 4Q264a (Fragm. 1, Z.4–5) online: <https://t1p.de/4Q264a> (Stand: 30.07.2020).

⁶⁵ Noam/Qimron 2009, 57, 49.

⁶⁶ Cf. Stemberger 1996/2012, 29.

(2) [...] וודoid לא קרא בספר התורה החתום אשר (3) היה בארון כי לא {נפ}. נפתח בישראל מיום מות אלעזר (4) ויהושע ויושע והזקנים אשר עבדו את העתרת ויטמון (5) נגלה עד עמוד צדוק [...] (2) [...] Aber David hatte nicht im versiegelten Buch des Gesetzes gelesen, das (3) in der Lade war; denn es war nicht geöffnet worden in Israel seit dem Tage, da Eleazar starb (4) und Josua und die Ältesten, da man den Astarten diente. Und es war verborgen (5) und wurde nicht enthüllt bis zum Auftreten Zadoqs [...].

Diese Aussage, so Günter Stemberger, sei kaum denkbar „bei allgemeiner Kenntnis und Verbreitung der Tora.“⁶⁷ Adiel Schremer identifiziert Zadoq als Gründer des Jāhad oder als den Lehrer der Gerechten/Gerechtigkeit. Entsprechend argumentiere die CD, dass es das Verdienst der eigenen Gemeinschaft sei, *das* Buch wiedergefunden zu haben und darüber hinaus dieses als Quelle normativer Weisung zu rezipieren. Dieses Buchauffindungsnarrativ liest Schremer des Weiteren im Kontext der *Gemeinschaftsregel*, nach der neue Mitglieder der Gemeinschaft zur Tora des Moses *zurückkehren* sollten (לשוב אל תורה משה; 1QS V,7–10).⁶⁸ Insofern sei in einem solchen Selbstverständnis ein „revolutionary shift from ‚tradition‘ to the ‚book‘“⁶⁹ zu konstatieren, der sich auch in den bereits aufgezeigten Betonungen von Tora-Studium widerspiegeln.

Literarizität und Lesefähigkeit beim Jāhad

Zudem kann auch für den Jāhad eine weit verbreitete Literarizität nicht zwingend angenommen werden,⁷⁰ sodass selbst auch innerhalb des Jāhad Lese- und Schreibfähigkeiten Phänomene einer gebildeten Elite blieben.⁷¹ Anders sieht jedoch Stökl Ben Ezra in der Jāhad-Gruppe „eine hohe Alphabetenrate“ anhand der „Existenz einer Geheimschrift“⁷² als belegt an und betont die *Gemeinschaftsregel* als Evidenz einer „rituell[en] kollektiv[en] Identität“⁷³ sowie von „geregelt[em] permanent[em] gemeinschaftlich[em] Studium und intensiv[er] schriftlich[er] Katechese für Neuankömmlinge und für die Jugend“.⁷⁴ Hempel betont dabei, dass zwar mit einer Elite von Gelehrten und Schreibern in Qumran gerechnet werden kann, jedoch auch gerechnet werden muss mit der „inevitable though largely unrecognized presence of a significant proportion of the membership who were illiterate or semi-literate while nevertheless identifying themselves as part of the same textual community.“⁷⁵ Demnach seien die Studienpraktiken oder auch selbst der Zugang zu Texten nicht für eine breite

⁶⁷ Stemberger 1996/2012, 29.

⁶⁸ Cf. Schremer 2001, 109f.

⁶⁹ Schremer 2001, 112.

⁷⁰ Alexander 2003, 20.

⁷¹ Cf. Hempel 2017, 10f.

⁷² Stökl Ben Ezra 2016a, 83; ähnlich Alexander 2003, 18.

⁷³ Stökl Ben Ezra 2016a, 84.

⁷⁴ Stökl Ben Ezra 2016a, 92f.

⁷⁵ Hempel 2017, 12.

Masse der Angehörigen des Jāḥad vorauszusetzen: „[...] it is unlikely that any study sessions or written records were conceived of as a ‚free for all‘.“⁷⁶

1.3 Texte und deren *Performance*: Die *Schirot Olat haSchabbat*

What it does is to create and manipulate a virtual experience, the experience of being present in the heavenly temple and in the presence of angelic priests who serve there.— *Carol A. Newsom*⁷⁷

Mit den sog. *Schabbatopferliedern* (sog. שירות עלות השבת; *Schirot Olat haSchabbat*), die in Fragmenten von neun Schriftrollen aus Qumran und einer aus Massada überliefert sind,⁷⁸ soll zuletzt dieses Corpus von 13 überlieferten Liedern exemplarisch hinsichtlich dessen Lesepraktiken bzw. möglicher liturgischer *Performance* diskutiert werden. Ob die *Schirot* als Jāḥad-spezifische Schriften angesehen werden können, wird diskutiert und nur zum Teil angenommen.⁷⁹ Die 13 überlieferten Lieder, die Carol Newsom rekonstruiert hat,⁸⁰ werden dabei zumeist als solche angesehen, die (nur) für die 13 Schabbatot des *ersten* Jahresviertels geschrieben sind,⁸¹ wobei andere davon ausgehen, dass die Lieder dieses ersten Jahresviertels auch für die jeweils anderen drei Jahresviertel Verwendung gefunden haben könnten.⁸² Die Lieder beschreiben dabei Hymnen, Gotteslob, Gebete und Segen der Engel (Gen. Sub.), *nie* aber deren Inhalt. Jedes Lied beginnt mit der Widmung למשכיל (הלו), der die Zuordnung zu einem je spezifischen Schabbat sowie einem Imperativ an die Engel folgt lobzupreisen.⁸³ Das erste Lied fängt entsprechend mit einem solchen Lobaufruf an die Engel an, und es wird die Genese einer aus Engeln bestehenden Priesterschaft beschrieben,⁸⁴ die eingesetzt werden als „Priest[er] des inneren Heiligtums[,] Diener vor dem König [höchster] Heilig[keit]“ ([בָּהָנָנִי] קָרְבָּן מְשֻׁרְתִּי פְּנֵי מֶלֶךְ] קָדוֹם [...] Z. 8).⁸⁵ Während die 13 Lieder einer pyramidalen Struktur zugewiesen werden können, in deren Zentrum das siebte Lied steht, das zum Lob nicht nur der Engel, sondern auch des Tempels

⁷⁶ Hempel 2017, 9.

⁷⁷ Newsom 1990, 115.

⁷⁸ 4Q400 (4QShirShabb^a; 75–50 v. d. Z.), 4Q407 (4QShirShabb^h; ca. 50 n. d. Z.), 4Q405 (4QShirShabb^f; ca. 50 v. d. Z.), 4Q401 (4QShirShabb^b; ca. 25 v. d. Z.), 4Q402 (4QShirShabb^c; ca. 25 v. d. Z.), 4Q403 (4QShirShabb^d; 25–1 v. d. Z.), 4Q404 (4QShirShabb^e; ca. 25 v. d. Z.), 11Q17 (11QShirShabb; 20–50 n. d. Z.), Mas 1k (MasShirShabb; ca. 50 n. d. Z.) und 4Q406 (4QShirShabb^g; Dat. ?); gemäß Schücking-Jungblut 2020, 73.

⁷⁹ Cf. Gzella 2002, 469.

⁸⁰ Cf. Newsom 1985.

⁸¹ Cf. Newsom 1990, 102.

⁸² Cf. Maier 1992, 544; Schwemer 1991, 47.

⁸³ Cf. Newsom 1990, 102.

⁸⁴ Cf. Gzella 2002, 469.

⁸⁵ Edition nach Newsom 1985.

selbst aufruft, wird dieser in den Liedern neun bis 13 selbst beschrieben, was zum Teil auf EzechIELs Tempelvision aus Ez 40–48 basiert.⁸⁶ Damit beschreiben die *Schirot* das Gotteslob der Engel, das im himmlischen Tempel stattfindet, was beispielsweise im zwölften Lied deutlich wird (4Q405, Fragm. 20, Col. II, 9–9):

(7) ... וְרֹמֶם[הָרָם] הַכְּבֹד בְּמִשְׁבֵן אֱלֹהִין דָּעַת יְפֹלוֹן לְפָנֶן הַכְּרוּבִים זֶבֶן כְּבוֹד בָּהָרּוֹם קָול דְּמַתָּא
 אלֹהִים[נִשְׁמָע] (8) וְהַמּוֹן רָנָה בְּרוּם כְּנַפְיָה קָול [דְּמַתָּא] אֱלֹהִים תְּבִנָתָא מִרְכָבָה מִבְרָכִים מִמּעָל
 לְרָקִיעַ הַכְּרוּבִים (9) [וְהַזְּדָקָה] רְקִיעַ הָאָרֶץ רְנָנוּ זֶמֶתְחָתָה מִשְׁבֵן בְּבָדוֹ

(7) [...] Und [sie] erheben ihn [...] der Herrlichkeit in der Wohn[ung des Gottes] der Erkenntnis. Es fallen nieder vor ihm die Cherubim, und sie segnen beim Erheben. Eine Stimme göttlichen Schweigens [wird gehört], (8) und ein Brausen des Jubelns beim Erheben ihrer Flügel, eine Stimme göttlichen [Schweig]ens. Das Urbild des Thronwagens segnen sie, [das] oberhalb des Himmelsgewölbes der Cherubim [ist], (9) [und den Glanz] des Himmelsgewölbes des Lichtes [bel]jubeln sie, [der] unterhalb des Sitzes seiner Herrlichkeit ist.

Die Deutung dieser Lieder ist allerdings umstritten: Während Johann Maier die Lieder als Substitution und damit als Ersatz von Opfern ansieht,⁸⁷ und beispielsweise Anna Maria Schwemer die *Schirot* als „liturgische Ordnung für die ‚Opfer‘-Gottesdienste“⁸⁸ bezeichnet, sind andere zurückhaltender in der Bestimmung eines gemeinschaftlichen Kontextes der Artefakte: „Ob, und wenn ja, wie die Sabbatopferlieder in der realen Liturgie der Qumrangemeinschaft rezitiert wurden, muss offen bleiben.“⁸⁹ Gemäß Friederike Schücking-Jungblut gibt es in den *Schirot* kaum irgendeine Verbindung zum Opferkult,⁹⁰ sodass deren Bezeichnung als *Schabbotopferlieder* (שִׁירוֹת עֲזָלַת הַשְׁבָתָה) als temporaler Marker angesehen werden muss. Ähnlich bezweifelt Newsom einen solchen von manchen angenommenen liturgischen Sitz im Leben sowie eine Interpretation als ‚Opferersatz‘.⁹¹ Sie verortet die *Schirot* eher im Kontext der Priesterweihe – so ist der erste *Schir* der Zeit zugeordnet, in der gemäß der Tempelrolle (XIV–XVII) die Priester geweiht wurden.⁹² Die Lieder werden damit für die – wie auch immer zu kontextualisierenden – ‚Leser‘, die in Qumran keinen Zugang zum Tempel mit seiner Autorität und seinem Opferkult hatten, zum ‚wahren Priestertum‘, einem Selbstverständnis, dessen Identität bewahrt und aufrecht erhalten werden musste, sodass die Lieder gerade eine Funktion der Selbstverortung innerhalb der Gruppe wahrnehmen konnten:⁹³ Durch das Lesen der *Schirot* werden die Leser – und es kann davon ausgegangen werden, dass dies nicht nur der *משכיל* war, dem die

⁸⁶ Cf. Newsom 1990, 103.

⁸⁷ Cf. Maier 1992.

⁸⁸ Schwemer 1991, 47.

⁸⁹ Xeravits/Porzig 2015, 199.

⁹⁰ Cf. Schücking-Jungblut 2020, 85f.

⁹¹ Cf. Newsom 1990, 113–118.

⁹² Cf. Newsom 1985, 1–4; Newman 2008, 39f.

⁹³ Cf. Newsom 1990, 115.

Lieder gewidmet waren, sondern auch andere⁹⁴ – mit dem himmlischen Gotteslob in Einklang gebracht, sodass sie „beim Erklingen der Sabbatopferlieder das Gefühl“ bekamen, „sich selbst im himmlischen Heiligtum zu befinden und zusammen mit den Engeln Gott zu verehren.“⁹⁵

1.4 Fazit: Aporien in der Frage der ‚liturgischen‘ bzw. ‚kanonischen Praxis‘

Zwar weisen die Schriftrollen vom Toten Meer mannigfaltige *materiale* Überlieferungsformen auf, was beispielsweise Materialien, Formate oder Textlayout angeht.⁹⁶ Allerdings sagen diese mehr über *Schreibpraktiken* aus, sodass auch hier – wie eingangs erwähnt⁹⁷ – gilt, dass diese nur bedingt als Spurenträger *tatsächlich-historischer* Lesepraktiken fungieren können und dass damit oft offen bleiben muss, wie und in welchen Kontexten gelesen wurde: Einerseits kann zwar differenziert werden in kleinformatigere Schriftrollen und in größere Artefakte, sodass aufgrund dieser Unterscheidung zum Teil Hinweise auf ‚öffentliche‘ Lesepraktiken gesehen werden,⁹⁸ jedoch zeigen die vorangegangenen diskutierten Beispiele insbesondere auch der sog. *Gemeinschaftsregel*, dass für Qumran bzw. genauer gesagt für den Jāḥad festzuhalten ist, dass die dort geschilderten (oder: idealisierten) Lesepraktiken eher zu vergleichen sind mit dem Studium, wie wir es später auch im rabbinischen Lehrhaus als Parallele finden, als mit *öffentlichen* und ritualisierten, liturgischen Tora-Lesungen in antiken Synagogen.

Charlotte Hempel und Mladen Popović übertragen dabei den von Brian Stock geprägten Begriff von „textual communities“,⁹⁹ der impliziert, dass auch nur die Lesefähigkeit einiger weniger Leser bzw. Lesefähiger wirklich prägend sein kann für das Selbstbewusstsein einer Gruppe oder Gemeinschaft:¹⁰⁰ „the important thing being they took part in discursive groups led by specialized interpreters that were literate“.¹⁰¹ Allerdings zieht dabei Hempel einen größeren Einfluss der ‚textzentrierten‘ Elite auf weitere nicht-lesefähige Mitglieder der Jāḥad in Zweifel – dabei ist auch die in verschiedenen Schriften vorgeschriebene Hierarchisierung der Gruppe hervorzuheben (z. B. 1QS VI,2) – und betont andere Tätigkeitsfelder innerhalb der Gemeinschaft wie Landwirtschaft, Essensvorbereitung, Bau- und Erhaltungstätigkeiten, Tierhaltung, Keramikherstellung und die Vorbereitung von Tierhäuten für die Produktion von

⁹⁴ Cf. Schücking-Jungblut 2020, 86f.

⁹⁵ Gzella 2002, 477.

⁹⁶ Cf. einführend Tov 1992/2011³; Tov 2004.

⁹⁷ Siehe Kap. III.1.

⁹⁸ Cf. beispielsweise im Bezug auf Psalmen- und Gebetsschriften Pajunen 2020.

⁹⁹ Cf. Stock 1983.

¹⁰⁰ Cf. Hempel 2017, 75f.; Popović 2017.

¹⁰¹ Popović 2017, 469.

Rollen: „[...] it is time to challenge the notion that the doubtlessly dominant scribal elite responsible for the literary outputs were not also accompanied and supported by a second tier of illiterate or semi-literate members to form a ‚textual community‘.“¹⁰² Auch sind es damit nicht nur Lesen und Schreiben, die in der Gruppe der Jāhād hoch angesehen waren, sondern es war zum Teil auch schon das alleinige Besitzen von Rollen, die einen gewissen Status hervorbrachten.¹⁰³ Insofern zeigt sich für Qumran, wie sehr zum Teil angenommene Genre-Bestimmungen und -Abgrenzungen von Textarten ins Leere laufen: Tora oder im Allgemeinen autoritative Schriften sind pluriform, legislative und gruppenbezogene Rechtsschriften können nicht ohne Probleme als präskriptive Rechtssatzungen angesehen werden, sondern werden selbst zum Objekt von Studienpraktiken und möglicherweise hierin von liturgischen Akten, wenn auch für diese wie auch immer geartete Lese- oder Studienpraktiken keinesfalls auszuschließen sind. Auch Texte der Schriftrollen vom Toten Meer, die als liturgisch bezeichnet werden, müssen nicht *per se* liturgisch gelesen werden, und darin erweisen sich bedauerlicherweise Grenzen eines textanthropologischen Ansatzes,¹⁰⁴ wenn über eine Rückbindung von Artefakten an historische Lesepraktiken nur zu spekulieren ist – was auch in diesem Kapitel in den sog. *Schirot Olat haSchabbat* deutlich wurde und den damit verbundenen Diskursen, in welcher Funktion diese Texte eigentlich standen, wobei eine liturgische Funktion eher auszuschließen ist.

2 Die jüdische Gemeinschaft von Oxyrhynchus

2.1 Historischer und kultureller Kontext der Funde von Oxyrhynchus

Oxyrhynchus ist eine Stadt in Mittelägypten und hat vor allem durch ihre sehr bedeutenden Papyrus-Funde Bekanntheit erlangt. Die Ausgrabungen auf den Müllhalden der bis dato nicht groß beachteten Stadt begannen in den Jahren 1896/97 durch Bernard Grenfell und Arthur Surridge Hunt. Die dokumentierten Papyri, deren Veröffentlichung sich seit 1898 bis heute fortführt und von denen man annimmt, dass bislang erst ca. ein Prozent der ausgegrabenen Artefakte eingeordnet, dokumentiert und veröffentlicht ist – 2005 zählte man 4.704 Texte in 68 Bänden¹⁰⁵ – erstrecken sich in einer Zeitspanne von der frühen Ptolemäerzeit bis in die Zeit nach der arabischen Eroberung, also vom vierten Jahrhundert v. d. Z. bis ins siebte Jahrhundert n. d. Z.¹⁰⁶ Die Stadt Oxyrhynchus, für die von einer Einwohner-Zahl von ca. 20.000 Menschen

¹⁰² Hempel 2017, 80.

¹⁰³ Cf. Hempel 2017.

¹⁰⁴ Siehe Kap. I.3.

¹⁰⁵ Cf. Latacz 2005; seitdem erschienen die Bände 69 bis 83.

¹⁰⁶ Cf. Eleuteri 2006.

ausgegangen werden kann,¹⁰⁷ war eine typische antike griechisch-römische Stadt mit Theatern und öffentlichen Festen,¹⁰⁸ Bädern, einem *Gymnasion*, der Präsenz römischer, ägyptischer und griechischer Religionskulturen, einem römischen Tempel des Kaiserkultes, einem ägyptischen Tempel, sowie verschiedenen christlichen Kirchen,¹⁰⁹ und – wie wir sehen werden – einer jüdischen Gemeinschaft und einer Synagoge.¹¹⁰ Von der Präsenz einer jüdischen Gemeinschaft in Oxyrhynchus kann vom späten ersten Jahrhundert v. d. Z. bis zum späten sechsten Jahrhundert n. d. Z. ausgegangen werden,¹¹¹ während schon davor die jüdische Diaspora¹¹² in Ägypten¹¹³ selbst eine Blütezeit erlebte.¹¹⁴ Bis vor der jüdischen Revolte unter Trajan von 115 bis 117 wird die jüdische Gemeinde als „flourishing“¹¹⁵ beschrieben, wobei die römischen ‚Reaktionen‘ die Gemeinde hart trafen und die jüdische Bevölkerung minimierten. Für die Zeit vor der Revolte überliefert P. Oxy. 335 aus dem Jahr 85 n. d. Z., dass ein Stadtviertel nach der jüdischen Bevölkerung benannt ist.¹¹⁶ Das Wiedererstarken der jüdischen Gemeinschaft wird zum Ende des dritten Jahrhunderts angenommen, was anhand von CPJ II 473 aus dem Jahr 291 n. d. Z. abgeleitet werden kann, das die Freilassung einer jüdischen Sklavin durch die jüdische Gemeinschaft dokumentiert (παρὰ τῆς συναγωγῆς τῶν Ἰουδαίων).¹¹⁷ Davor überliefert P. Oxy. 3574 aus dem Jahr 314 die Präsenz eines Juden in Oxyrhynchus, der aus Israel kommt. Im Band P. Oxy. LXXXIII findet sich zudem ein Steuerbeleg, der eine jüdische Gemeinschaft in Oxyrhynchus im späten vierten Jahrhundert belegt. Mehr Evidenz findet sich dann vom fünften bis siebten Jahrhundert (cf. auch CPJ 509; 510).¹¹⁸ Im hebräischen Papyrus – in diesem Kapitel ist die Sprache der genannten Papyri griechisch, wenn nicht anders vermerkt – MS Heb. c. 57 (P) (a), der um das Jahr 400 datiert,¹¹⁹ ist die Rede von רָאשֵׁי הַקְּנָסָת (,Vorsteher der Gemeinschaft‘, בְּנֵי הַקְּנָסָת (,Mitglieder der Gemeinschaft‘, יְקָנֵי הַקְּנָסָת (,Älteste der Gemeinschaft‘) sowie von der קָהָל קָדוֹשׁ (,heilige Gemeinde‘). P. Oxy. 3203 erwähnt

¹⁰⁷ Cf. die Übersicht bei Hidding 2004, 17, Anm. 41, die von 20.000 Einwohner*innen ausgeht, wobei andere Schätzungen von >6.000, 15.000–20.000, <30.000, 20.000–25.000, 20.000 und >30.000 Einwohner*innen ausgehen.

¹⁰⁸ Cf. Alston 2002, 245–247.

¹⁰⁹ Cf. Hidding 2004, 22f.

¹¹⁰ Cf. Alston 2002, 267.

¹¹¹ Cf. Epp 2006, 15f.; Hidding 2004, 19.

¹¹² Cf. einleitend für die hellenistische Diaspora Furstenberg 2016; van der Horst 2014c; Stemberger 2012, 1–52; Brewer 2005; Honigman 2003a; Gruen 2002d; Mélèze-Modrzejewski 2001a; Collins 2000; Barclay 1996; Feldman 1993; Kasher 1985; Fuks 1953.

¹¹³ Cf. für das römische Ägypten Ilan 2016; Furstenberg 2016; Harker 2012; Vandorpe 2012.

¹¹⁴ Cf. einleitend Epp 2006; Epp 1997/2005; Epp 2004; Hidding 2004; Bagnall 1993, 275–278; Frankfurter 1992; Kasher 1985; Kasher 1981.

¹¹⁵ Hidding 2004, 25.

¹¹⁶ Cf. hierzu P. Oxy. 1.100; Hidding 2004, 24.

¹¹⁷ Cf. Kasher 1985, 153.

¹¹⁸ Cf. Ilan 2016, 216.

¹¹⁹ Cf. Cowley 1915, 210f., 213.

im Jahr 400, dass Zimmer vermietet werden an „Aurelius Jose, Sohn von Judas, dem Juden“,¹²⁰ und P.Oxy. 3805 aus dem Jahr 566 spricht von Eleazar ‚dem Juden‘. Sieht man die Gesamtüberlieferung sowohl der dokumentarischen Papyri als auch der – noch aufzuzeigenden literarischen Texte –, kann mit den griechischen, hebräischen und aramäischen Papyri, die sich nicht nur auf jüdisches Leben in Oxyrhynchus beziehen, zusammengefasst werden: „the intensity of the Jewish presence in Egypt at this time is magnified.“¹²¹ Dabei kann jüdisches Leben und jüdische Gemeinschaft in Oxyrhynchus nur aufgrund der gefundenen Papyri rekonstruiert werden, während keine archäologischen Funde überliefert sind. Für eine Synagoge gibt es demnach keine archäologische, jedoch papyrologische Evidenz, die in P.Oxy. 1205 aus dem Jahr 291 n. d. Z. belegt ist (CPJ III 473).

Die Entwicklung einer christlichen Gemeinde in Oxyrhynchus¹²² lässt sich papyrologisch anhand verschiedener Hinweise auf Kirchen nachweisen – so beispielsweise die erste Evidenz für zwei Kirchen im Jahr 295 (P.Oxy. 43), 15 im fünften Jahrhundert (P.Oxy. 4617) und vierzig oder mehr im Jahr 535 (P.Oxy. 26).¹²³ Während Aaltje Hidding betont, dass die frühesten Formen von Christentum, die Oxyrhynchus erreichten, jüdisch sind, könnten weiterhin literarische Papyri auf eine christliche Präsenz im zweiten Jahrhundert verweisen, was aber nicht zwingend eine christliche Gemeinde in der Stadt selbst voraussetzen würde:

Whereas this may suggest that Christians found their way to Oxyrhynchus fairly early, it does not provide solid proof for a Christian community in the second century. Travellers from outside the city may have brought the manuscripts there at a later time. Only in the beginning of the third century do Christians become visible in the papyri, and by then there seems to exist a well-established organization of churches.¹²⁴

2.2 Die materiale Überlieferung: Codices und Rollen

Neben den gerade genannten dokumentarischen Papyri sind weiterhin verschiedene literarische Artefakte in Rollen- oder in Codex-Form – und beides entweder aus Pergament oder Papyrus – aus Oxyrhynchus überliefert. Wie bereits gezeigt wird bei vielen jener Handschriften von christlichem Ursprung ausgegangen, wobei das Ergebnis des obigen Kapitels darin bestand, dass ein jüdischer Ursprung und jüdische Rezeption eben jener Artefakte nicht ausgeschlossen werden darf und damit durchaus möglich

¹²⁰ P.Oxy. XLIV, 182–184; cf. Horsley, *NewDocs* 1 (1976), 126–130.

¹²¹ Ilan 2016, 217.

¹²² Cf. dazu einleitend Blumell 2012; Luijendijk 2008; Hidding 2004; Epp 1997.

¹²³ Cf. Epp 2004, 35; Alston 2002, 282.

¹²⁴ Hidding 2004, 31.

wird.¹²⁵ Deutlich wird hier bezüglich dieser griechisch-sprachigen Überlieferung, dass zwölf ‚biblische‘ Artefakte aus einer Zeit zwischen dem ersten und dem vierten Jahrhundert n. d. Z. dokumentiert werden können. Zum anderen finden sich auch Handschriften von Werken Philos von Alexandria,¹²⁶ die jedoch auch mehr Fragen aufwerfen, als sie sichere Evidenzen erlaubten: Zwar wird in der Forschung oft betont, wie sehr die christlichen Gemeinschaften zu den Tradenten der philonischen Traditionen werden, jedoch darf in Oxyrhynchus nicht ausgeschlossen werden, dass dies hier *Juden* waren, die das literarische Erbe ihrer hellenistischen Vorgänger weiter tradiert und gelesen haben.¹²⁷ Ferner sind auch verschiedene griechische Amulette¹²⁸ in Oxyrhynchus überliefert, für die ebenfalls – und hier gilt methodologisch Ähnliches, was für griechische Codices gesagt worden ist – ein jüdischer Ursprung keineswegs auszuschließen ist. Auch für die hebräische Überlieferung finden sich magische Papyri,¹²⁹ und schließlich sind zunehmend ab dem vierten Jahrhundert – wobei die Datierungen zum Teil umstritten sind – verschiedene hebräische Papyri belegt,¹³⁰ die jedoch keine einzige hebräische Bibelhandschrift einschließen, während die meisten Artefakte Piyyutim darstellen.¹³¹

2.3 Die Kontextualisierung von Lesepraktiken

Die Lesepraktiken in Oxyrhynchus in historischen Entwicklungen zu beschreiben, stellt nicht nur angesichts der nicht sicher zu beantwortenden Fragen hinsichtlich der materiellen Überlieferung von Handschriften vor Herausforderungen, sondern auch im Hinblick auf die Verortung und Beschreibung der liturgischen Tora-Lesung als *lectio continua*. Jedoch lassen sich mit gewisser Vorsicht folgende Aussagen zusammenfassen: Ist die Präsenz einer Synagoge mit P.Oxy. 1205 im Jahr 291 sicher belegt, ist diese das Zentrum der jüdischen Gemeinschaft in Oxyrhynchus, auch mit ihrer wöchentlichen Tora-Lesung. Diese kann zum Teil vor dem Hintergrund dessen gesehen werden, was in Kapitel IV.3 unter dem Topos der monolingualen Lesung verhandelt wurde. Juden könnten damit in Oxyrhynchus bis zum sechsten/siebten Jahrhundert – danach ist keine jüdische Präsenz mehr belegt – die griechische Bibel als ihre ‚heilige Schrift‘ in der Synagoge in griechischer Sprache gelesen haben.

¹²⁵ Cf. ausführlich Tabelle 25 zur Überlieferung (griechisch-)biblischer Rollen und Codices in Oxyrhynchus (Anhang 1.7).

¹²⁶ P.Oxy. 1173, 1356, 2158; PSI XI 1207; P.Haun. I 8.; cf. dazu Epp 2006, 15.

¹²⁷ Cf. de Lange 2000, 111.

¹²⁸ Siehe bsp. nur P.Oxy. 5312.

¹²⁹ Cf. für die Überlieferungen aus Oxyrhynchus sowie aus dem Fayum Ilan 2016, 223; Kotansky/Naveh/Shaked 1992; Klein-Franke 1971 (datiert früher als das sechste Jahrhundert); Geller 1985 (siehe dazu auch Cowley 1915, 212).

¹³⁰ Cf. die Editionen von Geller 1985; Klein-Franke 1983; Loewe 1923; Cowley 1915.

¹³¹ Cf. ausführlich Tabelle 26 zur Überlieferung hebräischer Papyri in Oxyrhynchus (Anhang 1.8).

Entsprechend schreibt auch Victor Tcherikover in seiner Einleitung zu CPJ I, dass mit der Übersetzung der Bibel ins Griechische das Studium des Hebräischen obsolet wurde – „it disappeared wholly from Jewish life in Egypt“¹³² –, jedoch sieht Tal Ilan mit dem Nash-Papyrus, der ins zweite Jahrhundert v. d. Z. datiert und dessen Provenance im Fayum gesehen wird, Evidenz dafür, dass die hebräische Bibel in Ägypten nicht sofort mit ihrer griechischen Übersetzung verschwand.¹³³ Für die Überlieferung der griechischen Bibel schreibt Ilan weiter:

Papyrological evidence for the existence of the Septuagint abounds, but early manuscripts, that can rightly be classified as having been composed by Jews for Jews are rare. Collecting them could reveal interesting aspects [...].¹³⁴

Wie oben zusammengefasst, zeigt sich aber, dass im Hinblick auf die Überlieferung der biblischen Schriften die *griechischen* Schriften für die jüdische Gemeinschaft in Oxyrhynchus in der Mehrheit sind, was vom ersten bis sechsten Jahrhundert deutlich wird. Allerdings kann jedoch aufgrund der papyrologischen Evidenzen mit einem gewissen, zunehmenden Einfluss des Hebräischen ab dem dritten bzw. vierten Jahrhundert gerechnet werden: Aufgrund der in Oxyrhynchus gefundenen hebräischen Piyyutim, die aus der Zeit zwischen dem dritten/vierten und dem sechsten Jahrhundert stammen, nimmt Meron M. Piotrkowski an, dass in der Spätantike Hebräisch die Sprache des synagogalen Gottesdienstes in Oxyrhynchus geworden ist. Damit müsse zu einer gewissen Zeit eine Transformation vom Griechischen zum Hebräischen stattgefunden haben, die mit der verheerenden Wirkung der jüdischen Diaspora-Revolte zwischen 115 und 117 n. d. Z. einerseits und mit jüdischen Immigranten aus Israel andererseits zu erklären seien, sodass Hebräisch und Aramäisch zu den Umgangssprachen der ägyptischen Juden geworden seien.¹³⁵ Jedoch bleibt dann immer noch die griechische Überlieferung bis zum sechsten Jahrhundert erkläzungswürdig – und die Tatsache, dass für Oxyrhynchus kein hebräischer oder aramäischer Bibeltext überliefert ist –, sodass es plausibler erscheint, den Sprachenwechsel nicht so früh anzusetzen und zudem eher als lange Übergangsphase anzusehen, in der möglicherweise auch verschiedene jüdische Gruppierungen – seien es die jüdischen ‚Eheimischen‘ in Oxyrhynchus einerseits und die jüdischen Immigranten aus Israel andererseits – verschiedenartig und verschiedensprachig gelesen haben. Diese sehr allgemeine Beschreibung lässt sich nur schwer ausdifferenzieren: Wir wissen nicht, wie ihre ‚Bibel‘ als Entität aussah. Umfasste ihr Corpus auch sog. ‚deuterokanonische‘ oder ‚apokryphe‘ Schriften, von denen viele in den Papyri von Oxyrhynchus überliefert sind und oft ein christlicher Hintergrund angenommen wird?

¹³² CPJ I, 31.

¹³³ Cf. Ilan 2016, 222.

¹³⁴ Ilan 2016, 222.

¹³⁵ Cf. Piotrkowski 2018, 154.

We should also challenge the assumption that almost all of the Jewish pseudeigraphical works which come down to us were preserved and reworked by Christians. How do we know that these works were not preserved and reworked by Jews well into the second century and beyond? And how do we know that Philo's or Josephus' works did not continue to be transmitted and studied by Jews for many years?¹³⁶

Wurden apokryphe Schriften als Haftarot auch in ihren Synagogen gelesen? Die jüdischen Gemeinschaften in Ägypten sind nicht nur Erben des hellenistischen Judentums, sondern selbst Teil davon und stehen damit in direkter Kontinuität. Warum also sollen sie plötzlich parallel zur aufkommenden christlichen Bewegung aufgehört haben, diese deuterokanonischen oder apokryphen Schriften zu rezipieren – sei es mündlich oder in schriftlicher Form? Wenn auch hier wiederum ein jüdischer Ursprung von Handschriften nicht ausgeschlossen werden kann, erfolgt die mögliche jüdische Rezeption rein aus ‚antiquarischem‘ Interesse, oder sind Teile jener Schriften im Sinne einer ‚kanonischen‘ Rezeption dahingehend zu verstehen, dass sie damit neben dem Pentateuch zu ihren ‚heiligen Schriften‘ gehören und möglicherweise auch liturgisch gelesen wurden? Was sagt die Präsenz von Rollen sowie von Codices über deren lesepraktische Verortung im synagogalen Gottesdienst? Folgen wir den in dieser Arbeit in Kapitel III.4 aufgestellten Prämissen, dass nicht alle biblischen griechischen Codices der Bibel als zwingend christlich angesehen werden müssen, und besteht damit ein geteilter ‚Buchmarkt‘ zwischen Juden und Christen, ist dieser nur hinsichtlich des gleichen Interesses an diesen ‚Büchern‘ geteilt und ansonsten hinsichtlich der Produktion von Handschriften und ihres Besitzes aber getrennt, oder kann womöglich von einem tatsächlich gemeinsamen ‚Buchmarkt‘ in den ersten Jahrhunderten ausgegangen werden, in dem vielleicht nicht nur Schreiber ‚geteilt‘ werden, sondern auch Handschriften die Gemeinschaften wechseln? Ist die Toralesepraxis in der Synagoge doch nicht nur monolingual in griechischer Sprache, sondern haben die wenigen hebräischen Handschriften aus Oxyrhynchus auch einen Sitz im Leben der Synagoge, oder kann von anderen – zwar zahlenmäßig nicht sehr vielen – hebräischen Bibelhandschriften aus weiteren Teilen Ägyptens auf Lese- oder Studienpraktiken der hebräischen Bibel in Oxyrhynchus geschlossen werden? Und ist der Papyrus mit Ezechiels *Exagoge* Teil einer oxyrhynchischen Pessach-Tradition, sodass die *Exagoge* öffentlich gelesen oder gar auf eine Bühne gebracht wurde?¹³⁷

Hinsichtlich ‚privater‘ Lesepraktiken sowie hier auch der Frage der Rezeption von apokryphen Schriften könnte P.Oxy. 4365 (Ende 4. Jh.) einen Einblick in die jüdische Gemeinschaft von Oxyrhynchus geben. Dieser Papyrus ist ein Zeugnis für eine ‚Buchleihe‘ zwischen zwei Frauen, die ein Ἔσθρας-Buch und eine λεπτὴ Γένεσις tauschen. Diese werden identifiziert als das vierte Esra-Buch sowie – nicht wie zum Teil angenommen als eine Art Miniaturausgabe des ersten Buches der jüdischen

136 Paget 2012, 390.

137 Siehe Kap. IV.5.2.

Bibel – als Ausgabe des Jubiläen-Buches, das beispielsweise bei Epiphanios Salamis derart bezeichnet wird, der im vierten Jahrhundert als Bischof auf Zypern wirkte.¹³⁸ Aufgrund der Briefgrüße, des *nomen sacrum* und der Begrifflichkeit der ‚Geschwisterlichkeit‘ wird das Dokument zumeist als christlich angenommen.¹³⁹ Dies jedoch muss aus verschiedenen Gründen angezweifelt werden, sodass deutlich werden wird, dass hinter diesem Papyrus auch zwei jüdische Frauen gestanden haben können:

τῇ κυρίᾳ μου φιλτάτῃ ἀδελ- | φῇ ἐν κ(υρί)ῳ χαίρειν. | Χρῆσον τὸν "Εσδραν, | ἐπεὶ ἔχρησά σοι τὴν | Λεπτὴν Γένεσιν. | ἔρρωσο ἡμεῖν ἐν θ(ε)ῷ.

Meine liebste Herrin/Frau [κυρίᾳ] Schwester sei im Herrn [ἐν κ(υρί)ῳ] begrüßt. Leihe [mir] den Esdras, denn ich habe dir die kleine Genesis geliehen. Leb wohl in Gott [ἐν θ(ε)ῷ], [sei begrüßt] von uns.

Bezüglich der Präsenz von *nomina sacra* wurde oben ausführlich argumentiert, dass diese eine *gemeinsame* jüdische wie christliche Schreibpraktik darstellen.¹⁴⁰ Im Hinblick auf antike Briefe im Allgemeinen und Briefformulare im Besonderen ist es Eldon J. Epp, der davor warnt, dass zum Teil Briefe vorschnell als christlichen Ursprungs identifiziert wurden, indem er schreibt: „[...] too many have been called Christian that in reality reflect a context of Greco-Roman religions or may be of Jewish or even secular origin.“¹⁴¹ Er geht jedoch trotzdem davon aus, dass mit großer Sicherheit solche Briefe christlich seien, die die Termini ἐν κυρίῳ oder ἐν θεῷ zusammen mit *nomina sacra* aufweisen.¹⁴² Allerdings nennt er auch verschiedene ‚Kategorien‘ solcher Briefe, in denen ἐν κυρίῳ und ἐν θεῷ geschrieben ist:¹⁴³ [1] mit *nomina sacra* und kaum Evidenz für christlichen Ursprung (P.Oxy. 4127, Anfang 4. Jh.; P.Oxy. 2731, 4./5. Jh.); [2] ohne *nomina sacra* und mit Evidenz für eine nicht-christliche Religion (P.Oxy. 2276; Ende 3./4. Jh.); [3] ohne *nomina sacra* und ohne Evidenz für eine nicht-christliche Religion (P.Vind. Sipp. 26; 3. Jh.; P.Oxy. 3998, 4. Jh.; P.Oxy. 182, Mitte 4. Jh.). Daran wird deutlich, dass sich die Evidenzen der Briefformulare der Formen ἐν κυρίῳ sowie ἐν θεῷ nicht einfach als exklusiv christlich erweisen. Ähnliches muss auch sowohl für die Grußformel ἐν κ(υρί)ῳ χαίρειν sowie ebenfalls für die Terminologie der ἀδελφῇ gelten, wenn man die griechischen Begriffe vor dem Hintergrund älterer jüdisch-hebräischer

¹³⁸ Cf. Kraus 2007b; Hagedorn 1997.

¹³⁹ Cf. Hidding 2004, 30: „But writer and addressee were not Jewish, since the *nomina sacra* and the formulas ‚greetings in the Lord‘ and ‚farewell in God‘ unmistakably define them as Christians.“ Cf. hierzu auch insb. Kraus 2007b; Epp 2004, 21–35. Die Ausnahme stellt Blumell 2012, 55, dar: „[...] that references to θεός or κύριος θεός or even prayers παρὰ τῷ κυρίῳ θεῷ cannot automatically be taken as Christian, given non-Christian precedent, the phrases ἐν θεῷ, ἐν κυρίῳ, or ἐν κυρίῳ θεῷ, when employed in epistolary formulae appear to be decisive Christian markers.“

¹⁴⁰ Siehe Kap. III.2.

¹⁴¹ Epp 2004, 26.

¹⁴² Epp 2004, 25.

¹⁴³ Epp 2004, 24, Anm. 61.

Briefe untersucht: Dabei erscheint es als plausibel, dass zum einen das griechische ἐν κυρίῳ χαίρειν als Äquivalent zum hebräischen לִילּוּ שׁ gesehen werden kann, und zum anderen natürlich auch jüdische literarische Evidenzen in der hebräischen Sprache Termini oder Metaphorik der Geschwisterlichkeit verwenden, sodass ἀδελφῷ äquivalent ist zu אחִיך.¹⁴⁴

2.4 Fazit: Lesepraktiken in Oxyrhynchus

Wenn wir damit davon ausgehen, dass zum einen *nomina sacra* eine gemeinsame jüdische wie christliche Schreibpraxis darstellen und zum anderen die Briefterminologie von P.Oxy. 4365 auch vor dem Hintergrund jüdischer Traditionen zu erklären ist, führt die Interpretation dieses Papyrus dazu, dass keineswegs eine christliche Provenance zwingend erscheint, sondern gegenteilig auch ein jüdischer Ursprung plausibel erscheint. An diesem Papyrus P.Oxy. 4365 lassen sich die methodischen Schwierigkeiten erneut sehr deutlich machen, wie spekulativ nicht nur eine einseitige – christliche – Zuordnung erscheint, sondern auch, dass sich eine solche strikte ‚Grenzziehung‘ zwischen jüdischen und christlichen Artefakten – als auch Gemeinschaften – als problematisch erweist. Aber dies könnte nun – ob christlichen oder jüdischen Ursprungs – ein weiterer Hinweis darauf sein, dass die Grenzen zwischen dem, was später jüdisch und was christlich wurde, nicht klar gezogen sind, und es ‚Zwischenräume‘ und ‚Zwischendiskurse‘ noch gibt.

Deutlich wurde anhand der exemplarisch und aufgrund der reichen papyrologischen Überlieferung diskutierten Stadt Oxyrhynchus und ihrer jüdischen Gemeinschaft, wie dortige Lesepraktiken zu verorten sind. Gleichzeitig sind es aber auch die aufgezeigten methodischen Schwierigkeiten, die vieles im Unklaren lassen müssen.

¹⁴⁴ Cf. hierzu aus Schwiderski 2000, 120f., ohne Bezug zu P.Oxy. 4365 folgende Evidenzen von Grußformeln: [...] שְׁלָמָם יְשָׁמוֹן אֶלְהָיָה, [...] שְׁלָמָם יְשָׁמוֹן לְאֶלְהָיָה, „Götter mögen Heil geben“ (138); cf. auch den Tempelgruß „[Empfänger] +לְאֶלְהָיָה... שְׁלָמָם בֵּית“, „Heil des [...] Tempels, an [Empfänger]“ sowie „Das Heil des [...] Tempels an [Empfänger]“ (146/149); für die griechische Briefüberlieferung findet sich dabei bsp. folgende Grußformel: [Α]ννανός Ιωναθη τωι αδελφω χαιρειν, „Annanos an den Bruder Ioathes. Gruß!“ (316); für Grußformeln cf. auch die Form ερρωσο „Lebe wohl“, sowie ερρωσο αδελφε „Lebe wohl, Bruder“ (315f.).

3 Byzantinisches Judentum

Byzantine Judaism is a neglected subject.— *Nicholas de Lange*¹⁴⁵

Usage of Greek in synagogue practice continued from Hellenistic times throughout all the Romanioite history, and has almost reached current times.— *Julia G. Krivoruchko*¹⁴⁶

Die Literatur der Juden in griechischer Sprache ist eine der schwierigsten Partien der Literatur und bedarf einer selbstständigen Behandlung.— *Moritz Steinschneider*¹⁴⁷

3.1 Einführung in das romaniotische Judentum

Forschungstendenzen in jüdischer bzw. judaistischer Wissenschaft mit ihrem Schwerpunkt auf rabbinischem bzw. rabbinisch geprägtem Judentum bzw. auf aschkenasischem und sephardischem Judentum und in christlicher Theologie, in der das griechisch-sprachige bzw. hellenistische Judentum tendenziell insbesondere als *praeparatio evangelica* angesehen wird und damit mit dem Aufkommen der christlichen Bewegung zu enden scheint, haben zur Folge, dass das griechisch-sprachige und -geprägte Judentum in Spätantike, Mittelalter und darüber hinaus eine vernachlässigte jüdische Kultur ist. Jedoch ‚stirbt‘ das griechisch-geprägte antike Judentum keineswegs ‚aus‘, sondern es findet seine Kontinuität in einem Judentum, das ab der Spätantike unter den Begriffen des *byzantinischen* Judentums bzw. in ihrer Selbstbezeichnung des *romaniotischen*¹⁴⁸ Judentums firmiert.¹⁴⁹ Studien insbesondere von Samuel Krauss, Joshua Starr, Steven Bowman, Robert Bonfil, Nicholas de Lange, Julia G. Krivoruchko rücken diese wichtige jüdische Kultur des romaniotischen Judentums wieder verstärkt in den Fokus.¹⁵⁰

3.2 Historischer und kultureller Kontext

Das byzantinische Judentum bezieht sich auf die griechisch-sprachigen jüdischen Gemeinschaften im byzantinischen Territorium im südlichen Balkan und in Asia Minor sowie vom sechsten bis elften Jahrhundert in Süditalien.¹⁵¹ Byzanz, wo „die

¹⁴⁵ De Lange 2015, 25.

¹⁴⁶ Krivoruchko 2005, 150.

¹⁴⁷ Steinschneider 1904, 388.

¹⁴⁸ Cf. Jacoby 2015.

¹⁴⁹ Cf. de Lange 2015; Aitken/Paget 2014; van der Horst 2014b; Bonfil et al. 2012; Georgakas 2006/07; Bowman 2006; Trebilco 2006; Bowman 1985; Starr 1949; Starr 1939; Krauss 1914.

¹⁵⁰ Cf. Krivoruchko 2016; de Lange 2015; Bowman 2014; Bonfil et al. 2012; Krivoruchko 2011; Bonfil 2009; Bowman 2006; Krivoruchko 2005; de Lange 1996a; Bowman 1985; Starr 1949; Starr 1939; Starr 1934/35; Krauss 1914.

¹⁵¹ Cf. de Lange 2015, 27.

Juden so innig mit der Sprache und Kultur ihres Heimatlandes verwachsen“ waren, so Krauss, „steckte den Juden gewissermaßen in allen Gliedern. Kein Land in Europa hat in der Sprache, in der Poesie, in der Liturgie, in den rabbinisch-religiösen Schriften der Juden solch tiefe Spuren zurückgelassen, als das mittelalterliche Byzanz.“¹⁵² Die am häufigsten vorkommende Selbstbezeichnung für die eigene kulturelle Heimat der Juden findet sich mit Ἀρμανία bzw. רומאניה/רומניה, woher auch die gängige Bezeichnung des romaniotischen Judentums stammt: „unter diesem Namen ist das unheilige Rom in das Allerheiligste des Judentums eingedrungen“.¹⁵³ Auch hat sich hier eine eigene Liturgiepraxis und -tradition entwickelt, die als מחרדים רומנים („romaniotische *Mahzorim*“) überliefert ist, und auf die gelegentlich als מנהג יווני („griechischer Brauch“) verwiesen wird.¹⁵⁴ Für die Juden im byzantinischen Reich ist das Griechische „von alters her in ihren Gottesdienst, ihre Literatur und ihre Schule“ integriert, sodass die griechische Bibel zur „griechisch-jüdischen Nationalliteratur“¹⁵⁵ wird, wie es schon Krauss formuliert hat:

Eine prinzipielle Stellungnahme zum Griechischen, wie wir sie etwa im Talmud finden, gibt es um diese Zeit nicht und konnte auch nicht geben, denn für die griechisch sprechenden Juden war die Frage praktisch gelöst [...].¹⁵⁶

Griechisch ist damit für die Juden in Byzanz seit ihren Ursprüngen die unhinterfragte Muttersprache, während bei gebildeten Juden zum Teil zunächst eine griechisch-lateinische Bilingualität vermuten werden kann und mit der arabischen Zeit eine griechisch-arabische Bilingualität wahrscheinlich ist.¹⁵⁷ Die Kenntnis des Griechischen ist auch im Mittelalter anhand vieler jüdischer Gelehrten belegt: „Alle jüdischen Autoren des Mittelalters, die in ihren Schriften Kenntnis des Griechischen verraten, aufzählen zu wollen, wäre ebenso ein dankbares, wie heute noch kaum ausführbares Beginnen.“¹⁵⁸ Dabei kann aber davon ausgegangen werden, dass es sich nicht um ein dezidiertes ‚Judengriechisch‘ handelt.¹⁵⁹ Griechisch war gemäß Paul Wexler bis zum achten Jahrhundert die Umgangssprache der Juden in den nordafrikanischen Mittelmeeranrainerländern, an der südöstlichen Küste Spaniens (Valencia; Katalonien), in Südfrankreich (Provence), auf dem Balkan, in Italien, an der Donau bis in die tschechischen Länder, in der Provinz Pannonia¹⁶⁰ und Bayern, an der Nordküste des Schwarzen Meeres, im

¹⁵² Krauss 1914, 99.

¹⁵³ Krauss 1914, 101.

¹⁵⁴ Cf. Krauss 1914, 102.

¹⁵⁵ Krauss 1914, 121.

¹⁵⁶ Krauss 1914, 120.

¹⁵⁷ Cf. Krauss 1914, 114.

¹⁵⁸ Krauss 1914, 115.

¹⁵⁹ Cf. Niehoff-Panagiotidis 2004, 107 (gegen z. B. P. Wexler); cf. auch Krivoruchko 2016, 196f.

¹⁶⁰ Heute umfasst dies die westliche Hälfte Ungarns, Burgenland, Teile der Oststeiermark, des Wiener Beckens, Teile Serbiens, Sloweniens und Kroatien; cf. Krauss 1914, 114f.

Kaukasus, und im Nahen Osten bis zur indo-iranischen Küste.¹⁶¹ In den meisten nicht-griechischen Regionen wurde das Griechische verschiedenartig durch andere Sprachen ersetzt. Dies datiert er beispielsweise für Rom ins vierte, für Spanien ins sechste/siebte und für die Krim ins achte Jahrhundert. Während in der Mitte des ersten Jahrtausends n. d. Z. die griechische Sprache im westlichen Römischen Reich ihr hohes Ansehen verlor, setzten Juden zum Teil die Verwendung des Griechischen fort – wo Christen diese schon aufgaben –, adaptierten in langer Sicht jedoch zumeist lokale romanische Sprachen. Auch, als Karäer im elften Jahrhundert nach Asia Minor und auf den Balkan migrierten, adaptierten sie das Griechische und behielten es für die folgenden Jahrhunderte.¹⁶² Insbesondere die Invasion der Seldschuken im gleichen Jahrhundert und die Kreuzzüge hatten zur Folge, dass die Beziehungen der verschiedenen Territorien des byzantinischen Reiches geschwächt wurden:

The disruptions became particularly acute after the Fourth Crusade (1204), as the Greek-speaking realm ceased to be a unified political and economic space. Under such conditions, the uniformity of *Koiné Greek* (i. e., the supra-regional form of the language) could not be preserved, and local speech forms started to develop. It is at this time that the precursors of contemporary Modern Greek dialects began to emerge.¹⁶³

Die Einnahme Konstantinopels durch die Osmanischen Truppen im Jahr 1453 schließlich stellt eine weitere Zäsur dar und damit das Ende einer „era for the whole Greek-speaking world, including for its Jews.“¹⁶⁴ Im gleichen Jahrhundert siedeln sich Flüchtlinge, die sich im Osten vor der westlichen Inquisition in Spanien und Portugal in Sicherheit bringen, schließlich in verschiedenen Teilen des osmanischen Reiches an. Während die osmanischen Juden und ihre Gemeinschaften den Status als Millet (osm. ملت von arab. ,ملة, „Religionsgemeinschaft“) und damit als autonome religiöse Minderheit hatten, die von einem חכם באשי (osm. حاخامباشى, „Oberrabbiner“) angeführt wurde, hatten zunächst romaniotische Juden dieses Amt inne, das sie jedoch rasch an die ‚neuen‘ Sepharden im Osmanischen Reich verloren.¹⁶⁵ Romanioten und Sepharden blieben relativ getrennte Gemeinschaften mit verschiedenen Gottesdiensten und liturgischen Lesungen in Griechisch bzw. Ladino.¹⁶⁶ Die romaniotischen Juden wurden zunehmend marginalisiert.¹⁶⁷ Die sephardischen Juden nahmen die lokale Sprache der Romanioten, die sie יוונים oder גרגוס nannten, nicht an und sprachen weiterhin Judezmo.¹⁶⁸ Eine Ausnahme hiervon bilden nur wenige Orte, wie

161 Cf. Krivoruchko 2016, 195; Wexler 1985, 227.

162 Cf. Krivoruchko 2016, 196.

163 Krivoruchko 2016, 197.

164 Krivoruchko 2016, 197.

165 Cf. Krivoruchko 2016, 197f.

166 Cf. Weinreich 1973/2008, A60.

167 Cf. Schoenfeld 2006/07, 23–29.

168 Cf. Krivoruchko 2005, 156.

Kreta, wo auch die sephardischen Juden das Griechisch der Romanioten annahmen.¹⁶⁹ Damit war für die romaniotischen Juden zum ersten Mal in ihrer langen Geschichte ihre kulturelle Identität und auch ihre ‚Griechischkeit‘ in Gefahr: „*Their battle was not victorious.*“¹⁷⁰

Während im 19. und frühen 20. Jahrhundert Judezmo in jüdischen Gemeinschaften auf der Dodekanes (Kos; Rhodos), im Norden Griechenlands (ThessaloniKE) und in weiteren kleineren Städten dominierte, wurde Griechisch noch auf den ionischen Inseln Zakynthos und zum Teil auch Korfu gesprochen. Ein Wandel vom Griechischen zu Judezmo¹⁷¹ fand in diesem Zeitraum in Thessalien, einer Region im Norden Griechenlands statt. Die Gemeinschaften auf Kreta und Euböa sowie in Patras und der Region Epirus (Ioannina u. a.) blieben dabei griechisch-sprachig. Mit der Unabhängigkeit Griechenlands vom Osmanischen Reich im Jahr 1832 wurde die griechische Sprache als Element nationaler Identität wichtiger, als dies davor der Fall war, sodass sich der Status von romaniotischen Juden verbesserte, waren sie davor doch nicht als ‚Griechen‘ angesehen worden, weil dies eine religiöse Kategorie gewesen ist, während sephardische Juden sich an die neue Realität des Griechischen gewöhnen mussten. Es entstand eine neue, sephardische Form des ‚jüdischen‘ Griechisch, die jedoch mit der Schoa größtenteils vernichtet wurde.¹⁷² Die letzte in Griechenland verbliebene Gemeinschaft romaniotisch griechisch-sprechenden Juden blieb die Stadt Ioannina.¹⁷³

Im Jahr 1907 wurde in New York von Immigranten aus Ioannina die Gemeinde *Kehila Kedosha Janina* gegründet, die seit 1927 eine eigene Synagoge hat. Ihr Gottesdienst wird größtenteils mit hebräischen Lesungen gefeiert, wobei aber auf Griechisch noch Piyyutim gelesen werden.¹⁷⁴ Damit ist sie die einzige verbleibende Synagoge in der westlichen Hemisphäre, die noch Formen des romaniotischen Minhag aufweist. Diese bleibenden Elemente des griechisch-sprachigen Judentums werden dabei von der Gemeinde zum Teil als wichtiger Bestandteil ihrer romaniotischen Identität angesehen: „*We are not just Jews*“, so erklärt ein Gemeindemitglied, „*we are Romaniote Jews, and nowhere else but in our synagogue, do we have a liturgy according to our own tradition and language.*“¹⁷⁵ Romaniotische Gemeinden außerhalb Griechenlands gibt es ferner in Jerusalem (Synagogen Beth Avraham und Ohel Sarah) und (Shalo-Synagoge, Kfar Shalem, Tel Aviv).¹⁷⁶

¹⁶⁹ Cf. Krivoruchko 2016, 198.

¹⁷⁰ Krivoruchko 2001, 3.

¹⁷¹ Cf. Bunis 2011.

¹⁷² Cf. Krivoruchko 2016, 198f.

¹⁷³ Cf. Krivoruchko 2016, 199.

¹⁷⁴ Cf. Alexious 2006/07, 176; Ikonomopoulos 2006/07, 150; siehe auch die Internetseiten der Gemeinde: www.kkjsm.org/romaniote-liturgy (Stand: 30.07.2020).

¹⁷⁵ Alexious 2006/07, 176.

¹⁷⁶ Cf. Crowdus 2019, 135.

3.3 Tendenzen von Hebraisierung und Rabbinisierung

Wie gerade in diesem sehr knappen historischen Überblick aufgezeigt, wurde um 1000 von Juden nur noch im griechischen Kernland Griechisch gesprochen, sowie im benachbarten, griechisch dominierten Asia Minor und zum Teil auch im Balkan.¹⁷⁷ Für das elfte und zwölftes Jahrhundert ist Griechisch noch als Umgangssprache von Juden belegt.¹⁷⁸ Die Ankunft der spanischen und portugiesischen Flüchtlinge nach 1492 führte schließlich zum Teil zur ‚Assimilation‘ der griechisch-sprechenden Juden in Griechenland zu Ladino. Kleine jüdische griechisch-sprachige Gemeinschaften blieben jedoch auf dem griechischen Festland (z. B. Ioannina, Khalkis) und auf Inseln (z. B. Korfu) bis zum Zweiten Weltkrieg bestehen. Bis heute existiert in Istanbul eine Gemeinschaft von griechisch-sprechenden Karäern.¹⁷⁹

Die Jahrtausendwende ist zugleich auch ein Anhaltspunkt für grundlegende Transformationen hinsichtlich Tendenzen der Rabbinisierung des byzantinischen Judentums: Was die Sprachkulturen angeht, muss damit zwischen der Spätantike und ca. dem Jahr 1000 eine Transformation stattgefunden haben mit Auswirkungen auf die gesamte jüdisch(-byzantinische) Kultur, auf die Synagoge und damit auch auf die synagogalen Lesungen. Jedoch: „The precise nature of the change, its causes and timing are all very obscure.“¹⁸⁰ Elemente dieser Transformationen beinhalten den Übergang synagogaler Ämter in rabbinische Hände sowie den Wechsel von griechischer Lesung in eine fixierte hebräische Liturgie mit hebräischer Lesung und hebräischen Hymnen.¹⁸¹ Wie genau dieser Prozess, in dem das Hebräische das Griechische (bzw. auch das Lateinische) als Schrift- und Liturgiesprache ersetzte, bleibt unklar. Nicholas de Lange vermutet dahinter eine tiefgreifende Bildungsreform.¹⁸² Parallel zu dieser Transformation der jüdisch-diasporischen Sprachkulturen kann eine Rabbinisierung beobachtet werden: Ab dem frühen elften Jahrhundert lässt sich damit auch für Byzanz feststellen, dass das rabbinische Judentum die Oberhand bekommt. „Hebrew became the foundation of Byzantine Jewish culture.“ Und dies gilt sowohl für die karäischen wie rabbanitischen Traditionen mit ihrer Betonung der Wichtigkeit der hebräischen Sprache – und damit auch hebräischer Bildung.¹⁸³

The change from Greek to Hebrew culture was, in the long term, the salvation of the Greek-speaking Jews, even if it involved making enormous sacrifices [...].¹⁸⁴

177 Cf. Wexler 1985, 229.

178 Cf. Bowman 1985, 165.

179 Cf. Wexler 1985, 229.

180 De Lange 2009, 45.

181 Cf. de Lange 2009, 45f.

182 Cf. de Lange 2001, 30.

183 Cf. de Lange 2000, 111.

184 De Lange 2000, 111.

Hebräisch wird damit zur Universalsprache der Juden, zur Sprache der Kommunikation und des Austausches: Dieser Sprachwechsel erzeugt dabei eine Schriftkultur ohne geographische oder politische Grenzen,¹⁸⁵ aber mit dem Primat des Hebräischen ist sie auch Ausdruck einer „distinctive Jewish identity.“¹⁸⁶ Dabei gibt es jedoch kaum Evidenzen für byzantinische Juden, die der Schreibung einer anderen *Schrift* außer des Hebräischen mächtig sind, und wenn sie das Griechische schreiben können, beherrschen sie gleichzeitig auch das Hebräische.¹⁸⁷ Und gleichwohl hat dies gerade *nicht* den Abbruch bestimmten griechisch-jüdischer Traditionen zur Folge.¹⁸⁸ Ab dem zehnten Jahrhundert sind damit Werke byzantinischer Juden in hebräischer Sprache einzuordnen,¹⁸⁹ wobei datierte Handschriften sich erst im 12. und insbesondere ab dem 14. Jahrhundert finden.¹⁹⁰

3.4 Die materiale Überlieferung

Die materiale Überlieferung des byzantinischen Judentums ist – wenn wir uns auf griechische Artefakte und insbesondere Bibelhandschriften fokussieren – sehr dürfzig. Bei den (fragmentarisch) überlieferten Bibelhandschriften aus dem fünften bis 13. Jahrhundert kann ein liturgischer Gebrauch nicht ausgeschlossen werden,¹⁹¹ ebenso wie bei den ab dem 16. Jahrhundert aufkommenden Drucken der griechisch-jüdischen Bibel. Die Handschriftenlage ist für das byzantinische Judentum zwar höchst fragmentarisch, verweist aber dennoch auf eine kontinuierliche Tradition der jüdischen Rezeption der griechischen Bibel:¹⁹²

No Jewish source refers unambiguously to the use of Greek biblical versions by Jews in Byzantium, and we have no Jewish manuscripts of the entire Bible in Greek, or even of the Pentateuch. We do, however, have some continuous texts in manuscripts, as well as a printed version of the Pentateuch [...]. The absence of more extensive manuscripts does not necessarily mean that these never existed: we should bear in mind the enormous losses of manuscripts in Byzantium. It is clear from booklists and stray leaves of otherwise unknown works that many texts, even ones that were once quite widely distributed, have disappeared.¹⁹³

Die geringe Anzahl von überlieferten jüdischen griechischen Bibelhandschriften ist auffallend im Vergleich zu vielen erhaltenen griechisch-hebräischen Glossarien. Diese Diskrepanz erklärt Shifra Sznol damit, dass die griechische Bibel im Gottesdienst des

¹⁸⁵ Cf. de Lange 2000, 112.

¹⁸⁶ De Lange 2000, 113.

¹⁸⁷ Cf. de Lange 2000, 112.

¹⁸⁸ Cf. de Lange 2006a, 172; de Lange 2004, 30f.

¹⁸⁹ Cf. de Lange 1991, 95.

¹⁹⁰ Cf. de Lange 2009, 43.

¹⁹¹ Cf. de Lange 2008, 111.

¹⁹² Cf. de Lange 2010, 45.

¹⁹³ De Lange 2010, 45.

byzantinischen Judentums den Status eines Targum angenommen habe: Die griechische Übersetzung sei mündlich angefertigt, aber nie schriftlich fixiert worden.¹⁹⁴ Dabei waren Glossarien dann ein wichtiges Hilfsmittel, um die mündliche Übersetzung zu überliefern, sie aber nie festzuschreiben.¹⁹⁵ Diese Beobachtungen bestätigen das oben genannte Bild einer Hebraisierung und bilden eine Entwicklung ab, die oben bereits skizziert wurde,¹⁹⁶ sodass nach der ab dem ersten Jahrhundert an zunehmenden monolingualen griechischen Lesung in der Synagoge demnach ab dem zehnten Jahrhundert von einer gewissen Hebraisierung bzw. Rabbinisierung jüdisch-griechischer Lesepraktiken dahingehend gesprochen werden kann,¹⁹⁷ dass die synagogale Lesung zunächst auf Hebräisch vonstattenging, der die griechische Übersetzung als Targum folgte.

Damit zusammenhängende Tendenzen sind in der Verwendung hebräischer Buchstaben für den griechischen Text zu sehen, in einem Primat masoretischer Texttraditionen (beispielsweise ausgedrückt in der Psalmnummerierung) und in Handschriften, die insofern bilingual sind, als sie zunächst mit dem hebräischen Lemma beginnen und dann den griechischen Text wiedergeben (cf. im Folgenden die Handschriften für Kohelet und Jona, sowie auch den Druck des *Konstantinopel Pentateuch*), was in den beiden Geniza-Fragmenten noch nicht der Fall ist. Darüber hinaus sieht die 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 zu lesen sind.¹⁹⁸ Die in den Glossarien, Glossen und Kommentaren der griechischen Werke des byzantinischen Judentums aus der Kairoer Geniza deutlich werdende Exegese kann in einer Traditionskontinuität mit der Septuaginta, Aquila und Symmachus, aber auch mit spätantiken palästinischen Traditionen gesehen werden. Gleichzeitig steht wiederum der Pentateuch von Konstantinopel von 1547 in der Tradition dieser Exegese, was insbesondere Nicholas de Lange und Johannes Niehoff-Panagiotidis¹⁹⁹ anhand zahlreicher Parallelen deutlich machen. Schließlich können die griechischen Geniza-Traditionen auch als „*missing link*“ gesehen werden, der „zur aschkenazischen Tradition von Raschi und seiner Schule hinleitet“:²⁰⁰

Die byzantinischen Rabbinen stehen zwar in einer Tradition mit der Antike, aber sie modernisieren ihr *explicantia* auch, indem sie deutlich die gleichzeitige byzantinische Volkssprache zur Bibelerklärung heranziehen. Diese Volkssprache war eindeutig ihre Muttersprache.²⁰¹

¹⁹⁴ Cf. Sznol 2012, 226; de Lange 2010, 51.

¹⁹⁵ Cf. Sznol 2012, 227.

¹⁹⁶ Siehe Kap. V.3.3.

¹⁹⁷ Cf. de Lange 2010, 42f.

¹⁹⁸ Cf. de Lange 2008, 112f.

¹⁹⁹ Cf. Niehoff-Panagiotidis 2004.

²⁰⁰ Niehoff-Panagiotidis 2004, 107.

²⁰¹ Niehoff-Panagiotidis 2004, 107 (Hervorhebung im Original).

Wenn jedoch Aquilas Übersetzung im Mittelalter rezipiert wird, so wird auch deutlich gemacht, dass dieser ‚mittelalterliche Aquila‘ nicht einfach identisch ist mit dem ‚antiken Aquila‘, wie er auf antik/spätantiken Fragmenten²⁰² überliefert ist: „The distinctive features of Akylas’s translation do not appear consistently in the medieval versions, and we have also noted some hints of a plurality of versions circulating side by side.“²⁰³ Die folgenden Artefakte machen die kontinuierliche Rezeption der griechischen Bibel – auch und gerade in der Form des Codex – deutlich, und sind in Tabelle 15 chronologisch geordnet zusammengefasst.

Tab. 15: Jüdische Codices des byzantinischen Judentums.

Dat.	MS	Form/Material	Inhalt
XI (früher?)	T-S Misc. 28.74	Einzelblatt, Pergament; nicht gebunden	Koh 2,13–23; griech. mit hebr. Buchstaben; jeder Vers zunächst mit hebr. Lemmata
XIV (?)	Bodleian, Opp. Add. 8° 19	Codex, Perga- ment, 345 fols.	Jona (romaniotischer Ritus); griech. mit hebr. Buchstaben; Vers zunächst mit hebr. Lemmata
XV	Bib. Universita- ria, MS 3574A	Codex, Perga- ment, 278 fols.	Jona (romaniotischer Ritus); griech. mit hebr. Buchstaben; Vers zunächst mit heb. Text (Creta [Candia?])
1450	Vat. Gr. 343	?	PSalter (auch gedruckt 1543, Venedig) ²⁰⁴
?	?	?	Jesaja, <i>Haftara Ve ethanan</i> (Jes 40,1–26), ²⁰⁵ griech. mit hebr. Buchstaben
?	?	?	Teile von Jeremia, Esra und Nehemia; karäische Übersetzung; ²⁰⁶ griech. mit hebr. Buchstaben
?	Athos, Dion. Cod. 32	Ungedruckt	? ²⁰⁷
1547	?	Druck	<i>Kontantinopel Pentateuch</i>
1576	?	Druck	Hiob (verloren), ²⁰⁸ griech. mit hebr. Buch- staben (Konstantinopel)

²⁰² Siehe Kap. IV.2.3.1.

²⁰³ De Lange 2010, 51.

²⁰⁴ Cf. Barclay Stete 1900, 58.

²⁰⁵ Cf. Sznol 2000.

²⁰⁶ Cf. Danon 1914.

²⁰⁷ Cf. Schmid et al. 1960, 324.

²⁰⁸ Gemäß Sznol 2012, 218, ist diese Handschrift noch bei Steinschneider, Johann Ch. Wolf und Abraham Yaari verzeichnet; genannt auch bei Schmid et al. 1960, 324; ob diese mit der „im Jahre 1576 von Moses b. Elia Pobian veranstaltete[n] Übersetzung der Bibel ins Neugriechische“ identisch ist, die Mézan 1929, 1274, nennt, bleibt unsicher.

Darüber hinaus finden sich – so Leon J. Weinberger – im *Mahzor Roumania* nicht nur (neu-)griechische Gebete überliefert, sondern auch liturgische Lesungen der Vernacularsprache aus den Büchern Jona, Rut und Threni (Eicha) für Jom Kippur, Schavu'ot und Tisch'a be'Av (Baruch?²⁰⁹),²¹⁰ wobei er ebenso wenig wie Steven Bowman, der zudem neben den Jona-Übersetzungen solche von Ruth, Threni (Eicha) sowie von Mischna *Avot* benennt,²¹¹ Verweise auf Handschriftenüberlieferungen angibt, sodass die in Tabelle 15 genannten Bibelmanuskripte (mit zwei Drucken) die einzigen sind, die hier gesammelt werden konnten. Wurde in den vorherigen Teilen der vorliegenden Arbeit sowohl für einen liturgischen Gebrauch jüdisch-griechischer Codices²¹² als auch damit für eine kontinuierliche Rezeption der griechischen Bibel durch Juden in der Antike argumentiert,²¹³ so findet sich eine Fortsetzung dieser Schreib- und Lesepraktiken in verschiedenen Codices, die im Folgenden aufgezeigt werden.

Es lässt sich nicht ausmachen, ob diese Übersetzungen einem liturgischen oder einem unterweisenden Zwecke dienen sollten. Soviel ist aber sicher, daß, wenn auch nicht in der Stunde der feierlichen Verlesung der Bibel, so doch zum mittäglichen Gottesdienst oder nachher in den griechischen Synagogen Konstantinopels die sabbattliche Lektion in vulgärgriechischer Sprache gelesen wurde.²¹⁴

Diese schon von Samuel Krauss formulierte Ambivalenz macht deutlich, dass nicht immer zwingend ein liturgischer Gebrauch nachgewiesen, aber auch nicht ausgeschlossen werden kann, wobei wir – wie wir sehen werden – für den Kontext des byzantinischen bzw. romanotischen Judentums in der glücklichen Lage sind, zumindest eine Handvoll Colophone und Metatexte überliefert zu haben, die dies *expressis verbis* deutlich machen.

Cambridge, University Library, T-S Misc.28.74 (Abb. 28): Eine weitere Bibelhandschrift aus der Kairoer Geniza ist ein Fragment des Buches *Kohelet* (Koh 2,13–23) in Griechisch in hebräischer Schrift, das – so de Lange – die einzige „continuous translation“ „among the Genizah fragments“ darstellt.²¹⁵ Er selbst vermutet einen Ursprung im elften Jahrhundert oder früher, während er auf Colette Sirat verweist, die eine ‚viel frühere‘ Datierung annimmt;²¹⁶ Fernández Marcos vermutet einen Zeitraum zwischen 600 und 1100.²¹⁷ Das Pergament-Einzelblatt weist keine Anzeichen auf, in einem Codex gebunden gewesen zu sein, auch wenn es in zwei Kolumnen pro Seite geschrieben ist und damit ein Bifolio eines kleinen Codex nachahmt, was aber nicht

²⁰⁹ Cf. Krauss 1914, 123.

²¹⁰ Cf. Weinberger 1978, 78.

²¹¹ Bowman 1985, 166.

²¹² Siehe Kap. III.4.

²¹³ Siehe die Kap. IV.2.5 und IV.3.

²¹⁴ Krauss 1914, 121.

²¹⁵ De Lange 2010, 47.

²¹⁶ Cf. de Lange 1996a, 71.

²¹⁷ Cf. de Lange 2015, 95, Anm. 8.



Abb. 28: P.MS Cambridge, T-S Misc. 28.74.

der Fall war: „How the leaves were kept in the right order is a mystery.“²¹⁸ Weil Kohelet an *Sukkot* gelesen wird, könnte dieses Fragment aus einem Gebetbuch stammen.²¹⁹

Jeder Vers des Griechischen wird von dem ersten oder den ersten zwei hebräischen Wörtern des Verses angeführt, was entweder den Kontext des Studiums oder aber auch liturgische Zwecke intendieren könnte,²²⁰ die nicht ausgeschlossen werden können. Von Bedeutung sind ferner zwei weitere Manuskripte, die das komplette Jona-Buch in ähnlichen aber nicht identischen Fassungen enthalten.²²¹ **Oxford, Bodleian, Oppenheim Add. 8° 19** (Abb. 29; Neubauer 1144)²²² und **Florenz, University Library, Ms Ebr. 3574** (Abb. 30; Modona 12).

MS Opp. Add. 8° 19 gibt den Gottesnamen im Hebräischen mit „ und im Griechischen mit „ wieder, MS Ebr. 3574 mit יהָה und Κίριαο. Jona war, so de Lange, die liturgische Lesung als Haftara an Yom Kippur, der drei Verse des Propheten Micha folgen (Mich 7,18–20)²²³ „It was the custom in at least some congregations to read the book in Greek, and the text is preserved in two fourteenth/fifteenth-century prayer books.“²²⁴ Ähnlich verwies hierauf schon Adolf Neubauer: „This was no doubt read

²¹⁸ De Lange 2015, 95; cf. auch für den Kontext orientalisch-jüdisch-hebräischer Bibelcodices das von Liss 2016, 302f. mit Anm. 23, beschriebene Phänomen von ungebundenen Codices.

²¹⁹ Cf. de Lange 2010, 47.

²²⁰ Cf. de Lange 1996a, 71.

²²¹ Cf. Perani/Corazzol 2013, 89.

²²² Siehe Oxford, Bodleian, MS Oppenheim Add. 8° 19 online: <https://t1p.de/Neubauer1144> (Stand: 30.07.2020).

²²³ Cf. de Lange 2015, 123.

²²⁴ De Lange 2015, 123.



Abb. 29: MS Oxford Oppenheim, Add. 8° 19,
fol. 220r



Abb. 30: MS Florenz, Ebr. 3574.

publicly in the synagogue, since it is found in a Corfu Mahazor in a Hebrew text, and each verse is followed by the Greek translation [...].²²⁵ Durch ein Responsum (Meir ben Isaac Katzenellenbogen; ca. 1482–1565; Padua) wird diese lokale Tradition als alter Brauch auf Kreta bestätigt, im Sinne einer ersten Lesung von drei hebräischen

225 Neubauer 1891, 18.

Versen, der die Lesung des ganzen Buches Jona in Griechisch folgt, sowie drei Verse Micha auf Hebräisch wie auf Griechisch.²²⁶

Wenn auch von diesen schriftlichen Übersetzungen nicht verallgemeinert werden darf, so weisen sie auf die Rezeption griechischer Bibelübersetzungen für einen liturgischen Gebrauch hin.²²⁷ Dirk C. Hesseling weist darauf hin, dass die Übersetzung so literal sei, dass selbst bei griechischen Substantiven, die ein anderes Genus als im Hebräischen aufweisen, das hebräische Genus gewahrt bleibt, so wird **רוּחַ נָדֹלה** aus Jon 1,4 (Z. 8) mit ἄνεμος μεγάλη und nicht wie zu erwarten wäre ἄνεμος μεγάλος übersetzt (σ'/LXX^{Luc}: πνεῦμα μέγα; LXX: πνεῦμα), da **רוּחַ** im Hebräischen feminin ist.²²⁸

Der **Konstantinopel Pentateuch** (CP) ist eine Polyglott-Bibel, die im Jahr 1547 von Eliezer (Albert) Soncino gedruckt wurde.²²⁹ Neben dem hebräischen Text enthält er den Tora-Text in Parallelen in griechischer²³⁰ und judäo-spanischer Übersetzung,²³¹ den *Targum Onkelos* und einen Raschi-Kommentar (in Raschi-Schrift); alle Bibel-Texte sind in hebräischer Quadratschrift geschrieben. Der CP weist eine Textanordnung auf, die gemäß der rabbinischen Einteilung die Tora in die wöchentlichen Paraschen nach dem babylonischen Zyklus einteilt. Laut Titelblatt des CP ist an Yom Kippur Jona als *Haftara* zu lesen, *Kohelet* an Sukkot und ein Teil des Buches *Jesaja* an Tisch'a B'Av zu lesen.²³² *Haftaroth* und die fünf *Megilloth* wurden zwar im Colophon des CP angekündigt, jedoch sind diese in den überlieferten Drucken nicht enthalten.²³³ Der griechische Text ist näher an der LXX als an Aquila,²³⁴ was jedoch nicht kohärent der Fall ist, da der CP auch Lesarten der LXX gegen Aquilas Lesung aufweist. De Lange verweist ferner auf zahlreiche Übereinstimmungen des CP mit dem *Codex Ambrosianus*.²³⁵ Der CP ist in verschiedenen Ausgaben bzw. Drucken überliefert,²³⁶ nicht

²²⁶ Cf. de Lange 2015, 123.

²²⁷ Cf. de Lange 2012, 376f.

²²⁸ Cf. Hesseling 1901, 209.

²²⁹ Cf. die Transkription des griechischen Textes (in hebräischer Quadratschrift) in griechische Schrift bei Hesseling 1897; cf. im Allgemeinen zum *Pentateuch von Constantinopel* de Lange 2015, 14, 129–135; Sznol 2014; Krivoruchko 2008; Fernández Marcos 2000, 180–182; Aslanov 1999; Fernández Marcos 1985; Blondheim 1924; Krauss 1914, 122f.; Steinschneider 1904, 734f.; cf. auch schon Legrand 1883, 159–161; Wolf 1733, 1219–1225; Wolf 1721, 447; Simon 1678/82, 135–138. Fürst 1849, 286, schreibt als einziger diese Ausgabe Mose ben Elia Pobian zu.

²³⁰ Ob der griechische Text eigens für diesen Druck angefertigt wurde oder eine vorhandene Tradition repräsentiert, ist unklar; cf. de Lange 2012, 374; de Lange 2010, 50.

²³¹ Das Tetragramm ist im Griechischen als κύριος, im Hebräischen und im Aramäischen mit קֶרְיָה und in Ladino mit „wiedergegeben; cf. hierzu Vasileiadis 2014, 64, Anm. 61.

²³² Cf. Sznol 2014, 251.

²³³ Krivoruchko 2008, 264.

²³⁴ Cf. de Lange 2015, 132f., gegen Hesseling 1897.

²³⁵ Cf. de Lange 2015, 133.

²³⁶ Gemäß Krivoruchko 2008, 261, finden sich die meisten Ausgaben in Jerusalem (Jewish National and University Library; Schocken Institute), andere auch in Paris (BnF), Oxford (Bodleian), London

aber in Handschriften.²³⁷ Eine kritische Ausgabe des *CP* liegt noch nicht vor.²³⁸ De Lange schreibt über den *CP*, dass es zumindest möglich sei, dass „this printed Greek Pentateuch is a precious relict of the medieval Greek-speaking synagogue [...].“²³⁹ Des Weiteren enthält er „some signs of having been designed to accompany the Hebrew readings of the weekly Torah portions.“²⁴⁰ Auch auf Colophone des *CP* kommt de Lange zu sprechen:

Most specialists [...] consider that the aim of the publication was, primarily at least, educational, and this is indeed what the title page proclaims („in order to be of benefit to the young of the children of Israel“). However, the wording goes on to mention the weekly public reading of the Torah, and we cannot rule out the possibility that the book was intended not only for the schoolroom but also for the synagogue, to help congregants to follow the Hebrew reading [...]. [O]ne cannot draw a sharp distinction between study and performance: the primary purpose of Jewish education was to prepare boys to follow the synagogue prayers and readings, and eventually to read in public themselves.²⁴¹

3.5 Die Kontextualisierung von Lesepraktiken

Die J[uden] in Byzanz sprachen griechisch und behielten diese Sprache bis in die türkische Zeit bei. In Volo wird noch heute das Buch Ester am Purim hebräisch und aus einer älteren Übersetzung griechisch verlesen. In Saloniki hat ein Teil der dortigen J[uden] von den eingewanderten spanischen J[uden] deren Sprache angenommen. Ein Teil aber hat Sprache und Namen der Rumanioten (d. h. byzantinische Griechen) beibehalten. Sie sprechen einen älteren griechischen J[uden]-Dialekt. Von etwa 80 000 Juden in Saloniki sind rund 10 000 Rumanioten. In jüngster Zeit geht unter der neuen griechischen Herrschaft auch die vornehme Schicht der Spaniolen in Saloniki im öffentlichen Leben zum Neugriechischen über. Dieser Sprachwechsel hat sich in Athen und Korfu schon früher vollzogen. In Konstantinopel ist das Griechische bei den J[uden] längst erloschen und wird dort nur noch von den kleinen karäischen Gemeinden gesprochen. In Rhodos dagegen gibt es noch griechisch sprechende J[uden]. Ihr Dialekt ist dem rumaniotischen ähnlich.²⁴²

Besonders hervorzuheben sind dabei die jüdischen Gemeinschaften von Korfu und Kandia, wo an Jom Kippur das Buch Jona in griechischer Sprache gelesen wurde. So schrieb schon Armand Kaminka im *Jüdischen Lexikon* von 1929 über Korfu:

(*British Library*), New York (*JTS*) und in Modena. Ebenso finden sich einige Seiten des *CP* in der Sammlung der Kairoer Geniza.

237 Cf. Sznol 2014, 240.

238 Cf. hierzu Krivoruchko 2008, 259. Siehe aber die Edition von Hesseling 1897 sowie eine Teiledition von Bández de la Peña/Sznol 2013 (Ex 15).

239 De Lange 2010, 50.

240 De Lange 2010, 51. Cf. auch Krauss 1914, 123: „Es lässt sich nicht ausmachen, ob diese Übersetzungen einem liturgischen oder einem unterweisenden Zwecke dienen sollten.“

241 De Lange 2015, 131f.

242 Loewe 1930, 569.

Die Gemeinde bestand ursprünglich nur aus griechischen, aus dem byzantinischen Reiche eingewanderten J[uden], die das Griechische auch im Kultus bewahrt haben. Es ist besonders bemerkenswert, daß sie die Haftara aus dem Buche Jona am Jom Kippur, wie aus einem noch erhaltenen Fragment des in hebräischen Lettern geschriebenen neugriechischen Textes hervorgeht, in der Landessprache vortrugen. Dieser Text ist zugleich eines der ältesten Schriftzeugnisse für den neugriechischen Dialekt [...]. An den anderen Feiertagen trugen sie bis auf die letzte Zeit zwei-, aber auch dreisprachige (hebräisch, neugriechisch, puliesisch) religiöse Lieder vor.²⁴³

Nicht nur die aufgezeigte handschriftliche Überlieferung belegt dies, sondern auch zeitgenössische ‚Metatexte‘ über diese liturgische Tradition der romaniotischen Juden (R. Eliahu Kapsali;²⁴⁴ R. Meir b. Israel Katzenellenbogen²⁴⁵). Der Polyglott-Pentateuch von Konstantinopel ist gemäß Bowman „one indication of the continuity of spoken Greek among the Jews and the survival of the Romaniote community“²⁴⁶ und erfüllt so das Bedürfnis nach einer neuen Übersetzung: „the translation of Aquila was some 1.400 years out of date.“²⁴⁷

3.6 Fazit: Byzantinisches und romaniotisches Judentum als Erbe und Kontinuum der hellenistischen Juden

Während sowohl innerhalb der christlichen Theologien als auch der Jüdischen Studien eine Kontinuität des griechisch-sprachigen Judentums über die Antike hinaus kaum Beachtung fand, ist es das byzantinische bzw. romaniotische Judentum, das diese Traditionen fortführt. Deutlich wurde in der vorliegenden Arbeit – nicht nur, aber auch mit der These der liturgischen Rezeption von Codices der griechischen Bibel durch Juden –, dass die Juden in der Antike keinesfalls die griechische Bibel zurückgewiesen oder mit dem Aufkommen der christlichen Bewegung aufgegeben hätten: Im byzantinischen Judentum wurde die griechische Bibel nicht nur in ihrer synagogalen Lesung wie selbstverständlich lange ohne Rekurs auf das Hebräische rezipiert, und so kann angenommen werden, dass Juden bis ungefähr zur Jahrtausendwende noch im griechischen Kernland wie in den griechischen Teilen von Asia Minor Griechisch sprachen, während danach der Raum der griechisch-sprechenden Juden immer kleiner wurde, aber nie gänzlich verschwand. Jedoch ist auch ungefähr um das Jahr 1000 mit der Rabbinisierung des byzantinischen Judentums mit weitreichenden Folgen zu rechnen: Was die Sprachkulturen angeht, muss damit zwischen der Spätantike und ca. dem Jahr 1000 eine Transformation stattgefunden haben mit Auswirkungen auf die gesamte

²⁴³ Kaminka 1929, 869.

²⁴⁴ Cf. Bowman 1985, 166, Anm. 125.

²⁴⁵ Gedruckt Krakau 1888, 112, Nr. 78. Cf. Bowman 1985, 166, Anm. 125; transkribiert von Hesseling 1901.

²⁴⁶ Bowman 1985, 167.

²⁴⁷ Bowman 1985, 167.

jüdisch(-byzantinische) Kultur, auf die Synagoge und damit auch auf die synagogalen Lesungen. Auch die aufgezeigte – wenn auch für das byzantinische Judentum nur noch sehr fragmentarische – materiale Überlieferung an griechischen Handschriften der Bibel, darunter auch mögliche liturgische Codices vom elften bis 15./16. Jahrhundert, macht diese Kontinuität deutlich, deren Ursprung damit in denjenigen Codices aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert verortet werden kann, von denen mit der vorliegenden Arbeit ein jüdischer Ursprung nicht ausgeschlossen werden darf.

4 Die christliche Bewegung

Dieses Kapitel ist der sich in den ersten Jahrhunderten n. d. Z. formierenden christlichen Bewegung als einem Element der Bandbreite antiker jüdischer Lesepraktiken gewidmet und zeigt Kontinuitäten, aber auch sich entwickelnde Diskontinuitäten auf. In der judaistischen wie auch der christlich-theologischen Forschung ist in den letzten Jahrzehnten insofern ein Paradigmenwechsel zu konstatieren, als nicht nur Studien zum antiken Christentum, zu Jesus von Nazareth und Paulus diese Forschungsgebiete zunehmend im antiken Judentum verorten, sondern auch das sog. ‚Auseinandergehen der Wege‘ einer grundlegend neuen Interpretation unterzogen wird.

4.1 Historischer und kultureller Kontext: Über (un)geteilte Wege

Sprach James D. Dunn 1991 mit seiner Monographie von *The Parting of the Ways*,²⁴⁸ und ging man damit von einer Trennung aus, die entweder ins erste oder spätestens ins zweite Jahrhundert datiert wird, so änderte sich dieses Paradigma Ende der 1990er-Jahre, sodass gewohnte Bilder von *dem* antiken Judentum und *dem* Christentum als relativ schnell voneinander getrennten Religionen und damit auch separaten Entitäten revidiert werden mussten: Es war insbesondere der von Adam Becker und Annette Y. Reed herausgegebene Band *The Ways that Never Parted* sowie Arbeiten von Daniel Boyarin, Peter Schäfer und Israel Yuval, die zu einem Paradigmenwechsel führten:²⁴⁹ Während frühere Forschungen eine sehr frühe Trennung ‚des‘ Christentums von ‚dem‘ antiken Judentum sahen, die zum Teil schon beim historischen Jesus oder Paulus selbst verortet wurde, wurde zunehmend deutlich, dass die Trennung der christlichen Bewegung vom Judentum der Antike erst das Ergebnis eines deutlich längeren Prozesses gewesen ist.²⁵⁰ Ein älteres Modell war hierbei die Stammbaumtheorie, die sich eines biologisch und genealogisch modellhaften Denkens bedient: Das

248 Cf. Dunn 1991.

249 Cf. Becker/Reed 2003; daneben Schäfer 2015; Nicklas 2014; Boyarin 2012; Schäfer 2012; Boyarin 2007; Boyarin 1999.

250 Siehe die Illustration dieser Prozesse bei Goodman 2003, 129.

Judentum ist die Mutter, das Christentum die Tochter. Ein modifiziertes Stammbaumtheorem mit der Metapher einer Zwillingss Geburt zeichnet Israel Yuval.²⁵¹ Sowohl das rabbinische Judentum, als auch das Christentum entwachsen beide in gleichzeitiger Parallelität dem ‚Stamm‘ des biblischen Judentums. Neuere Forschungen zu diesen Prozessen gehen von komplexen Diskursen in der Antike aus, die schließlich im vierten Jahrhundert zu der Ausdifferenzierung der Entitäten führten, die wir heute als ‚Judentum‘ und ‚Christentum‘ kennen. Davor lässt sich demnach historisch, religionsgeschichtlich und erkenntnistheoretisch verantwortlich nicht von den gebildeten Größen ‚Judentum‘ und ‚Christentum‘ sprechen, wie es lange Zeit in der Forschung postuliert wurde. Der Prozess wurde oft zu einseitig und geradlinig nur im Hinblick auf ein sich im Entstehen befindendes Christentum gesehen, dessen Einfluss aber auf das Judentum selbst nicht entsprechend gewürdigt wurde. Um dem Rechnung zu tragen, dass die religionsgeschichtlichen Entwicklungen Resultat von gegenseitigen Überlagerungen, Inklusions- und Exklusions-Diskursen und Interferenzen sind, fordert Daniel Boyarin die Aufgabe solcher Metaphern der Verwandtschaft und damit des biologischen Stammbaum-Modells, setzen diese doch die Existenz von schon voneinander getrennten Entitäten voraus.²⁵² Aufgrund dieses Spektrums an Selbstverortungen führte Boyarin Metaphern linguistischer Wellentheorien und deren Rekonstruktionen von Prozessen der Ausdifferenzierung ein. Die Geschichte ist damit bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts offen sowie verflochten und stellt einen wechselseitigen Prozess der Ausdifferenzierung dar: Dieser ist ein Ergebnis von gegenseitigen Beeinflussungen. Die sich erst ausdifferenzierenden christlichen Bewegungen werden so als „a dialect cluster within the overall assortment of dialects that constituted Judaism“²⁵³ wahrgenommen. Sind damit die historischen Kontexte beschrieben, in und aus denen die christliche Bewegung in der Antike entsteht, soll im Folgenden die Entwicklung von Lesepraktiken als ein Moment dieser ‚Wellenbewegungen‘ skizziert werden: Der Beginn der christlichen Bewegung läuft dabei parallel zu der sich ebenfalls erst im Entwickeln befindenden Tradition von Tora-Lesungen als *lectio continua* in jüdischen Synagogen, die in den ersten Jahrhunderten selbst weder standardisiert noch weit verbreitet waren,²⁵⁴ sowie auch in einer Kontinuität der jüdisch-antiken Traditionen der Verbindung von Lese- und Studienpraktiken mit Mahlgemeinschaften.²⁵⁵ Diese beiden Topoi sind damit als Kontexte dafür anzusehen, wie sich christliche Lesepraktiken in den ersten Jahrhunderten n. d. Z. entwickeln, was es im Folgenden näher ausdifferenziert darzustellen gilt für die christlichen Bewegungen, die in diesem Zeitraum noch als „Laboratorien“²⁵⁶ wahrzunehmen ist.

²⁵¹ Cf. Yuval 2006/07.

²⁵² Cf. Boyarin 1999, 8f.

²⁵³ Boyarin 2007, 20.

²⁵⁴ Siehe Kap. II.3.3.

²⁵⁵ Siehe Kap. II.4.5.

²⁵⁶ Löhr 2017; Marksches 2007, 302.

4.2 Geteilte Lesepraktiken? Gemeinsame Entwicklungen und Ausdifferenzierungen

Zunächst gilt auch für die christliche Bewegung, dass – wie für das hellenistische bzw. griechisch-sprachige Judentum – die griechische Bibel *diejenige* ist, die als heilige Schrift rezipiert wird, was im Folgenden aber hinsichtlich der Frage, was in christlichen Gemeinschaften gelesen wurde, zu differenzieren ist (Kap. V.4.3). Zunächst gilt es grundsätzlich zu problematisieren, inwieweit sich jüdische und christliche Lesepraktiken ähnlich sind oder unterscheiden, und inwiefern Kontinuitäten und Diskontinuitäten auszumachen sind.

Diesbezüglich betont Dan Nässelqvist in seiner Studie *Public Reading in Early Christianity* signifikante Unterschiede der Lesepraktiken des frühen Christentums im Vergleich mit denen des antiken Judentums, die er anhand dreier Topoi festmacht:²⁵⁷ (1) Liturgie, (2) die Aufgabe des Lesers als Vorleser sowie (3) die Haltung gegenüber dem Vorleser. Was die Liturgie der Synagoge, die Nässelqvist wie folgt darstellt, angeht (1), so sei die Lesung im Vergleich zu dem, was frühchristliche Quellen beschreiben, ‚fixierter‘ gewesen: Ein Teilnehmer der Synagogengemeinschaft habe eine Rolle genommen, sie dem Vorleser übergeben; ein Segen sei gesprochen worden; die Rolle sei geöffnet worden; der Vorleser stünde auf einer hölzernen Erhöhung, lese einen hebräischen Text, der möglicherweise übersetzt worden sei ins Aramäische, Griechische oder eine andere Umgangssprache; dem könne eine Propheten-Lesung gefolgt sein, während sich der Vorleser dann gesetzt habe und eine Interpretation oder Ansprache gefolgt sei. Insbesondere der genannte Akt der Aktualisierung der Schrift-Lesung unterscheide sich ebenfalls. Einen weiteren Unterschied von jüdischen und frühchristlichen Lesepraktiken der öffentlichen Lesung macht Nässelqvist in Details aus (2), die die Aufgabe des Vorlesers betreffen: Denn während frühchristliche Quellen nur einen einzigen Vorleser erwähnen, würden für Synagogen zwischen drei und sieben Personen genannt. Zudem seien die Umstände und Bedingungen der öffentlichen Lesung in der Synagoge anders. Jüdische Quellen würden nahelegen, dass der Text eher kantilliert als laut verlesen würde, was in frühchristlichen Quellen nicht beschrieben sei. Der Umfang sei in der Synagoge mit manchmal nur drei Versen pro Leser – was bei sieben angenommenen Lesern 21 Verse ergibt – eher kurz, während beispielsweise Justin davon schreibe, dass die Lesung am Sonntag so lange dauere, „wie es die Zeit erlaube“.²⁵⁸ Auch für die synagogale Praxis der Lesung im Hebräischen und der folgenden Übersetzung in eine *lingua franca* gebe es keine christlichen Vergleichspraktiken in den ersten beiden Jahrhunderten. Während jüdische Quellen vorgeschrieben hätten, für die Lesung Rollen zu verwenden, seien die in den christlichen Lesungen verwendeten Artefakte fast ausschließlich Codices. Zu den in jüdischen Quellen beschriebenen Segenssprüchen über die entsprechende Lesung gebe es keine

²⁵⁷ Im Folgenden nach Nässelqvist 2015, 97–100.

²⁵⁸ Justin, *1 Pol.* 67.

Parallelen in frühchristlichen Quellen. Zuletzt habe sich (3) die Haltung gegenüber den Vorlesern in jüdischen und frühchristlichen öffentlichen Lesungen geändert – in entgegengesetzter Richtung –, denn im ‚Verlauf der Jahre‘ hätten jüdische Quellen Bestimmungen und Bedingungen für die Vorleser festgelegt, die bestimmte Menschen von ihrer Lesetätigkeit disqualifiziert hätten. Außerdem hätten weder frühe noch spätere jüdische Quellen irgendein vertieftes Interesse an der individuellen *Persönlichkeit* der Vorlesers gezeigt, denn die Leser hätten ihre Pflichten als *Gruppe* ausgeführt – anders jedoch im Christentum, denn mit der Zeit hätten frühchristliche Autoren verstärktes Interesse an Vorlesern und deren ‚geistiger‘ Haltung gezeigt, und im Verlauf der ersten beiden Jahrhunderte sei die Institution des Vorlesers von einer bloßen Funktion zu einem ‚Kirchen-Offiziellen‘ weiterentwickelt worden. Nässelqvist nennt zudem vier Kontexte öffentlichen Lesens in Form von literarischen Zusammentreffen, öffentlichen Verlesungen, Mahl(gemeinschaften) sowie Synagogengottesdiensten, die alle vier die Lesepraktiken der frühchristlichen Gemeinschaft beeinflusst haben mögen. Insbesondere betont er vor dem Hintergrund griechisch-römischer *Symposia* Lesungen als Vergleichspunkt. Davon abgesehen jedoch habe es in den ersten beiden Jahrhunderten ‚Wortgottesdienste‘ als Kontexte des Lesens ohne den Charakter eines Mahls nicht gegeben.²⁵⁹

In der Tat verschafft Nässelqvists vergleichende Gegenüberstellung jüdischer und frühchristlicher Praktiken des öffentlichen Lesens einen Eindruck von sehr früh markant gewordenen Unterschieden und Gegensätzen. Methodisch jedoch ist der Grund, weswegen er zu den aufgezeigten Ergebnissen seiner vergleichenden Perspektive kommt – und zwar in der *alleinigen* Referenz auf *rabbinische* Quellen, um jüdische Lesepraktiken in der Antike darzustellen – nicht nur problematisch, sondern auch historisch unzutreffend.²⁶⁰ In der Beschreibung antik-jüdischer Lesepraktiken für das erste und zweite Jahrhundert sowie auch weit darüber hinaus alleine oder auch nur zum Teil rabbinische Narrative zu rezipieren, stellt zum einen eine unzulängliche Projektion späterer rabbinischer Halacha dar, und zum anderen geht ein solches methodisches Vorgehen dabei fälschlicherweise davon aus, dass die Beschreibungen und Vorschriften rabbinischer Halacha mit ihrem Primat der hebräischen Sprache auf jegliche andere Formen des antiken Judentums appliziert werden könnten. Konträr zu Nässelqvists Ergebnissen hat sich in der vorliegenden Arbeit gezeigt, dass frühchristliche und jüdische Lesepraktiken deutlich mehr geteilte Traditionen und evidente Kontinuitäten aufweisen, als es Nässelqvists diametrale Gegenüberstellung suggeriert. Dies betrifft einerseits jegliche von ihm genannten Aspekte, d. h. die Sprache der Tora-Lesung, deren Materialitäten sowie Kontexte und soziale Verortungen von Lesepraktiken, wobei andererseits beispielsweise zu anderen von ihm benannten Momenten kaum historisch greifbare Evidenzen als sicher zu beschreiben sind. Dies

259 Cf. Nässelqvist 2015, 100–103.

260 Siehe die Kap. I.4.3, II.3.3, IV.3 sowie IV.4.

betrifft beispielsweise die Haltung gegenüber den Vorlesern oder deren Individualität, die Nässelqvist – was jüdische Praktiken angeht – den christlichen als diametral verschieden beschreibt. Die genannten Aspekte sind in den folgenden Kapiteln näher zu beschreiben und entsprechend für verschiedene Kontexte zu historisieren.

4.3 Die Kontextualisierung von liturgischen Lesepraktiken und die Entwicklung von ‚Wortgottesdiensten‘

Christoph Marksches betont die „zentrale Bedeutung der *gemeinschaftlichen* Liturgie und [...] des *öffentlichen* Lesens“²⁶¹ für das frühe Christentum, allerdings ist deren Rekonstruktion für die ersten Jahrhunderte nur schwer möglich, bieten hierzu doch weder das Neue Testament noch andere frühchristliche Schriften nähere Informationen:²⁶² „In der vorkonstantinischen Zeit bleiben viele Details des Gemeindelebens im Dunkeln [...].“²⁶³ Nicht nur die Quellenlage der ersten Jahrhunderte erschwert eine historische Kontextualisierung von liturgischen Lesepraktiken – papyrologisch ergeben sich für die frühe Zeit keine Hinweise auf genauere liturgische Abläufe²⁶⁴ –, sondern auch die Vielfalt und Pluriformität frühchristlicher gottesdienstlicher Zusammenkünfte.²⁶⁵ Dennoch sollen im Folgenden die wichtigsten Forschungsparadigmen und Ansätze der Rekonstruktion zusammengefasst werden. Vorab seien zwei methodische Grundsätze genannt, die es zu bedenken gilt:

Erstens sind – wie gezeigt²⁶⁶ – jüdische Lesepraktiken in der Synagoge in den ersten Jahrhunderten n. d. Z. noch in Entwicklung und liegen zunächst fernab von weiter Verbreitung und noch mehr von Standardisierung. Daraus ergibt sich für die Frage nach frühchristlichen Lesepraktiken die methodische Problematik, dass nicht von festen jüdischen Lesepraktiken auf eben jene christliche geschlossen werden kann, was in der älteren wie auch der zeitgenössischen Forschung jedoch nicht selten der Fall ist. Zweitens ergibt sich neben dem Topos der Frage nach der Entwicklung synagogaler Gottesdienste derjenige der sich entwickelnden frühchristlichen Mahlgemeinschaften als ‚urchristliche‘ Form des Gottesdienstes. Für die Beschreibung christlicher Lesepraktiken wird entsprechend vermehrt betont, den Ursprung regelmäßig stattfindender frühchristlicher Lesepraktiken statt in der *jüdischen Synagoge* vielmehr in *griechisch-römischen Banketten* bzw. *Symposien* zu suchen. Dieser Kontext ist m. E. ein wichtiger, jedoch scheint hier zum Teil eine Dichotomie impliziert zu sein, die den griechisch-römischen Kontext gegen jüdische Traditionen stellt, was sich aber

²⁶¹ Marksches 2004, 79.

²⁶² Cf. Roloff 1995/2003³, 49.

²⁶³ Marksches 2006/12², 172.

²⁶⁴ Cf. Marksches 2007, 158.

²⁶⁵ Cf. Marksches 2007, 146.

²⁶⁶ Siehe Kap. II.3.3.

als nicht entsprechend erweist. Denn abgesehen von der Tatsache, dass auch das antike Judentum – wenn auch nicht immer in einem rein affirmativem Verhältnis – von seiner römisch-griechischen Umwelt tiefgehend geprägt war, kann durchaus auch für das antike Judentum von der Existenz verschiedener *cultic associations* und *Symposia* sowie Gemeinschaften mit einem hohen Stellenwert für Mahlgemeinschaften gesprochen werden, in denen – wie aufgezeigt²⁶⁷ – auch Studienpraktiken und Akte der Textrezeption eine Rolle gespielt haben. Aus diesen Gründen erscheint hier für den frühchristlichen Kontext eine Dichotomie – so die hier zu argumentierende These – als unangebracht. Um dies weiter zu fundieren, erscheint ein kurzer Forschungsüberblick als hilfreich: Ein altes Forschungsparadigma ging davon aus, dass mit dem eucharistischen Gottesdienst einerseits und einem davon getrennten ‚Wortgottesdienst‘ zwei Versammlungsformen der frühen Christen nebeneinander existierten. Diese Frage ist in der christlichen Theologiegeschichte umso bedeutender, als sie nicht gering ideologisch aufgeladen erscheint, folgt doch durch eine angenommene Zweiheit von frühchristlichen Versammlungsformen die historische Legitimierung für den reformatorischen Impetus, einen Predigtgottesdienst ohne Abendmahl zu feiern.²⁶⁸

Die Existenz eines reinen ‚Wortgottesdienstes‘ wird aber mehrheitlich als überholt angesehen.²⁶⁹ So führte dies Albert Schweitzer zu dem Diktum, dass jedes Unterfangen, „für die Urgemeinde ein Nebeneinander von Mahlfeier und Wortgottesdienst anzunehmen“, „zu einem Gefasel“²⁷⁰ führe: Das „Danksagungsmahl in der Erwartung der Wiederkunft Jesu ist die einzige gottesdienstliche Feier der ältesten Zeit. Reine Wortgottesdienste kennt sie nicht. Alles Beten, Weissagen, Verkündigen und Lehren geschieht im Rahmen der Danksagung bei der Feier.“²⁷¹ Auch vor dem Hintergrund der Frage nach jüdischen Elementen in christlicher Gottesdienstpraxis ist die Frage nach Kontinuitäten der Traditionen von Bedeutung, wobei es insbesondere Walter Bauer war, der deutlich machte, dass die Synagoge „frühestens im dritten Jh. Einflüsse auf den christlichen Gottesdienst gewinnt, die sie anfangs nicht gehabt hat.“²⁷² Allerdings scheint Bauer von anderen Voraussetzungen und Konstruktionen jüdischen synagogalen Lebens in der Antike auszugehen: Wenn wie gezeigt sich Synagogengottesdienste und liturgische Lesungen in den ersten Jahrhunderten selbst noch im Stadium der Entwicklung und Ausdifferenzierung befinden, kommt die vorliegende Arbeit zwar zu einem ähnlichen Ergebnis wie Bauer, jedoch unter ganz anderen

²⁶⁷ Siehe Kap. II.5.

²⁶⁸ Cf. Schmidt-Lauber 1995/2003³, 209.

²⁶⁹ Cf. die Forschungsüberblicke bei Nässelqvist 2015, 101f.; McGowan 2014, 93–95; Roloff 1995/2003³, 61–63; Rouwhorst 2002, 306–311; Klinghardt 1996, 14–19; Salzmann 1994, 3–22. Einen ‚Wortgottesdienst‘ nehmen hingegen folgende Studien an: Salzmann 1994; Hahn 1970; Bauer 1967; Hahn 1967; etwas vorsichtiger auch Gamble 1995, 207f.

²⁷⁰ Schweitzer 1930/54², 247.

²⁷¹ Schweitzer 1930/54², 246f.

²⁷² Bauer 1967, 157.

Vorzeichen. Entsprechend geht auch seine Feststellung, dass „es einen christlichen Wortgottesdienst, der als *Ersatz für den Sabbatgottesdienst* der Synagoge gedient hätte und in Anlehnung an dessen Formen gestaltet gewesen wäre, *nicht gegeben* hat“²⁷³ von falschen Voraussetzungen aus, und nach aktuellem Forschungsstand muss festgehalten werden: „It is easily assumed that the early church simply transposed synagogue practice into its own context, but this cannot be taken for granted.“²⁷⁴ Denn es bleibt festzuhalten, dass Lesepraktiken im antiken Judentum sowohl in Mahlgemeinschaften in der Tradition der römisch-griechischen Kulturen als auch im synagogalen Kontext zu verorten sind, die *beide* für die christlichen Leseakte als Ursprünge von Ausdifferenzierungen gelten können. Wenn wir zunächst bei den unterschiedlichen Paradigmen bleiben – der These der Existenz eines reinen ‚Wortgottesdienstes‘ einerseits und deren Verneinung andererseits –, wird deutlich, dass, wer einen separaten ‚Wortgottesdienst‘ annimmt,²⁷⁵ diese Annahme auf angenommenen jüdischen Wurzeln der synagogalen Lesung basiert, und wer jedoch eucharistische Gemeinschaftszusammenkünfte als *Setting* für öffentlich-ritualisierte Lesungen annimmt, hierfür deren Ursprung in griechisch-römischen Banketten annimmt.²⁷⁶ Dem zuletzt genannten Forschungsparadigma gehören beispielsweise William David Shiell sowie auch Valeriy A. Alikin an:

The reading of authoritative writings took place in the social session connected with the supper. That was the context in which apostolic and other important letters, Prophets and Gospels were read aloud to the community gathered for its weekly supper and conviviality. There is a close analogy between the reading of texts during non-Christian banquets and that during the Christians' gatherings connected with their weekly supper.²⁷⁷

Shiell sieht jedoch die Verbindung von Lesung eher mit Mahlgemeinschaften im Allgemeinen als explizit mit der Eucharistie im Besonderen: „Greco-Roman symposia provided the closest example of the kind of recitations conducted in early Christian communities. The audience would listen to a performer recite texts following a meal.“²⁷⁸ Diesbezüglich verweist Nässelqvist allerdings darauf,²⁷⁹ dass gemäß William A. Johnson in der griechischen Welt Lesungen während des Mahles stattgefunden hätten, während sodann die Teilnehmer das Gelesene diskutiert hätten.²⁸⁰ Deutlich wird dies beispielsweise bei dem römischen Schriftsteller Aulus Gellius in seinem Werk *Noctes Atticae* (3,19): „*Apud cenam Favorini philosophi cum discubitum fuerat coepitusque erat*

²⁷³ Roloff 1995/2003³, 62.

²⁷⁴ Gamble 1995, 211.

²⁷⁵ Cf. Salzmann 1994, 460–472.

²⁷⁶ Cf. Nässelqvist 2015, 101.

²⁷⁷ Alikin 2010, 157f.

²⁷⁸ Shiell 2004, 133.

²⁷⁹ Cf. Nässelqvist 2015, 102, Anm. 159.

²⁸⁰ Cf. Johnson 2010, 127f.

*apponi cibus, servus assistens mensae eius legere incepbat aut Graecarum quid litterarum aut nostratium.*²⁸¹ („Immer wenn man beim Essen des Philosophen Favonius zu Tisch lag und man begonnen hatte, das Essen aufzutragen, begann ein bei dessen Tisch bedienender Sklave Literaturen in griechischer oder in unserer Sprache zu lesen.“). Kritisch bezüglich möglicher Frühdatierungen von ‚Wortgottesdiensten‘ zeigen sich Nässelqvist²⁸² sowie Matthias Klinghardt, der davon ausgeht, dass die Eucharistie-Gemeinschaften rituelle Lesepraktiken einschlossen und von Abendmahlssammlungen getrennte ‚Wortgottesdienste‘, in denen die Lesung im Zentrum stand, erst im dritten Jahrhundert n. d. Z. aufkamen.²⁸³

Nach diesen Vorbemerkungen zur Forschungsgeschichte sollen im Folgenden die für unseren Kontext der Frage nach christlich-gottesdienstlichen Lesepraktiken relevanten Quellen aus den ersten Jahrhunderten in ihrer Entwicklung aufgezeigt werden.

Die Schilderung von gottesdienstlichen Lesepraktiken

Während Harry Y. Gamble anscheinend mit Sicherheit die Lesepraktiken des frühen Christentums zu bestimmen vermag – „During the late first and early second centuries the books that were read in Christian assemblies were principally the scriptures of Judaism“²⁸⁴ – gehen dagegen Henk Jan de Jonge und Valeriy A. Alikin nicht von einer liturgischen Lesung der (jüdischen) griechischen Bibel in christlichen Gemeinden vor dem dritten Jahrhundert aus.²⁸⁵ Ob damit überhaupt die jüdischen ‚Schriften‘ in urchristlichen Gemeinden gelesen wurden, wird teilweise angezweifelt,²⁸⁶ wobei mit einer Vielfalt von Lesepraktiken zu rechnen ist, was auch für die Frage gilt, welche Literaturen verlesen wurden. Vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts lässt sich kaum sicher feststellen, welche Texte liturgisch gelesen werden, und wie weit verbreitet eine solche Schriftlesung überhaupt gewesen ist.²⁸⁷ Im Folgenden werden christliche Quellen und Zeugnisse als Metatexte diskutiert, die Hinweise auf die Entwicklung liturgischer Lesepraktiken geben: Bei Paulus – wie beispielsweise in 1 Kor 11–14, wo Elemente gottesdienstlichen Geschehens zur Sprache kommen – findet sich keine Erwähnung von einer wie auch immer gearteten Schriftlesung.²⁸⁸ Eine solche wäre nur zu mutmaßen.²⁸⁹ Die paulinischen Schriften wurden zwar in den Gemeinden gelesen

²⁸¹ Text nach LCL 195, 302.

²⁸² Cf. Nässelqvist 2015, 103.

²⁸³ Cf. Klinghardt 1996, 519f.

²⁸⁴ Gamble 1995, 214.

²⁸⁵ Cf. de Jonge 2013, 392; Alikin 2010, 182.

²⁸⁶ Cf. Becker 2012, 89.

²⁸⁷ Cf. Gamble 1995, 207.

²⁸⁸ Cf. Becker 2012, 89f.; Klinghardt 1996, 333–347; Gamble 1995, 206f.

²⁸⁹ Cf. Salzmann 1994, 67–77.

(1 Thess 5,22, 27; Röm 16,15; Kol 4,16; 1 Tim 4,13),²⁹⁰ aber zunächst „weder regelmäßig noch überhaupt im Gottesdienst vorgelesen“,²⁹¹ sodass sie gewissermaßen statt als ‚heilige Schriften‘ eher als ‚Christian texts‘ rezipiert wurden:²⁹² „So the earliest Christian communal reading material may not typically have been what Christians themselves regarded as Scripture.“²⁹³ Ähnlich geht auch Gamble davon aus, dass für die ersten Jahrhunderte gilt: „At that early time, the reading of apostolic letters was a liturgical act only in the sense that it occurred in a liturgical context; the texts themselves were not liturgical, since neither Paul nor those to whom he wrote regarded his letters as scripture.“²⁹⁴ In der **Didache**, der ersten erhaltenen frühchristlichen Kirchenordnung aus dem syrischen Raum,²⁹⁵ die in das zweite Jahrhundert datiert wird, werden gottesdienstliche Elemente wie Sündenbekenntnis, Brotbrechen, Eucharistie und Opfer erwähnt, aber keine Schriftlesung.²⁹⁶ Vom römischen Senator und Anwalt Plinius dem Jüngeren ist ein Briefwechsel mit dem Kaiser Trajan überliefert, von dem er nach Bithynien in Asia Minor geschickt worden war. Dieser ist nicht nur ein wichtiges Zeugnis über die Christenverfolgungen, sondern auch das erste nicht-christliche Zeugnis über christliche Gottesdienstpraktiken (*Ep. 10.96.7*):²⁹⁷

*adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne fulta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium, quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram.*²⁹⁸

Sie versicherten jedoch, ihre ganze Schuld oder ihr ganzer Irrtum habe darin bestanden, daß sie sich an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zu versammeln pflegten, Christus als ihrem Gott einen Wechselgesang zu singen und sich durch Eid nicht etwa zu irgendwelchen Verbrechen zu verpflichten, sondern keinen Diebstahl, Raubüberfall oder Ehebruch zu begehen, ein gegebenes Wort nicht zu brechen, eine angemahnte Schuld nicht abzuleugnen. Hernach seien sie auseinandergegangen und dann wieder zusammengekommen, um Speise zu sich zu nehmen, jedoch gewöhnliche, harmlose Speise, aber das hätten sie nach meinem Edikt, durch das ich gemäß Deinen Instruktionen Hetären verboten hatte, unterlassen.

290 Cf. de Jonge 2013, 378f.; Schnelle 2011/17⁹, 427; Nässelqvist 2015, 104, zufolge könne in 1 Tim 4,13 entweder die Lesung frühchristlicher oder auch die alttestamentlicher Schriften impliziert sein.

291 Becker 2012, 89; cf. Nässelqvist 2015, 104.

292 Cf. McGowan 2014, 80.

293 McGowan 2014, 81.

294 Gamble 1995, 206.

295 Cf. Marksches 2007, 160.

296 Cf. Becker 2012, 91; Marksches 2007, 160–166; Rouwhorst 2002, 320f.; cf. dazu auch Salzmann 1994, 161–174, der allerdings einen ‚Wortgottesdienst‘ nicht ganz ausschließen will.

297 Cf. Nässelqvist 2015, 102; Becker 2012, 91f.; Marksches 2007, 149f.; Gamble 1995, 207; Salzmann 1994, 133–148.

298 Text und Übersetzung nach Kasten 1968/2003⁸, 642f.

Plinus erwähnt dabei die christliche Versammlungspraxis sowie Lobgesänge (*convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem*) und eine zweite Versammlung als Mahlgemeinschaft (*coeundi ad capiendum cibum*), aber gerade keine Schriftlesungen.

Zusammenfassend wird man eher davon ausgehen müssen, dass „es überhaupt nicht nur in den ersten Gemeinden in Jerusalem [...] Gottesdienste ohne Lesung gegeben“ hat, „sondern noch über viele Generationen hier und da dieselbe Gottesdienstform ohne Schriftlesung, nämlich hier und da in ländlichen Gemeinden, wo literarische Kompetenzen fehlten und/oder die Kommunikation mit anderen christlichen Gemeinden schwach ausgebildet war.“²⁹⁹ Die erste Evidenz für eine regelmäßige liturgische Schriftlesung findet sich bei **Justin** in seiner *Apologie*, die er 152 verfasste, wobei die Beschreibungen in einem apologetischen Kontext³⁰⁰ zu verorten sind.³⁰¹ Deutlich wird hier in der Mitte des zweiten Jahrhunderts erstmalig die Lesung aus den ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων sowie den συγγράμματα τῶν προφητῶν (*Apol.* 1, 67) in einer christlichen Zusammenkunft, die bei Justin mit dem Terminus συνέλευσις („Versammlung“) benannt ist,³⁰² der im Allgemeinen für diverse Zusammenkünfte Verwendung findet. Derjenige, der die Schriftlesung vornimmt, wird als ἀναγινώσκων („Vorleser“) genannt, noch nicht als ἀναγνώστης („Lektor“):³⁰³

καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἡ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἡ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἔγχωρεῖ. εἴτη παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστώς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται.³⁰⁴

An dem Tage, den man Sonntag nennt, findet eine Versammlung aller statt, die in Städten oder auf dem Lande wohnen. Dabei werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, solange es angeht. Hat der Vorleser aufgehört, so gibt der Vorsteher in einer Ansprache eine Ermahnung und Aufforderung zur Nachahmung all dieses Guten.

Die συγγράμματα τῶν προφητῶν, die Justin dabei nennt (*Apol.* 1, 67), wurden zum Teil identifiziert als mögliche „neutestamentliche“ oder christliche Propheten, jedoch wird mehrheitlich davon ausgegangen, dass damit die „altestamentlichen“ Propheten gemeint sind: Diesbezüglich hat Jorg C. Salzmann darauf verwiesen, dass Justins sonstiger Sprachgebrauch des Begriffs der „Propheten“ nicht nur die Propheten als Schriftcorpus aus der Hebräischen Bibel einschließt, sondern beispielsweise auch Mose und

²⁹⁹ Becker 2012, 92.

³⁰⁰ Cf. Marksches 2007, 166.

³⁰¹ Cf. McGowan 2014, 83f., 87; de Jonge 2013, 380f.; Becker 2012, 95–97; Marksches 2007, 166–170; Rouwhorst 2002, 326f.

³⁰² Cf. Marksches 2007, 166.

³⁰³ Cf. Marksches 2007, 167; Salzmann 1994, 246.

³⁰⁴ Nach der Edition von Goodspeed 1914, 75.

David als Propheten,³⁰⁵ sodass damit die gesamte jüdische Bibel gemeint sein könnte.³⁰⁶ Während beispielsweise Jürgen Roloff hier eine ‚Leseordnung‘ sieht,³⁰⁷ ist gegenteilig nicht zwingend klar, ob Justin eine sukzessive Lesung sowohl von ‚Altem‘ wie ‚Neuem‘ Testament beschreibt, oder ein Entweder-Oder, oder einen Gottesdienst ohne alttestamentliche Lesung.³⁰⁸ Diese nicht ganz unwichtige Frage hängt an dem Partikel ή, der in der Bedeutung von als ‚etwa...‘ am plausibelsten erscheint; nicht zwingend erweist sich dagegen die Deutung von Walter Bauer im Sinne einer ausschließenden Interpretation, sondern eher in dem Sinn, dass beide Lesungen möglich waren,³⁰⁹ aber wohl nicht davon auszugehen ist, dass sie selbstverständlich beide nacheinander gelesen wurden. Mit einer Perikopenordnung ist hier (noch) nicht zu rechnen: „Es liegt vielmehr im subjektiven Entscheiden des Lektors, wie er seine Lesung eingeschränkt.“³¹⁰ Ob diese von Justin beschriebenen Lesepraktiken zu seiner Zeit schon als „established and probably universal Christian liturgical custom“³¹¹ angesehen werden können, ist jedoch fraglich.

Wenig später als Justin macht **Dionysius von Korinth** deutlich, dass die Juden von Rom noch den *Ersten Clemensbrief* sowie zeitgenössische Briefe aus Rom bei ihren Gemeinschaftsmahlen lesen (zit. in Eusebius, *Hist. Eccl.* II, 23,11).³¹² In den **Acta Petri** aus dem zweiten Jahrhundert wird noch einmal der Zusammenhang von Lesung und Mahl deutlich, wenn dort beschrieben ist: „Als Petrus ins *triclinium* kam, sah er, wie [gerade] aus einem Evangelium gelesen wurde“ (*introibit autem Petrus in triclinio et vidit evangelium legi*; 20).³¹³ Im **Zweiten Clemensbrief** aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts (140–150)³¹⁴ wird erstmals eine liturgische Lesung samt Ansprache deutlich (2 Cle 19,1), wobei der Inhalt des Gelesenen nicht beschrieben wird.³¹⁵ Die erste Evidenz für eine gottesdienstliche Lesung der *paulinischen* Schriften findet sich erst im sog. **Canon Muratori**, der ungefähr ins Jahr 200 datiert wird.³¹⁶ Sowohl aus den Evangelien wie aus den Paulus-Briefen wird „öffentlicht in der Kirche dem Volk vor gelesen“ (CM 78), wobei Näheres weder vorgeschrieben noch beschrieben wird. Bei Tertullian, dem nordafrikanischen Schriftsteller, der im zweiten/dritten Jahrhundert lebte, finden sich Schilderungen liturgischen Lesens in seinen Werken *De testimonio animae (scripturae leguntur)* sowie im *Apologeticum*. Dort schreibt er ungefähr im

305 Cf. Becker 2012, 95f.

306 Cf. Salzmann 1994, 247.

307 Cf. Roloff 1995/2003³, 54.

308 So Bauer 1967, 193.

309 Cf. Becker 2012, 96.

310 Becker 2012, 96.

311 Gamble 1995, 205f.

312 Cf. McGowan 2014, 85.

313 Cf. Nässelqvist 2015, 102.

314 Cf. de Jonge 2013, 379f.; Becker 2012, 94f.; Salzmann 1994, 219–232.

315 Cf. Becker 2012, 95.

316 Cf. de Jonge 2013, 382f.; Becker 2012, 96.

Jahr 197 „Wir kommen zusammen, um die göttlichen Schriften zu lesen [...]; sicherlich nähren wir mit diesen heiligen Worten unseren Glauben“ (*Coimus ad litterarum divinarum commemorationem [...]. Certe fidem sanctis vocibus pascimus [...].*; 39,3).³¹⁷ Welche Schriften bzw. Bücher gelesen werden, bleibt auch hier unerwähnt. **Clemens von Alexandria** erwähnt zu Beginn des dritten Jahrhunderts neben Elementen der Gebete, der Hymnen und des Segens auch ἀκοῆς δικαίας καὶ ἀναγνώσεως θείας („aufrichtiges Hören und göttliches Lesen“; *Strom. VI*, 284 [PG IX 337]), jedoch muss dies nicht zwingend auf eine liturgische Praxis hindeuten, sondern kann auch ‚private‘ Lesepraktiken implizieren.³¹⁸ Bei **Irenäus**, **Clemens von Alexandria** und **Tertullian** werden Evangelien, paulinische Briefe und andere frühchristliche Texte erwähnt, sodass sie auf einer Ebene mit den jüdischen Schriften erscheinen. Entsprechend beschreibt Tertullian die liturgische Lesung am Ende des zweiten Jahrhunderts und spricht von ‚den Büchern Gottes‘ (*Apol.* 39,3), ohne zwischen jüdischen und christlichen Schriften zu unterscheiden.³¹⁹ In der sog. syrischen **Didaskalia** aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts³²⁰ findet sich die Beschreibung der liturgischen Lesung von „den Propheten, dem Evangelium und den Psalmen“ (*Didask.* 70,2; 111,35–112,1), und die *Didaskalia* kennt auch schon das Amt des Vorlesers, was aber auch der Ortsbischof übernehmen kann (*Didask.* 70,1f.).³²¹ Im Bezug auf die Einordnung der *Didaskalia* in den frühchristlichen Kontext geht Salzmann davon aus, dass „viele Einzelheiten [...] nicht von dem ‚normalen‘ Bild ab[weichen]“,³²² was jedoch eine fortgeschrittene Standardisierung der liturgischen Lesungen voraussetzen würde, die so hier aber gerade noch nicht gegeben war, wie an den hier genannten und auch noch zu nennenden Beispielen deutlich wird.³²³ Von **Origenes** (184–253) sind zahlreiche Predigten überliefert, die er in der Gemeinde von Caesarea hielt: Διὰ τῶν εἰς τὰ ἀναγνώσματα διηγήσεων προτρέποντες μὲν ἐπὶ τὴν εἰς τὸν θεὸν τῶν ὄλων εὐσέβειαν („Durch die Lesungen und durch die Erläuterungen der Lesungen ermutigen wir dazu, fromm zu sein gegenüber dem Gott der Welt“; *Contra Celsum* 3,50). Die von einem *lector* vor genommenen Lesungen folgten dabei im Sinne einer *lectio continua* der Folge einzelner biblischer Bücher, wobei er auch über fast alle Bücher der jüdischen Bibel, des ‚Alten Testaments‘, predigte.³²⁴

Die diskutierten Quellen zeigen damit auf, dass zum einen Schriftlesungen in den ersten Jahrhunderten nicht als Selbstverständlichkeit für christliche Gottesdienstformen vorausgesetzt werden dürfen – wie dies auch für die Synagogengottesdienste

³¹⁷ Cf. de Jonge 2013, 383f.; Salzmann 1994, 386–429.

³¹⁸ Cf. de Jonge 2013, 384f.

³¹⁹ Cf. Gamble 1995, 215.

³²⁰ Cf. de Jonge 2013, 385; Becker 2012, 96f.; Salzmann 1994, 353–366.

³²¹ Cf. Becker 2012, 97.

³²² Salzmann 1994, 354.

³²³ So auch Becker 2012, 97, der für die Zeit zwischen 150 und 230 betont, „dass man [...] noch mit lokalen Varianten z. B. auch bei der Ordnung der Lesung zu rechnen hat.“

³²⁴ Cf. de Jonge 2013, 386f.; Marksches 2004, 81.

gilt – und zum anderen, dass auch die Frage nach dem Inhalt des Gelesenen variiert und noch lange nicht standardisiert war. Ein klareres Bild zeichnet sich damit erst im dritten bzw. vierten Jahrhundert³²⁵ oder sogar erst im vierten oder fünften Jahrhundert an, wenn „sich eine schon länger angelegte Tendenz ‚from freedom to formular‘ endgültig durch[setzte]“.³²⁶ Gab es damit noch lange keine festgelegten Leseordnungen, die beispielsweise am Festzyklus orientiert gewesen wären, begann man erst im vierten Jahrhundert, liturgische Lesungen an das Kirchenjahr zu binden, sodass sich Gewohnheiten durchsetzen, bestimmte Perikopen³²⁷ zu bestimmten Zeiten zu lesen, wie es beispielsweise bei Augustin oder bei Egeria deutlich wird, was aber noch keine Lektionare voraussetzt.³²⁸ Das erste überlieferte Exemplar eines Lektionars ist aus dem vierten Jahrhundert überliefert, und zunächst sind Lektionare in ihrer Leseordnung auch geographisch differenziert unterschiedlich.³²⁹ Insgesamt aber machen heute die insgesamt ca. 2.400 erhaltenen Lektionare geschätzt 40 Prozent aller griechischen Handschriften des Neuen Testaments aus.³³⁰

,Kanon‘ und liturgisches Lesen als ‚kanonische Praxis‘?

In der Entwicklung des christlichen Kanons ist nun zunächst danach zu fragen, wie sich Kanonizität und liturgische Praxis verhalten bzw. bedingen: Ist Kanon als Liste dessen zu verstehen, was gelesen wird? Ist liturgisches Lesen kanonische Praxis und *vice versa*?³³¹ Entsprechend finden sich diesbezüglich die eine Position, nach der die *liturgische* Lesung die *kanonische* Werdung bedingt, sowie die gegenteilige, nach der eine solche Bedingtheit nicht aufzustellen ist. Die erste Position wurde u. a. von Theodor Zahn vertreten:

Die Voraussetzung der Betrachtung gewisser Schriften als einer besonderen Klasse sowohl heiliger wie der christlichen Kirche gehöriger Schriften bildet der kirchliche, genauer der *gottesdienstliche Gebrauch*. Die Kirche als solche besitzt nur diejenigen Schriften, und in der Kirche in vollem Sinne befinden sich nur diejenigen, welche im Gottesdienst gelesen [...] werden.³³²

Die Gegenposition findet sich bei Adolf von Harnack, der einer Korrelation von liturgischer Lesung und Kanonizität widerspricht:

³²⁵ Cf. Gamble 1995, 216.

³²⁶ Marksches 2006/12², 178.

³²⁷ Cf. Marksches 2004, 83.

³²⁸ Cf. McGowan 2014, 99–101.

³²⁹ Cf. McGowan 2014, 102; Osburn 2012/13², 96.

³³⁰ Cf. Osburn 2012/13², 94.

³³¹ Cf. Gamble 1995, 215.

³³² Zahn 1901, 11f. (Hervorhebung im Original gesperrt).

Aus der Vier-Evangelien-Sammlung wurde bald neben dem A. T. im Gottesdienst vorgelesen [...] und auch Briefe – nicht nur die paulinischen –, ferner Apokalypsen erhielten hier und dort diese Auszeichnung [...]; aber auch dadurch wurden christliche Schriften noch nicht dem „uralten“ Codex des A. T. gleichgestellt.³³³

Allerdings muss eine liturgische (Ver-)Lesung nicht zwingendermaßen den zugeschriebenen Rang als ‚Schrift‘ und damit die gleiche theologische Dignität wie beispielsweise die von Evangelien oder von ‚alttestamentlichen‘ Schriften implizieren. Dies wird exemplarisch deutlich anhand von zwei Dokumenten: Eusebius von Caesarea zitiert zunächst einen Brief des römischen Bischofs Soter, über den Dionysius von Korinth an ihn schreibt (*Hist. Eccl.* IV, 23,11):³³⁴

In dem gleichen Brief erwähnt Dionysius auch den Brief des Klemens an die Korinther und bemerkt, dass er schon von jeher nach altem Brauche verlesen wurde. Er sagt: „Wir feiern heute den heiligen Tag des Herrn und haben an demselben euren Brief verlesen, welchen wir gleich dem früheren durch Klemens uns zugesandten Schreiben stets zur Belehrung verlesen werden.“³³⁵

Zudem zitiert Eusebius aus einer Schrift der Bischofs Serapion von Antiochien aus dem Ende des ersten bzw. Anfang des dritten Jahrhunderts, der Folgendes über die christliche Gemeinde in Rhossus am Golf von Issus berichtet (*Hist. Eccl.* VI, 12,3–4):³³⁶

Meine Brüder, wir halten an Petrus und den übrigen Aposteln ebenso fest wie an Christus. Wenn aber Schriften fälschlich unter ihrem Namen gehen, so sind wir erfahren genug, sie zurückzuweisen; denn wir wissen, dass uns solche Schriften nicht überliefert worden sind. Als ich bei euch war, meinte ich, dass alle den rechten Glauben hätten. Und ohne das von ihnen vorgelegte, den Namen Petri führende Evangelium durchgelesen zu haben, hatte ich erklärt: Wenn dies allein euer Verdruss ist, dann möge man es lesen! Da ich aber nun durch Hörensagen weiß, dass ihr Sinn heimlich einer Häresie zuneigt, werde ich mich beeilen, wieder zu euch zu kommen.³³⁷

Dies wird dahingehend interpretiert, dass die Gemeinde an den Bischof herangetreten war, ob das Petrus-Evangelium im Gottesdienst verlesen werden dürfe, und Serapion antwortete zunächst mit einem positiven Votum, ohne die Schrift zunächst selbst gelesen zu haben. Damit scheint die Frage nach dem ‚Inhalt‘ des liturgisch im Gottesdienst Verlesenen (noch) „nicht von schlechterdings zentraler Bedeutung gewesen zu sein und die Frage einer Kanonizität des Evangeliums für die Entscheidung auch nicht einschlägig gewesen zu sein [...]: Die Orthodoxie der Gemeinde war zunächst einmal wichtiger als die Orthodoxie des Textes.“³³⁸ Ähnliches wird im sog. *Kanon Muratori*

³³³ Von Harnack 1928, 338.

³³⁴ Cf. Gamble 1995, 218.

³³⁵ Kraft 1967/81⁵, 223.

³³⁶ Cf. Marksches 2007, 241f.

³³⁷ Kraft 1967/81⁵, 287.

³³⁸ Marksches 2007, 241.

deutlich, der ein Verzeichnis von als kanonisch erachteten Schriften erhält. So heißt es dort, dass die frühchristliche Schrift *Hirte des Hermas* zwar gelesen werden dürfe, jedoch nicht als kategoriall gleichgestellt mit den ‚Propheten‘ und ‚Aposteln‘ und deren liturgischer Lesung gelten solle (77–80):³³⁹

*et ideo legi eum quidem oportet, se publicare uero in ecclesia populo neque inter prophetas completo apostolos in fine temporum potest [...].*³⁴⁰

Öffentlich in der Kirche dem Volke verlesen werden kann er weder unter den Propheten, deren Zahl abgeschlossen ist, noch unter den Aposteln am Ende der Zeiten [...].³⁴¹

Zudem werden beispielsweise nicht nur Schriften aus dem ‚Alten‘ oder dem Neuen Testament, oder paulinische Briefe im Gottesdienst gelesen, sondern bis ins fünfte Jahrhundert auch Märtyrer-Akten, was dann aber zunehmend sanktioniert wurde. Damit wird deutlich, dass „die Tatsache, daß eine bestimmte Schrift in den Gottesdiensten öffentlich verlesen wird, [...] also nur bis zu einem gewissen Grade als Kriterium ihrer Kanonizität“³⁴² taugen kann. Zu betonen ist weiterhin, dass „sich Vorstellung und Begriff eines κανόνος göttlich inspirierter Schriften erst im vierten Jahrhundert entwickelt und stabilisiert haben“³⁴³ sowie dass „jede Kanonisierung in engem Zusammenhang mit dauerhaften sozialen Arrangements steht, also mit *Institutionen*, innerhalb derer und durch die Texte verbindlich gemacht werden und die Bestreitung ihrer Autorität sanktioniert wird.“³⁴⁴

4.4 Die ‚Bibel‘ der christlichen Kirchen und ihre Übersetzungen

Auch das frühe Christentum war keine monolinguale Bewegung, in der Fragen nach Übersetzungsbedürftigkeiten und Mehrsprachigkeit keine Rolle spielten.³⁴⁵ Ab dem frühen dritten Jahrhundert kann dabei aber von einer „offiziellen“ Zweisprachigkeit des Christentums“³⁴⁶ ausgegangen werden, die einem gewissen ‚Sprachen-Split‘ ähnelt, wobei diese ‚Spaltung‘ derjenigen des gesamten römischen Reiches entsprach. Während im Osten des Imperiums stets Griechisch die Standardsprache blieb und das Lateinische keinen vergleichbaren Stellenwert hatte, war Griechisch im Westen auch die Sprache der Elite, sodass Rom zugleich „das wohl wichtigste Zentrum für

³³⁹ So Marksches 2007, 242f.

³⁴⁰ Lietzmann 1902, 9f.

³⁴¹ Übers. nach Marksches 2007, 242f.

³⁴² Marksches 2007, 243.

³⁴³ Marksches 2007, 216.

³⁴⁴ Marksches 2007, 217 (Hervorhebung im Original).

³⁴⁵ Cf. Marksches 2004, 87f.; Kunze 1947, 79–83.

³⁴⁶ Marksches 2006/12², 30.

griechische Literaturen wurde“ und es gleichzeitig „lateinische Literatur [...] nur in Rom“ gab.³⁴⁷ Die Situation änderte sich dabei grundlegend durch das Entstehen eines ost- und eines weströmischen Reiches im Jahr 395:

Die Kenntnis des Griechischen geht im Westen sehr zurück. Bereits im 3. Jahrhundert hatte die christliche Kirche des Westens, deren Sprache bis dahin griechisch gewesen war, das Lateinische übernommen; im 4. Jahrhundert übersetzten der Kirchenvater Hieronymus und Rufinus von Aquileia bereits griechische Werke, um sie im Westen bekannt zu machen. Auf der anderen Seite steigt Latein [...] zur ortsunabhängigen [...] Standardsprache des Westteils auf. Statt einer griechischzentrierten Kultur im Osten und einer bilingualen Kultur im Westen stehen sich Ende des 4. Jahrhunderts viel stärker als zuvor zwei Reichshälften gegenüber, in denen jeweils eine in ähnlicher Weise konstituierte historische Kultursprache dominierte.³⁴⁸

Gerhard Kunze macht dabei deutlich, dass wir „recht häufig auf Zweisprachigkeit im Gottesdienste stoßen“³⁴⁹ und damit den „Gemeinden [...] das Nebeneinander verschiedener Sprachen im Gottesdienst etwas Gewohntes“³⁵⁰ war. Dabei müsse man nicht von „der Übernahme eines Brauches der Diasporasynagoge“ ausgehen, sondern der „Weg der Zweisprachigkeit ist jedesmal neu gegangen worden, so oft es galt, die Verständlichkeit des verlesenen Bibelwortes zu sichern, wenn die ‚heilig‘ gewahrte Kultursprache nicht oder nicht mehr verstanden wurde.“³⁵¹ Angesichts der sukzessiven weiten geographischen und damit auch kulturell wie linguistischen breiten Ausdehnung des Christentums in Antike und Spätantike sollen hier schlaglichtartig verschiedene Kontexte, die Kunze benennt, ausreichen: So verweist er auf zweisprachige Lesungen, in denen entweder im christlichen Osten das Griechische ins Aramäische bzw. Syrische übersetzt wurde, wobei in der nestorianischen bzw. sog. assyrischen Kirche das Griechische ab dem vierten Jahrhundert zunehmend aufgegeben wurde, oder in denen im christlichen Westen und Süden das Koptische und später das Arabische zusammen mit dem Griechischen gelesen wurde, was später zunehmend durch eine koptisch-arabische Lesung ersetzt wurde.³⁵² Zusammenfassend wird auch in dieser Kürze nicht nur deutlich, dass eine Zweisprachigkeit in den spätantiken und frühmittelalterlichen Kirchen des Ostens lange zugunsten der Verständlichkeit der Schriftlesung gepflegt wurde, sondern auch, dass damit, wie Kunze es formuliert, der „Weg der Zweisprachigkeit“ gewählt wurde, der „von Rom einerseits, von den reformatorischen Kirchen andererseits nicht beschritten worden ist.“³⁵³ Als aufschlussreich erscheint exemplarisch eine Beschreibung der gallischen oder galizischen Pilgerin Egeria aus dem späten vierten Jahrhundert, von der ihr erst 1884 wiedergefundenes *Itinerarium* überliefert

³⁴⁷ Leonhardt 2009, 97.

³⁴⁸ Leonhardt 2009, 97f.

³⁴⁹ Kunze 1947, 79f.

³⁵⁰ Kunze 1947, 83.

³⁵¹ Kunze 1947, 80.

³⁵² Cf. Kunze 1947, 80–82.

³⁵³ Kunze 1947, 83.

ist, das sie über ihre Reise nach Israel verfasste und das wertvolle Hinweise geben kann – auch gerade über die liturgische Ausgestaltung des Gottesdienstes in Jerusalem (*Iti. 24–49*).³⁵⁴ Taufkandidaten, so berichtet sie, erhalten Katechese, sodass „alle Gläubigen den [Heiligen] Schriften folgen können, wenn sie in der Kirche verlesen werden“ (*omnes fideles sequantur scripturas, quando leguntur in ecclesia*; 46,5). Auch Details über ihre Schilderung der multilingualen Sprachsituation bei einem gleichzeitigen Primat des Griechischen in den Lesungen sind interessant (47,3–5):³⁵⁵

(3) *Et quoniam in ea provincia pars populi et Graece et Siriste novit, pars etiam alia per se Graece, aliqua etiam pars tantum Siriste, itaque quoniam episcopus, licet Siriste noverit, tamen semper grece loquitur et nunquam siriste; itaque ergo stat semper presbyter, qui episcopo Graece dicente Siriste interpretatur, ut omnes audiant [ut omnes audiant] quae exponuntur. (4) Lectiones etiam, quaecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est Graece legi, semper stat, qui Siriste interpretatur propter populum, ut semper discant. Sane quicumque hic Latini sunt, id est qui nec Siriste nec Graece noverunt, ne contristentur, et ipsis exponitur eis, quia sunt alii fratres et sorores Graecolatini, qui Latine exponunt eis.*

(3) Und weil in dieser Provinz ein Teil des Volkes Griechisch und Syrisch kennt, ein Teil nur Griechisch, ein anderer Teil nur Syrisch, und weil der Bischof, obwohl er Syrisch kann, nur auf Griechisch spricht und niemals auf Syrisch, daher also steht immer ein Priester daneben, der, während der Bischof auf Griechisch spricht, ins Syrische übersetzt, damit alle verstehen, was dargelegt wird. (4) Die Lesungen, alle, die in der Kirche vorgetragen werden, weil sie notwendigerweise auf Griechisch gelesen werden, da steht immer einer da, der auch sie ins Syrische übersetzt, wegen des Volkes, damit sie immer verstehen. Die Lateiner freilich, die hier sind und weder Griechisch noch Syrisch verstehen, damit sie nicht traurig sind, so wird auch ihnen erklärt, weil es andere Brüder und Schwestern gibt, die Griechisch und Lateinisch sprechen und die es ihnen auf Lateinisch erklären.

Hervorzuheben ist aus ihrem Augenzeugenbericht, dass – wie sie schreibt – Lesungen immer in der griechischen Sprache vorzulesen sind (*necesse est Graece legi*; 47,4). Es ist der *griechische* Text, der gewissermaßen „in seiner Urform so heilig“³⁵⁶ ist, dass er – und hier finden sich parallele Konzeptionen von Schriftlichkeit und Mündlichkeit mit dem rabbinischen Denken, das das Primat des Hebräischen betont, während der Targum die umgangssprachliche Lesung in der Synagoge darstellt³⁵⁷ – damit in der liturgischen Lesung hörbar und präsent zu sein hat, während er aber nicht (mehr) von allen verstanden wird und somit übersetzungsbedürftig wird. Egeria berichtet dabei verschiedentlich über liturgische Schriftlesungen von Perikopen aus den Evangelien oder aus der Apostelgeschichte, allerdings von keiner Lesung aus dem ‚Alten Testament‘.³⁵⁸ Die Anfänge des lateinischen Christentums in Nordafrika werden

³⁵⁴ Cf. Brodersen 2016, 12–16; Marksches 2004, 87f.; Limor 2001.

³⁵⁵ Text und Übersetzung nach der Edition von Brodersen 2016, *ad loc.*

³⁵⁶ Marksches 2004, 87.

³⁵⁷ Siehe Kap. IV.4.

³⁵⁸ Cf. Renoux 1997, 390.

insbesondere bei Tertullian, Cyprian und Laktanz deutlich und schließlich auch mit Augustin und seinen Beschreibungen des lateinischen Gottesdienstes.³⁵⁹ Hier findet dann auch im dritten Jahrhundert der Übergang vom Griechischen ins Lateinische im ‚römischen‘ Gottesdienst statt: „Das Lateinische hat den Rivalitätskampf mit dem Griechischen bald gewonnen [...].“³⁶⁰

Auch für das antike Christentum ist eine Vielfalt an Erscheinungsformen von ‚Bibel‘ zu konstatieren. Zwar ist die Rezeption der griechischen Bibel durch die frühen Christen – wie ebenso für das hellenistische Judentum – als Selbstverständlichkeit vorauszusetzen, jedoch ist es wie bereits gezeigt³⁶¹ gerade nicht *die* eine griechische Bibel, von der in der Antike ausgegangen werden könnte, sondern sie wurde in Vielfalt rezipiert – seien es verschiedene Rezensionen, andere jüdische Übersetzungen oder eine Vielfalt, die nicht mehr überliefert ist. Diese Vielfalt der antiken Übersetzungen ist es, die das griechisch-sprachige Christentum im römischen Reich vorfand und damit auch liturgisch rezipierte. Im Osten allerdings mit – bereits erwähnten – anderen Sprachkulturen ist es die syrische Übersetzung, die im zweiten Jahrhundert entstand und damit Verwendung fand, und sukzessive nicht mehr die griechische; um 200 entsteht in Nordafrika eine lateinische Übersetzung (die sog. *Vetus Latina*), die sich sukzessive in den nördlichen Mittelmeerraum der westlichen Kirche ausbreitete; und schließlich sind es die ägyptischen Christen, die das Alte Testament ins Koptische übersetzten.³⁶² Alle diese Übersetzungen der westlichen wie der östlichen ‚Christentümer‘ basieren dabei auf der LXX bzw. der griechischen Bibel, und damit ist es diese *jüdische* Bibel, die im Christentum prägend werden sollte, und nicht die hebräische Bibel. Diese wurde erst mit der sukzessiven Verbreitung der Bibelübersetzung des Hieronymus, die er aufgrund der *hebräischen* Bibel anfertigte, gewissermaßen im Hintergrund wirkmächtiger, wobei mit einer Durchsetzung dieser lateinischen Übersetzung und damit mit einer Ablösung der *Vetus Latina* erst ab ungefähr 800 zu rechnen ist.³⁶³

4.5 Die (Vor-)Leser*innen in christlichen Gottesdiensten

Während auch für die christliche Bewegung Fragen nach Literarizität³⁶⁴ und Illiterarizität³⁶⁵ verschiedentlich diskutiert werden, sei hier nur folgende Warnung zusammenfassend zitiert: „über das *Bildungsniveau* vieler christlicher Gemeinden darf man sich, trotz der vielen [...] Nachrichten über wohlhabende und gebildete

³⁵⁹ Cf. Kunze 1947, 103.

³⁶⁰ Kunze 1947, 104.

³⁶¹ Siehe Kap. IV.2.3.

³⁶² Cf. Schenker 2014, 360.

³⁶³ Cf. Schenker 2014, 364.

³⁶⁴ Cf. Nässelqvist 2015, 66f.

³⁶⁵ Siehe auch P. Oxy. 2673; cf. Blumell 2012, 184f.; Kraus 2007a; Kraus 2000.

Mitglieder der Gemeinde, keine zu großen Illusionen machen [...].³⁶⁶ Die Leser*innen bzw. Vorleser*innen des liturgischen Lesens entwickeln sich als Amt des *lector* bzw. ἀναγνώστης und damit als ‚Institution‘ ab dem dritten Jahrhundert.³⁶⁷

4.6 Fazit: Das Christentum als ‚Buchreligion‘?

Die christliche Bewegung als das aufkommende Christentum wird – wie das antike Judentum auch, aus dem es sich in einem langen Prozess ausdifferenziert – nicht selten als ‚Buchreligion‘ aufgefasst, oder in den Worten von Guy G. Stroumsa als „religion of the paperback“.³⁶⁸ Aber auch hier gilt, dass der Terminus der ‚Buchreligion‘ sich insofern als problematisch erweist,³⁶⁹ als zunächst nicht von einer weiten Verbreitung von Schriften ausgegangen werden kann, als auch – wie in diesem Kapitel deutlich wurde – Schriftlesungen in den ersten Jahrhunderten nicht als Selbstverständlichkeiten für alle christlichen Versammlungen oder Gottesdienste angenommen werden dürfen: Erst ab dem dritten bzw. vierten Jahrhundert oder sogar erst dem vierten bzw. fünften Jahrhundert zeichnet sich hierfür ein klareres Bild ab. Entsprechend wurde auch deutlich, dass die Entstehung von gottesdienstlichen Lesungen in einem Continuum zu verorten sind, das einerseits aus Formen von Gemeinschaftsmahlen mit Lese- und Studienpraktiken in der Tradition von griechisch-römischen Mahlen besteht, die wiederum auch für das antike Judentum zahlreich belegt sind, und das andererseits die sich auch erst parallel entwickelnden liturgischen Lesungen in den jüdischen Synagogen einschließt. Entsprechend sind sowohl christliche wie jüdische liturgische Lesungen Formen verschiedener Ausdifferenzierungen mit den ähnlichen kulturellen Traditionen, die im Lauf des Jahrhunderte entstehen: die jüdische Gottesdienstform, die ihr liturgisches Handeln auf die Präsenz Tora als Artefakt konzentriert, und die christliche, die auf die Gegenwart von Jesus Christus fokussiert. Diese Formen der Ausdifferenzierung jedoch so weit als sich gewissermaßen schon ausschließend darzustellen, wie beispielsweise Walter Bauer schreibt, erscheint unzutreffend:

Was die christliche Gottesverehrung auch in Jerusalem-Palästina von der synagogalen unterschieden hat, ist dreierlei: 1. Das eigentlich Christliche in der Religion, das der Verfasser der Apostelgeschichte von einem späteren Standpunkt aus ‚die Lehre der Apostel‘ nennt [...], und das sich doch im Gottesdienst ausgewirkt haben muß. – 2. ist auch für den Gottesdienst bezeichnend, daß sich im Christentum von Anfang an der prophetische Geist regt [...], der nach dem Glauben des zeitgenössischen Judentums für die Gegenwart erloschen ist. Die neuen Erlebnisse und die eschatologische Spannung lassen Funken sprühen. – 3. Endlich kennen diese Christen ein heiliges Mahl [...].³⁷⁰

³⁶⁶ Marksches 2006/12², 173.

³⁶⁷ Cf. Nässelqvist 2015, 94, 112f.; McGowan 2014, 92; Marksches 2004, 86.

³⁶⁸ Stroumsa 2008, 66.

³⁶⁹ Cf. bsp. die Kritik von von Campenhausen 1963, 156f.

³⁷⁰ Bauer 1967, 161f.

Diese Unterscheidungen sind nicht nur deswegen nicht plausibel, weil Bauer die christliche Gottesdienstform damit schon sehr früh als deutlich distinktiv darstellt, sondern weil er vielmehr auf ein antikes Judentum in seiner Hypothese rekurriert, das nicht mehr ist als eine Konstruktion: Zwar entwickelt sich (1) durchaus „eigentümlich Christliches“, jedoch ist – wie wir gesehen haben – der christliche Gottesdienst in den ersten Jahrhunderten noch lange nicht standardisiert hinsichtlich dessen, was überhaupt gelesen wurde, jedoch perpetuiert er (2) mit der Annahme, im Judentum gebe es nach 70 n. d. Z. keine Formen von Prophetie mehr, ein Vorurteil, denn antike jüdische Vorstellungen von Prophetie müssen deutlich differenziert dargestellt werden. Verwiesen sei hier auf das nächste Kapitel, das auch nach Momenten von Offenbarung im Kontext von Lesepraktiken fragt.³⁷¹ Schließlich (3) wurde in der vorliegenden Arbeit an anderer Stelle schon aufgezeigt, wie Mahlgemeinschaften im antiken Judentum auch mit Lese- und Studienpraktiken verbunden waren, sodass Bauers dritter genannter Punkt auch kein Kriterium der Ausschließlichkeit darstellt. Was die Materialitäten des Lesens angeht, so wird in anderen Teilen der vorliegenden Arbeit deutlich, dass sich zwar das antike Christentum zu einer ‚Religion des Codex‘ insofern entwickelt hat, als sehr früh christliche Schriften in Codex-Form erschienen,³⁷² dass aber – so die entwickelte These – auch im antiken Judentum Codices nicht nur geschrieben, rezipiert, sondern auch liturgisch gelesen wurden.³⁷³ Zusammenfassend ergibt sich damit ebenfalls mit der Tradition des Codex eine geteilte Materialität des Lesens, sodass es gerade auch die Materialitäten des Lesens sowie die Schreibpraktiken der *nomina sacra* sind, die die Aufrechterhaltung der Annahme einer frühen ‚Trennung der Wege‘ infrage stellen. Dass im antiken Christentum Bücher nicht nur liturgisch gelesen wurden, sondern auch hinsichtlich ihrer Präsenz von Formen von Wirkmächtigkeiten und magischen Performanzen verbunden waren, wird in Kapitel VI deutlich, auf das hier zuletzt zu verweisen ist.

³⁷¹ Siehe die Kap. V.5.6 und V.5.4.

³⁷² Siehe Kap. III.3.

³⁷³ Siehe Kap. III.4.

5 Rabbinisches Judentum

In the ways in which the term „bookish“ is used nowadays, it cannot be applied to ancient societies and especially not to rabbinic society. Rabbis were not „bookish“ in the sense of being surrounded by books, consulting them on a regular basis.— *Catherine Hezser*³⁷⁴

5.1 Transformationen vom biblischen zum rabbinischen Judentum

Ab dem ersten Jahrhundert n. d. Z. wurden jüdische Gelehrte von ihren Studenten ‚Rabbi‘ genannt, was sich sukzessive als Titel herausbilden sollte. Dabei waren die Rabbiner aber zunächst weder zentralisiert noch institutionalisiert, im römischen Israel gab es keinen zentralen Sanhedrin und auch keine rabbinischen ‚Akademien‘, wie sie später für die babylonischen Zentren rabbinischer Gelehrsamkeit bekannt wurden.³⁷⁵ Die rabbinische Bewegung ist damit eher als „personal alliance system“³⁷⁶ zu verstehen. Wie anfangs bereits aufgezeigt,³⁷⁷ kann für die ersten Jahrhunderte keine große Breitenwirkung der rabbinischen Bewegung auf andere jüdische Gemeinschaften in der Antike angenommen werden: Entsprechend marginalisiert erscheint heute der rabbinische Einfluss: „The rabbis were largely speaking, studying, and teaching among themselves and their households.“³⁷⁸ Es ist erst das sechste Jahrhundert insbesondere in Israel, in dem eine Ausweitung eines wachsenden Einflusses der Rabbinen zu verzeichnen ist. Zudem ist es für die westliche jüdische Diaspora weiterhin selbst eine lange Entwicklung, bis auch hier rabbinisches Judentum Einzug hält und mit dem babylonischen Talmud dasjenige Corpus zunehmend Bekanntheit erlangt, das das mittelalterliche Judentum tiefgreifend prägen sollte.³⁷⁹ Jedoch ist mit dem Corpus rabbinischer Literaturen insbesondere mit der Mischna, Tosefta, Midraschim und Talmudim eine breite Quellenbasis rabbinischen Selbstverständnisses überliefert, die im Folgenden hinsichtlich ihrer Lesepraktiken sowie der Bedeutung der Rezeption biblischer Schriften aufzuzeigen ist.

Es ist damit nur für das rabbinische Judentum gegeben, dass wir direkte Metatexte überliefert haben, aus denen hervorgeht, dass es ein ‚literarischer‘ Kult mit dem Primat von Tora und ihres Studiums ist, der den ‚alten‘ Tempelopferkult ersetzt. Dies ist ein Konstrukt rabbinischer Identität, die die Katastrophe von 70 bewusst umdeutet, und die in den folgenden Beispielen deutlich wird. Dabei haben jedoch die Elemente des rabbinischen ‚literarischen Kultes‘ eine mindestens gleichwertige, wenn nicht höhere Performanz und Wirksamkeit in der Form von literarisch(-rabbinischen) Akten im

³⁷⁴ Hezser 2017, 64.

³⁷⁵ Cf. Hezser 1997, 490–492.

³⁷⁶ Hezser 1997, 492.

³⁷⁷ Siehe Kap. I.4.3.

³⁷⁸ Miller 2006, 464.

³⁷⁹ Cf. Fishman 2011.

Vergleich zum Tempel-(Opfer-)Kult.³⁸⁰ Wer sich, so *Pesiqta de-Rav Kahana* 5, mit den Opfern – d. h. mit dem Text – beschäftigt, für den ist es, als brächte er selbst Opfer dar (cf. auch bTaan 27b; bMen 110a). Wer sich mit der Gestalt der Zeichnung des Tempels – als Text – beschäftigt, für den ist es, als baute er selbst den Tempel. Gemäß *Avot de-Rabbi Natan* B VIII wird Gott „pseudepigraphisch“ zitiert, dass er das Studium der Tora den Opfern bevorzuge, und in bBer 10b wird die Beherbergung und Bewirtung eines Weisen mit dem Akt des täglichen Opfers gleichgesetzt. Worte der Tora vergleichen die Rabbinen mit einem „Heilmittel zum Leben“ (SifDev §45), die sogar auf dem Körper Spuren hinterlassen (SifDev §343); Tora bringt und ermöglicht Freiheit (mAv 6,2). Wer jedoch den Beth Midrasch seiner Stadt nicht nutzt, hat keinen Anteil an der kommenden Welt (WaR 15,2). Die Rabbinen werden dabei selbst zur Verkörperungen der Tora, wenn es in WaR 15,2 heißt, dass, wer einen Weisen sterben sieht, er gleichzeitig eine Tora-Rolle verbrennen sieht.³⁸¹ In diesen Metatexten wird deutlich, dass es Rezeptionspraktiken von Tora sind, die den *eigentlichen* Kult oder Gottesdienst ausmachen:

One way of addressing the problem of the absence of sacrifice in a system to which it was once central is through rituals of recitation [...]. Memorization, recitation, and performance, we must remember, are physical acts, requiring intensive preparation, stamina, and physical prowess.³⁸²

In der rabbinischen Historiographie – die in Ausnahme auf diesen nun auszuführenden Moment doch eigentlich überhaupt nicht an Geschichte als Profangeschichte interessiert war – werden die biblischen Urahnen gleichwohl einer konsequenteren „Rabbinisierung“³⁸³ unterzogen: Die Vergangenheit wird so porträtiert, als seien die rabbinischen Ideale, Werte und Normen zeitlos. Wie weit diese Rückprojektion geht, zeigen zwei Beispiele: Gemäß bShab 119b und EkhR 1 wurde Jerusalem nur wegen mangelnden Respektes für die Weisen – i. e. für die Rabbinen – zerstört, und dass Abraham und seine Söhne in Ägypten versklavt wurden, wird mit seinem Vergehen erklärt, auch Rabbinen (תַּלְמִידִי חֲכָמִים) für den Militärdienst herangezogen zu haben (bNed 32a). Die Rabbinen waren sich dieser radikalen Transformationen vom Jerusalemer Tempel- und Opferkult hin zu ihrer eigenen Epoche bewusst. Diese Momente der „Rabbinisierung“ sieht Isaiah Gafni vor dem Hintergrund christlich-triumphalistischer Historiographie:

[T]he rabbis were not willing to relegate the past to the status of a *praeparatio evangelica*. The path chosen to ensure an untarnished past, notwithstanding their conviction that a sage takes precedence over a prophet and that prayer is more effective than sacrifice, was the process of rabbinizing the past.³⁸⁴

³⁸⁰ Cf. Satlow 2003.

³⁸¹ Satlow 2003, 217.

³⁸² Swartz 1997, 152f.

³⁸³ Cf. Gafni 2007, 305.

³⁸⁴ Gafni 2007, 307f.

Gerade der sich nicht nur als *terminus technicus*, sondern auch als rabbinische Ritualpraxis entwickelnde Begriff von תַּלְמוֹד תּוֹרָה (,Studium von Tora‘) kann zunächst exemplarisch einige Elemente des rabbinischen Selbstverständnisses von Leseakten aufzeigen: Torastudium gilt den Rabbinen „as the masculine activity par excellence“,³⁸⁵ die die eigene Identität erst konstituiert, aber zugleich einen stets gefährdeten Status darstellt. תַּלְמוֹד תּוֹרָה kann zudem als eine spezifisch rabbinisch-asketische Praxis in Parallelität mit hellenistischer bzw. römischer Philosophie aufgefasst werden.³⁸⁶ Im Folgenden werden die Lesepraktiken der rabbinischen Bewegung und damit Formen der rabbinischen ‚Schriftrezeption‘ wie folgt ausdifferenziert: Zunächst gilt es, das zentrale rabbinische Konzept der Dualität der *einen* Tora im Sinne einer mündlichen Tora einerseits (Kap. V.5.2) und einer schriftlichen Tora andererseits (Kap. V.5.3) mit ihren Implikationen für die Frage nach Lesepraktiken zu untersuchen. In einem nächsten Schritt werden rabbinische Vorstellungen über Tora-Lesungen in Synagogen dargestellt, um danach die Rabbinen selbst gewissermaßen als ‚Verkörperungen‘ von Tora darzustellen: Rabbinische Lesegemeinschaften werden hier verstanden als Studienpraktiken, die gerade mit dem Studium von Tora auch Formen von Offenbarung verbinden (Kap. V.5.4). Das Fazit dieses Kapitels betont, dass in der rabbinischen Bewegung insbesondere ein Primat der Mündlichkeit vorherrscht, sodass auch für die Rabbinen gilt, dass für deren Selbstverständnis gerade nicht von Judentum als einer ‚Buchreligion‘ gesprochen werden kann.

5.2 Wachsender Skeptizismus gegenüber dem geschriebenen Wort: Das Konzept mündlicher Tora

The very case of Israel seems to refute the idea of the late antique „scriptural movement“ [...]. Actually, the rise of Judaism as a religion of the book seems to have stopped quite suddenly, more or less with the birth of Christianity. The most striking fact about rabbinic culture during the first centuries of the Christian era is, precisely, the almost total disappearance of books.
— Guy G. Stroumsa³⁸⁷

Eine grundlegende Frage in Untersuchungen zur Rezeption der Hebräischen Bibel sowie ihren Leseakten ist diejenige nach deren Status und Autorität, oder genauer gesagt, wie schriftliche Texte ‚theologisch‘ bzw. ‚ideologisch‘ bewertet werden. Wie bereits problematisiert, erscheinen Kategorien wie ‚Religion des Buches‘ oder ‚Volk des Buches‘ für das antike Judentum im Allgemeinen unangemessen,³⁸⁸ und umso mehr gilt dies für das rabbinische Selbstverständnis mit seinem Primat von Mündlichkeit:

³⁸⁵ Satlow 1996, 27.

³⁸⁶ Cf. Satlow 2003, 215.

³⁸⁷ Stroumsa 2008, 63.

³⁸⁸ Siehe Kap. II.6.

No sage in the entire corpus of Rabbinic literature was ever portrayed as consulting a book in order to verify his rendition of a teaching of early masters of the tradition, but many consulted professional memorizers (tannaim) who functioned as walking libraries.³⁸⁹

Damit kann von einem wachsenden rabbinischen Skeptizismus der Rabbinen gesprochen werden, was in den folgenden Kapiteln deutlich wird: Es ist nicht die (schriftliche) Tora alleine, der Autorität zugesprochen wird, sodass diese selbst in Form mündlicher Tora gewissermaßen eines Resonanzraumes der Auslegung und Interpretation bedarf, und damit der Rabbinen selbst als ‚Verkörperungen‘ der Tora (Kap. V.5.6). Sprechen wir – obwohl das Judentum keinen systematisierten Begriff von ‚Offenbarung‘ als solchen kennt – dennoch weiter von ‚Offenbarung‘, so gilt die ‚Offenbarung‘ am Sinai als Grundlage, d. h. die ‚Gabe von Tora‘: nicht aber als ‚Offenbarung der Tora‘, sondern von Tora in ihrer doppelten Manifestation, so das rabbinische Konzept, was vielleicht als das einzige ‚Dogma‘ (Peter Schäfer)³⁹⁰ im jüdischen Denken bezeichnet werden kann. Am Sinai, so die Rabbinen, wurden sowohl die schriftliche Tora (תורה שבכתב) als auch die mündliche Tora (תורה שבעל פה) geoffenbart. Dies ist als Konzept in seiner Radikalität nicht zu unterschätzen und soll im Folgenden näher ausgeführt werden.

„Inhalt“ der Offenbarung ist damit primär nicht Gott selbst, Gotteseigenschaften oder eine heilsbringende Botschaft, d. h. ein theologisches Konzept hinter dem Text, sondern zunächst einmal schriftliche Tora als ein Text – der Textbegriff ist im Folgenden noch zu hinterfragen (Kap. V.5.3) – sowie Tora als mündliche Tora: Tora gibt es damit nur in ihrer Duplizität und doppelten Manifestation, was – wie wir sehen werden – weitreichende Konsequenzen hat und den Zugriff auf die Hebräische Bibel als schriftliche Tora einen ganz anderen als den christlichen werden lässt. Deutlich wird damit, dass es jedoch auf jeden Fall die epistemologische Grundlage ist, auf der die Rabbinen ihre Identität und Existenz bauen und ihre göttliche Legitimität als Genealogie vom Sinai, der sich immer fortschreibenden ‚Uroffenbarung‘, absichern (bsp. ARN A XV). Die Duplizität der Torot sichert den Rabbinen ein Doppeltes: Zum einen ein produktiv-dialektisches Verhältnis von Tradition und Innovation und zum anderen ist auch das eigene rabbinische Projekt der Tora-Rezeption göttlich legitimiert, indem rabbinische Auslegung entweder an den Sinai rückprojiziert, oder besser: indem eigene rabbinische Innovation auch Jahrhunderte nach dem Sinai-Ereignis als Tradition angesehen wird, die ihren Ursprung scheinbar zeitlos am Sinai und der dort beginnenden Traditionskette hat. Diese Genealogie von Traditionen gilt den Rabbinen als Hauptgarant ihrer eigenen Traditionsbildung, indem sie sich selbst in dieser ‚Kette der Tradition‘ verorten können (mAv 1,1). Sind nun gewissermaßen die klassisch-rabbinischen epistemologischen Voraussetzungen und die rabbinischen Wissens- sowie

³⁸⁹ Jaffee 1999, 10.

³⁹⁰ Cf. Schäfer 1978.

Traditions-Genealogien geklärt, so stellt sich weiterhin die Frage nach dem genaueren Inhalt der sinaitischen Offenbarung in ihrer Duplizität von Torot: (1) Die schriftliche Tora ist für die Rabbinen zunächst ein ‚entkontextualisiertes‘³⁹¹ ‚Zeichenkontinuum‘ von 5.888 Versen und 304.805 Buchstaben, so der babylonische Talmud (bQid 30a).³⁹² (2) Die mündliche Tora kann nun nicht derart genau wie ihr Komplementär bestimmt werden, und genau darin besteht ihr Wesen. Über das Phänomen mündlicher Tora gibt es verschiedene rabbinische Meinungsbildungen, von denen jedoch nicht alle so radikal-sinaitisch sind, wie das folgende erste Beispiel (jPea 2,4):

רַבָּא לֵאמֹר עַלְيָהֶם וְעַלְיָהֶם כֹּל דְּבָרִים הַדְּבָרִים מִקְרָא מִשְׁנָה תְּלִמּוֹד וְאֲגָדָה אֲפִי מֵה שְׁתַלְמִיד
וְתִקְעַתִּיד לְהֹרֹות לִפְנֵי רַבּוּ כִּבְרֵי נָאָמָר לְמִשְׁהָ בְּסִינִי מֵה טָעַם [קְהִלָּת אָ] יְשָׁדֵר שִׁיאָמָר אָדָם רָאָה
זֶה חָדֵשׁ הוּא וְגֹו' מִשְׁבִּיבָוּ חֲבִירָוּ וְאָמָר לֹא כִּבְרֵי הַיְהָ לְעוֹלָמִים

Rabbi Yehoshua ben Lewi sagte: (es steht nicht geschrieben) *auf ihnen*, (sondern:) *und auf ihnen* (Dtn 9,10); (es steht nicht geschrieben) *alle*, (sondern:) *wie alle* (Dtn 9,10) (es steht nicht geschrieben) *Worte*, (sondern:) *die Worte* (Dtn 9,10). (Die drei zusätzlichen Wörter meinen:) *Schrift*, *Mischna*, *Talmud* und *Aggada*; auch das, was ein kundiger Schüler einmal vor seinem Lehrer (in einer umstrittenen Sache) entscheiden wird, wurde bereits dem Moses am Sinai gesagt. Was ist der Grund? Gibt es etwas, von dem man sagt *siehe das ist neu* etc. (Koh 1,10), so antwortet ihm sein Genosse [= die zweite Vershälfte] und sagt zu ihm: *es ist bereits seit Ewigkeiten gewesen* (Koh 1,10).

Gemäß dem rabbinischen Grundsatz, nach dem es in der Tora keine Wiederholung ohne neue sinnstiftende Funktionen geben kann, werden in diesem Midrasch zu Dtn 9,10, wo Mose die Steintafeln (לְוחֹת הָאָבָנִים) empfängt, die Partikel ‚und‘ (וְ), ‚wie‘ (כְּ) sowie eine Wort-Determination (הָ) als innovationsfördernd angesehen: Der Versteil aus der Tora konkretisiert hierbei als Bestandteil der Steintafeln: ‚und auf ihnen [waren] wie alle die Worte‘. Der Mehrwert dieser drei zusätzlichen Partikel bzw. Buchstaben besteht nun also darin, ‚die Worte‘ als den Inhalt der göttlichen Steintafeln näher zu beschreiben: Diese beinhalten, so die Rabbinen in dieser Deutung, die schriftliche Tora als *Miqra* (מִקְרָא), *Mischna* (מִשְׁנָה) als erstes ‚Werk‘ der mündlichen Tora, *Talmud* (תְּלִמּוֹד) als ihr zweites, sowie die aggadische Überlieferung (אֲגָדָה) wie z. B. in den verschiedenen Midraschim. Hierbei jedoch belässt es der Midrasch nicht, um den Inhalt der göttlichen Offenbarung am Sinai zu bestimmen, sondern aus einem zusätzlichen Vers des Buches Kohelet wird der Schluss gezogen, dass ‚auch das, was ein kundiger Schüler einmal vor seinem Lehrer (in einer umstrittenen Sache) entscheiden wird, bereits dem Mose am Sinai gesagt wurde‘. (אֲפִי מֵה שְׁתַלְמִיד וְתִקְעַתִּיד לְהֹרֹות לִפְנֵי רַבּוּ כִּבְרֵי נָאָמָר לְמִשְׁהָ בְּסִינִי).

³⁹¹ Cf. Goldberg 1987/97.

³⁹² Cf. hierzu Liss 2005/19⁴, 9: „Die ersten Masora-Gelehrten aus Tiberias zählten 5.845 Verse, 79.856 Wörter und 466.945 Buchstaben. Dieser Unterschied lässt sich dadurch erklären, dass es zu rabbinischer Zeit in Babylonien und Erez Jisrael verschiedene Traditionen zum Beginn und Ende kleinerer Sinneinheiten gegeben hat.“

Die Duplizität von Tora in ihrer Schriftlichkeit auf der einen und ihrer Mündlichkeit auf der anderen Seite ist dabei zu allererst ein theologisches Konzept, das sogar zum strikten Verbot der mündlichen Rezitation der schriftlichen Tora und zum Verbot des Niederschreibens der mündlichen Tora führt (cf. bGit 60b).³⁹³ Daher ging es auch den Rabbinen auch nie um das Schreiben an sich oder um ein allgemeines Verbot des Aufschreibens:

They understood the Tannaic interdiction as forbidding not the inscription of oral matters, but their authoritative proclamation from a written text; there could be written Talmudic notes and commentaries but these would be, in terms of rabbinic culture, „phantom texts“, mnemonic tools for silent reading devoid of public authority in themselves.³⁹⁴

So gab es zwar Aufzeichnungen mündlicher Tora, jedoch erlangten diese nie autoritativen Status, sondern blieben „phantom texts“: „in order to become applied law, these written teachings had to be vetted by living masters who orally attested to their actual implementation.“³⁹⁵ Die Ambivalenz der Rabbinen hinsichtlich der Verschriftlichung der mündlichen Tora lässt sich darin erklären, dass mündliche Tora erst durch den ‚richtigen‘ Kontext zu mündlicher Tora wird. Dieser ist nicht das ‚Lesen‘ von verschriftlichten Akten, sondern die rabbinische Gemeinschaft und das Studium von Lehrern und Schülern: „[...] the Mishnah and other texts of oral Torah were learned in the course of face-to-face oral interchange involving the memorization, recitation, comparison, and critical analysis of memorized texts.“³⁹⁶ Anders ausgedrückt: Erst der Modus des Mediums macht mündliche Tora zur mündlichen Tora, in dem die Rabbinen zum „comprehensive embodiment of oral Torah“ werden, und damit zum „Living Text“.³⁹⁷ „[T]he sage’s embodied act [is] [...] a text that the disciple must learn to read and, ultimately, incorporate into himself.“³⁹⁸ Damit verlieren gewissermaßen aber die Verschriftlichung mündlicher Tora und der Modus des stillen und einsamen ‚Lesens‘ von nun verschriftlichter mündlicher Tora ihr angelegtes Potential, zu mündlicher Tora zu werden. Während die Tora-Rolle als schriftliche Tora ein heiliges Objekt ist, gilt dies nicht für Formen der Verschriftlichung von mündlicher Tora. Nur durch die gemeinschaftlich-rabbinische Verkörperung, durch den Akt der rabbinischen *performance* und gar ‚Inkorporation‘ kommt das Potential mündlicher Tora zur Entfaltung.³⁹⁹ Schriftliche Texte können damit das Potential mündlicher Tora in sich tragen. Dieses Potential wird aber erst abgerufen und in mündliche Tora transformiert durch „the voiced performance of the disciple or sage, who could summon the texts of

³⁹³ Cf. Jaffee 1997, 534.

³⁹⁴ Bedos-Rezak 2012, 643.

³⁹⁵ Bedos-Rezak 2012, 643.

³⁹⁶ Jaffee 2004b, 90.

³⁹⁷ Jaffee 2004b, 91.

³⁹⁸ Jaffee 2004b, 91.

³⁹⁹ Cf. Jaffee 2004b, 95.

oral Torah from the internalized, immaterial scroll of memory.⁴⁰⁰ Die Rabbinen werden damit in ihrer *performance* zur lebendigen Verkörperung von ‚Kanon‘ (als *event*): Erst die ereignisartige Auslegung durch die Rabbinen und ihre ‚Ko-Präsenz‘ selbst lässt Momente von Kanonizität erzeugen, die jedoch stark von ihrer Ereignisartigkeit geprägt sind.⁴⁰¹ Wird in diesem Sinn mündliche Tora als ‚Aufführung‘ begriffen, gelangen wir zu einem doppelten Begriff von Performanz bzw. *performance*, was in Kapitel V.5.6 deutlich werden wird. Ein grundlegender Metatext über die Vorstellung mündlicher Tora und deren Bedeutung für die rabbinische Identität findet sich in PesR 5,1:⁴⁰²

אמר רבי יהודה ברבי שלום ביקש משה שתהא המשנה בכתב וצפה הקדוש ברוך הוא שהאותות עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראים בה יוונית ואומרים אין וה ישראלי אמר לו הקדוש ברוך הוא הא משה עתידין האותות להיות אומרים אנו הם יישראלי אנו הם בניו של מקום וישראל אומרים אנו הם בניו של מקום, ובכשyon המאוננים מעויין, אמר הקדוש ברוך הוא לאותות מה אתה אומרים שאתם בניי איני יודע אלא מי שMASTERIN של בידו הוא בני אמרו לו ומזה הם MASTERIN שלך אמר להם זו המשנה [...]

R. Jehuda b. R. Schalom sagte: Mose bat darum, dass [auch] die Mischna schriftlich sein sollte. Doch der Heilige, er sei gepriesen, sah voraus, dass die Völker dereinst die Tora übersetzen und in ihr Griechisch lesen und sagen würden: Sie sind nicht Israel! Da sagte der Heilige, er sei gepriesen, zu ihm: Mose, einst werden die Völker sagen: Wir sind Israel, wir sind die Kinder Gottes, und Israel behauptet: Wir sind die Kinder Gottes – jetzt ist die Waage ausgeglichen! Da sagte der Heilige, er sei gepriesen, zu den Völkern: Was sagt ihr, daß ihr meine Kinder seid? Ich weiß nur, daß der, in dessen Hand mein Geheimnis (*misterin*) ist, mein Kind ist! Sie antworteten ihm: Und was ist dein Geheimnis? Er gab ihnen zur Antwort: Das ist die Mischna!

Spannend und sehr auffällig ist hier insbesondere der ins Hebräische übernommene Graezismus (gr. μυστήριον), der bei den Kirchenvätern ab dem dritten Jahrhundert im Lateinischen als *sacramentum* übersetzt erscheint:⁴⁰³ So entwickelt Augustin eine Sakramentallehre, nach der Sakramente Zeichen (*signa*) sind, die aus einem Element (wie Brot und Wein in der Eucharistie) sowie aus einem Deutewort (*verbum*) bestehen, und die, wenn sie als Ritus vollzogen werden, Gnade vermitteln, auf die das Zeichen hinweist (*De civitate Dei*, X,5).⁴⁰⁴ Weit davon entfernt, nun eine nicht existente rabbinische ‚Sakramentallehre‘ anachronistisch entwickeln zu wollen, wird im zitierten Midrasch jedoch deutlich: Das jüdische *sacramentum*, d. h. מִסְתִּירִין (,Geheimnis‘) ist die Mischna, wohl verstanden nicht nur als schriftliches Corpus der mündlichen

400 Jaffee 2004b, 95.

401 Cf. hierzu aus theaterwissenschaftlicher Perspektive Fischer-Lichte 2010.

402 Cf. Fraade 2013; Sivan 2008, 352f.; Bregman 2004; Jaffee 2004a; Jaffee 2004b; cf. weiterführend auch Gladd 2008.

403 Cf. zum Begriff im Allgemeinen insb. Phelan 2014, 1–47; Auffarth 2013; Gladd 2008; Hamilton 1977; Prümm 1937; von Soden 1911.

404 Cf. Bright 2007.

Tora, sondern als Konzept der zu wiederholenden (שנה) mündlichen Tora als Ganze.⁴⁰⁵ Zum einen geht damit die Mischna als sichtbares Element nicht im es umfassenden Großkontext des Phänomens der mündlichen Tora auf, verweist aber auf sie. Zum anderen ist es im Midrasch die theologische Stoßrichtung, die gegen die im zeitlichen Kontext wohl zunehmenden rivalisierenden Deutungsansprüche der christlichen Bewegung darauf insistiert, dass – wo nun sowohl Juden als auch Christen Zugriff auf die jüdische Bibel haben – *das* eigentlich Wichtige doch die mündliche Tora ist. Insofern ist es ein solches Primat der mündlichen Tora und damit der Duplizität der einen Tora als exklusive Eigenschaft des Judentums, das der Midrasch ausdrückt, und allerdings keine negative Beurteilung der griechischen Bibel.⁴⁰⁶ Dieser Midrasch kann dabei auch in einem weiteren Kontext bzw. in einer Intertextualität mit patristischen Texten aus dem vierten Jahrhundert gesehen werden.⁴⁰⁷ Marc Bregman verweist auf eine mögliche Nähe von R. Jehuda b. Schalom und Hilarius von Poitiers (316–367/8),⁴⁰⁸ was nicht eine zwingende Kenntnis oder Abhängigkeit der beiden Traditionen untereinander implizieren muss, aber doch einen gewissen gemeinsamen Diskurs aufzeigt: Beide verweisen auf „the same realm of polemical discourse in which we find both Christians and Jews claiming to possess a ‚mystery‘ (i. e. an esoteric teaching preserved only by a select group) that had been communicated orally in a chain of transmissions going back to Moses.“⁴⁰⁹ Dies wird bei Hilarius von Poitiers in seinem *Tractatus super Psalmos* deutlich (Kap. 2, 2–3; PL IX 262–263):⁴¹⁰

Mediis namque legis temporibus, priusquam unigenitus Dei Filius, ante saecula manens Deus Verbum, homo nasceretur, poscente rege Ptolemæo septuaginta seniores libros Veteris Testamenti ex hebræis litteris in græcas transtulerunt [...]. Moyses, quamvis Veteris Testamenti verba in litteris condidisset, tamen separatim quædam ex oculis legis secretiora mysteria septuaginta senioribus [...] intimaverat [...]. Hi itaque seniores libros hos transferentes, et spiritalem secundum Moysi traditionem occultarum cognitionum scientiam adepti, ambigua linguae hebraicæ dicta et varia quædam ex se nuntiantia, secundum virtutes rerum certis et propriis verborum significationibus transtulerunt, doctrinæ scientia multimodam illam sermonum intelligentiam temperantes.

In den mittleren Zeiten des Gesetzes nämlich, ehe der eingeborene Sohn Gottes, von Ewigkeit her Gott das Wort, als Mensch geboren wurde, haben auf Verlangen des Königs Ptolomäus die 70 Ältesten die Bücher des Alten Testamentes aus der hebräischen Sprache in die griechische übersetzt [...]. Mose hatte, obschon er die Worte des Alten Testamentes schriftlich niedergelte,

405 Zudem werden in rabbinischen Literaturen neben der mündlichen Tora mit dem Essen des Pessach-Opfers (ShemR 19,6) und der Beschneidung (Tan, ל' 19) zwei weitere Gebote als מסתירין bezeichnet; cf. dazu Bregman 2004, 338: „This illustrates the midrashic tendency to interpret the biblical word סוד (‘secret’) in the sense of ‚mystery‘ as something which distinguished ‚insiders‘ from ‚outsiders‘.“

406 So auch Veltri 2006, 98f.

407 Cf. Bregman 2004, 341.

408 Cf. hierzu Marksches 2013a, 12–14; Veltri 2006, 64–66.

409 Bregman 2004, 341.

410 Cf. Yuval 2011, 246–248; Sivan 2008, 353f.; Kamesar 2005; Bregman 2004.

dennoch besonders einige verborgene Mysterien aus den Geheimnissen des Gesetzes den 70 Ältesten [...] bekannt gemacht [...]. Diese Ältesten also, welche diese Bücher übersetzten, und nach Moses Überlieferung die höhere Wissenschaft der geheimen Kenntnisse erlangt hatten, übersetzten die zweideutigen Ausdrücke der hebräischen Sprache, und welche an sich verschiedenes bedeuteten, nach dem wirklichen Inhalte durch bestimmte und geeignete Worthezeichnungen, indem sie durch die Kenntnis der Lehre jenen vielfachen Sinn der Ausdrücke beschränkten.⁴¹¹

Während beispielsweise bei Justin das Mysterium das Kreuz ist,⁴¹² findet sich ein weiterer Kontext von ‚Mysterium‘ und ‚Offenbarung‘ bei Basilius von Caesarea (Basilius der Große; 330–379) in seinem Werk *De Spiritu Sancto* (Kap. 66; PG XXXIII 187):⁴¹³

Τῶν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα· ἀπέρ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἴσχυν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν.

Von den in der Kirche bewahrten Vorschriften und Verkündigungen haben wir einerseits Lehren aus der Schrift heraus, [und] andererseits solche, die uns aus der Tradition der Apostel übergeben worden sind, in einem *Mysterium* empfangen: Diese beiden haben dieselbe Kraft im Bezug auf die Frömmigkeit.

Martin S. Jaffee fasst dabei „aspects of classical rabbinic learning, particularly its insistence on the oral mastery of textual material“ als „not merely ‚sanctifying‘ but ‚sacramental‘ acts“⁴¹⁴ auf. Er beschreibt bei „rabbinic teachers of Oral Torah and Christian ministers of the Word“ geteilte und ähnliche „ritual sensibilities“, die er „sacramental“ nennt und die in rabbinischen und frühen christlichen Ritualen von „rites of incorporation“⁴¹⁵ begleitet seien:

While in its other rabbinic contexts it seems to bear the meaning of a hidden or secret message, its usage in the present polemical context suggests another dimension of its meaning. Here Mishnah, rabbinic oral tradition, is raised to the theological level of a ritual mysterion, a sacramental medium the incorporation of which secures a participation of the believer in the life of the divine.⁴¹⁶

Schließlich findet sich eine gewisse rabbinische Parallelität zu dem oben zitierten Midrasch aus PesR 5,1 selbst in bMeg 3a. Nur ist es hier nicht die griechische Übersetzung, sondern es ist die Übersetzung der Bibel ins Aramäische als Targum, die damit als *Offenbarung* von ‚Geheimnissen‘ angesehen wird.⁴¹⁷ Wie oben bereits

⁴¹¹ Hilarius von Poitiers, *Tractatus super Psalmos*, 2, 2–3.

⁴¹² Trypho 94.2; cf. dazu Sivan 2008, 353.

⁴¹³ Cf. Yuval 2011, 248f.

⁴¹⁴ Jaffee 2006, 65.

⁴¹⁵ Jaffee 2006, 65f.

⁴¹⁶ Jaffee 2006, 71.

⁴¹⁷ Cf. Veltri 1994c, 141.

beschrieben, sind mit der Duplizität der ‚Materialität‘ von Tora – als einerseits schriftlich und andererseits mündlich – verschiedene Rezeptionsweisen impliziert: Schriftliche und damit festgehaltene mündliche Tora läuft Gefahr, ‚kanonisiert‘ und damit starr zu werden oder mit schriftlicher Tora selbst verwechselt zu werden. Dabei sind es allerdings die rabbinischen Literaturen – und insbesondere amoräische Quellen⁴¹⁸ – selbst, die Hinweise auf die Existenz mündlicher Tora in verschriftlichter Form geben (cf. jShab 16,1; jKil 42b; jKet 66a).⁴¹⁹

5.3 Die schriftliche Tora der Rabbinen

Nimmt man die rabbinischen Literaturen hinsichtlich ihrer Rezeption der schriftlichen Tora – und damit der Bibel – in den Blick, so fällt ein fragmentarisches Lesen auf. Die midraschischen Lesepraktiken fungieren als Formen von „Dekontextualisierung“ (Arnold Goldberg) der biblischen Literaturen. Es ist damit im Grunde genommen eher eine fragmentarisierte Form der Lesung von Tora: „The Sages do not study Torah. They determine a halakhah [...].“⁴²⁰ Tora bringt – neben dem Konzept der mündlichen wie schriftlichen Tora – u. a. als Artefakt *Sefer Tora* im Judentum weitere Dimensionen mit sich. Nicht nur sind – wie gezeigt – die Buchstaben der schriftlichen Tora selbst von Bedeutung, sondern in der Geschichte wird auch die schriftliche Tora als artefaktisches ‚Offenbarungsobjekt‘ immer mehr ins Zentrum gerückt.

Die Offenheit des Kanons und der Text als Artefakt

Das nun skizzierte, sich entwickelnde rabbinische Verständnis von mündlicher und schriftlicher Tora sowie gerade ihrer Gleichwertigkeit und ebenbürtigen Dignität führt dazu, dass mit Recht angefragt werden kann, ob damit das rabbinische Judentum überhaupt so etwas wie einen ‚Kanon‘ kennt. Jacob Neusner beispielsweise verneint diese Frage klar: „[...] what place was there for the conception of canon? There was none. And how can we show the distinction between canonical and non-canonical? We cannot.“⁴²¹ Einen anderen Weg jedoch geht Arnold Goldberg in dieser Frage, indem er das, was kanonisiert wurde, als „ein Kontinuum von Zeichen“ versteht. Und weiter: „Die Kanonisierung der Schrift weckte keineswegs das Bedürfnis zur Monosemierung: Nur das Zeichen selbst mußte durch Tradition gesichert werden, seine Bedeutung wurde dagegen ganz offen für eine ständig neue Erschließung.“⁴²²

⁴¹⁸ Hezser 2001, 142.

⁴¹⁹ Cf. Hirshman 2009, 127–132.

⁴²⁰ Shemesh/Clements/Fraade 2006, 180.

⁴²¹ Neusner 198, 136.

⁴²² Goldberg 1987/97, 417.

Deutungen und Interpretationen der uranfänglichen Offenbarung am Sinai sind damit nie kanonisiert oder zum Abschluss gekommen; was aber sehr wohl abgeschlossen ist, ist die materielle-atomisierte Zeichenmenge von schriftlicher Tora, die am Sinai gegeben wurde: Das „Zentrum der jüdischen antiken Traditionsliteratur“, so Giuseppe Veltri, „ist jedoch nicht ein (präziser) Text, sondern ein Begriff, die *Tora*, eine bald text-, bald metatext-, bald a-textbezogene Entität, die als Hermeneutik in ihrer methodischen Entwicklung und gleichzeitig als ihr Resultat verstanden sein möchte [...]. In diesem Kontext kann es sich nicht um ein Wagnis, sondern eher einen Imperativ handeln, den kanonischen Text zu verändern.“⁴²³ Eine ‚Offenbarungsschrift‘, die uns *vollumfänglich* vorliegen mag, kann es demnach also nicht geben – insofern scheint also neben ‚Offenbarungsreligion‘ auch das Charakteristikum der ‚Buchreligion‘ das antike Judentum kaum adäquat zu fassen: Bleibt es bei der Hebräischen Bibel als Schrift allein, handelt es sich um ein bloßes „Kontinuum von Zeichen“. Erst durch das Phänomen der mündlichen Tora als Auslegung, die sich in der am Sinai beginnenden rabbinischen Traditionskette zu verorten weiß, wird der Text zum Leben erweckt. Erst durch den interpretatorischen Zugriff wird Text zur Offenbarung – wird Textauslegung zum Offenbarungsereignis – durch die Rabbinen selbst. Der Bibeltext der Rabbinen ist jedoch ein bis in jeden Buchstaben hinein ‚fragmentierter‘. Goldberg spricht hier von ‚atomisiert‘.⁴²⁴ Der Zugriff der Rabbinen auf die schriftliche Tora ist nicht der, wie wir Leseakte und Hermeneutik klassisch kennen. Dabei ist durchaus eine gewisse Ambivalenz hinsichtlich des ‚Öffentlichkeitsanspruches‘ von Tora selbst im rabbinischen Denken zu beobachten, was auch die Frage angeht, inwieweit das rabbinische Ideal von Tora-Studium für *alle* gelte:

And while the Torah-scroll itself could be used for various magical rituals [...], the rabbis were convinced, and tried to convince all other Jews, that it was the internalization of the text and all its different meanings and implications – which is what the rabbis spent their entire lives doing – that would tap its powers in the most effective way. The rabbi, in other words, became a new type of holy man [...].⁴²⁵

Grundsätzlich wichtig ist für die Rabbinen das Pramat der Mündlichkeit des Studiums der rabbinischen Gemeinschaft, dass es gerade nicht die Rezeption von *Geschriebenem* ist, die im Mittelpunkt steht, sondern das mündliche Studium.

Sprache, Schrift und Übersetzungen der Tora

Nachdem nun bereits Rabbinen als ‚Verkörperungen‘ von Tora in imaginierten Lesegemeinschaften vorgestellt worden sind, sind im Zusammenhang mit der Frage nach der schriftlichen Tora im rabbinischen Verständnis verschiedene Übersetzungs-

⁴²³ Veltri 2002, xvi.

⁴²⁴ Cf. Goldberg 1987/99; Goldberg 1987/97.

⁴²⁵ Bohak 2008, 404.

diskurse anzusprechen:⁴²⁶ Diese sind nicht einstimmig und weisen keinen Konsens in der halachischen Beurteilung von Bibelübersetzungen auf: Können Artefakte in anderer Sprache als Hebräisch in liturgischen Tora-Lesungen verwendet werden? Verunreinigen sie die Hände?⁴²⁷ Sollten sie am Schabbat aus dem Feuer gerettet werden? Und müssen sie schließlich in Genizot aufbewahrt werden?⁴²⁸ Die Antworten hierauf änderten sich mit der Zeit: Während frühere Diskurse eher positive Positionen hinsichtlich der Legitimität von Übersetzungen einnahmen, wurde mit der amoräischen Epoche das Primat des Hebräischen hervorgehoben.⁴²⁹ Dabei betont Philip S. Alexander, dass die früheren positiven Diskurse nicht verloren gingen, sondern weiterhin tradiert und diskutiert wurden: „there is evidence of more positive attitudes towards translation reemerging in some quarters in the Gaonic and medieval periods, at least with regard to the Greek translation.“⁴³⁰ Für die Mischna wurde der Unterschied von mMeg 1,8 zu mYad 4,5 oben bereits deutlich.⁴³¹ Grundlegend können dabei drei verschiedene Diskurse hinsichtlich der Frage nach der Möglichkeit bzw. Legitimität der Übersetzung der hebräischen Bibel differenziert werden.⁴³² (a) *Pluralität der Multilingualität*: Gemäß mMeg 1,8 können Rollen in jeder Sprache geschrieben werden (cf. auch bSot 33a, 17b), und laut Talmud Jeruschalmi ist es dabei nur die griechische Übersetzung der Bibel, die als ‚angemessen‘ gelten kann (jMeg 1,11 [71a]).

תני רבן שמעון בן גמליאל אומר אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית בדקו וממצו שאין התורה יכולה להיתרגם כל צורכה אלא יוונית

Es wird gelehrt: Raban Shim'on ben Gamli'el sagt: „Auch bei den (heiligen) Büchern hat man, (wenn sie in einer anderen Sprache) geschrieben werden (sollen, eine Einschränkung festgelegt, indem man) nur das Griechische erlaubt.“ Man stellte eine Untersuchung an und fand heraus, dass die Tora angemessen nur ins Griechische übersetzt werden kann.

(b) Im Gegensatz zu diesen benannten pluralen Verständnissen von Multilingualität sind aber auch Diskurse überliefert, die von einer *Unübersetbarkeit von Tora* ausgehen, einer Sicht „which locates the word of God in a certain graphic and physical form of the text.“⁴³³ Zu nennen sind diesbezüglich tMeg 3,41: המתרגם פ██וק כצורתו הרי זה בדי והמוסיף הרי זה נגדר. („Wer wörtlich übersetzt, ist ein Lügner, und wer etwas hinzufügt ist ein Gotteslästerer.“). Übersetzen wird damit grundsätzlich adäquat nicht

⁴²⁶ Cf. hierzu insb. Simon-Shoshan 2007; Hirshman 2006; Kanarfogel 2006; Smelik 2005; Cohen 2003.

⁴²⁷ Siehe Kap. II.4.2, bes. S. 78f.

⁴²⁸ Cf. zu den folgenden Ausführungen Alexander 2014, 233f.; cf. auch Smelik 2013; Smelik 2010; Smelik 2007; Smelik 2008; Smelik 2001.

⁴²⁹ Cf. Alexander 2014, 236.

⁴³⁰ Alexander 2014, 236.

⁴³¹ Cf. Price/Naeh 2009, 280.

⁴³² Cf. Alexander 2014.

⁴³³ Alexander 2014, 233 (Hervorhebung im Original).

möglich, was sich später auch in *Soferim* 1,7 und *Sefer Tora* 1,6 findet: „[T]he argument is no longer one based on impossibility, or inadequacy; it is a matter of political expediency.“⁴³⁴ (c) Schließlich finden sich auch Positionen zwischen den beiden Genannten in einer Bandbreite „which would treat Bible translations as quasi-Scripture“,⁴³⁵ wobei hier in die aramäische sowie die griechische Übersetzung zu differenzieren ist: Für die *aramäische Übersetzung* gilt, dass sich im liturgischen Kontext eine gewisse Regulierung dergestalt abzeigt, dass die Übersetzung unter das hebräische Original subordiniert wird,⁴³⁶ was oben bereits ausführlich diskutiert wurde:⁴³⁷ Während – wie gezeigt in den rabbinischen Literaturen neben der Norm einer bilingualen hebräisch-aramäischen Lesung auch eine monolingual griechische Lesung erlaubt ist – wird eine aramäisch monolinguale an keiner Stelle erwähnt:⁴³⁸ „There was no rabbinic ‚Aramaic Bible‘ apart from the Hebrew Bible that it accompanied.“⁴³⁹ Während wie gezeigt gemäß *mMeg* 1,8 Rollen in jeder Sprache geschrieben werden können, liest *bMeg* 3a dies als positive Evidenz über die Ursprünge der aramäischen Übersetzung. In *jMeg* 1 (71c) allerdings, und so kommen wir zur *griechischen Übersetzung*, wird *mMeg* 1,8 auf die griechische Bibel hin gedeutet. Es ist auch der *Jeruschalmi*, dem gemäß das Schema Israel in der Synagoge von Caesarea in Griechisch rezitiert werden kann, sodass für diesen Diskurs mutmaßlich auch die Legitimität der griechischen Tora-Lesung angenommen werden kann. Weitere rabbinische Quellen hinsichtlich der Beurteilung des Griechischen wurden bereits in einem vorherigen Kapitel diskutiert, auf das hier verwiesen sei, und das durchaus auch positive wie ambivalente Haltungen der Rabbinen zur griechischen Bibel aufzeigte.⁴⁴⁰

Das rabbinische Textverständnis

Für rabbinische Traditionen und Fragen nach deren Verständnis von Text ergeben sich zudem weitere Problemfelder: Zwar kann der sich konsolidierende hebräische (Konsonanten-) Bibeltext ab dem ersten Jahrhundert n. d. Z. als relativ stabil angesehen werden, doch sind gewissermaßen bestimmte Praktiken des Lesens ‚Eingriffe‘ in diese dann eigentlich stabile Texttradition, die den Text damit trotz Stabilität ‚verändert‘ erscheinen lassen: Die Mischna verbietet beispielsweise das Lesen bestimmter Passagen; das Phänomen von *Ketiv-Kere*-Lesungen greift als meta- oder paratextliche Tradition in den Text ein, und Rabbinen zeigen wenig Scheu – auch wenn dies hier keine unmittelbaren Folgen für beispielsweise synagogale Lesepraktiken hat –, gewissermaßen Gott ‚pseudepigraphische‘, nicht biblisch gewordene Worte und Aussagen

434 Alexander 2014, 234.

435 Alexander 2014, 235.

436 Cf. Alexander 2014, 237.

437 Siehe Kap. IV.4.

438 Cf. Fraade 2012, 14.

439 Fraade 2012, 14, Anm. 29.

440 Siehe Kap. IV.2.3.

,in den Mund‘ zu legen,⁴⁴¹ und Amulette gehen zum Teil ziemlich ‚frei‘ und kreativ mit der Gestalt des schriftlichen Bibeltextes um. Rebecca Scharbach Wollenberg differenziert für rabbinische Lesepraktiken zwischen dem Konsonantentext („consonantal transcript“) und einem *mündlichen* ‚Text‘ im Gedächtnis der Leser:⁴⁴²

[W]e can certainly say that the oral rendering of the biblical tradition and the written consonantal transcript of that work already represented two distinct versions of the biblical tradition in the classical rabbinic period – distinguished from one another by small but significant divergences in content and wording.⁴⁴³

Phänomene, die zu einem solchen Schluss zweier voneinander verschiedener ‚Fassungen‘ führen, lassen sich in den *Ketiv-Kere*-Lesungen finden: So wird in der mündlichen Lesung das Tetragramm nicht gelesen, sondern ersetzt.⁴⁴⁴ Diese gewissen ‚marginalen‘ Unterschiede zwischen dem Konsonantentext und dem gelesenen Text als zwei voneinander zu unterscheidenden „biblical transcripts“ führen, so Scharbach Wollenberg, „some practitioners to see the entire oral formula and the entire written consonantal transcript as somehow fundamentally distinct from one another even in cases where the two transcripts agreed“.⁴⁴⁵ Dass dem rabbinischen Selbstverständnis nach die biblische Tradition in vier parallelen, aber einzelnen Traditionsträngen überliefert ist, wird in jMeg 4,1 (74d) deutlich:⁴⁴⁶

מנין לתרגום. תבי זуורה בשם רב חננאל. ויקראו בספר תורה. זה המקרא. מפרש זה התרגום. ושות'SCP
שכל אילו הטעמים. ויבינו במקרא זה המסורת. ויש אומרים. אילו הכהרים. ויש אומרים. אילו
ראשי פסוקים.

Woher (kommt) die Übersetzung (ins Aramäische)? Rabbi Ze'ora (sagte) im Namen des Rav Hananel: (Es steht geschrieben:) *Sie lasen ein Buch, (in) der Lehre (Gottes)* – das ist die Schrift; *erklärt* – das ist die Übersetzung; *und mit Erklärung* – das sind die Akzente; *damit man das Gelesene verstehe* (Neh 8,8) – das ist die überlieferte Schreibweise: Andere sagen: Das sind die Wortzugehörigkeiten. Und (wieder) andere sagen: Das sind die Versanfänge.

Konkurrierende Diskurse über ‚Heilige Schriften‘?

Innerhalb der rabbinischen Quellen findet sich mit tShab 13,5 insofern eine für die vorliegenden Fragestellungen nach Schriftrezeption relevante Frage, als hier ein Diskurs überliefert ist, wie mit den *mutmaßlich* christlichen Schriften als Artefakten umzugehen ist, und ob diese – wie die jüdischen – damit auch entsprechend besonderen

⁴⁴¹ Cf. hierzu Bregman 1999.

⁴⁴² Cf. Scharbach Wollenberg 2015, 82.

⁴⁴³ Scharbach Wollenberg 2015, 84.

⁴⁴⁴ Cf. Scharbach Wollenberg 2015, 86.

⁴⁴⁵ Scharbach Wollenberg 2015, 88.

⁴⁴⁶ Siehe par. BerR 36,27, bMeg 3a, bNed 37b; cf. dazu Scharbach Wollenberg 2015, 89.

Formen der Handhabung unterzogen sind.⁴⁴⁷ Der halachische Kontext von tShab 13,5 ist dabei die Frage, ob heilige Bücher (כְּתָבִי הַקּוֹדֵשׁ) am Schabbat aus dem Feuer gerettet werden dürfen (cf. mSchab 16,1–4), und so stellt sich unter anderem wie folgt die Frage, wie mit den Schriften der *Minim* (מִינִים)⁴⁴⁸ im Kontext der aufkommenden christlichen Bewegung umzugehen ist:

הַגְּלִינוּנִים וְסִפְרֵי מִינִים אֵין מַצְלֵין אָוֹתָן מִפְנֵי הַדְּלִיקָה אֶלָּא נִשְׁרָפֵן בָּمְקוֹם הָן וְאַזְכָּרוֹתָיהָן ר' יוֹסִי הַגְּלִילִי אָוְרֵם בְּחֹלְקָדָר אֶת אַזְכָּרוֹתָיהָן גְּנוּזָן וְשׁוֹרֵף אֶת הַשָּׁאָר [...].

Die *giljonim* (גְּלִינוּנִים) und die Bücher der *Minim* (סִפְרֵי מִינִים) werden nicht vor dem Feuer gerettet, sondern sie verbrennen an ihrem Ort – sie und die Gottesnamen, die in ihnen sind. R. Yossi der Galiläer sagt: An einem Werktag schneidet man die Gottesnamen, die in ihnen sind, aus, und lagert sie (גְּנוּזָן), und verbrennt den Rest [...].

Die Tosefta schreibt nur apodiktisch und anonym vor, dass die *giljonim* (giljonim) und die *Minim* (סִפְרֵי מִינִים, „Bücher der *Minim*“) nicht aus dem Feuer gerettet werden dürfen. Insofern scheint es – im Kontext des Entstehens dieser Regelung – ein Bedürfnis nach halachischer Klarstellung gegeben zu haben.⁴⁴⁹ In seiner Pluralform ist zunächst ein Neologismus der Tosefta.⁴⁵⁰ Das Nomen *gilyon* im Singular bezeichnet gemäß mYad 3,4⁴⁵¹ und tYad 2,11⁴⁵² den unbeschriebenen Teil einer Rolle, der auch die Hände verunreinigt⁴⁵³ und damit als ein integraler Bestandteil heiliger Schriften angesehen wird, während die Pluralform in tShab 13,5 gerade nicht als ‚heilige Schriften‘ qualifiziert wird: Damit ist eine semantische Transformation vom Leerraum heiliger Schriften (giljon) zu den im Plural zu beobachten – zu, wie Dan Jaffé es formuliert, „writings with no meaning“,⁴⁵⁴ womit zugleich der griechische Terminus εὐαγγέλιον von *euangelion* zu *giljonim* (verkürzt) ins Hebräische transkribiert wird,⁴⁵⁵ indem aus dem Singular (gilajon) der Plural (*giljonim*) wird.⁴⁵⁶ Damit verweisen die *giljonim* sowie die *Minim* („Bücher der *Minim*“) auf die Bücher jener Juden, die sich auch als Christen verstehen,⁴⁵⁷ was die Tosefta durch die De-Qualifizierung

⁴⁴⁷ Siehe die Parallelen in jShab 16,1 (15c), bShab 115b–116a und teilweise in SifBem §16; cf. Jaffé 2017; Schwartz 2013; Boyarin 2007, 57f.

⁴⁴⁸ Cf. zum Begriff der *Minim* Schäfer 2010, 35–37; Boyarin 2007.

⁴⁴⁹ Cf. Jaffé 2017, 449.

⁴⁵⁰ Im Folgendem nach Jaffé 2017, 450–452.

⁴⁵¹ mYad 3,4: „גִּילְיוֹן שְׁבָסְפֵּר שְׁמַלְמָעֵן וְשְׁמַלְמָטֵן שְׁבָתְחִילָה וְשְׁבָסְפֵּן מִתְמָא אֶת הַדִּים“ („Der, der in einer Rolle darüber [scil. dem Text], darunter, am Anfang und am Ende ist, verunreinigt die Hände.“).

⁴⁵² tYad 2,11, wo Neusner 1977, 333, „blank space“ übersetzt.

⁴⁵³ Siehe Kap. II.4.2, bes. S. 78f.

⁴⁵⁴ Jaffé 2017, 452.

⁴⁵⁵ Jaffé 2017, 455, verweist zudem auf den syrischen Terminus *gilyane* als äquivalent zum Begriff der *giljonim* aus der Tosefta, der sich im Syrischen ebenfalls auf die Evangelien bezieht.

⁴⁵⁶ Siehe auch bShab 116a (אָזְן גְּלִינוּנֹת); cf. Jaffé 2017, 452.

⁴⁵⁷ So auch Jaffé 2017, 452, Anm. 12.

von Heiligkeit jener Schriften aber negiert. Mit der halachischen Entscheidung, diese christlichen ‚Bücher‘ im Feuer verbrennen zu lassen, obwohl sie ebenfalls den Gottesnamen (וְאַזְכָּרוֹתָהּ) beinhalten, schaffen die Rabbinen eine Form der ‚orthodoxen‘ Grenzziehung: „This position is to be seen in the context of the desire of the Sages to distinguish between Jews and Jewish Christians [...]. The Sages acted in the realm of the synagogue because Jewish Christians took a not insignificant role in them. The aim therefore was to discourage the practice of these forms of worship and the liturgical use of these writings in synagogues.“⁴⁵⁸ Ähnliche Diskurse finden sich in rabbinischen Diskussionen um die *חַיצְוָנִין* („äußere Bücher“).⁴⁵⁹ So heißt es in mSan 10,1: *וְאִילּוּ שָׁאֵין לְהָنְחָלָק לְעוֹלָם הַבָּא [...] עֲקִיבָּה אָמַר אֶחָד הַקּוֹרָא בְּסְפָרִים הַחַיצְוָנִין [...]* „Und dies sind die, die keinen Anteil an der kommenden Welt haben: [...] Rabbi Aqiva sagt: Auch der in den ‚äußeren Büchern‘ liest [...].“ Während in dieser Mischna unklar bleibt, welche Bücher gemeint sind, und um welche Lesepraktiken es geht, finden sich in deren Rezeption unterschiedliche Deutungen, die deutlich machen, dass die Mischna nicht (mehr) unbedingt exakt verstanden wurde. So ist im babylonischen Talmud die folgende Interpretation zu lesen (bSan 100b): *תְּנָא בְּסְפָרִי מִינִּים רְبִי יוֹסֵף וְרְבִי בֵּן סִירָא אָמַר בְּסְפָרִ בֵּן סִירָא* („Es wird gelehrt: Dies sind die Bücher der *Minim*. Rabbi Josef sagte: Auch das Buch Ben Sira darf nicht gelesen werden.“). Im *Talmud Jeruschalmi* hingegen findet sich eine andere und ausführlichere Deutung jSan 10,1 (28a):

רְבִי עֲקִיבָּה אָמַר אֶחָד הַקּוֹרָא בְּסְפָרִים הַחַיצְוָנִים: כְּגָון סְפָרִי בֵּן סִירָא וְסְפָרִי בֵּן לְעָנָה. אָבֶל סְפָרִי הַוּמִירָס שְׁנַכְתָּבוּ מִכֵּן וְחַילֵּךְ הַקּוֹרָא בְּהָנָה בְּקּוֹרָא בְּאַיִגָּרָת. מֵאַטְעָם. וַיּוֹתֶר מַאֲלָה בְּנֵי הַזָּהָר וְגוֹ. לְהַגְיוֹן נָתָנוּ. לְגִיעָה לֹא נִתְּנָנוּ.

[*Mischna*] Rabbi Aqiva sagte: auch wer in äußeren Büchern liest [hat keinen Anteil an der kommenden Welt.] [*Gemara*] Wie beispielsweise das Buch Ben Sira und die Bücher des Ben La‘ana. Aber wer in den Büchern des Homer und allen (anderen) Büchern, die danach geschrieben wurden, liest, der liest sie als ob er einen Brief liest. Was ist der Grund? *Aber mehr als vor jenem, mein Sohn hüte dich. [Das viele Büchermachen hat kein Ende, und viel Nachdenken ermüdet das Fleisch.]* (Koh 12,12) (Der Vers meint:) Zum Nachdenken sind sie gegeben, zum Mühen (im Studium) sind sie nicht gegeben.⁴⁶⁰

Während ‚die Bücher des Ben La‘ana‘ nicht mehr identifizierbar sind, erscheint für der Verweis auf Schriften Homers am wahrscheinlichsten.⁴⁶¹ Diese zitierten Quellen machen also deutlich, wie die Frage nach den Schriften, die gelesen werden sollen und dürfen, hier normativ entschieden wird, wobei *liturgische* Lesungen zwar nicht erwähnt sind (siehe den Vergleich mit dem Lesen von Briefen), von denen

⁴⁵⁸ Jaffé 2017, 457.

⁴⁵⁹ Cf. Stuckenbruck 2011; Leicht 2007.

⁴⁶⁰ Übers. n. Wewers 1981, *ad loc.*

⁴⁶¹ Wewers 1981, 260, verweist auf MS Kairo 262.18 mit der Lesung „die Bücher des Ben-Låaga“ („des Spötters“); entsprechend der gleichen Handschrift erscheint auch die Lesung ‚Homer‘ am wahrscheinlichsten.

man aber annehmen darf, dass der Ausschluss der genannten Schriften im rabbinischen Denken auch und gerade für die Lesungen in der Synagoge gilt, und damit für christliche Bücher und Ben Sira. Die Bücher, die – so die zitierte Stelle – ‚danach‘ entstanden sind, also nachchristliche Schriften, stellen damit gewissermaßen keine Gefahren mehr für die rabbinischen Grenzziehungen dar.

5.4 Tora-Lesung in der Synagoge

In einem anderen Kontext wurden die rabbinischen Vorschriften zur hebräisch-aramäischen Lesung von Tora in der Synagoge schon ausführlich besprochen, was hier nur kurz noch einmal zusammengefasst werden soll.⁴⁶² Im rabbinischen Selbstverständnis ist Targum Teil der mündlichen Tora und nicht als schriftliche Tora anzusehen (bTem 14b).⁴⁶³ Im Beth Midrasch wird die hebräische Bibel gelesen sowie Targum, Mischna und Talmud (SifDev §161), während in der Synagoge die Unterscheidung zwischen Tora als ‚Schrift‘-Lesung und Targum als Übersetzungs-Lesung durch verschiedene Regelungen hinsichtlich der ‚Aufführung‘ sehr deutlich gemacht wurde:⁴⁶⁴ Die handelnden Personen wechselten ebenso wie die zu befolgenden ‚Regie-Anweisungen‘: Während der Blick des Vor-Lesers des Hebräischen Textes sich nur auf die Tora-Rolle zu fokussieren hatte, hatte der Meturgam die Übersetzung aus dem Gedächtnis zu rezitieren, und gerade nicht vor-zulesen (Tan, אַרְיָו 5). Dabei sind es aber auch körperliche Gesten, die eine Rolle spielen: So ist es in der Gegenwart der Tora-Rolle üblich, dass man in der Synagoge nicht sitzen bleiben, sondern aufstehen soll, wie Mose neben Gott am Berg Sinai (bMeg 21a), sodass dies als Zeichen eines „reenactment of Sinai“⁴⁶⁵ gedeutet werden kann.⁴⁶⁶

5.5 Über Polysemie und die Unbestimmbarkeit von Textsinn

Wie das Sinai-Ereignis kein einmalig in der Vergangenheit situiertes Offenbarungsgeschehen ist, sondern in der jeweiligen Gegenwart als *re-aktualisierend* angesehen wird, und wie weit die Rabbinen dabei gehen, den Inhalt der mündlichen sinaitischen Offenbarung zu charakterisieren bzw. auszudehnen, haben wir gesehen. Ein weiteres Moment wurde bereits angeschnitten, indem der eben zitierte Midrasch am Sinai nicht eine pluriforme Ur-Offenbarung als gesprochenen ‚Ur-Text‘ sieht, sondern

⁴⁶² Siehe Kap. IV.4.

⁴⁶³ Cf. hierzu Smelik 1999.

⁴⁶⁴ Im Folgenden nach Smelik 1999, 252f.

⁴⁶⁵ Cf. Langer 1998, 52.

⁴⁶⁶ Cf. aber Nässelqvist 2015, 73f.: „That sitting was the customary reading position is also the consensus among classical scholars.“

jeweils unterschiedliche und individuelle Rezeptionen von Offenbarung, die jedoch alle in ihrer Verschiedenheit sinaitischen Ursprungs sind. Die Hermeneutik der rabbinischen Bewegung, ihre Rezeption nicht nur aggadischer, sondern gerade auch halachischer Stücke sowie das literarische Instrumentarium des Midrasch werden daher durchaus berechtigt als sehr plural charakterisiert, was folgendes Diktum – Daniel Boyarin spricht hiervon als einem „theologischen Prinzip“⁴⁶⁷ des babylonischen Talmuds – treffend zusammenfasst: Nach einem dreijährigen Streit über rituelle Reinheit und Verunreinigungsfähigkeit erscheint die ‚göttliche Stimme‘ und spricht jenes ‚Prinzip‘ selbst aus (bEr 13b): „**וַיֹּאמֶר** בְּתַת קֹל וְאֶלְוֹ דְּבָרַי אֱלֹהִים חַיִם הֵן: „Eine Hallstimme ertönte und sprach: [Die Worte] der einen und der anderen sind Worte des lebendigen Gottes.“). Dahingegen geht Boyarin nicht davon aus, „dass sich die Lehre von der Mehrdeutigkeit des Schriftsinns, noch auch die Lehre, daß gegensätzliche Meinungen gleichzeitig wahr seien, in den früheren Textschichten rabbinischen Schrifttums finden lässt [...].“⁴⁶⁸ Daher ist er der Meinung, dass der „vielbemühte Pluralismus unter den rabbinischen Gelehrten nicht so sehr ihre eigene Gesprächspraxis reflektiert, als vielmehr das Produkt eines redaktionellen Prozesses ist, und damit die Welt der Redaktoren spiegelt.“⁴⁶⁹ Gegen Boyarins Thesen von rabbinischer Polysemie und rabbinischem Pluralismus als rein literarisches Phänomen einer editorischen Erfindung im spätesten Stratum des babylonischen Talmuds führt dagegen Steven Fraade ‚countertexts‘ aus dem frühesten Stratum rabbinischer Literatur an.⁴⁷⁰ Ein Beispiel spiegelt eine frühe rabbinische Beschäftigung mit dem Topos halachischer Multivokalität wider (SifDev §48):⁴⁷¹

דבר אחר נפש שבעה תבוס נופת מה נופת זו מוציאה כמה בפניהם עצמוני סובין בפניהם עצמוני כך [חלייד] יישב וمبرדר דברי תורה ומשקלין איש פלוני אסור איש פלוני מטמי איש פלוני מטהה [...] הרי הוא אומר ישותטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו רבוינו התירו שהולכים מעיר לעיר וממדינה לעיר שץ שנגע בכבר לידע אם תחילת הוא אם שנייה רבי שמעון בן יוחי אומר [אם] לומר שהتورה עתידה להשתכח מישראל והלא כבר נאמר כי לא תשכח מפי זרען אלא איש פלוני אסור איש פלוני מטהה איש פלוני מטהר ולא ימצאו דבר ברו.

Eine andere Auslegung. *Wer gesättigt ist, der zertritt Honigwaben* (Prov 27,7). Wie ein Mehlsieb Mehl für sich durchlässt, Kleie für sich, Grobmehl für sich, so sitzt ein Schüler da und sieht die Worte der Tora und wägt sie. Ein gewisser Mann verbietet, ein gewisser Mann erlaubt, ein gewisser Mann erklärt als unrein, ein gewisser Mann erklärt als rein. [...] Siehe, es heisst: *Da schwanken sie, das Wort JHWs zu suchen und finden es nicht* (Am 8,12). Unsere Lehrer erlaubten, dass man von Stadt zu Stadt und von Provinz zu Provinz ging wegen eines Kriechtieres, das einen Laib Brot berührt hat, um zu wissen, ob es erstgradig (unrein) ist oder zweitgradig. R. Schimon

⁴⁶⁷ Boyarin 2002, 13; cf. auch Boyarin 2007.

⁴⁶⁸ Boyarin 2002, 19.

⁴⁶⁹ Boyarin 2002, 11.

⁴⁷⁰ Cf. Fraade 2007 (d. h. tannaitische Schriften wie Mischna, Tosefta und tannaitische Midraschim); cf. hierauf reagierend Yadin-Israel 2014 und hierauf wiederum als Response Fraade 2014a.

⁴⁷¹ Cf. Fraade 2007, 12.

b. Jochai sagt: Kann man sagen, dass die Tora von Israel vergessen wird? Ist denn nicht schon gesagt: *Denn es wird nicht vergessen werden im Munde ihrer Nachkommen* (Dtn 31,21)? Jedoch, irgend ein Mann verbietet, irgend ein Mann erlaubt, irgend ein Mann erklärt als unrein, irgend ein Mann erklärt als rein, und sie werden kein klares Wort finden.

In beiden Teilen des Midrasch geht es um die ‚Worte der Tora‘ (דְּבָרֵי תּוֹרָה) bzw. um das ‚Wort Gottes‘ (דְּבָרֵה הֵ). Die Situation ist die gleiche: ein Rabbiner erklärt eine Sache für rein, der nächste erklärt die gleiche für unrein und so weiter. Selbst in halachischen Fragen herrscht also Uneinigkeit. Der Vers endet mit der Situationsbeschreibung „und sie werden kein klares Wort finden“ (וְלֹא יִמְצָאוּ דְּבָרְ בָּרוֹר). Was bleibt, wenn keine letztgültige Entscheidung aus der sinaitischen Offenbarung gezogen werden kann, ist, die Wiederholung (שָׁנָה) der sich widersprechenden Lehrsätze und die offenen Widersprüche stehen zu lassen, ohne auf eine monovokale Lösung hinzuarbeiten.⁴⁷² Daher geht Fraade davon aus, „that interpretive polysemy and legal multivocality (if not absolute indeterminacy) are well attested in our earliest tannaitic rabbinic corpora, both as textual praxis and as theological thematization.“⁴⁷³ Während demnach also schon in den frühesten Stadien ein pluralistisches Verständnis über die sinaitisch-göttliche Offenbarung und ihre Polysemie zu herrschen scheint, ist dieses freilich an Grenzen gebunden, sodass der Textsinn nicht so ganz radikal ‚unbestimbar‘ scheint: Die Grenzen des rabbinischen Diskurses setzen die Rabbinen und damit die rabbinische Mehrheitsentscheidung selbst, wie an einem berühmten Beispiel aus dem Talmud deutlich wird (bBM 59a–b). Deutlich wird in diesem Narrativ über den ‚Ofen des Achnai‘ auch die enge Grenze, die die Rabbinen gerade auch Gott selbst gesteckt haben: In dem gerade zitierten rabbinischen Diskurs bleibt die ertönende göttliche Himmelsstimme ohne Einfluss und wird radikal marginalisiert. Die Rabbinen antworten ihr mit ‚Chuzpe‘: „Tora ist bereits vom Berg Sinai her verliehen worden. Wir achten nicht auf die Himmelsstimme, denn du hast bereits am Berg Sinai in die Tora geschrieben, nach der Mehrheit zu entscheiden [Ex 23,2]“ (שְׁכָבֵר נָתַנָּה תּוֹרָה). Der (מָהָר סִנְיָ, אֵין אָנוּ מְשֻׁגִּיחִין בְּבֵית קֹול שְׁכָבֵר כַּתְבָת בְּהַר סִנְיָ בְּתוֹרָה אַחֲרֵי רְבִים לְהַטָּת). Der göttliche Einfluss wird radikal begrenzt, Gott gibt den Diskurs auf und wird wie folgt zitiert: „meine Kinder haben mich besiegt, meine Kinder haben mich besiegt“ (נְצַחֲנוּ). (בְּנִי, נְצַחֲנוּ בְּנִי).

⁴⁷² Cf. Fraade 2007, 14.

⁴⁷³ Fraade 2007, 37.

5.6 Fazit: Rabbinen als Verkörperungen von Tora in imaginierten Lesegemeinschaften

אם אין חכמים אין תורה, אם אין תורה אין בתי כנסיות ובתי מדרשות, אם אין בתי כנסיות ובתי מדרשות, אין הקדוש ברוך הוא משרה שכנתו בעולם.

Gibt es keine Weisen, so gibt es auch keine Tora und gibt es keine Tora, so gibt es auch keine Versammlungs- und Lehrhäuser. Gibt es keine Versammlungs- und Lehrhäuser, so ruht auch Gottes Schechina nicht auf der Welt. — *WaR* 11,7

Was das oben zitierte Diktum schon andeutet, lässt sich aus einer Vielzahl rabbiniischer Quellen entnehmen, nämlich dass die Rabbinen selbst als ‚Verkörperungen‘ von Tora in ihren imaginierten Lesegemeinschaften angesehen werden können,⁴⁷⁴ was Rachel Neis dahingehend zusammenfasst, dass sie in ihrem Selbstverständnis zu „Ikonen des Heiligen“ werden: „The sage as a teacher of Torah becomes the ultimate embodiment and visible manifestation of the divine word.“⁴⁷⁵ In der rabbinischen Rezeption der sinaitischen Offenbarung des (,Gabe von Tora‘) ist es gerade nicht die Übermittlung oder Offenbarung eines Textes als Artefakt wie als Tora-Rolle, sondern MekhJ 17 zu Ex 20,18 stellt noch vor der Gabe der Stein-Tafeln (Ex 31,18: *לחחת העדת לחתaben*) das sinnliche Hören und den sofortigen ‚Zwang‘ zur menschlichen Auslegung des göttlichen Gehörten in den Vordergrund:⁴⁷⁶ Die Israeliten werden hier nicht primär als Leser eines geschriebenen heiligen Textes gezeichnet, sondern als Hörende des göttlichen Wortes. Deutlich wird hier auch: Nicht nur das göttliche Wort hat als Offenbarung seinen Ursprung am Sinai, sondern zugleich auch die mündliche Interpretation als demokratische Aufgabe ‚aller‘ (כולם), das Gehörte auszulegen. Diese Reaktion auf die göttliche Offenbarung wird hier im Midrasch als sinaitische Pluriformität charakterisiert, denn man hörte, so der Midrasch, am Sinai nicht eine pluriforme Ur-Offenbarung als gesprochenen ‚Ur-Text‘, sondern jeder hörte nach seinem Verstehen, nach seinem Vermögen. Diese sinaitische Uroffenbarung ist dabei kein einmaliges vergangenes Ereignis, sondern Teil eines kontinuierlichen Prozesses, wie ein anderer Midrasch verdeutlicht (SifDev §58):⁴⁷⁷

ושמרתם זו משנה, ועשיתם זו מעשה, את כל החוקים אלו המדרשות, ואת המשפטים אלו הדינים, אשר אנחנו נתן לפניכם היום, יהיו תריבים عليك היום כאלו היوم קבלתם אותם מהר סיני, יהו רוגלים בפיכם כאלו היום שמעתם אותם סליק פיסקא

Und ihr sollt bewahren (Dtn 11,32). Das ist die Mischna. *Und ihr sollt tun*. Das ist das Tun. *Alle Satzungen*. Das sind die Auslegungen. *Und die Rechte*. Das sind die Gerichte. Die ich euch heute vorlege. Sie sollen dir heute lieb sein, wie wenn ihr sie heute vom Berge Sinai empfangen hättest. Sie sollen euch in eurem Munde geläufig sein, wie wenn ihr sie heute gehört hätte.

⁴⁷⁴ Cf. Kreps 2013; Neis 2013; Weiss 2013; Jaffee 2004b.

⁴⁷⁵ Neis 2013, 202, 245.

⁴⁷⁶ Cf. Fraade 1999, 43f.

⁴⁷⁷ Cf. Fraade 1991, 124.

Die Offenbarung erfolgt demnach kollektiv und individuell-subjektiv zugleich – nicht nur an die 600.000, sondern für jeden Juden und für jede Jüdin wird dieses Ereignis *re-aktualisiert*, als ob sie die Gebote im jeweiligen Heute selbst empfangen (כָּאֵלֹו) (הַיּוֹם קָבְלָתֶם אֹתָם) und selbst gehört hätten (כָּאֵלֹו הַיּוֹם שְׁמַעְתֶּם אֹתָם). Damit wird das performative Studium mündlicher Tora zusammen mit der rituellen Rezitation der schriftlichen Tora zu einem „reenactment“⁴⁷⁸ der sinaitischen Offenbarung. Galt der jeweilige Tempel im Alten Orient traditionell als Ort göttlicher Präsenz, wird in der rabbinischen Literatur nun göttliche Präsenz und Offenbarung transformiert wie entgrenzt: Es finden sich verschiedene Stellen, an denen sich die Rabbinen selbst mit dem Tempel vergleichen oder entsprechende mit dem Tempel verbundene Praktiken und Rituale zu nun rabbinischen transformieren, die den früheren nicht nur entsprechen, sondern sie zum Teil übertreffen.⁴⁷⁹ War es früher der Tempel gewesen, der göttliche Präsenz (שְׁכִינָה) sicherte und kontrollierte, kommt dies nun nach 70 den Weisen selbst zu: Akte der Interpretation und des Lesens von Tora werden zu göttlichen Offenbarungsakten (mAv 3,7).

Rabbinische Lese- und Lernpraktiken beziehen sich also ausschließlich auf die Rabbinen als ‚Inkorporationen‘ der mündlichen Tora selbst: Insofern greift hier für die rabbinische Bewegung auch der Begriff „Buchreligion“ zu kurz. Das einzige ‚Buch‘ der Rabbinen war – wenn überhaupt – kein ‚Buch‘, sondern die Tora-Rolle. Für einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten scheint im Selbstverständnis rabbinischer Mündlichkeit und mündlicher Überlieferung die Zeit der archäologischen Archivierung neuerer Traditionen aufgegeben worden zu sein zugunsten der Wiederholung des ewig und immer Gleichen. Dieses ewige der schriftlichen Tora aber verliert im rabbinischen Spiel mit Literatur das Attribut des immer Gleichen, indem aus dem festen Konsonantenbestand der Hebräischen Bibel Tradition und Innovation gewahrt werden. Das rabbinische Insistieren darauf, dass der Status der Tora als hebräische ‚Heilige Schrift‘ alleinig und im Gegensatz zu Übersetzungen, Übertragungen und anderen Interpretationen absolut gesetzt wurde, ist m. E. nicht primär im Kontext vom rabbinischen Einflusses auf die synagogale Liturgie zu sehen, sondern in seinen hermeneutischen Implikationen, die für das rabbinische Judentum grundlegend wurden: Als ‚kanonische‘ und halachische Grundlage sollte nur die hebräische Tora als ‚Heilige Schrift‘ gelten, als bewusst dekontextualisiertes, fragmentarisches Gründungsdokument der sinaitischen Offenbarung, die *in illo tempore* zu finden ist; und die gleichzeitig als hermeneutisches Prinzip immer der jeweiligen Auslegung und Kontextualisierung bedarf; eine Übersetzung mit ihren Aktualisierungen, die dann jeweils schon als ‚kanonisch‘ gelten müssten, war dann nicht gewünscht, bedeutete dies doch schon eine Engführung. So ist es bewusst die Tora, die als Rechtskorpus mit ihrer ‚Fremdheit‘ auch nie direkt applikabel war und auch nicht mehr wurde.

478 Fraade 1999, 45.

479 Cf. Rosenfeld 1997.

Dies hatte – bewusst oder nicht – zur Folge, dass das Studium dieses Corpus als Literatur zum göttlichen Akt wurde.

Lesen wird damit als Interpretation zum Akt der Applikation von halachischen Geboten der Tora. Die textliche Interpretation ersetzt eine wie auch immer geartete „lebenspraktische“ Applikation. Zugleich besteht die hermeneutische Voraussetzung darin, dass Tora als dekontextualisiertes Corpus der Auslegung bedarf: Wenn Sinn, Bedeutung und Verstehen von Texten nach (heutigen) rezeptionsästhetischen Theorien erst das Produkt der Interaktion von Leser und Text ist – dann bedeutet dies für jüdische Lesepraktiken der schriftlichen Tora: Für den antiken-jüdischen Kontext ist es laut rabbinischem Selbstverständnis nicht die Interaktion von Leser und Text, sondern die Interaktion von *mündlicher* und *schriftlicher* Tora, die im Beth Midrasch in der *imagined community* fluide Bedeutung in scheinbar grenzenloser Offenheit erschafft, freilich innerhalb der gesetzten Grenzen des Lehrhauses – stets legitimiert durch die Traditionskette, die am Sinai ihren Anfang nahm.

