Jonas Leipziger

Lesepraktiken im antiken Judentum

Materiale Textkulturen

Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 933

Herausgegeben von
Ludger Lieb

Wissenschaftlicher Beirat:
Jan Christian Gertz, Markus Hilgert, Hanna Liss,
Bernd Schneidmüller, Melanie Trede
und Christian Witschel

Band 34

Jonas Leipziger

Lesepraktiken im antiken Judentum

Rezeptionsakte, Materialität und Schriftgebrauch

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-073762-2
e-ISBN (PDF) 978-3-11-073276-4
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-073282-5
ISSN 2198-6932
DOI https://doi.org/10.1515/9783110732764

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Licence. Weitere Informationen finden Sie unter http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

Library of Congress Control Number: 2021940909

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2021 Jonas Leipziger, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Satz: Sonderforschungsbereich 933 (Nicolai Dollt), Heidelberg
Einbandabbildung: © Cambridge University Library, T-S 12.182, 1r.
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Εὑρὼν κλάσας ναγνῶθι φύλαξον.
Finde, öffne, lies, bewahre!
— Synagogeninschrift in Sardis (IJO II 131)

Für Aurélie

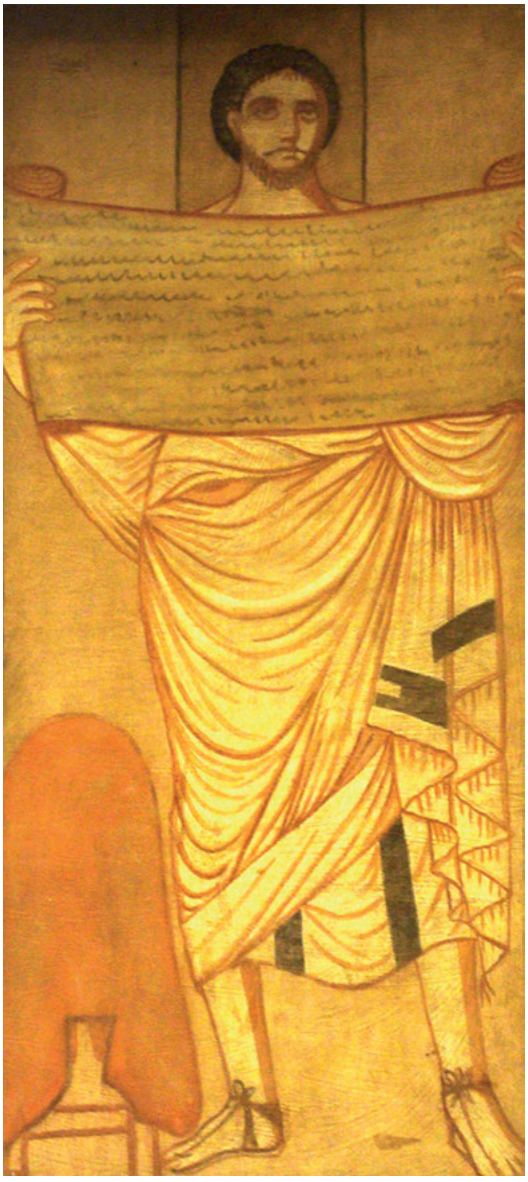

Abb. 1: Fresko in der Synagoge von Dura Europos (3. Jh.).

Danksagung

Die vorliegende Monographie stellt eine gekürzte und leicht überarbeitete Fassung meiner im November 2018 am Lehrstuhl für Bibel und Jüdische Bibelauslegung der *Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg* eingereichten Dissertation dar, die im Rahmen des von der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* geförderten Sonderforschungsbereichs 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ (*Universität Heidelberg/HfJS*) entstand und im Juli 2019 verteidigt wurde. Mein größter Dank gilt meiner Doktormutter Prof. Dr. Hanna Liss für ihre offenen Ohren, ihre produktiven Ideen, kritischen Anregungen, konstruktiven Kritiken, vielfältigen Förderungen, ihr stetes Vertrauen und ihre kontinuierliche Begleitung, sowie Prof. Dr. Jan Christian Gertz für seine freundliche Bereitschaft zur Übernahme des Zweitgutachtens und seine wertvollen Anmerkungen.

Ohne die Unterstützung und Begleitung zahlreicher Freund*innen und Kolleg*innen wäre es nicht möglich gewesen, meine Dissertation innerhalb von dreieinhalb Jahren abzuschließen und sie nun für die Drucklegung zu überarbeiten: Meine größte Wertschätzung gilt insbesondere Bettina Burghardt (Heidelberg), PD Dr. Gianfranco Miletto (Heidelberg), Dr. Ursula Leipziger (Nürnberg), Aurélie Bischofberger (Lausanne) und Milena Hasselmann (Berlin) für ihre wichtigen Anregungen, Gespräche und Hinweise.

Dankbar bin ich auch Dr. Saskia Dönitz (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Viktor Golinets (Heidelberg), PD Dr. Jan Heilmann (Dresden), Prof. Dr. Johannes Heil (Heidelberg), Prof. Dr. Andrea Jördens (Heidelberg), Prof. Dr. Frederek Musall (Heidelberg), Prof. Dr. Angela Standhartinger (Marburg), Dr. Ze'ev Strauß (Hamburg) sowie dem freundschaftlichen Umfeld von Hochschule und Universität, namentlich den Kolleg*innen Lena Bindrim, Dr. Dr. Federico Dal Bo, Annabelle Fuchs, Dr. Manja Herrmann, Dr. Charlotte Kempf, Clemens Liedtke, Susanne Mohn, Johannes Müller, Dr. Kay Joe Petzold, Hanna-Barbara Rost, Dr. Amélie Sagasser, Sebastian Seemann, Maria Seidel, Dr. Renate Smithuis, Kevin Trompelt, Magdalena Vinco und Judith Wetzka.

Der Heidelberger SFB 933 bot mir ein sehr anregendes Umfeld: Mein Dank geht hier stellvertretend zunächst an dessen Sprecher Prof. Dr. Ludger Lieb, auch für die Aufnahme in die Reihe *Materiale Textkulturen,* an die Mitglieder deren wissenschaftlichen Beirates (Prof. Dr. Jan Christian Gertz, Prof. Dr. Markus Hilgert, Prof. Dr. Hanna Liss, Prof. Dr. Bernd Schneidmüller, Prof. Dr. Melanie Trede und Prof. Dr. Christian Witschel) sowie an alle Mitarbeiter*innen der Geschäftsstelle für ihr großes Engagement – Nicolai Dollt, der den sehr sorgfältigen Satz und die umsichtige Betreuung des vorliegenden Buches besorgte, Dr. Nele Schneidereit und Max Sieckmeyer –, sowie an die verschiedenen Personen und Institutionen für die freundliche Erlaubnis, Abbildungen von Handschriften und Artefakten abdrucken zu dürfen (Prof. Dr. James

Open Access. © 2021 Jonas Leipziger, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110732764-202

R. Edwards, Spokane, WA; Prof. Dr. Steven Fine, Cambridge, MA; *Brooklyn Museum*; *Bodleian Library*, Oxford; *Cambridge University Library*; *Institut für Altertumskunde an der Universität zu Köln*; *Institut für Ur- und Frühgeschichte der Universität Wien*; *Israel Antiquities Authority*; *Israel Museum*, Jerusalem; *Staatliche Museen zu Berlin*; *Yale University Art Gallery*).

Verschiedene Teile meiner Forschungsergebnisse konnte ich in unterschiedlichen Kontexten vorstellen und diskutieren, namentlich in den verschiedenen Kolloquia von Prof. Dr. Hanna Liss, im SFB 933 und dessen Arbeitsgruppe „Materiale Umbruchsituationen", im Heidelberger Kolloquium von Prof. Dr. Christoph Berner im Wintersemester 2017/18 (jetzt Kiel), auf der Tagung *Describing and Explaining Ritual Dynamics* (Erfurt, 2016), auf dem *Hebraistentag* (Heidelberg, 2017), auf der Tagung *Material Aspects of Reading* (Heidelberg, 2018), im Forschungskolloquium der *Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg* (2018), im von der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* geförderten Graduiertenkolleg 1728 „Theologie als Wissenschaft. Formierungsprozesse der Reflexivität von Glaubenstraditionen in historischer und systematischer Analyse" (Frankfurt am Main/Heidelberg, 2018), auf dem *XIth Congress of the European Association of Jewish Studies* (Krakau, 2018), dem *Seventh Enoch Graduate Seminar* (Lausanne, 2018) sowie auf den Jahrestagungen der *International Organization for the Study of the Old Testament* (Aberdeen, 2019) und der *Society of Biblical Literature* (San Diego, 2019).

Bei meinen Eltern Dr. Ursula und Dr. Wolfgang Leipziger sowie sowie meiner Schwester Charlotte Leipziger bedanke ich mich für ihre große Unterstützung und Begleitung. Gewidmet ist diese Arbeit Aurélie Bischofberger in tiefer Dankbarkeit.

Jonas Leipziger
Heidelberg im November 2020

Inhalt

Danksagung —— V

Kapitel I
Die Kontextualisierung historischer Lesepraktiken und Elemente einer Textanthropologie des antiken Judentums —— 1

1 Gliederung und Aufriss der Arbeit —— 2

2 Einführung und Forschungsüberblick —— 6

3 Textanthropologien: Die Historisierung von Leseakten —— 8

4 Pluralität, Vielfalt und Einheit des antiken Judentums —— 13
4.1 Einheit und Pluralität: Zwischen Zentrum und diasporischer Peripherie —— **13**
4.2 Athen und Jerusalem: Antikes Judentum und ‚Hellenismus' —— **15**
4.3 Einfluss und kulturelle Verortung der rabbinischen Bewegung —— **18**
4.4 Zweierlei Diaspora —— **20**

5 Zusammenfassung: Konsequenzen und Grundlegungen —— 21

Kapitel II
Medialität und die Genese ritualisierten Lesens —— 23

1 Die Offenheit von ‚Tora' —— 25
1.1 Die Pluralität der Überlieferung antiker jüdischer Schriften —— **26**
1.2 Mehr als die ‚kanonische' ‚Bibel' und ‚Tora'? —— **27**
1.3 ‚Kanon' im antiken Judentum? Über Kanonisierungsprozesse —— **30**
1.4 Der gelesene Text —— **37**
1.5 Fazit: Die Literatur des Gelesenen als kanonische Praxis? —— **38**

2 Mediale Aspekte des Lesens —— 39
2.1 Performanz und Performance —— **39**
2.2 Lesefähigkeit, Bildung und Erziehung im Antiken Judentum —— **40**
2.3 Lautes und leises Lesen in der Antike —— **42**

3 Die Ritualisierung von Tora-Lesungen und die Entwicklung von Synagogen —— 44
3.1 ‚Biblische' Ursprünge? Deuteronomium, Könige, Esra und Nehemia —— **45**
3.1.1 Deuteronomium als Dokument einer ‚Lernkultur'? —— **45**
3.1.2 Königebücher und die sog. Joschianische Reform —— **47**
3.1.3 Esras Lesung der Tora in Neh 8 —— **48**
3.2 Bedeutung und Entwicklung der antiken Synagogen —— **51**
3.2.1 Ursprünge, Verbreitung und Zweck der antiken Synagogen —— **51**
3.2.2 Erste Anfänge ritualisierter Tora-Lesungen —— **55**
3.2.3 Weitere Entwicklungen und beginnende Konsolidierung —— **58**
3.2.4 Etablierung, Ausbreitung und Momente einer ‚Templisierung' —— **58**
3.3 Die Entwicklung von Tora-Lesungen in antiken Synagogen —— **63**
3.3.1 Tora-Lesungen als Ritualisierung, Kult und Gottesdienst? —— **63**
3.3.2 Archäologische Evidenzen —— **66**
3.3.3 Tora-Lesungen in literarischen Werken des antiken Judentums —— **67**
3.4 Fazit: Die Evolution der antiken Synagogen von ihrer Multifunktionalität zu einer religiös-kultischen Institution ritueller Lesepraktiken —— **72**

4 Verbreitung und Autorität von Tora im antiken Judentum —— 74
4.1 Tora als öffentliches Dokument? —— **74**
4.2 Die Heiligkeit von Tora —— **75**

5 Lese-, Mahl- und Bankettgemeinschaften —— 80

6 Zusammenfassung: Antikes Judentum als ‚Buchreligion'? —— 86

Kapitel III
Materialitäten des Lesens —— 89

1 Handschriften als Spurenträger ihrer lesepraktischen Handhabungen? —— 91

2 Die Dekonstruktion von *nomina sacra* als Differenzkriterium —— 92
2.1 Die Vielfalt der Wiedergabe des Tetragramms und des Gottesnamens in hebräischen und griechischen Artefakten —— **94**
2.2 *Nomina sacra:* Forschungsgeschichte —— **97**
2.3 Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und Desiderata —— **111**
2.3.1 Hebräische *nomina sacra* in jüdischen Handschriften —— **113**
2.3.2 Griechische *nomina sacra* in jüdischen Bibelhandschriften —— **118**
2.3.3 Griechische *nomina sacra* in jüdischen Amuletten und Kultgegenständen —— **120**

2.3.4 Griechische *nomina sacra* in jüdischen Inschriften — **123**
2.3.5 Lateinische *nomina sacra* in jüdischen Inschriften — **137**
2.4 Fazit: *Nomina sacra* als gemeinsame Schreibpraxis — **141**

3 Materialitäten des Lesens im Umbruch — 146
3.1 Der materiale Wandel von Rollen zu Codices — **147**
3.2 Lesepraktische Implikationen von Rollen und Codices — **156**

4 Evidenzen für jüdische Codices der griechischen Bibel — 159
4.1 Antike und Spätantike — **161**
4.2 Exkurs: Griechische Artefakte in hebräischer Schrift und *vice versa* — **168**
4.3 Mittelalter: Byzantinisches Judentum — **173**

5 Jüdische Rollen der griechischen Bibel — 174

6 Zusammenfassung: Die Kontinuität jüdisch-griechischer Codices — 178

Kapitel IV
Schriftgebrauch und Rezeptionsakte — 183

1 Multilingualität im antiken Judentum — 185
1.1 Die (westliche) jüdische Diaspora — **185**
1.2 Die Sprachsituation in Israel — **188**
1.2.1 Griechisch — **189**
1.2.2 Hebräisch — **193**
1.2.3 Aramäisch — **197**
1.2.4 Latein — **198**

2 Die griechische jüdische Bibel — 199
2.1 Über die Ursprünge der griechischen Bibel — **200**
2.2 Die griechische Bibel im Kontext jüdischer Übersetzungsdiskurse — **202**
2.3 Textgeschichte — **206**
2.3.1 Aquila — **209**
2.3.2 Symmachus — **212**
2.3.3 Die *Hexapla* des Origenes — **212**
2.4 Die jüdische ‚Heimholung' der griechischen Bibel — **216**
2.4.1 Die Thesen der jüdischen ‚Zurückweisung' der ‚LXX' und deren christlicher ‚Übernahme' als christliche Substitutionstheologie — **217**
2.4.2 Grenzziehungen und Übergänge der griechischen Bibelversionen — **219**
2.4.3 Die Rabbinen und die griechische Bibel — **222**
2.5 Evidenzen gegen die These einer jüdischen ‚Zurückweisung' der LXX — **224**

3 Die monolinguale Lesung der griechischen Bibel in der Synagoge —— 229
3.1 Kulturelle Implikationen und historische Evidenzen —— **229**
3.2 Justinians *Novella 146 περὶ Ἑβραίων* —— **235**
3.3 Tendenzen der Hebraisierung im zehnten Jahrhundert —— **238**
3.4 Die (Vor-)Leser*innen in antiken Synagogen —— **239**
3.5 Der kontinuierliche jüdische Gebrauch der griechischen Bibel —— **240**

4 Die hebräisch-aramäische bilinguale Lesung in der Synagoge —— 241
4.1 Ursprung und sozialer Ort der Targumim —— **241**
4.2 Schriftliche Targumim —— **244**
4.3 Targum-Lesepraxis gemäß den rabbinischen Literaturen —— **245**
4.4 Die (Vor-)Leser*innen in antiken Synagogen —— **248**
4.5 Ausblick: Das Ende der Targum-Lesungen —— **249**

5 Jüdische Rezeptionspraktiken von Tora und das antike Theater —— 250
5.1 Juden und Theater sowie jüdisches Drama auf der Bühne —— **251**
5.2 Die *Exagoge* Ezechiels des Tragikers —— **256**
5.2.1 Aufführungspraxis und Publikum —— **259**
5.2.2 Inhalt in fünf Akten —— **261**
5.2.3 Fazit: Lese- und Rezeptionserfahrungen der Exagoge —— **264**

6 Zusammenfassung: *Ita Graeca ut Hebraica veritas* —— 267

Kapitel V
Lesepraktiken in ihren antiken Kontexten —— 269

1 Qumrans Jāḥad —— 273
1.1 Historischer und kultureller Kontext —— **273**
1.2 Die Kontextualisierung von Lesepraktiken —— **275**
1.3 Texte und deren Performance: Die *Schirot Olat haSchabbat* —— **283**
1.4 Fazit: Aporien in der Frage der ‚liturgischen' bzw. ‚kanonischen Praxis' —— **285**

2 Die jüdische Gemeinschaft von Oxyrhynchus —— 286
2.1 Historischer und kultureller Kontext der Funde von Oxyrhynchus —— **286**
2.2 Die materiale Überlieferung: Codices und Rollen —— **288**
2.3 Die Kontextualisierung von Lesepraktiken —— **289**
2.4 Fazit: Lesepraktiken in Oxyrhynchus —— **293**

3 Byzantinisches Judentum —— 294
3.1 Einführung in das romaniotische Judentum —— **294**
3.2 Historischer und kultureller Kontext —— **294**
3.3 Tendenzen von Hebraisierung und Rabbinisierung —— **298**
3.4 Die materiale Überlieferung —— **299**
3.5 Die Kontextualisierung von Lesepraktiken —— **306**
3.6 Fazit: Byzantinisches und romaniotisches Judentum als Erbe und Kontinuum der hellenistischen Juden —— **307**

4 Die christliche Bewegung —— 308
4.1 Historischer und kultureller Kontext: Über (un)geteilte Wege —— **308**
4.2 Geteilte Lesepraktiken? Gemeinsame Entwicklungen und Ausdifferenzierungen —— **310**
4.3 Die Kontextualisierung von liturgischen Lesepraktiken und die Entwicklung von ‚Wortgottesdiensten' —— **312**
4.4 Die ‚Bibel' der christlichen Kirchen und ihre Übersetzungen —— **322**
4.5 Die (Vor-)Leser*innen in christlichen Gottesdiensten —— **325**
4.6 Fazit: Das Christentum als ‚Buchreligion'? —— **326**

5 Rabbinisches Judentum —— 328
5.1 Transformationen vom biblischen zum rabbinischen Judentum —— **328**
5.2 Wachsender Skeptizismus gegenüber dem geschriebenen Wort: Das Konzept mündlicher Tora —— **330**
5.3 Die schriftliche Tora der Rabbinen —— **337**
5.4 Tora-Lesung in der Synagoge —— **344**
5.5 Über Polysemie und die Unbestimmbarkeit von Textsinn —— **344**
5.6 Fazit: Rabbinen als Verkörperungen von Tora in imaginierten Lesegemeinschaften —— **347**

Kapitel VI
Magische Rezeptionen von Schrift —— 351

1 Magische Rezeptionspraktiken als sekundärer Schriftgebrauch? —— **353**
2 Magie, Präsenz und Präsenzeffekte —— **354**
3 Die ‚ikonische' Dimension und die Magie von Tora —— **355**
4 Schriftgebrauch und Materialitäten von magischen Praktiken —— **358**
5 Zusammenfassung —— **373**

Kapitel VII
Conclusio: Zu den Geschichten des Lesens im antiken Judentum —— 375

1 Die Evolution von ritualisierten Lesungen im antiken Judentum —— **376**
2 Antikes Judentum: Pluralität in Laboratorien —— **376**
3 Das hellenistische Judentum als ‚Volk des Codex' —— **378**
4 Die Vielfalt an Schriftgebrauch und Rezeptionsakten —— **378**
5 Die Kontinuität des griechisch-sprachigen Judentums —— **379**
6 Jüdisch-christliche Wechselwirkungen und ihr gemeinsames Erbe —— **380**

Anhang —— 381

1 Tabellen —— 383
1.1 Frühe in ägyptischen Inschriften und Papyri bezeugte Synagogen —— **383**
1.2 Die materiale Überlieferung der jüdisch-griechischen Bibeltraditionen —— **385**
1.3 Griechische Texte aus der judäischen Wüste —— **388**
1.4 Inschriften in Israel und ihre Sprachen —— **389**
1.5 Grabinschriften in Jerusalem und ihre Sprachen —— **390**
1.6 Die materiale Überlieferung der Übersetzung Aquilas —— **391**
1.7 Die Überlieferung von LXX-Rollen und -Codices in Oxyrhynchus —— **392**
1.8 Die Überlieferung hebräischer Papyri in Oxyrhynchus —— **393**

2 Indices —— 395
2.1 Quellenregister —— **395**
2.1.1 Manuskripte und Artefakte —— **395**
2.1.2 Jüdische Bibel —— **398**
2.1.3 Apokryphen und Pseudepigraphen —— **401**
2.1.4 Schriftrollen aus der judäischen Wüste —— **402**
2.1.5 Neues Testament —— **403**
2.1.6 Neutestamentliche Apokryphen —— **403**
2.1.7 Rabbinische Literaturen —— **404**
2.1.8 Targumim —— **406**
2.1.9 Werke antiker Autoren*innen —— **406**
2.2 Namenregister —— **408**
2.2.1 Antike und mittelalterliche Persönlichkeiten —— **408**
2.2.2 Moderne Autor*innen (insb. Forschungsgeschichte; Auswahl) —— **409**
2.3 Sachregister —— **412**
2.3.1 Hebräische und aramäische Begriffe —— **412**
2.3.2 Griechische Begriffe —— **413**

2.3.3 Lateinische Begriffe — **413**
2.3.4 Deutsche Begriffe — **413**
2.4 Ortsregister — **418**

3 Verzeichnisse — 421
3.1 Abbildungsverzeichnis und Bildnachweise — **421**
3.2 Verzeichnis der Tabellen — **398**
3.3 Sigla und Abkürzungen häufig verwendeter Quellen — **399**
3.4 Bibliographie — **400**

Kapitel I:

Die Kontextualisierung historischer Lesepraktiken und Elemente einer Textanthropologie des antiken Judentums

1 Gliederung und Aufriss der Arbeit

Die vorliegende Arbeit nimmt sich zum Ziel, die *Entwicklung von rituellen Lesepraktiken* im antiken Judentum nachzuzeichnen, um damit einen Beitrag zu einer Geschichte des Lesens in der jüdischen Antike zu leisten. Diesem Vorhaben liegt die Annahme zugrunde, dass Prozesse von Lesepraktiken und Textrezeptionen soziokulturell verschieden zu beschreiben sind. Damit verbunden sind auch Anfragen an rezeptionsästhetische Theorien über ‚ideale' oder ‚fiktive Leser', die nur bedingt historische Kontextualisierungen über den ‚historischen Leser' zulassen. Folgende Fragestellungen sollen daher methodisch anhand einer Textanthropologie durch Performanzgeschichte, historische Rezeptionsästhetik und Rezeptionsanalyse untersucht werden: Wie veränderten sich Lesepraktiken und -kulturen? Welche Performanzen wurden mit Leseakten heiliger Texte verbunden? Wie sind Oralität, Schriftlichkeit und Performativität miteinander ins Verhältnis zu setzen, wenn Texte durch das laute Lesen zu Inszenierungen und Aufführungen werden? Deutlich wird hier, dass eine Untersuchung beispielsweise der kultischen und rituellen Tora-Lesung ihren Doppelcharakter von sprachlicher Performativität und ‚theatraler' Performance zu berücksichtigen hat. Es soll also nicht nur um Lesen als kognitiven Akt gehen, sondern um Lesen als eine „complex sociocultural construction that is tied, essentially, to particular contexts".[1] Historische Lesepraktiken und andere Formen der Wahrnehmung, Präsenz, Rezeption und Perzeption von ‚Texten' im antiken Judentum zu untersuchen, stellt eine in der Forschung lange Zeit vernachlässigte Dimension dar, liegt doch der Fokus sowohl in bibelwissenschaftlichen Studien und jenen zum antiken Judentum häufig auf der Genese dessen, was später die jüdische Bibel wurde, sowie auf Fragen zu Schreib(er)praktiken. Die vorliegende Studie hat damit das Anliegen, historische Lese- und Rezeptionspraktiken zu untersuchen, um eine „historical anthropology of book writing and reading in antiquity"[2] zu entwickeln, die Guy G. Stroumsa zufolge noch aussteht. Ähnlich schreibt Christoph Markschies, dass bisher „‚liturgisches Lesen'"[3] als Dimension vernachlässigt wurde, und kritisiert dabei, „dass die [...] kanonische Praxis so gut wie überhaupt nicht berücksichtigt wurde" und damit ein Desiderat in einer „umfassend[en] Typologie kanonischer Praxis heiliger Texte"[4] bestehe. Die Arbeit ist in sieben Kapitel eingeteilt, wobei das Inhaltsverzeichnis sehr ausdifferenziert gehalten ist, um den Leser*innen einen möglichst ausführlichen Einblick in die innere Struktur der Arbeit zu geben.

1 Johnson 2000, 600.
2 Stroumsa 2012, 181.
3 Markschies 2004, 78.
4 Markschies 2013b, 106.

Open Access. © 2021 Jonas Leipziger, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110732764-001

Kapitel I: Die Kontextualisierung historischer Lesepraktiken und Elemente einer Textanthropologie des antiken Judentums. Nach einer Einführung in das Thema und einem Forschungsüberblick (Kap. I.2) gilt es zunächst, methodische Grundlagen der Kontextualisierung historischer Lesepraktiken zu klären (Kap. I.3). Grundlegend ist hier die Einsicht, dass Lesepraktiken historisch zu kontextualisieren sind. Während rezeptionsästhetische Theorien in der Tradition von Wolfgang Iser auch innerhalb der Bibelwissenschaften populärer wurden, scheinen jene Konzepte auf einem ‚metaphysischen' Konzept eines immer gleichen Lesers zu basieren, der sowohl für die Gegenwart als auch für die Antike konstruiert wird. Damit bleibt Isers ‚fiktiver' Leser Fiktion, der nicht viel gemeinsam hat mit *historischen* Lesern in der Antike. Dagegen erweist sich der text-anthropologische Ansatz des Heidelberger SFB 933 *Materiale Textkulturen* aufgrund seiner methodischen Grundlegungen als fruchtbar, die es in diesem Kapitel vorzustellen gilt, sodass Elemente einer Textanthropologie im antiken Judentum skizziert werden können. Entsprechend verortet sich die vorliegende Arbeit methodologisch als eine Rekonstruktion einer jüdischen Geschichte des Lesens in der Antike gemäß der Tradition einer materialen Textkultur, oder besser – angesichts der Pluralität von antikem Judentum – als *materiale Textkulturen* (Kap. I.4): Denn diese Vielfalt ergibt sich nicht nur aus der Entwicklung des griechisch-sprachigen Judentums einerseits und des aramäisch-hebräisch-sprachigen Judentums andererseits, sondern auch aus der Bandbreite jüdischer Identitäten in der Antike, sodass diese nicht nur in einer Engführung auf die rabbinische Bewegung rekonstruiert werden dürfen.

Kapitel II: Medialität und die Genese ritualisierten Lesens. Das zweite Kapitel arbeitet die Voraussetzungen und Formen von Textrezeption heraus, indem zunächst die Genese dessen nachgezeichnet wird, was im Lauf der Entwicklung in jüdischen Gemeinschaften liturgisch gelesen wurde und was uns heute als hebräische und griechische ‚Bibel' überliefert ist. Als feststehender Schriftcorpus oder als ‚Kanon' kann ‚Bibel' in der Antike allerdings nicht als gegeben angesehen werden (Kap. II.1). Mediale Aspekte als Vorbedingungen jeglicher Leseakte werden dabei mit Fragen nach Momenten von Aufführungspraktiken, Lesefähigkeit und lautem bzw. leisem Lesen im Sinne der Medialität der Vermittlung des geschriebenen Wortes behandelt (Kap. II.2). Skizziert werden dabei zudem die Ursprünge rituellen Lesens, die noch kaum innerhalb der biblisch gewordenen Schriften selbst verortet werden können, sondern in den sozialen Kontexten der sich entwickelnden antiken Synagogen (Kap. II.3) sowie in Mahl- und Bankettgemeinschaften (Kap. II.5). Wie jene synagogalen Schriftlesungen unterliegen auch die Verbreitung jüdisch-antiker Schriften, ihre Breitenwirkung, Bekanntheit und Autorität einer historischen Genese, die es in einem eigenen Teil zu skizzieren gilt (Kap. II.4).

Kapitel III: Materialitäten des Lesens. Um Praktiken historischer Leseakte zu rekonstruieren, rücken im Folgenden die materialen Dimensionen des Lesens in den Mittelpunkt des Interesses (Kap. VI), liegt dem doch nicht nur die Annahme zugrunde, dass

eine Geschichte des Lesens, die nicht auf Artefakte rekurriert, mutmaßlich lediglich spekulativ Annahmen treffen kann, sondern auch, dass jene Materialitäten des Lesens die historischen Leseakte fundamental bestimmen. Zugleich zeigt sich aber auch, dass Artefakte selbst nur selten zu Spurenträgern ihrer lesepraktischen Handhabung werden (Kap. III.1). Zu untersuchen sind hier im Konkreten die schrifttragenden Artefakte Rolle und Codex. Die Absicht besteht darin, zum einen die Materialitäten des Lesens als grundlegende und bisher vernachlässigte Dimensionen des Lesens stark zu betonen und zum anderen das herrschende Narrativ in Frage zu stellen, nach dem Juden erst ab dem achten Jahrhundert Codices als Schriftträger verwendeten. So herrscht in bisherigen Studien zur Entwicklung von Codices als Materialität des Lesens eine Dichotomie dergestalt vor, dass griechische Codices der jüdischen Bibel in den ersten Jahrhunderten n. d. Z. – die insbesondere sog. *nomina sacra* als Gottesnamen tragen – zumeist als christlich qualifiziert werden. Dieses Narrativ gilt es hier infrage zu stellen, um stattdessen für einen jüdischen Gebrauch von Codices in der Antike zu argumentieren (Kap. III.2; Kap. III.3). Das Kapitel wird nicht nur grundlegend methodologische Anfragen an bisherige Studien stellen, sondern auch Evidenzen für jüdische Codices als Materialität des Lesens aufzeigen (Kap. III.4), wobei diese jedoch keinen Abbruch jüdisch-griechischer Schrift-Rollen zur Folge hatten (Kap. III.5).

Eine Zusammenfassung bündelt die Ergebnisse und stellt deren Relevanz für die weiteren Teile der Arbeit heraus (Kap. III.6).

Kapitel IV: Schriftgebrauch und Rezeptionsakte. Im vierten Kapitel werden verschiedene soziale Orte von Schriftgebrauch und verschiedene Akte der Rezeption von geschriebenem Wort dargestellt. Dies bedarf einer Einführung in die Multilingualität des antiken Judentums, was sowohl Israel als auch die Diaspora betrifft (Kap. IV.1), sodass im Folgenden die Lesepraktiken des griechisch- und des hebräisch-aramäischsprechenden Judentums differenziert darzustellen sind: Zunächst werden die historischen Ursprünge der griechischen Bibel skizziert, um dann deren kontinuierliche Rezeption durch jüdische Gemeinschaften von der Antike bis in die Neuzeit darzulegen (Kap. IV.2). Damit werden nicht nur Thesen einer jüdischen ‚Zurückweisung' der Septuaginta obsolet, sondern für das griechisch-sprachige Judentum werden die antiken Synagogen zu einem Ort, in dem die griechische Bibel zunächst in einer monolingualen liturgischen Lesung viele Jahrhunderte lang rituell verlesen wird (Kap. IV.3). Im Lauf der Geschichte der antiken Synagogen als parallel sich entwickelnde soziale Orte von Leseakten ist für das hebräisch-aramäisch-sprachige Judentum eine bilinguale Lesung von hebräischer Tora und aramäischem Targum als Übersetzung zu konstatieren, die es historisch einzuordnen und zu beschreiben gilt (Kap. IV.4). Als weiteren sozialen Kontext, in dem jüdische Schriften und kollektive Narrative in der Antike rezipiert wurden, soll außerdem das griechische Theater in den Blick genommen werden, ist doch mit der *Exagoge* des Tragikers Ezechiel ein antikes Drama überliefert, für das eine Aufführung auf der Bühne angenommen werden kann (Kap. IV.5). Das abschließende Fazit argumentiert gegen eine Engführung

antiken Judentums auf nur hebräische Sprachtraditionen und damit gegen ein Primat des Hebräischen, sodass zusammenfassend das Diktum *ut Graeca ut Hebraica veritas* zu postulieren ist (Kap. IV.6).

Kapitel V: Lesepraktiken in ihren antiken Kontexten. Um der geographischen, sozialen und zeitbedingten Kontextualisierung historischer Lesepraktiken Rechnung zu tragen, entfaltet das fünfte Kapitel auf Grundlage des bisher Herausgearbeiteten und Dargestellten gebündelt und konzentriert distinktive jüdische Gemeinschaften der Antike hinsichtlich ihrer je spezifischen Praktiken des Lesens. In der Darstellung der Gemeinschaft der Jāḥad aus Qumran (Kap. V.1), der jüdischen Gemeinschaft von Oxyrhynchus (Kap. V.2), des byzantinischen bzw. romaniotischen Judentums (Kap. V.3), der christlichen Bewegung (Kap. V.4) sowie des rabbinischen Judentums (Kap. V.5) werden dabei nicht nur verschiedene Entwicklungen und Ausdifferenzierungen, sondern auch in Kontinuität geteilte ‚Normen' und Lesepraktiken deutlich.

Kapitel VI: Magische Rezeptionen von Schrift. Weil Lesepraktiken nicht auf das moderne Verständnis von ‚Lesen' zu monopolisieren sind, werden im letzten Kapitel Praktiken der Schriftrezeption vorgestellt, die Texte gerade nicht im Hinblick auf ‚Sinn' und ‚Bedeutung' hin rezipieren, sondern in denen Texte auf andere Weise wahrgenommen werden, was sich zum einen in magischen Handhabungen wie von Amuletten ausdrückt, aber zum anderen auch in der Präsenz als Verständnis einer in Artefakten inhärenten Wirkmächtigkeit. Nach grundsätzlichen Anmkerungen zu einem solchen ‚sekundären Schriftgebrauch' (Kap. VI.1; Kap. VI.2) werden verschiedene Elemente der ‚ikonischen Dimension' von Tora vorgestellt (Kap. VI.3). Schließlich wird anhand von jüdischen wie christlichen Beispielen und Artefakten deutlich (Kap. VI.4), dass Rezeptionsakte nicht auf ‚Leseakte' beschränkt werden dürfen, sondern dass vielmehr andere Praktiken der Rezeption und Perzeption auch in den Blick genommen werden müssen, die möglicherweise historisch deutlich weiter verbreitet gewesen sind als das, was Leseakte im modernen Verständnis betrifft.

Kapitel VII: Die Conclusio der vorliegenden Arbeit bündelt die Ergebnisse der vorangegangenen Kapitel in Form von sieben Thesen über die Entwicklung und Bandbreite jüdischer Lesepraktiken in der Antike.

2 Einführung und Forschungsüberblick

Es ist zwar ein Allgemeinplatz, dass nach *rabbinischen* Vorstellungen Tora, ihr Studium und ihre Interpretationsprozesse als Leseakte den (Opfer-)Kult im Tempel nach dessen Zerstörung sublimieren, jedoch gilt es vielmehr, jene Transformationsprozesse und Lesepraktiken im antiken Judentum – und damit nicht nur im rabbinischen – näher zu beschreiben, wie es in der Einleitung der vorliegenden Arbeit skizziert wurde.

In den letzten Jahrzehnten sind verschiedene ‚Geschichten des Lesens' erschienen,[5] die entweder die prinzipielle Frage nach den Möglichkeiten einer Entwicklung einer solchen ‚Geschichte' behandeln[6] oder das Phänomen ‚Lesen' kontextuell und historisierend beschreiben. Bezeichnend jedoch sind Schwerpunktlegungen solchen ‚Geschichten des Lesens' auf die Epochen klassische Antike,[7] Mittelalter, Aufklärung und frühe Neuzeit, sodass für das antike Judentum keine solchen umfassenden Studien vorliegen. Was ‚jüdisches Lesen' anbelangt, so findet sich in dem grundlegenden Sammelband *A History of Reading in the West* von Guglielmo Cavallo und Roger Chartier[8] lediglich ein Beitrag von Robert Bonfil über jüdische Lesepraktiken, und zwar für den geographischen Kontext des mittelalterlichen West-Europa,[9] aber während andere Aufsätze die griechische und die römische Antike sowie christliche Praktiken der Scholastik abdecken, schweigt der Band über die Kontexte von antikem oder rabbinischem Judentum. Ähnliches gilt für die gleichnamigen, aber verschiedenen Bände von Alberto Manguel und Steven Roger Fischer.[10] Während insbesondere für die griechisch-römische Antike[11] sowie für das antike Christentum[12] verschiedene ‚Lese-Geschichten' erschienen sind, und Catherine Hezser mit ihrer Studie *Jewish Literacy in Roman Palestine* wichtige Grundlagen zur Verfügung stellte,[13] steht eine umfassende Studie zur Geschichte des Lesens in der jüdischen Antike noch aus. Wichtige Meilensteine in der Forschung hatten Ludwig Blau mit seinen *Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Litteraturgeschichte* (1902),[14] Ismar Elbogen mit seiner Monographie *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (1924)[15] sowie Jacob Mann mit *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue* (2 Bde.; 1940/66)[16] gelegt, die sich aber zumeist auf rabbinische Quellen stützen mussten und kaum auf Artefakte rekurrieren konnten. Weitere Arbeiten, auf die sich die vorliegende Arbeit berufen kann, sind solche zur Geschichte der antiken Synagogen, die jedoch der Entwicklung von Lesepraktiken – ihrer Gesamtschau geschuldet – keinen allzu

5 Cf. bsp. Bäcker 2014; Fischer 2003; Cavallo/Chartier 1999; Livingston 1995; Boyarin 1993; Collins 1991; Chartier 1985; Schlieben-Lange 1985; Darnton 1998.
6 Cf. grundlegend Darnton 1998; Chartier 1985; Weinrich 1967.
7 Cf. McCutcheon 2015; Small 1997; Svenbro 1993; Beard et al. 1991; Kenyon 1932/51².
8 Cf. Cavallo/Chartier 1999.
9 Cf. Bonfil 1999.
10 Cf. Manguel 1996; Fischer 2003.
11 Cf. Johnson 2010; Johnson 2004; Small 1997; Livingston 1995; Svenbro 1993; Harris 1989; Kenyon 1932/51².
12 Cf. Wright 2017; Nässelqvist 2015; Klingshirn/Safran 2007; Hurtado 2006; Haines-Eitzen 2000; Millard 2000; Gamble 1995.
13 Cf. Hezser 2001.
14 Cf. Blau 1902.
15 Cf. Elbogen 1913/24².
16 Cf. Mann 1966; Mann 1940.

großen Raum lassen,[17] sowie kürzere Beiträge in Zeitschriften und Sammelbänden.[18] Zudem ist für die letzten Jahre ein wachsendes Interesse an der materialen Gestaltung biblischer Schriften zu vermerken, sodass David Stern zuletzt – gewissermaßen in der Tradition von Ludwig Blaus *Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Litteraturgeschichte* von 1902[19] – seine ersten beiden von drei geplanten Bänden der Reihe *Jewish Literary Cultures* vorgelegt hat.[20] Eine Gesamtschau über jüdische Lesepraktiken in der Antike ist dabei jedoch ein Desideratum, das die vorliegende Arbeit zu füllen sich zum Ziel setzt. Sie kann sich dabei insbesondere auch auf viele wichtige Arbeiten und Editionen von Nicholas de Lange zur materialen Kultur des griechischsprachigen Judentums stützen,[21] während beispielsweise die genannte Studie von Hezser kaum auf das griechisch-sprachige Judentum rekurrierte.

Die vorliegende Arbeit will mit einem Fokus auf *Rezeptionsakten, Materialität* und *Schriftgebrauch* verdeutlichen, dass eine Geschichte des antiken Judentums, seiner Traditionen und kulturellen Ausformungen nicht ohne die sich wandelnden Geschichten des Lesens denkbar ist.

3 Textanthropologien: Die Historisierung von Leseakten

Grundlegend ist die Einsicht, dass Lesepraktiken historisch zu kontextualisieren sind. Die Methode der Rezeptionsästhetik hat in den letzten Jahrzehnten in theologischen Forschungen im Allgemeinen und in den Bibelwissenschaften im Besonderen eine gewisse Beliebtheit erlangt.[22] Diese von literaturwissenschaftlicher Methodik geprägte Herangehensweise an Texte geht davon aus, dass Sinn und Bedeutung sich erst durch die Interaktion von Leser und Text generieren, sodass von einem Paradigmenwechsel weg von Autor und Autorintention hin zum Leser und dessen Akt des Lesens gesprochen werden kann. Gleichwohl mehrt sich Kritik an Prämissen der Rezeptionsästhetik, scheinen doch jene Konzepte auf einem ‚metaphysischen' Konzept eines Lesers zu basieren, der sowohl für die Gegenwart als auch für die Antike konstruiert wird. Damit bleibt Isers ‚fiktiver' Leser Fiktion, der nicht viel gemeinsam hat mit historischen Lesern in der Antike. Denn die Rezeptionsästhetik geht anscheinend von einem ‚metaphysisch' immer gleichen, zeitlosen Vorgang des Aktes des Lesens aus, als dieser selbst keine Geschichte habe, und sie impliziert, er habe in der Antike und in der Gegenwart die gleichen Voraussetzungen. Sie interessiert

17 Cf. insb. Hachlili 2013; Levine 2000/05²; Runesson 2001; Fine 1996c; Hachlili 1988; Levine 1987.
18 Cf. Graves 2007; Schiffman 1999; Perrot 1990.
19 Cf. Blau 1902.
20 Cf. Stern 2019; Stern 2017.
21 Cf. hier nur exemplarisch de Lange 2015; de Lange 1996a.
22 Cf. bsp. Gehrig 2013; Grund 2004; Dieckmann 2003; Dieckmann/Grund 2003; Klein 2002; Erbele-Küster 2001; Köhlmoos 1999; Nisslmüller 1995; McKnight 1989; Utzschneider 1988.

„sich nicht für die Rezeptionszeugnisse realer zeitgenössischer Leser", sondern fußt „recht immobil auf einem theoretischen Lesermodell".[23] Daher kritisiert Marcus Willand die Spekulativität solches literaturwissenschaftlichen Historisierens: Er stellt die „Fiktionalität des fiktionalen Lesers" selbst fest, die jedoch zu einer „begrenzt[en] Funktionalisierbarkeit für historisierende Fragestellungen"[24] führe. Dieses grundsätzliche Problem rezeptionsästhetischer Positionen impliziert die „Gefahr eines ‚fiktionalen Fehlschlusses'",[25] nämlich Rekonstruktionen eines wie auch immer gearteten ‚impliziten, fiktiven oder fiktionalen Lesers' für historisch adäquate Realitäten zu halten. Willand fasst Isers Lesermodell als ein theoretisches und probilistisches auf, das jedoch mit realen, historischen Lesern wenig zu tun habe. Stattdessen vertritt er eine „historisch[e] Rezeptionsanalyse als Methode einer historisierenden Literaturwissenschaft".[26] Die historische Rezeptionsforschung bedient sich „einer historisch-rekonstruktiven Methode, die vorhandene (und nicht kontrafaktisch imaginierte) historisch-zeitgenössische Rezeption hinsichtlich ihrer Zuschreibungen an einen literarischen Primärtext konsultiert"[27] und die „Leser immer als Ergebnis bestimmter sozialer Prozesse [...], die historischen Veränderungen unterworfen sind", versteht. Damit wird deutlich, dass sich „Rückschlüsse von heutigem Lektüreverhalten auf das eines historischen Lesers verbieten [...] ob der Gefahr anachronistische soziale Konstruktionsmechanismen der lesenden Instanz und ihres Lesens anzunehmen."[28]

Zudem erweist sich der text-anthropologische Ansatz des Heidelberger SFB 933 *Materiale Textkulturen* als fruchtbar.[29] Markus Hilgert betont dabei den „Menschen als Akteur und Teilnehmer an sozialen Praktiken" und damit als „*allein sinngebende Instanz*".[30] Sinn und Bedeutung sind demnach nicht essentialistisch textimmanent zu verorten, sondern der Mensch wird zum „Ort des Textes". Diese Erkenntnis und deren Analyse führt nach Hilgert zu einer „Text-Anthropologie".[31] Erfasst diese „das Geschriebene und die ‚Bedeutungen' des Geschriebenen als artefaktisches bzw. epistemisches Produkt sinnhaft regulierten, auf spezifischen kulturellen Wissensordnungen basierenden menschlichen Handeln", bezieht sie sich methodisch „nicht zuletzt aus allen denjenigen wissenschaftlichen Disziplinen, die menschliches Handeln erklären helfen, wie etwa die Soziologie, Praxeologie, Kulturtheorie, Epistemologie, Kognitionswissenschaft oder Psychologie."[32] Die von Hilgert als „Aporie" beschriebene

23 Willand 2014, 116.
24 Willand 2014, 75 (Hervorhebung im Original).
25 Willand 2014, 80 (Hervorhebung im Original).
26 Willand 2014, 82.
27 Willand 2014, 83.
28 Willand 2014, 104.
29 Cf. u. a. Krauss/Leipziger/Schücking-Jungblut 2020b; Krauss/Leipziger/Schücking-Jungblut 2020a; Meier/Ott/Sauer 2015; Elias et al. 2014.
30 Hilgert 2010, 93 (Hervorhebung im Original).
31 Hilgert 2010, 91.
32 Hilgert 2010, 94.

Problematik einer „historisch und kulturwissenschaftlich orientierten Hermeneutik" ergibt sich daraus, dass Sinn und Bedeutung einerseits nicht mehr als textimmanent angesehen werden, sondern andererseits gerade erst das Produkt historisch und kulturell spezifischer Vorbedingungen sind, die von „handlungskonstitutiven, kollektiven Sinnsystemen und subjektiven Sinnzuschreibungen" und damit auch von „jeweils variierende[n] Ensembles von ‚bedeutungsvollen' Rezeptionspraktiken"[33] bestimmt sind. In der Rekonstruktion und Deutung von historischen Praktiken der Textrezeption nehmen neben „Meta-Texten" als „Texte über Texte" auch gerade Materialität und Präsenz der „kulturell erzeugten und kulturell verwendeten *Artefakte*" als „‚Referenzpunkte' für eine rezeptionspraktische ‚Vernetzung' und historisch-soziale Kontextualisierung des Geschriebenen"[34] eine bedeutsame Rolle ein.

Die im Titel des Heidelberger SFB 933 implizierten Topoi *Textualität – Kulturalität – Materialität* ermöglichen in dieser Dreiheit die Rekonstruktion von *Textkulturen*, die in der vorliegenden Arbeit mit dem antiken Judentum als *Textkultur* gegeben ist, um „danach zu fragen, auf welche Weise Akteure, Artefakte, Institutionen, Räume, Vorstellungen, Praktiken usw. organisiert und vernetzt sind, wenn bestimmte Aspekte des Umgangs mit Textualität in den Blick genommen werden."[35] Textkulturen – und dies gilt auch für die Textkulturen des antiken Judentums – sind dabei jedoch statisch oder essentialistisch „nicht einfach vorhanden, sie werden ‚gemacht'" und sind damit das „Produkt von Beobachtern, die mit unterschiedlichen Fragestellungen und Interessen Unterscheidungen einführen, um bestimmte Formen und Funktionen des Umgangs mit Texten beschreiben zu können."[36]

Die vorliegende Arbeit ist damit auch ein Beitrag zur Rekonstruktion der Genese des antiken Judentums als *Textkultur*(*en* im Plural): Auch diese sind erst das Ergebnis von längeren Phasen des Umbruchs, bis sich beispielsweise die antike Synagoge als *die* jüdische Institution entwickelt, bis Tora selbst einer größeren Öffentlichkeit bekannt wird und eine weitere Verbreitung findet (Kap. II.4.1), und bis liturgische Lesepraktiken von Tora zur Regelmäßigkeit werden (Kap. II.3.3), und bis damit die Rezeption und Perzeption der Schriften des antiken Judentums nicht auf eine kleine schriftgelehrte Elite beschränkt bleibt. ‚Lesen', das „zu den zentralen textkulturellen Praktiken gehört", umfasst dabei „einen weiten Phänomenbereich des perzeptiven [...] Umgangs mit Geschriebenem und der damit verbundenen Praktiken."[37]

Den Materialitäten des Lesens wird in der vorliegenden Arbeit ein eigenes Kapitel gewidmet (Kap. III), wobei in den Materialitäten implizierte „phänomenologische Gewalt" beispielsweise auch darin deutlich wird, wenn in der jüdischen Antike Tora zunehmend als Artefakt an Bedeutung gewinnt und nicht nur als schrifttragendes

33 Hilgert 2010, 95.
34 Hilgert 2010, 97 (Hervorhebung im Original).
35 Ott/Ast 2015, 193.
36 Ott/Ast 2015, 193.
37 Berti et al. 2015, 639.

Artefakt, sondern gerade auch in ihrer materialen Präsenz wahrgenommen wird (Kap. II.4.2; V.5.3), oder wenn Tora magischen Rezeptionspraktiken unterzogen wird (Kap. VI). Wenn der Mensch zum „Ort des Textes“[38] wird, sind ritualisierte Lesepraktiken in ihrer Medialität zudem in einer Konfiguration zwischen *Performance* und Performanz zu verorten: Lesepraktiken werden zu ‚Aufführungen‘, die bestimmte Wirkungen performativ hervorrufen, während gleichzeitig materiale Präsenz sowie auch Momente von Ästhetik und Semiotik hervorgerufen werden (Kap. II.2.1).

Metatexte werden dabei verstanden als Texte,[39] in denen „Schriftstücke, deren Materialien und/oder die an und mit ihnen vollzogenen Handlungen thematisiert werden“, sodass diese damit „Auskunft über tatsächlich vorhandene Schriftstücke und tatsächlich vollzogene Schrifthandlungen dieser Kulturen geben.“[40] Metatexte sind damit kein eigenes Genre, sondern es handelt sich

> schlicht um solche Texte, die sich über Texte und das „reziproke Verhältnis zwischen Handeln und Geschriebenem“ äußern: [...] Wer hatte Zugang? Wie wurde Geschriebenes rezipiert? Welcher Status wurde Geschriebenem, Beschreibstoffen, Schreibtechniken und Rezeptionspraktiken bis hin zur räumlichen Präsentation zugewiesen?[41]

Demnach liegen der vorliegenden Arbeit in der Adaption der „Text-Anthropologie(n)“ als Konzept des SFB 933 folgende Elemente einer Anthropologie des Lesens zugrunde, die die Kontextualisierung historischer Lesepraktiken erlauben: (1) Materialität; (2) Präsenz; (3) der Mensch als ‚Ort des Textes‘ in seiner Einbettung in „spezifische[ ] kulturelle[ ] Wissensordnungen“,[42] in die die „*Praktiken der ‚Materialisierung‘ und ‚Präsentifizierung‘ des Geschriebenen*“ eingebettet sind; (4) „*Ensembles von Rezeptionspraktiken*“.[43] Diese Elemente führen zu einer „‚Kartierung‘ der rezeptionspraktischen ‚Text-Akteur-Relationen‘“[44] und erlauben die Historisierung eines sich bedingenden Verhältnisses von Mensch und Text, in dem der Mensch „als ‚Ort des Textes‘ und Teilnehmer an bedeutungskonstitutiven Rezeptionspraktiken in das Zentrum“[45] rückt.

Entsprechend verortet sich die vorliegende Arbeit methodologisch als eine Rekonstruktion einer jüdischen Geschichte des Lesens in der Antike in der Tradition ebenjener Textanthropologien: Lesegeschichten können dabei unterschiedlich anhand verschiedener Schwerpunktsetzungen und Perspektiven erzählt werden, sei es vor dem Hintergrund sozialer (Gelehrtenkreise; Mahlgemeinschaften; Synagoge) und kultureller Kontexte (geographische, sprachliche oder gruppenspezifische

38 Hilgert 2010, 91.
39 Cf. dazu grundlegend Gertz et al. 2015; Focken/Ott 2016a; Focken/Ott 2016b.
40 Focken/Ott 2016a, 1.
41 Gertz et al. 2015, 209.
42 Hilgert 2010, 94.
43 Hilgert 2010, 107 (Hervorhebung im Original).
44 Hilgert 2010, 108.
45 Hilgert 2010, 120.

Ausdifferenzierung), anhand dessen, was liturgisch gelesen wird (Literaturen; Genese der Bibel; Fragen nach ‚kanonischen Praktiken'), aufgrund verschiedener Materialitäten des Lesens, oder aus unterschiedlicher Perspektive der beteiligten Akteure – seien es die ‚Vorleser*innen' oder das Publikum, wenn man bedenkt, dass in der Antike die meisten ‚Leser*innen' eigentlich vornehmlich Zuhörer*innen gewesen sind. All diese Aspekte sollen in der vorliegenden Arbeit Beachtung finden, sodass ein möglichst breites Bild jüdischer Lesepraktiken in der Antike entsteht.

Sollen antike Lesepraktiken rekonstruiert werden, so ergibt sich ein langer Zeitraum von der Zeit des zweiten Tempels bis in die Spätantike, deren zeitliche Verortung von spezifischen Vorentscheidungen abhängig ist: Diesbezüglich haben insbesondere die letzten Dekaden gezeigt, dass sich das Ende der Antike bzw. Spätantike zunehmend ausgeweitet hat bis zum wachsenden arabischen Einfluss im siebten bzw. achten Jahrhundert, was insbesondere für den östlichen Mittelmeerraum gilt. Insofern bezieht sich die vorliegende Arbeit auf eine weitreichende antike bzw. spätantike Welt, die für das antike Judentum damit verschiedene zu differenzierende Gemeinschaften einschließt, die insbesondere in Kapitel V ausführlich dargestellt werden, aber auch in den vorherigen Kapiteln jeweils unterschiedlich zur Sprache kommen.

Wenn sich – wie bereits argumentiert (Kap. I.4.3) – eine solche Rekonstruktion eines grundlegenden Aspektes der jüdischen Geschichte in der Antike methodisch verantwortbar nicht alleine auf rabbinische Literaturen stützen kann, sollen nun das methodische Vorgehen und die Quellenauswahl in der vorliegenden Arbeit vorgestellt werden. Die grundlegende Problematik in der Unternehmung, jüdische Geschichten des Lesens in der Antike zu rekonstruieren, besteht darin, dass entweder keine Materialitäten des Lesens und viele Metatexte (insb. rabbinische Literaturen), oder wenige Artefakte und kaum Metatexte (insb. griechisch-sprachiges Judentum) überliefert sind. Entsprechend ergibt sich im Folgenden eine systematisierte Darstellung der Quellen, auf die sich die vorliegende Arbeit stützt kann:

Metatexte als ‚Texte über das Lesen' finden sich neben den zur jüdischen ‚Bibel' gewordenen Schriften im Corpus des hellenistischen Judentums (insb. Philo von Alexandria; Josephus; Ezechiel der Tragiker; Neues Testament), der Gemeinschaft der Jāḥad in Qumran sowie der rabbinischen Literaturen, wobei sich diese jeweils als unterschiedlich ergiebig erweisen, während beispielsweise für das griechischsprachige Judentum nach den bereits genannten Schriften nur wenige Metatexte überliefert sind, sodass eine Rekonstruktion nur anhand von Metatexten schwierig wäre. Zudem kann auf römische Dekrete im Sinne der Frage nach der Außenwahrnehmung jüdischen Lebens in der Antike verwiesen werden wie beispielsweise Justinians *Novella 146 περὶ Ἑβραίων*. Als interpretationsbedürftig erweisen sich dabei alle Metatexte, denkt man nur beispielsweise an idealisierte Bilder vom Judentum bei Philo von Alexandria, an die Tendenzen in den rabbinischen Quellen oder auch die Darstellung von Juden bei frühchristlichen Schriftstellern. Lässt sich die hier vorgenommene Unterscheidung von *Metatexten* und *Artefakten* nicht immer stringent erhalten, so erweist sie sich dennoch als plausibel, sind es doch verschiedene

Artefakte, anhand derer Geschichten des Lesens rekonstruiert werden können, so die Ausgestaltungen von Bibelhandschriften und deren Formaten wie Materialitäten selbst (Rolle; Codex; Amulette), archäologische Überreste von antiken Synagogen, Inschriften – mit zum Teil Metatexten –, Kultobjekte, oder Tora-Schreine. Nicht weniger als Metatexte erscheinen jedoch diese exemplarisch genannten Artefakte als interpretationsbedürftig: Was macht eine Synagoge zu einer Synagoge? Was impliziert die in Inschriften vorherrschende Sprache über die umgebende Umgangssprache und damit auch für liturgische Lesepraktiken? Was macht eine jüdische Inschrift zu einer jüdischen? Was macht eine griechische Bibelhandschrift der Septuaginta zu einer christlichen und lässt einen jüdischen Ursprung ausschließen? Und können Handschriften überhaupt Spurenträger historischer Lesepraktiken sein?

Zusammenfassend ergibt sich eine Bandbreite an verschiedenen Quellen des antiken Judentums, die damit anhand einer historisch verstandenen Rezeptionsästhetik, Performanzgeschichte und Rezeptionsanalyse einen Beitrag zur Geschichte des Lesens in der jüdischen Antike leisten möchte.

4 Pluralität, Vielfalt und Einheit des antiken Judentums

4.1 Einheit und Pluralität: Zwischen Zentrum und diasporischer Peripherie

> Judaism is misunderstood by viewing it as a single body of doctrine and practice originating pure and whole in a flash of revelation. — *Martin S. Jaffee*[46]

> Jews of the Second Temple period did not perceive themselves as victims of a diaspora. — *Erich S. Gruen*[47]

Diskurse über Pluralität und Vielfalt des antiken Judentums sind für die vorliegende Untersuchung insofern grundlegende Prolegomena, als sich die Frage stellt, welche Formen und Ausprägungen jüdischer ‚Identität' zur Grundlage genommen werden, um Lesepraktiken zu ‚kartieren', oder anders ausgedrückt: Was ist ‚das' antike Judentum? Was kennzeichnet jüdische ‚Identität' in der Antike? Was impliziert auf der einen Seite Ed Parish Sanders' Rekonstruktion des antiken Judentums als *Common Judaism*,[48] und was auf der anderen Seite Jacob Neusners Rede von *Judaisms*[49] im Plural? Während Sanders bei aller Disparatheit des antiken Judentums von allen geteilte Elemente ausmachte (Monotheismus, Erwählung, Tora, Tempel) und als „covental nomism" zusammenfasste, widersprach Neusner der Konstruktion einer

46 Jaffee 1997/2006², 245.
47 Gruen 2002c, 135.
48 Cf. Sanders 1994; Sanders 1977.
49 Cf. Neusner 1990.

solchen ‚essentialistischen' Einheit: „It follows that, in the history of Judaism, we can identify numbers of different Judaisms."[50] Diese beiden Ansätzen teilen das grundlegende Anliegen, die Vielfalt antiken Judentums methodisch wie phänomenologisch zu fassen, die eine Bandbreite an Pluralität bei gleichzeitiger Einheit ausmacht und die sich nicht nur aufgrund verschiedener theologischer Konzeptionen in antiken Schriften, sondern auch aus verschiedenen jüdischen Gruppen und Gemeinschaften ergeben. Diese Vielfalt von jüdischen Gemeinschaften bildet sich in der vorliegenden Arbeit einerseits hinsichtlich einer zunächst sprach-orientierten Differenzierung in griechisch-sprachige und hebräisch-aramäisch-sprachige Lesepraktiken (Kap. IV) ab, sowie in einem zweiten Schritt anhand von exemplarisch dargestellten ‚Gemeinschaften des Lesens' (*Communities of Reading*), die (a) die Gemeinschaft der sog. Jāḥad aus Qumran, (b) die jüdische Gemeinschaft von Oxyrhynchus, (c) das byzantinische Judentum, (d) die entstehende christliche Bewegung und (e) das rabbinische Judentum umfassen, sodass damit Lesepraktiken in ihren antiken Kontexten kulturell und geographisch differenziert dargestellt und exemplifiziert werden können (Kap. V). Judentum, so wird deutlich werden, lässt sich zwar – wie Seth Schwarz es formuliert – anhand der drei Topoi Gott, Tempel und Tora zusammenfassen,[51] aber wie genau diese Konzepte jeweils verstanden und innerhalb der verschiedenen antiken Gemeinschaften gelebt werden, gilt es differenziert insbesondere hinsichtlich dessen darzustellen, wie jeweils Tora im antiken Judentum verbreitet ist und gelesen wird. Ähnlich und damit in diesem Sinn versteht Steven Fine antikes Judentum als identitätsstiftendes Netz von Praktiken, Überzeugungen, Mythen und kulturellen Neigungen.[52] Dabei kann nicht nur entweder von verschiedenen ‚Judentümern' oder sich ausdifferenzierten jüdischen Gemeinschaften gesprochen werden, sondern es ist auch eine geographische Weite, die mehr ist, als dass sie nur unter einer Dichotomie von ‚Zentrum' mit einer ‚diasporischen Peripherie' gesehen werden kann. Wie jeweils gerade die jüdische Diaspora jüdische Kultur und jüdisches Leben mannigfaltig gestaltete, wird in der vorliegenden Arbeit deutlich, sei es die Rolle von Übersetzungen der biblischen Schriften betreffend, ihre Lesepraktiken, ihre materialen Ausgestaltungen oder die Entwicklung von Synagogen als diasporisches Phänomen. Dabei ist darüber hinaus von Bedeutung, was im übernächsten Teilkapitel zu zeigen sein wird, dass antikes Judentum nicht gleichgesetzt werden darf mit oder monopolisiert dargestellt werden kann als ‚das' rabbinische Judentum, sodass zu betonen ist, dass nicht von einer geradlinigen Evolutionslinie auszugehen ist, die unweigerlich im rabbinischen Judentum gipfelte.[53] Eine Engführung auf das rabbinische Judentum liefe damit Gefahr, andere Ausgestaltungen und Formen antiken Judentums wie gerade das griechisch-sprachige oder hellenistische Judentum zu marginalisieren.

50 Neusner 1987, xxi; cf. auch Neusner 1990.
51 Cf. Schwartz 2001, 62–68.
52 Cf. Fine 2005, 5.
53 Cf. Jaffee 1997/2006², 246.

4.2 Athen und Jerusalem: Antikes Judentum und ‚Hellenismus'

> The old dichotomy between „Judaism" and „Hellenism" that once prevailed no longer holds sway. — *Erich S. Gruen*[54]

> All the Judaisms of the Hellenistic period, of both the diaspora and the land of Israel, were Hellenized, that is, were integral parts of the culture of the ancient world. Some varieties of Judaism were more Hellenized than others, but none was an island unto itself. — *Shaye J. D. Cohen*[55]

Diskurse über die ‚Hellenisierung' des antiken Judentums können verschieden nachgezeichnet werden. Die vorliegende Arbeit nimmt sich dabei nicht zum Ziel, unterschiedliche ‚Responsen' auf ‚Hellenisierung' darzustellen, wie sie sich in den verschiedenen Literaturen aus dem griechisch-sprachigen Judentum widerspiegeln – sei es aus Israel oder aus der Diaspora. Jedoch sind die Topoi, die in früherer Forschungsliteratur insbesondere unter dichotomischen Schlagwörtern wie ‚zwischen Athen und Jerusalem',[56] ‚Jerusalem und Athen'[57] oder ‚Hellenismus und Judentum' verhandelt wurden, als sozio-kulturelle Aspekte des antiken Judentums grundlegend, wenn es darum gilt, Lesepraktiken verschiedener Gruppen und Gemeinschaften zu untersuchen. Diese Dichotomien als Versuch, das antike Judentum im hellenistisch geprägten Kontext zu erfassen, laufen Gefahr eben jene Dichotomien zu essentialisieren – als gäbe es *das* antike Judentum auf der einen und *den* Hellenismus auf der anderen Seite, oder als seien diese *per se* einander fremde ‚Entitäten', die in einem ‚Kampf der Kulturen' aufeinanderträfen.[58] Damit verhandelt werden auch Diskurse um das antike Judentum: Ist dieses als ganz eigener Topos zu fassen, der gewissermaßen in den es umgebenden Kulturen wie dem Alten Orient oder in der griechischen und später römischen Welt ‚abgeschottet' nur ‚zu Gast' ist, oder sind die antiken ‚Judentümer' selbst nur als Teil der entsprechenden Kulturen und Großmächte anzusehen, sodass die griechisch-römische Welt dann nicht mehr als ‚Fremdes' angesehen wird, das eine mögliche Gefahr für die Aufrechterhaltung jüdischer ‚Identität' darstellte, sondern diese *ein* wie auch immer ausgehandelter Teil der kulturellen Aushandlungsdiskurse in der jüdischen Antike sind?

Die Termini ‚Judentum' und ‚Hellenismus' entstammen einem jüdischen Werk selbst mit der als sich gegenseitig ausschließend dargestellten Konstruktion von Ἰουδαϊσμός und Ἑλληνισμός im *Zweiten Makkabäerbuch*.[59] Eine gewisse Fortschreibung erhält diese Konstruktion insbesondere in der Moderne und auch bei

54 Gruen 2018, 53.
55 Cohen 1989, 37.
56 Im Deutschen so bsp. der Titel von Kaiser 2003, und im Englischen von Collins 2000.
57 Im Englischen der Titel von Neusner 1997 und Strauss 1967.
58 So der Titel des Beitrages von Baltrusch 2016.
59 Siehe 2 Makk 2,22; 8,1; 14,38, sowie 2 Makk 4,10–15; 6,9; 11,24; cf. dazu bsp. Himmelfarb 1998; Barclay 1996, 246.

jüdischen Intellektuellen, denkt man doch nur an Heinrich Heines Diktum „alle Menschen sind entweder Juden oder Hellenen“,[60] was sich konzeptuell auch bis in die Gegenwart fortsetzt.[61] Während *Quid ergo Athenis et Hierosolymis?* („Was hat Athen mit Jerusalem zu tun?“) ursprünglich eine von Tertullian rhetorisch gestellte und die Antwort ‚Nichts!‘ implizierte Frage ist, die auf eine Dichotomie von Philosophie und (christlicher) Religion abzielte,[62] soll im Folgenden eine Auswahl an Topoi dargestellt werden, die Aushandlungsprozesse von antikem Judentum *im* ‚Hellenismus‘ verdeutlichen und die damit gewissermaßen als Antworten dienen in den Fragen, was jüdische ‚Identität‘ ausmacht und wie diese im hellenistischen Kontext ausgehandelt wird. Sichtbar wird, dass augenscheinliche ‚Grenzen‘ von ‚Judentum‘ und ‚Hellenismus‘ oft wie selbstverständlich in Aspekten von Integration, Akkulturation und Assimilation verschwimmen oder gesprengt werden.[63] Ein gewisser Μόσχος Μοσχίωνος Ἰουδαῖος erscheint epigraphisch als ‚erster Jude‘ auf griechischem Festland in der ersten Hälfte des dritten Jahrhundert v. d. Z. (SEG XV 293; Inschrift von Oropos): Erich S. Gruen betont, dass er damit gerade nicht seine Identifizierung mit der eigenen weiteren jüdischen Gemeinschaft aufgegeben hat: Beide Aspekte lassen sich problemlos vereinen.[64] Weitere Inschriften aus dem Pan-Tempel von El-Kanais (Ägypten) sind aufschlussreich: Theodotus ‚der Jude‘ und Ptolemäus ‚der Jude‘ bezeugen ihre Dankbarkeit zu paganen Göttern.[65] Eine weitere Stifterinschrift aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts nennt unter anderem Νικήτας Ἰάσονος Ἱεροσολυμίτησ („Niketas, Sohn des Jason, aus Jerusalem“) und bezeichnet diesen als Stifter zu einem dionysischen Fest (IJO II 21; CIJ II 749),[66] und der jüdische Schriftsteller Artapanos aus dem zweiten Jahrhundert schließlich stellt in seiner Adaption biblischer Narrative in περὶ Ἰουδαίων Mose als Erfinder verschiedener Errungenschaften der Menschheit dar, wie der Philosophie, der Hieroglyphenschriften, sowie auch der ägyptischen Opferpraxis.[67] Diese Aufzählung könnte noch länger fortgesetzt werden, auch wenn man an die in der Antike selbstverständliche Teilnahme von Jüd*innen im Theater oder im *Gymnasion* denkt,[68] wo exemplarisch inschriftlich belegt ist, dass „Hikesios, der auch Juda genannt wird“ (IJO II 189; Phrygien; Mitte 2. Jh. n. d. Z.), als der „berühmteste Sieger in heiligen Spielen“ (ἱερονίκου πλιστονίκου) benannt wird, wobei unklar bleibt, ob es sich um Sport- oder Musikwettbewerbe handelt.[69] Diese exemplarisch ausgewählten

60 Heine 1839, o. S.
61 Cf. Shavit 1997, 375.
62 *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Accademiae et Ecclesiae? quid hereticis et christianis?* (Tertullian, *De praescriptionibus ad Haereticos* VII, 9), cf. auch *Apol.* 46,18; 2 Kor 6,14–16.
63 Cf. dazu Gruen 2018, insb. 52f.
64 Cf. Gruen 2018, 55f.
65 Cf. Gruen 2018, 56f.
66 Cf. Gruen 2018, 57.
67 Cf. Gruen 2018, 59f.; Bloch 2011, 139.
68 Cf. Gruen 2010, 66; siehe Kap. IV.5.
69 Cf. IJO II 113, 403.

Beispiele machen deutlich, dass es ‚die' eine jüdische Identität nicht gibt, die zudem auch in keiner Weise als solche dargestellt werden kann, die Gefahr laufen würde, von ‚hellenistischen' Einflüssen ‚verwischt' oder ‚vermindert' zu werden:[70] „The evidence, as we have it, challanges any notion of a Kulturkampf or of impenetrable boarders between paganism and Judaism."[71] Der Dualismus von ‚Judentum' und ‚Hellenismus' in einer solchen dichotomischen Form ist dabei eine Konstruktion des 19. Jahrhunderts. Zwar finden sich diesbezügliche Abgrenzungsdiskurse schon bei frühantiken christlichen Schriftstellern, jedoch geht es ihnen nicht um Judentum und auch nicht um ‚Hellenismus' als dessen hellenistische Prägungen, sondern beide Diskurse tragen als Abgrenzung dazu bei, um auf deren jeweilige Kosten christliche Religion zu konstruieren.[72] Während Martin Hengel darauf verwiesen hat, dass schon zur Zeit des zweiten Tempels alle Formen von Judentum ein hellenistisches Judentum darstellen,[73] wird in der vorliegenden Arbeit an verschiedenen Stellen das kulturelle Leben des antiken Judentums beschrieben, wie es von seinem hellenistischen Kontext geprägt war.

Ein anderer Aspekt ergibt sich in den Diskussionen um die ‚Hellenisierung' des antiken Judentums schließlich durch eine weitere im ersten Jahrhundert n. d. Z. entstehende jüdische Bewegung, die sich schließlich mit dem Christentum nach langen Prozessen der Aushandlung und Differenzierung als eine neue Form von Religion entwickeln sollte. In der Forschungsliteratur findet sich entsprechend oft die Konstruktion des antiken ‚hellenistischen' Judentums mit ihren Literaturen und insbesondere mit der griechischen Übersetzung der Bibel als sog. *praeparatio evangelica*, i. e. ‚Vorbereitung auf das Evangelium'. Wenn diese phänomenologisch auf den jüdisch-griechisch-sprachigen kulturellen Kontext abzielt, aus dem das frühe Christentum entsteht, ist diese Betonung nur folgerichtig; wenn aber das griechischsprachige bzw. ‚hellenistische' Judentum lediglich derart erscheint, als habe es historisch seine ‚Daseinsberechtigung' nur in der ‚Vorbereitung' des ‚Eigentlichen' im Sinne einer ‚teleologischen' historischen Entwicklung, die im Christentum endet, ist eine solche Geschichtskonstruktion Teil einer christlichen Enterbungstheologie, die sich damit nicht nur verabsolutiert, sondern auch umso mehr das parallel nicht nur zum frühen Christentum weiter bestehende hellenistische Judentum marginalisiert bzw. ‚enterbt'. Deutlich werden wird dabei auch, dass das hellenistische Judentum gerade nicht in der Antike ‚ablebt', sondern ganz im Gegenteil seine Kontinuität im byzantinischen Judentum findet.[74] Nicht nur ist damit eine sich durchziehende Fortsetzung gegeben, sondern es wird auch betont werden, wie wichtig die griechische

70 Cf. dazu auch Cohen 2010b, x; Rajak 2000, 6; Barclay 1996, 87f.; Cohen 1989, 37.
71 Gruen 2018, 63. 65f.
72 Cf. Martin 2001, 31.
73 Cf. Hengel 1969/73².
74 Siehe Kap. V.3.

Bibel in ihren unterschiedlichen materialen Gestaltungsformen wie Rollen, Codices[75] oder Amuletten für das griechisch-sprachige Judentum bleibt – und zwar in einer Parallelität zur christlichen Bewegung.[76]

4.3 Einfluss und kulturelle Verortung der rabbinischen Bewegung

> [I]t is clear that the term ‚rabbinic Judaism' would be totally out of place as a characterization of the many Jewish communities in the western diaspora. These communities often flourished for centuries without any rabbis being present. — *Pieter W. van der Horst*[77]

> [T]he priority is proleptic. — *Philip S. Alexander*[78]

Jüdisches Leben in der Antike zu rekonstruieren, ist zunächst und allererst eine Frage der Methodik hinsichtlich der Interpretation des verfügbaren Quellenmaterials literarischer, archäologischer und epigraphischer Überlieferung.[79] In der Forschung dominierte lange Zeit ein Paradigma, demgemäß die antike jüdische Geschichte nahezu alleine aufgrund der rabbinischen Literaturen wie Mischna, Tosefta, Midraschim und der beiden Talmudim rekonstruiert wurde.[80] Seit einigen Jahrzehnten hat sich allerdings in der judaistischen Forschung die Ansicht durchgesetzt, dass diese Art der Geschichtsschreibung und -rekonstruktion insbesondere aus zwei Gründen als unzulänglich anzusehen ist: Zum einen können das rabbinische Weltbild und die rabbinischen Normen nicht derart monopolisiert werden, dass sie auf alle anderen Formen von antikem Judentum appliziert werden, und zum anderen wurde zunehmend deutlich, dass weder der rabbinische Einfluss in den ersten Jahrhunderten der rabbinischen Bewegung allzu groß war, noch dass die Rabbinen sehr früh einen Impetus gehabt hätten, ihre Vorstellungen und Vorschriften auf anderes, gewissermaßen nicht-rabbinisches jüdisches Leben zu übertragen. Entsprechend marginalisiert erscheint heute der rabbinische Einfluss: „The rabbis were largely speaking, studying, and teaching among themselves and their households."[81]

Als weiteres erschwerendes Motiv ergibt sich zudem, dass die rabbinischen Schriften selbst keinen in sich einheitlichen Corpus mit monotonen Stimmen ergeben,[82] sondern dass durchaus verschiedene Stimmen in unterschiedlichen Zeiten zu verorten und für diverse geographische Orte zu lokalisieren sind. Auch sind es verschiedene

75 Siehe Kap. III.4.
76 Siehe Kap. V.4.
77 Van der Horst 2014a, 222.
78 Alexander 2017b, 57.
79 Cf. Hezser 2010, 9.
80 Siehe Kap. V.5.
81 Miller 2006, 464.
82 Cf. Cohen 1984/2010.

Momente von Mündlichkeit und werdender Schriftlichkeit, die die rabbinischen Quellen als Traditionsliteraturen und gerade nicht als Autorenliteraturen prägen.[83] Wenn sich in der Forschung damit das Paradigma durchgesetzt hat, dass rabbinischer Einfluss zunehmend minimiert dargestellt wird, der zunehmend lange Zeit weder institutionalisiert noch zentralisiert war,[84] darf sich eine Rekonstruktion von Lesepraktiken des antiken Judentums nicht *alleine* auf die rabbinischen Literaturen stützen, was jedoch nicht impliziert, sie zu übergehen, sind die rabbinischen Narrative dennoch mehr als interessante Quellen für das *inner*rabbinische Weltbild und Konstruktionen jüdischer Identität und Geschichte. Exemplarisch wird dies durch die Feststellung von Shaye Cohen deutlich, dass keiner der epigraphisch vielfach in Inschriften belegten ‚Rabbinen' ein solcher Rabbiner der rabbinischen Bewegung gewesen ist: „We cannot securely identify any of our epigraphical rabbis with figures known to us from Talmudic texts."[85] Um Geschichten des jüdischen Lesens zu (be)schreiben, wird zum Teil immer noch allzu schnell rabbinische Halacha bezüglich dessen, wie in der Synagoge gelesen werden soll, welche Sprache zu rezipieren ist und wie Tora als Artefakt auszusehen hat, auf andere Kontexte appliziert, was in der vorliegenden Arbeit an verschiedenen Stellen zur Sprache kommen wird.[86] Dabei gilt was eben im Allgemeinen kurz vorgestellt wurde auch und gerade für die Synagogen, die wohl lange Zeit Institutionen ohne rabbinischen Einfluss waren. Eine wachsende Bedeutung der rabbinischen Bewegung und damit auch ein zunehmender Einfluss auf die antiken Synagogen sind erst in der Spätantike anzunehmen. 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, welches das mittelalterliche Judentum tiefgreifend prägen sollte.[87] So geht exemplarisch Seth Schwartz davon aus, dass rabbinische Netzwerke und Strukturen erst mit der Entwicklung des mittelalterlichen Christentums sowie des Islam an Einfluss gewannen.[88]

Zusammenfassend bleibt als methodologischer Grundsatz festzuhalten, dass das rabbinische Narrativ zwar einerseits als einmaliges Corpus jüdischer Traditionsliteratur zu würdigen und jeweils zu beschreiben ist (Kap. V.5), dass aber andererseits zur Rekonstruktion jüdischer Geschichte und jüdischen (synagogalen) Lebens in der Antike sich andere Quellen als ertragreicher erweisen (Kap. I.3).

83 Cf. Hezser 2010, 12.
84 Cf. Lapin 2012; Edrei/Mendels 2010; Schwartz 2002; Schwartz 2001; Hezser 1997.
85 Cohen 1981, 12; cf. dazu auch Lapin 2011.
86 Siehe hierzu insb. die Kap. IV.2 und IV.3.
87 Cf. Fishman 2011.
88 Cf. Schwartz 2002, 56.

4.4 Zweierlei Diaspora

An die Frage nach rabbinischem Einfluss auf antikes jüdisches Leben knüpfen die Thesen an, die Arye Edrei und Doron Mendels im Bezug auf eine gespaltene jüdische Diaspora vertreten – in eine östliche und eine westliche ohne entscheidende Kontakte oder Kulturtransfers:[89] Nicht nur seien diese aufgrund verschiedener Sprachen voneinander getrennt mit Griechisch im Westen und Hebräisch und Aramäisch im Osten als ‚Sprachbarrieren',[90] sondern auch in Hinsicht auf ihre Literaturen (Abb. 2).

Abb. 2: Arye Edrei und Doron Mendels: Zweierlei Diaspora des antiken Judentums.

Die Rabbinen im Osten, so Edrei und Mendels, entwickelten ihr Denken ohne Impetus, dieses auch weiter in den Westen zu tragen, sodass rabbinisches Denken im Westen erst zwischen dem achten und neunten Jahrhundert rezipiert wird und erst dann seine Dominanz gewinnt. Das östliche hebräische und aramäische Corpus besteht in der halachischen und aggadischen rabbinischen Überlieferung in mündlicher Überlieferung (Mischna, Tosefta, Talmudim) und wurde nie ins Griechische übersetzt,[91] so „dass diese Literatur den meisten Juden der westlichen Diaspora verschlossen blieb."[92] Das westliche Corpus mit seinen griechischen Übersetzungen der Bibel und den ‚Apokryphen' und ‚Pseudepigraphen' bilde damit neben dem und getrennt vom rabbinischen ‚Normensystem' ein gänzlich anderes, und damit auch ein anderes Judentum – das „biblische [...] auf der Grundlage der Bibelübersetzungen."[93] Ohne bedeutsamen

89 Cf. Edrei/Mendels 2010, sowie außerdem Edrei/Mendels 2014b; Edrei/Mendels 2014a; Mendels 2013, 1–11; Edrei/Mendels 2012a; Edrei/Mendels 2012b; Edrei/Mendels 2008; Edrei/Mendels 2007.
90 Cf. Edrei/Mendels 2010, 99.
91 Cf. dazu Kap. IV.1.2.2, Anmerkung 106.
92 Edrei/Mendels 2010, 12.
93 Edrei/Mendels 2010, 99.

Einfluss durch die östlichen Rabbinen, ihre mündliche Literaturbildung und ihre halachischen Vorschriften gehörten damit „die Juden im griechisch und lateinisch dominierten Europa [...] bis zum neunten und zehnten Jahrhundert dem biblischen Judentum“[94] an – mit weitreichenden Konsequenzen auch für die verschiedenen Lesepraktiken, die im Folgenden näher zu untersuchen und zu differenzieren sind.

Eine solche ‚Spaltung‘ der jüdischen Welt in der Antike und damit insbesondere die darin umfasste Ausdifferenzierung hinsichtlich verschiedener Sprach(kultur)en und Literaturen als literarische Corpora bildet gewissermaßen als kultureller Hintergrund eine der Grundlagen der vorliegenden Arbeit, die es jedoch an verschiedenen Stellen zu exemplifizieren gilt, sei es in den unterschiedlichen Lesepraktiken, die als monolingual griechisch (Kap. IV.3) oder als bilingual hebräisch-aramäisch beschrieben werden (Kap. IV.4), in den unterschiedlichen materialen Gestaltungen von griechischem Codex einerseits und hebräischer Rolle andererseits (Kap. III.4), in einem Schwerpunktkapitel zur kontinuierlichen Rezeption der griechischen Bibel durch jüdische Gemeinschaften (Kap. IV.2), oder in den ausdifferenzierten Lesegemeinschaften beispielsweise des rabbinischen (Kap. V.5) und des byzantinischen Judentums (Kap. V.3).

5 Zusammenfassung: Konsequenzen und Grundlegungen

Die hier aufgezeigten Diskursfelder sind damit nicht nur die Grundlage für die vorliegende Untersuchung über den kulturellen Hintergrund des antiken Judentums in seiner Vielfalt, sondern diese werden im Folgenden mit verschiedenen Schwerpunktsetzungen verhandelt: Wenn antikes Christentum in den Anfängen der christlichen Bewegung selbst Teil der pluralen Bandbreite antiken Judentums ist, erscheint es – was in Kapitel V.4 zu zeigen sein wird – hinsichtlich der Materialitäten des Lesens als methodisch nicht nur nicht verantwortbar, sondern auch nicht möglich, christliche und jüdische Ursprünge oder Rezeptionsformen von Bibelcodices der griechischen Bibel voneinander zu unterscheiden (Kap. III.2), was auch für die Entwicklung von Lesepraktiken selbst als Teil ritualisierter *lectio continua* entweder in den antiken Synagogen (Kap. II.3) oder in der christlichen Bewegung in sich entwickelnden Gottesdienstformen gilt (Kap. V.4.3). Mit dem Topos der Materialitäten des Lesens und der Argumentation für eine jüdische Rezeption von Codices der griechischen Bibel verbunden sind auch die in diesem Kapitel aufgezeigten Anliegen, nicht alle Formen des antiken Judentums unter den Prämissen des rabbinischen Judentums zu subsumieren: Denn nimmt man eine erst langsam sich entwickelnde Dominanz der rabbinischen Bewegung an, so dürfen die jüdischen Gemeinschaften in Antike und Spätantike nicht unter einer Engführung auf Fragen ihrer etwaigen Abweichung oder ihrer Verhältnissetzung zu rabbinischen Normen untersucht werden. Oder anders

94 Edrei/Mendels 2010, 97.

zugespitzt: Finden wir zwar die rabbinischen Bestimmungen zu halachisch korrekt angefertigten hebräischen Tora-Rollen, die eine Existenz als Codex ausschließen, darf dies nicht zur Folge haben, die Tradition von griechisch-sprachigen Codices und deren Verortung im synagogalen Gottesdienst in jüdischen Gemeinschaften auszuschließen. Die Kontinuität des griechisch-sprachigen Judentums bis weit über die Antike hinaus zeigt sich nicht nur in der materialen Überlieferung von Artefakten der griechischen Bibel (Kap. III.4), sondern auch im byzantinischen Judentum als das sich entwickelnde Erbe des ‚hellenistischen Judentums' (Kap. V.3) – neben dem ebenfalls im Werden begriffenen antiken Christentum (Kap. V.4).

Kapitel II:
Medialität und die Genese ritualisierten Lesens

1 Die Offenheit von ‚Tora'

> There was no „Bible" as we know it – that is, a set of sacred writings organized into a single physical object, the codex book – until well into the fourth century of the common era.
> — *Robert A. Kraft* [1]

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

1 Kraft 2007b, 10.

2 Cf. Mroczek 2016.

Open Access. © 2021 Jonas Leipziger, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110732764-002

1.1 Die Pluralität der Überlieferung antiker jüdischer Schriften

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

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

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

3 Cf. exemplarisch Najman 2003, bes. 7 f.
4 Najman 2003, 7.
5 Cf. Lambert 2016, 23.
6 Siehe Kap. V.4.3.
7 Siehe Kap. V.1.

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

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

> It is not that, in Second Temple Judaism, there was a proto-Bible – a literary concept similar to the Tanakh, only with fuzzier edges. Instead, there is a different morphology of text, a different imagined sense of where revelation is to be found and how it is related to the figures who transmit it. — *Eva Mroczek*[8]

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

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

8 Mroczek 2016, 186.
9 Die Diskussionen zu ‚Kanon', ‚Kanonizität' und deren Entwicklung sind mehr als zahlreich; verwiesen wird an dieser Stelle zunächst nur auf die Ausführungen von Najman 2012 und McDonald 2012.
10 Cf. Mroczek 2016.
11 Kraft 2007b, 10.
12 Cf. Mroczek 2011, 247, 251.

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

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

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

13 Zit. n. Mroczek 2011, 252.
14 Mroczek 2011, 252f.
15 Cf. Markschies 2001, 256f.
16 Himmelfarb 1999, 28f.
17 Cf. Reed 2015, 310; Himmelfarb 1999, 19.
18 Cf. Sundberg 2002, 86.

wird der Terminus von ‚apokryphen Schriften' – nicht nur für das antike Judentum – zum Teil gänzlich abgelehnt, wie beispielsweise von Moshe Gaster.[19] Die Bandbreite an Schriften gilt dabei darüber hinaus auch für Übersetzungen der hebräischen Bibel, sodass diese Übersetzungen gewissermaßen auch als ‚mosaische Diskurse' im Sinne von Hindy Najman angesehen werden können, indem die Übersetzungen die Sinaioffenbarung selbst perpetuieren bzw. ‚sekundieren'.[20] Für das griechisch-sprachige Judentum – und dies wird in der vorliegenden Arbeit an anderer Stelle noch deutlich[21] – ist es gerade nicht so, wie Martin Hengel es formuliert hat, dass man „von der Autorität der hebräischen Bibel niemals ganz los"[22] gekommen sei, sondern es ist die griechische Bibel, die für viele antike Juden insbesondere durch deren monolinguale liturgische Lesung in der Synagoge faktisch die einzige ist, die sie kennen, sodass diese das ursprünglich Übersetzte ersetzt. Es kann also davon ausgegangen werden, dass es in der Antike und Spätantike jüdische Gemeinden gab, in denen alleine die griechische Übersetzung in der Synagoge als ‚heilige Schrift' gelesen wurde, wobei spätere bilinguale Praktiken nicht auszuschließen sind.[23]

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

19 Cf. Gaster 1971, 280f.
20 Cf. Najman/Wright 2016, 898; Wright 2014.
21 Siehe Kap. IV.4.
22 Hengel/Deines 1994, 253.
23 Cf. Smelik 2007, 136; de Lange 1995, 262.
24 Cf. exemplarisch Alexander 2017a; Newman 2017; Stuckenbruck 2011; Lange 2009.
25 Cf. De Troyer 2008, 276.
26 Cf. Lange 2014; Rajak 2009, 296f., 306f.; Salvesen 2003, 247; Fernández Marcos 2000, 176; Kahle 1947/59², 221, 236.
27 Rajak 2009, 305.

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

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

1.3 ‚Kanon' im antiken Judentum? Über Kanonisierungsprozesse

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

28 Siehe Kap. IV.2.3.

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

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

29 Siehe Anmerkung 70, S. 38f.

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

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

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

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

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

31 Cf. Kraft 1996, 211.
32 Cf. Kraft 1996, 210f.
33 Cf. Ulrich 2003, 212f.; Kraft 1996, 211; anders Stökl Ben Ezra 2016b, 181: „[…] kennt eine klare Dreiteilung: Gesetz, Propheten und ‚die anderen Bücher'."
34 Cf. Kraft 1996, 211.
35 Ulrich 2003, 212.

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

(9) ... ואף] (10)[כתב]נ֯ו אליכה שתבין בספר מוֹשֶׁהֿ [[ו]]בספר[[י הנ]]ביאים ובדו֯[ד] (11)[במעשי]
דור ודור ובספר כתוב [[...

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

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

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

36 4QMMT^{d} (4Q397, Fragmente 14–21; DJD 10, 27; 4QMMT^{e} (4Q398, Fragmente 14–17, Kol. i; DJD 10, 37). Alle Übersetzungen in dieser Arbeit stammen, sofern nicht anders angegeben, von mir.
37 Cf. DJD 4, 59, Anm. 10.
38 Cf. Ulrich 2003, 209, Anm. 27.
39 Cf. Ulrich 2003, 207.
40 Cf. Ulrich 2003, 208; Lim 2001, 26.
41 Ulrich 2003, 213; cf. auch De Troyer 2008; Dorival 1988, 81.

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

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

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

42 Cf. Kraft 2007b, 16; Ulrich 2003, 214; Lim 2001, 34.
43 Cf. Stökl Ben Ezra 2016b, 181; Kraft/Mason 1996.
44 Ulrich 2003, 214.
45 Cf. Ulrich 2003, 214; Kraft/Mason 1996, 221.
46 Mroczek 2016, 165.
47 Cf. Kraft 1996, 209f.
48 Stökl Ben Ezra 2016b, 181.
49 Siehe Kap. V.5.3.

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

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

50 Cf. Mroczek 2016, 169.
51 Najman 2014, 152.
52 Cf. Martin Hogan 2007, 531, 551f.
53 Cf. Ulrich 2003.
54 De Troyer 2008, 271.
55 Cf. bsp. Otto 2002.

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

56 Cf. De Troyer 2008, 277.
57 Cf. Lange 2016, 38; Lim 2001, 33f.
58 Cf. De Troyer 2008, 272; Tov 1992/2011³, 86.
59 Cf. De Troyer 2008, 272.
60 Cf. De Troyer 2008, 287, Anm. 20.
61 Cf. Tov 2004, 75.
62 Cf. De Troyer 2008, 273.
63 Cf. De Troyer 2008, 277f.
64 Veltri 1990, 214.

1.4 Der gelesene Text

Die gerade aufgezeigten pluralen Verständnisse von Textüberlieferung können grundlegend auch für die griechischen und hebräischen Bibeltexttraditionen gelten: Die aufgezeigten Momente von einer Pluralität von Texttraditionen dessen, was jüdische Bibel wurde, sowie auch jüdisch antiker Schriften im Allgemeinen[65] enden nicht in der Herausbildung *einer* masoretischen Texttradition im mittelalterlichen Judentum. Insofern ist es angebracht, die hier argumentierte Destabilisierung *eines* fixen Textes der biblisch gewordenen Schriften nachhaltig zu unterstreichen und auch als Hintergrund von Lesepraktiken zu sehen: Der ‚Text', der ab den ersten Jahrhunderten n. d. Z. in Synagogen monolingual in griechischer, bilingual in hebräischer und griechischer, aramäischer und hebräischer oder monolingual in hebräischer Sprache verlesen wird,[66] stellt keine einheitliche Tradition dar, sondern bleibt geprägt von pluriformen Texttraditionen, während eine Standardisierung als *textus receptus* erst mit dem Buchdruck insbesondere der hebräischen Bibel einsetzt:

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

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

65 Cf. Lange 2009.
66 Siehe die Kap. IV.3 und IV.4.
67 Liss/Petzold 2017, 206; cf. auch Liss 2020, 194–198; siehe Kap. IV.6.
68 Liss/Petzold 2017, 204.
69 Liss/Petzold 2017, 205.

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

1.5 Fazit: Die Literatur des Gelesenen als kanonische Praxis?

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

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

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

2 Mediale Aspekte des Lesens

2.1 Performanz und Performance

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

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

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

Gaster 28), die damit für eine gewisse kontinuierliche Lesepraxis und Präsenz dieses eigentlich ‚apokryphen' Werkes sprechen, wobei die zuletzt genannte Handschrift als Metatext die Überschrift ליום שני של שבועות (‚Für den zweiten Tag von *Schavuʿot*') trägt, was auf einen liturgischen Gebrauch hindeutet; cf. dazu und auch zu weiteren Versionen Weeks/Gathercole/Stuckenbruck 2004; Gaster 1897; Neubauer 1878.

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

72 Kasten 2007, vii.

73 Fischer-Lichte 2010, 219.

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

2.2 Lesefähigkeit, Bildung und Erziehung im Antiken Judentum

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

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

75 Cf. Rautenberg/Schneider 2015, 858.

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

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

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

77 Cf. Harris 1989, 328.

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

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

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

81 Carr 2005/15, 136.

82 Cf. Haran 1988, 85–91.

83 Siehe Kap. VI.4.

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

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

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

Synagoge, der *Beth Midrasch* oder das Zuhause von Lehrern zu Orten der Erziehung, während der Begriff בית ספר („Schule“) für jeden solchen Ort des Lernens verwendet wird.[87] Damit gilt für die gesamte jüdische Antike, dass von einem zentral organisierten oder ‚öffentlich finanzierten' Schulsystem nicht ausgegangen werden kann. Bildung blieb Privatsache. Zudem kann das rabbinische Ideal von Torastudium[88] nicht als historische Evidenz interpretiert werden: Diese idealisierte rabbinische Darstellung zielt auf diejenige Form von Literarizität ab, die Lesefähigkeiten zum Studium der Tora betreffen, und im Hinblick auf die man nicht von einer weiten Verbreitung ausgehen kann.[89] Rabbinische Texte, von denen beispielsweise Wilhelm Bacher ein öffentliches Schulsystem ab dem zweiten Jahrhundert v. d. Z. angenommen hatte,[90] erwähnen dabei aber gerade nur Lehrer, aber keine Schulen (bsp. bBB 21a). Wenn jTan 4,8 (69a) von 500 Schulen (בתי סופרים) spricht, ist dies eher als Hinweis auf private Bildung oder engagierte Lehrer zu sehen.[91]

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

2.3 Lautes und leises Lesen in der Antike

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

87 Cf. Hezser 2001, 59.
88 Siehe Kap. V.5.
89 Cf. Hezser 2001, 39.
90 Cf. Bacher 1903.
91 Cf. Hezser 2001, 50–59.
92 Siehe Kap. II.3.
93 Siehe Kap. II.4.
94 Siehe Kap. II.3.1.
95 Siehe Kap. VI.
96 Cf. Busch 2002, 2.

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

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

Nun ist es aber gerade nicht die „Abnormität" leisen Lesens – so wird Augustins Zeugnis heute interpretiert – die zu seinem Erstaunen führte, sondern das Schweigen des Ambrosius während seiner Lektüre ist vielmehr „Zeichen des geübten Lesers", und Augustin ist verwundert und erschüttert, weil er sich „durch dieses Verhalten ausgeschlossen fühle."[100] Die Behauptung, leises Lesen sei in der Antike gar unmöglich gewesen, implizierte, dass zur Entzifferung von Text jede Silbe *laut* gelesen oder ‚gemurmelt' werden musste, um den Text als solchen erst wahrnehmen zu können.[101] Wichtig bleibt aber festzuhalten, dass in der Antike durchaus leise gelesen werden konnte, und dass damit Augustins Schilderungen keine ‚Revolution' des Lesens im vierten bzw. fünften Jahrhundert bedeuten. Liegt der Fokus der vorliegenden Arbeit auf ritualisierten, gemeinschaftlichen bzw. liturgischen Lesepraktiken, sind es nicht jene privaten Akte des Lesens, die im Mittelpunkt der Untersuchungen stehen, die es aber auch zu jeder Zeit gab. Eine Studie *Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften* – wie ein Buch von Adolf von Harnack zum frühen Christentum heißt[102] – im *antiken Judentum* hätte kaum belastbare Quellen oder Metatexte und noch weniger Artefakte zur Verfügung.

97 Cf. Balogh 1927.
98 Cf. Busch 2002, 3–5; Johnson 2000; Knox 1968.
99 Norden 1898, 6 (Hervorhebung im Original).
100 Busch 2002, 4.
101 Cf. Busch 2002, 34.
102 Cf. von Harnack 1912.

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

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

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

103 Siehe Kap. I.3.
104 Heine 1854/1982, 43.
105 Siehe Kap. II.4.1.

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

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

3.1.1 Deuteronomium als Dokument einer ‚Lernkultur'?

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

106 Nach Gesenius 2009[18], 1184–1186.
107 Nach Gesenius 2005[18], 732.
108 Cf. Heilmann 2019, bes. 2.
109 Cf. Grund-Wittenberg 2017.
110 Cf. Boyarin 2003, 66.
111 Cf. Japhet 2015, 182.

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

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

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

---

112 Siehe Kap. II.4.

113 Baumgarten 1985, 17.

114 Steins 2005, 83.

115 Lohfink 1987, 154.

116 Stemberger 1996/2012, 27.

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

118 Cf. Goodblatt 1987, 27.

119 Carr 2005/15, 158.

3.1.2 Königebücher und die sog. Joschianische Reform

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

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

120 Cf. Focken 2014, 28.
121 Cf. Focken 2015, 121.
122 Cf. Frevel 2016, 267–269; Pietsch 2013; Stipp 2013; Pietsch 2011; Na’aman 2006; Uehlinger 1995.
123 Cf. Uehlinger 1995.
124 Cf. Römer 1997, 8–10.
125 Satlow 2014, 44f.

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

3.1.3 Esras Lesung der Tora in Neh 8

In vielen Kommentaren und Studien gilt Neh 8 als der *locus classicus*, wenn es darum geht, ritualisierte Formen von Tora-Lesungen in der Hebräischen Bibel selbst zu lokalisieren oder Anfänge von Synagogengottesdiensten zu verorten,[128] was jedoch beides – wie gezeigt werden wird[129] – abzulehnen ist. Auch gilt das Ritual Esras zum Teil als Vorbild für den Synagogengottesdienst.[130] Zumindest von der Institutionalisierung einer öffentlichen Tora-Lesung zur Zeit Esras gehen verschiedene Studien aus.[131] Im Hinblick auf die Verbindung von Neh 8 und Synagogengottesdiensten mehren sich jedoch auch kritische Stimmen.[132] In Neh 8,1–9 versammelt sich das Volk als Einheit (כאיש אחד) in Jerusalem und bittet Esra das Buch der Weisung des Moses (ספר תורת משה) zu holen; dieser liest daraus vom Morgen bis zum Mittag, während die Rezeption und Konzentration des Publikums (הקהל מאיש ועד אשה וכל מבין לשמע) betont werden und Esra selbst auf einem ‚Holzgerüst‘ (מגדל עץ)[133] steht. Die rituelhafte Beschreibung ist sehr detailliert geschrieben: So öffnet Esra das Buch, die Versammlung erhebt sich, Esra stimmt in einen Lobpreis Gottes ein, die Versammlung antwortet mit erhobenen Händen ‚Amen! Amen!‘, verneigt sich und wirft sich vor Gott nieder – ein Akt, der an das Sinai-Geschehen von Ex 4,30–32 erinnert.[134] In einem zweiten Akt unterrichten verschiedene Leviten das Volk in der Weisung (מבינים את העם לתורה): „sie lasen vor aus dem Buch, aus der Weisung Gottes, wobei Abschnitt für Abschnitt erklärt wurde, und sie leiteten zum Verstehen an, und man verstand, was vorgelesen wurde.“ (ויקראו בספר בתורת האלהים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא; 8,8). Besonders dieser Vers hat eine Reihe von Deutungen hervorgebracht: So wird verlesen bzw. rezitiert (קרא), gedeutet (פרש),[135] zum Verstehen angeleitet (שים שכל),

126 Satlow 2014, 44f.

127 Cf. Satlow 2014, 44f.

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

129 Siehe Kap. II.3.2.

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

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

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

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

134 Cf. Hieke 2005, 197.

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

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

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

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

136 Siehe Kap. II.1.3, bes. S. 35.

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

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

139 Pakkala 2004, 290.

140 Hieke 2005, 194 (Hervorhebung im Original).

141 Siehe Kap. II.1.

Aramäisch zur *lingua franca* wurde[142] und damit – wie gezeigt – der hebräische Text übersetzungs- und erklärungsbedürftig wurde, sondern auch, dass zum anderen er überhaupt einen Rekurs auf Schriftlichkeit darbringt: „Prior to Ezra, nobody (except, perhaps, priests) would have thought to turn to a book or text in order to learn proper religious behaviors [...].“[143] Diese noch nicht selbstverständlich gewordene Autorität schriftlicher Traditionen wird durch die Fiktion von Öffentlichkeit und die weitere Verbreitung der Verlesung untermauert, aber eingelöst wird sie – und dies wird noch deutlicher werden[144] – noch nicht: Die Lesung einer wie auch immer gearteten ‚Tora' muss entweder als einmaliges Ereignis oder als literarische Fiktion einer Gelehrten-Projektion der biblischen Autoren im literarischen Kontext von Motiven des ‚Wiederauffindens' von Tora und in der Rezeption von Dtn 31 angesehen werden.[145] Zwar kann Thomas Hieke vorsichtig zugestimmt werden, dass Neh 8 ein „paradigmatisches Grundsatzgeschehen“[146] formuliert. Wenn jedoch Georg Steins hier „die Geburt des Gottesvolkes“ sieht, „die zusammenfällt mit der Geburt der Tora als Kanon [...] in der Praxis der immer neuen Lektüre“,[147] geht er von Voraussetzungen aus, die sich für Esra so nicht historisch fundieren lassen – weder im Kontext der Historisierung von Lesepraktiken noch von Kanonizität. Über das Nachleben und den möglichen Einfluss auf jüdischen Gottesdienst sowohl im nach-exilischen Judentum als auch in der späteren jüdischen Synagogalliturgie gibt es keinen Hinweis auf eine mögliche Rezeption oder Wiederaufnahme des in Neh 8 geschilderten Rituals, weisen doch andere post-exilische Bücher wie Haggai, Zecharia und Malachi zwar verschiedene Belege von ספר התורה auf, ist hier jedoch nie die Rede von Lesungen, ob öffentlich oder privat.[148] Das Chronik-Buch wiederholt den Narrativ von 2 Kön 23,1–2, allerdings ist auch diese Lesung in 2 Chr 17,7–9 eher als einmaliges Ereignis zu sehen. Für die spätere Rezeption ist weiterhin als auffällig anzumerken, dass in jüdischen Literaturen Tora-Lesungen zumeist als von Mose initiiert und geboten gelten – und nicht von Esra –, wie beispielsweise bei Philo (*Hypoth.* 7,12–13), Josephus (*Ag. Ap.* II, 17) und im *Jeruschalmi* (jMeg 4a). Dagegen benennt die *Mekhilta de Rabbi Ischmael* die Propheten und Ältesten als Ursprung des Rituals (MekhJ, 9 ויסע).[149]

142 Cf. Satlow 2014, 78; siehe Kap. IV.1.
143 Satlow 2014, 79.
144 Siehe Kap. II.3.2.
145 Cf. Japhet 2015, 187; Stemberger 1996/2012, 28; Schiffman 1999, 38.
146 Hieke 2005, 194.
147 Steins 2005, 97.
148 Cf. Hag 2,11; Zech 7,12; Mal 2,6–9; 3,22; cf. dazu auch Japhet 2015, 185.
149 Cf. Japhet 2015, 187.

3.2 Bedeutung und Entwicklung der antiken Synagogen

> It is no longer possible to say with the certainty that marked the discussions of a generation ago that we know where Jews of the first century CE met, or what they did in their assemblies […].
> — *John S. Kloppenburg*[150]

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

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

3.2.1 Ursprünge, Verbreitung und Zweck der antiken Synagogen

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

150 Kloppenburg 2000, 243.
151 Siehe Kap. II.3.1.
152 Cf. Levine 2000/05², 89.
153 Cf. Levine 2000/05², 150f.
154 Cf. Runesson 2003; Runesson 2001, 240–244, 304–338; cf. ähnlich Gelardini 2007, 113; bei Watts 1995, 557, findet sich die These, dass ab der Königszeit von Tora-Lesungen in öffentlichen Versammlungen ausgegangen werden könne.
155 Cf. Hachlili 2010, 438.

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

156 Cf. Cohen 1989, 114.
157 Cohen 2010a, 280.
158 Cf. Cohen 1989, 115; Grabbe 1988, 408.
159 Cf. Cohen 2010a, 280.
160 Cf. Cohen 2010a, 279–280; Stemberger 2008, bes. 10–15.
161 Gruen 2002a, 113.
162 Cf. Rajak 2002, 37.
163 Cf. Cohen 1989, 112.
164 Siehe ausführlich Tabelle 16 mit den entsprechenden Texten der Inschriften und Papyri (Anhang 1.1).
165 Cf. Noy 2014; Richardson 2004, 125.
166 Siehe dazu auch S. 259 sowie die Darstellung der Forschungsgeschichte bei Levine 2000/05², 99.
167 Cf. *NewDocs* IV, 208f.; so auch Schürer 1973a, 104; Zuckerman 1985–88, 179; Gabba 1958, 63f.; Caputo 1955; Goodenough 1954, 143f.

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

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

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

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

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

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

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

171 Cf. Cohen 1989, 112.

172 Cf. Hachlili 2000, 146.

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

173 Siehe Kap. II.3.2.4.

174 Cf. zu beiden Referenzstellen Cohen 1989, 113.

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

176 Bei Tacitus (*Historiae* 5.5.4) findet sich zudem die Bezeichnung *templum*; cf. dazu Stern 1980, 43.

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

178 Cf. Hachlili 1997.

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

3.2.2 Erste Anfänge ritualisierter Tora-Lesungen

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

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

179 Cf. Krause 2017, 195–198; Hachlili 2013, 16–17; Runesson/Binder/Olsson 2010, 7f.; Levine 2000/05², 29, 144; Gruen 2002a, 115–119; Levine 1996, 430.
180 Cf. Hachlili 2013, 16f.
181 Siehe Kap. II.3.1.
182 Ähnlich skeptisch äußern sich bsp. Goodblatt 2006, 35, 40; Schwartz 2001, 216.
183 Cf. Goodblatt 2006, 40.
184 Siehe Kap. II.3.3.

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

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

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

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

185 In den Makkabäerbüchern bezeichnet συναγωγὴ verschiedene Menschen/Gemeinschaften, wie συναγωγὴ Ασιδαίων (1 Makk 2,42; *Chassidim*/חסידים), συναγωγὴ γραμματέων (1 Makk 7,12; Schreiber) und συναγωγὴ μέγας ἱερέων καὶ λαοῦ καὶ ἀρχόντων ἔθνους καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῆς χώρας (1 Makk 14,28; eine große Versammlung von Priestern, des Volkes, der Obersten des Volkes und der Ältesten des Landes); cf. Levine 1996, 442.
186 Cf. Grabbe 1988, 404.
187 Cf. Cohen 1989, 112.
188 Cf. Levine 1996, 442.
189 So finden sich insbesondere die Übersetzungen von קהל und עדה zu συναγωγὴ.
190 Cf. Levine 1996, 441.
191 Cf. Hachlili 2010, 438.
192 Schwartz 2001, 216.

deren Ursprünge – ob als Antwort auf die Joschianische Reform, auf das Babylonische Exil oder das Ausbreiten einer jüdischen Diaspora – lassen sich ebenso wenig sichere Evidenzen ausmachen wie über den oder eventuell die geographischen Ursprung bzw. Ursprünge. Ob die Tatsache, dass ‚die Synagoge' – wie gezeigt – sowohl im Griechischen wie im Hebräischen verschieden benannt wird, für einen gemeinsamen Ursprung und anschließend eAusbreitung spricht oder für verschiedene und voneinander unabhängige Ursprünge, kann ebenso wenig gesagt werden.[193] Der Begriff der προσευχή, der in Ägypten ab dem dritten Jahrhundert v. d. Z. zu finden ist, könnte damit implizieren, dass zu Beginn dieser ‚Institution' Formen des Gebets und gerade nicht Lese- oder Studienpraktiken von Tora mit ihr verbunden waren. Im ersten Jahrhundert n. d. Z. gibt es für den östlichen Mittelmeerraum und damit auch für Palästina Evidenz für Gebetshäuser bzw. Synagogen, auf die insbesondere Schriften des hellenistischen Judentums hinweisen. Philo suggeriert in seinen Schriften, dass Synagogen ein selbstverständlicher Teil des religiösen Lebens in Alexandria seien und schreibt von einem Synagogengottesdienst mit griechischer Toralesung. Josephus spricht von den Rechten der Juden in Ägypten, über Rituale, Gebete und der Erlaubnis, Gebetshäuser (προσευχή) zu bauen und in der Rechtsform von *collegia* zu organisieren (*Ant*. XIV, 10, 17), jedoch werden hier Tora-Lesungen gerade nicht erwähnt, und die häufigsten Aktivitäten scheinen weder Gebet noch Opfer gewesen zu sein, sondern Mahle und Spendensammlung.[194] Tora-Lesungen standen damit noch nicht im Zentrum der gemeinschaftlichen Zusammenkunft. Synagogen im Palästina des ersten Jahrhunderts n. d. Z. könnten darauf hinweisen, dass lokal von einigen gemeinschaftlichen Institutionen ausgegangen werden kann. So spricht auch das Neue Testament von Synagogen in Kapernaum, Nazareth und Jerusalem. Jedoch ist die diasporische Herkunft der Autoren der synoptischen Evangelien zu beachten, von denen Lukas am meisten auf Synagogen verweist, während das Johannes-Evangelium – von dem angenommen wird, dass es in Ephesus entstand[195] – lediglich einmal Synagogen erwähnt (Joh 5,69). Auch ist das weitgehende Schweigen der paulinischen Schriften im Zusammenhang mit Synagogen zu erwähnen.[196] Zusammengefasst können in den größeren Orten Galiläas Synagogen existiert haben, wie es die Evangelien beschreiben, jedoch warnen sowohl die literarische Evidenz bei Josephus und Johannes als auch der archäologische Befund davor, von einer *weiten* Verbreitung von Synagogen zu sprechen.[197] Für das erste Jahrhundert n. d. Z. werden Synagogen in Palästina in Masada, Herodium, Gamla, Jericho und Qiryat Sefer angenommen, jedoch kann die Identifikation dieser Bauten als Synagogen auch das Ergebnis eines Zirkelschlusses sein.[198]

193 Cf. Schwartz 2001, 216–218.
194 Cf. Schwartz 2001, 221.
195 Cf. Schnelle 2011/17[9], 516.
196 Siehe Kap. V.4.3.
197 Cf. Schwartz 2001, 223.
198 Cf. Schwartz 2001, 225.

3.2.3 Weitere Entwicklungen und beginnende Konsolidierung

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

3.2.4 Etablierung, Ausbreitung und Momente einer ‚Templisierung'

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

199 Cf. Schwartz 2001, 226.
200 Schwartz 2001, 227.
201 Cf. Schwartz 2001, 238–241.
202 Siehe das Zitat zu Beginn des Kapitels, S. 58.
203 Cf. Schwartz 2001, 241.
204 Cf. Stökl Ben Ezra 2007; Fine 1996b; Levine 1996, 446.
205 Cf. Levine 1996, 447; Tsafrir 1987; cf. für die christliche Entwicklung Markus 1994.

ab, wenn in rabbinischen Quellen beispielsweise die Heiligkeit des Tempels mit der von Synagogen verglichen wird (mMeg 3,2), wenn R. Isaak schließlich in bMeg 29a von der Synagoge als einem מקדש מעט ‚kleines Heiligtum' spricht, oder wenn gemäß der gleichen Talmud-Stelle die Schechina in den Synagogen von Huzal und Nehar-de'a zu finden ist.[206] Der Targum *Pseudo-Jonathan* übersetzt מקדשי (‚mein Heiligtum') aus Lev 26,2 als בית מוקדשי. Zum anderen wird auch im römischen Recht des vierten Jahrhunderts schließlich der Synagoge als Institution ein religiöser Status zuerkannt, wenn diese in einem Edikt von Valentinian I als einer der *religionum loca* bezeichnet wird.[207] Die Konsolidierung, dass Synagogen auch explizit *der* heilige Ort des antiken Judentums sind, zeichnet sich auch epigraphisch ab, wenn Inschriften die Synagoge als heiligen Ort bezeichnen, wie אתרא קדישא (Beth Scheʾan, Tiberias, Kefar Hananja, Naʿaran), ἅγιος τόπος (Aschkelon, Gaza) oder ab dem zweiten/dritten Jahrhundert ἁγιό[τατος] τόπος (Stobi, Philadelphia, Hyllarima, Gaza).[208]

Ab dem dritten Jahrhundert ist die Architektur von Synagogenbauten mit ihrer geographischen Ausrichtung und insbesondere der Präsenz von Tora-Schreinen[209] hervorzuheben (cf. bsp. mMeg 3,1–3; tBer 3,15),[210] die Robert Bonfil als ein Element eines grundlegenden Wandels hervorhebt, der mit dem sechsten Jahrhundert als konsolidiert angesehen werden kann,[211] und die zu den wichtigsten architektonischen Elementen antiker Synagogen wurden (Abb. 3). Während noch keine der als Synagogen identifizierten Bauten zur Zeit des Zweiten Tempels dieses Charakteristikum aufweisen, wird mit dem Auftreten von Tora-Schreinen und ihrer künstlerischen, ikonographischen und epigraphischen Ausgestaltung die Präsenz von Tora-Artefakten auch materiell in der Architektur der Synagoge deutlich: Tora wird nicht nur gelesen, sondern ist damit insbesondere ‚präsent', sodass sich hierdurch auch die Wahrnehmung von Tora mit dieser neuen Zentralstellung und als heiliges bzw. kultisches Objekt ändert. Während im dritten Jahrhundert Tora-Rollen zu gewöhnlichen Charakteristika von Synagogen wurden – auch wenn nicht jede Gemeinschaft eine solche anschaffen konnte –, wurde der Tora-Schrein als solcher im vierten und fünften Jahrhundert zum festen und prominentesten Bestandteil der synagogalen Ikonographie.[212] Entsprechend muss hinsichtlich der Präsenz von Tora-Schreinen einmal deren archäologische Evidenz und deren ikonographische Repräsentierung differenziert werden: *Archäologisch* finden sich Tora-Schreine zunächst in den Synagogen von Dura-Europos, Ostia und Sardis, wobei hier noch keine architektonische Normierung

206 Cf. Levine 1996, 445f.; Goldberg 1969, 399f.
207 Cf. Levine 1996, 446, Anm. 90, sowie den Text bei Linder 1987, 161–163.
208 Cf. Goodman 1996/2007, 224f.
209 Cf. Rainer 2011, 115–133; Watts 2016; Hachlili 2013, 163–198; Spigel 2012, 44–47; Milson 2006; Hachlili 2000, 147–157; Myers 1999.
210 Cf. Levine 1996, 445.
211 Cf. Bonfil 2009, 91.
212 Cf. Schwartz 2001, 241.

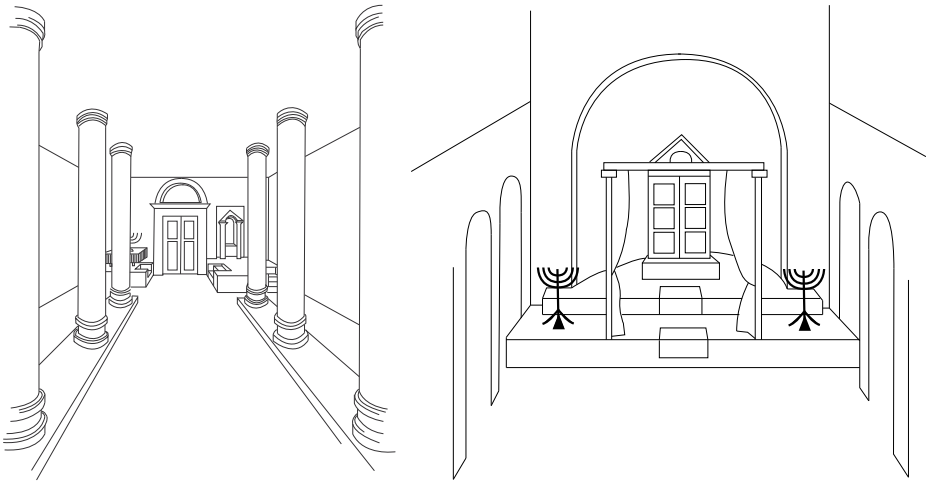

Abb. 3: Exemplarische Tora-Schreine antiker Synagogen: Die *aedicula* der Synagoge von Nabratein (links) und die *apsis* der Synagoge von Beth Alpha (rechts).

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

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

213 Cf. Milson 2006, 116.
214 Cf. Hachlili 2013, 163–198; Hachlili 2000, 147–157.
215 Cf. Hachlili 2013, 170.
216 Cf. Hachlili 2013, 184–186.

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

> Κἀμὲ τὸ νομοφυλ[ά]κιον ὁ αὐτ[ὸς] Μεμνόνιος [ὑ]πὲρ ὑγίας [α]ὐτοῦ ἐσσ [κούτλ]ωσεν.
>
> Auch mir, dem *Nomophylakion*, hat der gleiche Memnonios für seine Gesundheit den Marmor [gegeben].

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

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

217 Cf. Milson 2006, 112–115.
218 Zur Datierung cf. Magness 2005.
219 Cf. Kroll 2001, 40–41; Fine 1996c, 64.
220 Cf. insb. Ameling 1993 sowie Kroll 2001, 41–42; Fine 1996c, 64; Trebilco 1991, 51.
221 Cf. Ameling 1993, 497f.
222 Cf. Trebilco 1991, 51.
223 Cf. Ameling 1993, 499.
224 Cf. Ameling 1993, 499; Kraabel 1987, 54. Bezüge sich biblisch für das ‚physische' Bewahren (Jer 43,20^{LXX}; 36,20^{MT}) wie für das ‚Bewahren' im Sinne von ‚Befolgen' (cf. bsp. Ex 31,16; Lev 18,4; Dtn 5,15).
225 Cf. Trebilco 1991, 51: „This is [...] a motto in what seems to be a kind of formal liturgical language."
226 Cf. Fine 2016; Hachlili 2013, 198–199; Milson 2006, 116–119; Hachlili 2000, 147.

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

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

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

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

227 Cf. Fine 2016, 124.

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

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

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

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

3.3 Die Entwicklung von Tora-Lesungen in antiken Synagogen

3.3.1 Tora-Lesungen als Ritualisierung, Kult und Gottesdienst?

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

229 Cf. Fine 2016.
230 Cf. Hachlili 2000, 146.
231 Cf. Cohen 2010a, 249f.
232 Cohen 2010a, 249.
233 Justin, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 72,3 (PG VI 645); Pseudo-Justin, *Cohortatio ad Graecos* 13 (PG VI 265–267); cf. dazu Cohen 2010a, 250; Fine 1996c, 40f.
234 Johannes Chrysostomos, *Adversus Iudaeos* VI 6,8–7 (PG XLVIII 913f.).

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

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

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

235 Siehe Kap. II.3.3.
236 Siehe Kap. II.3.2.4.
237 McKay 1994, 3f. (Hervorhebungen im Original).

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

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

238 Cf. Gruen 2002a, 117.
239 Siehe Kap. II.1.

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

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

3.3.2 Archäologische Evidenzen

Die sog. Theodotos-Inschrift aus Jerusalem (CIIP 9/CII II 1404/SEG VIII 170, Rockefeller Museum, Inv.-Nr. S 842), die 1913 gefunden wurde, spricht von einer Synagoge als errichtet „für das Lesen von Tora und die Lehre der Gebote" (εἰς ἀν[άγ]νωσ[ιν] νόμου καὶ εἰς [δ]ιδαχὴν ἐντολῶν), und ist damit der erste archäologische Beleg für eine Synagoge in Jerusalem, während bis dato lediglich literarische Werke des antiken Judentums eine solche beschrieben hatten. Epigraphisch und archäologisch wird diese Inschrift ins erste Jahrhundert v. d. Z. oder n. d. Z. datiert:[242]

240 Cf. Fine 1996a, 3.

241 Cf. Gruen 2002b, 246.

242 Cf. Hachlili 2013, 525; Kloppenburg 2000; Stemberger 1996/2012, 33; Kee 1995; Boffo 1994, 274–282; CIIP I,1 9; Kee 1990 datiert in eine Zeit zwischen dem späten zweiten und dem frühen Jahrhundert n.d.Z.

Θεόδοτος Οὐεττηνοῦ, ἱερεὺς καὶ | ἀρχισυνάγωγος, υἱὸς ἀρχισυν[αγώ]|γ[ο]υ, υἱωνὸς ἀρχισυν[α]-γώγου, ᾠκο|δόμησε τὴν συναγωγ[ὴ]ν εἰς ἀν[άγ]νω‖σ[ιν] νόμου καὶ εἰς [δ]ιδαχὴν ἐντολῶν, καὶ | τὸν ξενῶνα κα[ὶ τὰ] δώματα καὶ τὰ χρη|σ[τ]ήρια τῶν ὑδάτων εἰς κατάλυμα τοῖ|ς [χ]ρῄζουσιν ἀπὸ τῆς ξέ[ν]ης, ἣν ἐθεμε|λ[ίω]σαν οἱ πατέρες [α]ὐτοῦ καὶ οἱ πρε‖σ[β]ύτεροι καὶ Σιμων[ί]δης.

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

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

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

3.3.3 Tora-Lesungen in literarischen Werken des antiken Judentums

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

243 Cf. Mosser 2012, 531f.; Schiffman 1999, 41.
244 Cf. Schwartz 2001, 223f.
245 Cf. Fine 2018, 125.
246 Cf. Hachlili 2013, 191; Levine 2000/05², 346f.
247 Cf. im Detail im obigen Abschnitt, S. 55f.; in Sus 28–41 wird zwar eine Synagogen-Versammlung erwähnt, von Lesepraktiken ist aber nicht die Rede, cf. Ryan 2016, 5.

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

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

248 Cf. Cohen 2010a, 251f.
249 Cf. Wright 2017, 100–102.
250 Siehe Kap. II.1.3, bes. S. 34.
251 Wright 2017, 110.
252 Cohen 2007; cf. dazu jedoch die Anmerkungen bei Niehoff 2009, sowie grundlegend Niehoff 2018/19.
253 Cf. Schwartz 2001, 221.
254 Cf. Mosser 2012, 533.
255 Cf. Mosser 2012, 533–535; Schiffman 1999, 40f.

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

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

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

256 Cf. Schwartz 2001, 221.
257 Siehe Kap. II.5.
258 Cf. Krause 2017.
259 Fitzpatrick-McKinley 2002, 59.
260 Cf. Stemberger 1996/2012, 31.
261 Stemberger 1996/2012, 31.
262 Stemberger 1996/2012, 34.

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

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

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

263 Cf. Poirier 2009.
264 Cf. Bovon 1989, 211; Radl 2003, 253.
265 Cf. Schwartz 2001, 223.
266 Stemberger 1996/2012, 32.
267 Radl 2003, 254.
268 Radl 2003, 249.
269 In Lk 4,17 wird beschrieben, wie Jesus eine ‚Rolle' (βιβλίον) ‚aufrollt' (ἀναπτύξας), während andere neutestamentliche Handschriften die Lesung ‚öffnen' (ἀνοίξας) aufweisen (cf. Radl 2003, 246, Anm. c.); Bagnall 2000 war allerdings aufgrund dieser semantischen Beobachtungen davon ausgegangen, dass es sich aufgrund dieser griechischen Terminologie des ‚Öffnens', eines Artefaktes auch um einen Codex gehandelt haben könnte, denn im Griechischen konnte βιβλίον sowohl eine Rolle als auch einen Codex bezeichnen; dieser Deutung jedoch widersprach van Minnen 2001 und hob hervor, dass bei Lukas eher an ein ‚entfalten' einer Rolle zu denken ist, die auf zwei Zylinder aufgerollt ist, sodass deswegen die beiden Zylinder gewissermaßen ‚entfaltet' werden müssen.
270 Schiffner 2008, 301 (im Original hervorgehoben).

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

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

Ein erster Beleg lokaler ritueller Lesepraktiken wird zum Teil auch in den in der **Mischna** in mTaan 4,2 beschriebenen מעמדות (‚Beiständen‘) gesehen.[277] Die מעמדות

271 Schiffner 2008, 302.
272 Cf. Stemberger 1996/2012, 32.
273 Pesch 1986, 33.
274 Pesch 1986, 34f., und Ecke 2000, 296, nehmen Dtn 4,25–46 und 2 Sam 7,6–16 an.
275 Cf. Schiffman 1999, 41.
276 Cf. Schwartz 2001, 222.
277 Cf. Levine 2000/05², 39f.; Levine 1996, 439f.; cf. dazu auch die Beschreibungen von Runesson 2001, 125f., 201f., ohne im Kontext der מעמדות einen Ursprung von synagogalen Praktiken zu sehen.

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

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

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

278 Cf. Grabbe 1988, 407, Anm. 20.
279 Cf. Schwartz 2001, 241.
280 Cf. Hezser 1997, 221.

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

Der Inhalt des Gelesenen ist damit in dieser historischen Periode alles andere als standardisiert, während eine Rückbindung von Lesezyklen an mutmaßliche Schriftartefakte im Grunde genommen unmöglich wird,[285] nicht nur angesichts dessen, dass hinsichtlich der Überlieferung hebräischer Bibel-Schriften kaum Artefakte aus diesem Zeitraum erhalten sind; für die griechische Überlieferung werden wir sehen, dass sich die materielle Rekonstruktion auf eine breitere Quellenbasis berufen kann,[286] aber auch hier gilt, dass diese keine Rückschlüsse auf eine genauere Beschreibung liturgischer Praktiken erlaubt. Insofern muss der Versuch einer Rekonstruktion von Lesezyklen[287] und insbesondere auch die Bestimmung der Schriften, die neben der Tora gelesen wurden,[288] ohne den Rückgriff auf Artefakte geschehen, und bleibt damit eher spekulativ, wenn amoräische Schriften wie Mischna, Tosefta oder andere Midraschim zwar liturgische Normen zum Thema machen, diese aber keinesfalls gleich zum Standard werden,[289] denn rabbinische Einflüsse auf Synagogen können erst ab dem sechsten Jahrhundert konstatiert werden.[290] Zugleich ist mit dem sechsten Jahrhundert und dem Aufkommen von Piyyutim als liturgischer Poesie eine weitere Entwicklung zu verzeichnen, auf die hier nur verwiesen werden soll: „However, we have no idea how widespread the *piyyut* was in sixth century Palestine, so its value as evidence for rabbinization is limited."[291] Ist eine weite Verbreitung ritueller Lesepraktiken in das fünfte Jahrhundert zu verorten, sind damit die Grundlagen in der vorliegenden Arbeit gelegt für weitere Ausdifferenzierungen hinsichtlich der Beschreibung von einerseits griechisch-monolingualen und andererseits hebräisch-aramäischen bilingualen Lesepraktiken, die es im Folgenden in Kapitel IV zu beschreiben gilt (bes. Kap. IV.3; IV.4).

281 Siehe Kap. II.4.
282 Schwartz 2001, 242; cf. auch Langer 1998.
283 Cf. Hachlili 2013, 284f.
284 Cf. Cohen 2010a, 246.
285 Siehe Kap. III.1.
286 Siehe Kap. III.4.
287 Cf. Levine 2000/05², 151, 536f.; Perrot 1990, 137.
288 Cf. bezüglich der Entwicklung von *Haftarot* Levine 2000/05², 154f.; Mann 1927, bes. 283f.
289 Hezser 1997, 221.
290 Cf. Schwartz 2001, 239.
291 Schwartz 2001, 264.

4 Verbreitung und Autorität von Tora im antiken Judentum

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

4.1 Tora als öffentliches Dokument?

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

292 Satlow 2014, 3 (Hervorhebung im Original).
293 Baumgarten 1985, 17.
294 Cf. Schaper 2015; Himmelfarb 2013, 225; Schorch 2009b; Schorch 2009a, bes. 171–174.
295 Cf. Schorch 2013, 6; Schorch 2009b, 57.
296 Schorch 2009a, 173.
297 Schorch 2009a, 174.
298 Cf. Scharbach Wollenberg 2015; Satlow 2014; Hezser 2001; Stemberger 1996/2012.

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

4.2 Die Heiligkeit von Tora

> The story of the Sefer Torah is the tale of how a book became a holy object whose holiness resides not only in the words of its text but as much in its material shape, its physical features.
> — *David Stern*[303]

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

299 Siehe Kap. II.3.
300 Siehe Kap. V.1.
301 Stemberger 1996/2012, 34.
302 Stemberger 1996/2012, 28.
303 Stern 2017, 14.
304 Siehe Kap. II.3.2.4.
305 Cf. Markschies 2013b; van der Horst 2002b; Wischmeyer 1995.

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

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

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

306 Siehe Kap. II.1.
307 Siehe Kap. IV.2.1.
308 Cf. den Text bei Stern 1980, I:27.
309 Cf. Stern 1980, I:32, Anm. 6.
310 Cf. Satlow 2014, 155f.
311 Cf. Wischmeyer 1995, 226; Leipoldt/Morenz 1953.

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

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

312 Cf. Schwartz 2008, 14.
313 Cf. Schwartz 2008, 340.
314 Cf. Tilly 2015, 46–48.
315 Siehe Kap. IV.1.2.
316 Cf. Carr 2010, 267.
317 Cf. Segal 2007, 35–41.

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

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

318 Lat. Text nach Tromp 1993.

319 Cf. van der Horst 2002a, 80.

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

321 Cf. Schreiner 1981, 292–294.

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

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

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

324 Cf. Stemberger 2004/12, 73.
325 Cf. Baumgarten 2016, 55; Goodman 1990/2007, 73.
326 Cf. Douglas 1966/70³.
327 Cf. Baumgarten 2016, 59f.
328 Cf. Goodman 1990/2007, 73.
329 Blau 1902, 117.
330 Cf. Goodman 1990, 104.
331 Siehe Kap. V.5.4.

5 Lese-, Mahl- und Bankettgemeinschaften

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

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

332 Cf. Smith 2003, 166f.
333 Cf. Smith 2003, 134.
334 Siehe Dan 1,3–17; Jud 12,1–10; Tob 1,10–2; 2 Makk 6,18–7,42; cf. Bergmann 2016, 5.2.
335 Leonhardt-Balzer 2017, 256.
336 Cf. Hopf 2016, bes. 29–33.
337 Hopf 2016, 363.
338 Wilke 2017, 69.

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

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

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

339 Cf. Wilke 2017, 105.
340 Cf. Smith 2003, 135–142.
341 Siehe darüber hinaus auch Sir 31,12–19; 32,12–13.
342 Cf. Jacobs 2017.
343 Cf. Alikin 2010, 29f.
344 Cf. Anderson 1985, 512.
345 Cf. Alikin 2010, 30.

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

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

346 Reicke 1968, 119.
347 Cf. Runesson 2001, 435; cf. ähnlich Levine 2000/05², 141, Anm. 34.
348 Cf. Binder 1999, 245f.
349 Cf. Leonhardt-Balzer 2017, 257f.
350 Siehe Kap. IV.2.2.
351 Cf. Standhartinger 2017; König 2012, 135f.; Niehoff 2010.

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

Auch **Flavius Josephus** (ca. 37/38–nach 100 n.d.Z.)[353] bringt verschiedentlich die mit Synagogen verbundenen Aktivitäten in Verbindung mit Mahlen und Mahlgemeinschaften. In seinen *Antiquitates Iudaicae* zitiert er verschiedene gesetzgeberische Maßnahmen der römischen Autoritäten, die die Bedeutung des Zusammenhangs von Versammlung, aber auch von Mahlgemeinschaften deutlich machen (*Ant*. 14,10). Im Bezug auf die Juden von Delos beispielsweise zitiert er Julius Caesar, der als römischer *praetor* und *consul* an Magistrat, Senat und Volk von Paros schreibt (*Ant*. 14,10).[354] Deutlich wird hier insbesondere das den Juden zugesprochene Recht auf Versammlung und auf das Sammeln von Geld für Gemeinschaftsmahle. Ob Mahl und Gottesdienst hier entsprechend als voneinander getrennte ‚Institutionen' angesehen werden, oder diese doch enger verknüpft sind, bleibt offen. Darüber hinaus ist mit einem anderen Dokument ein weiteres Dekret hervorzuheben: Die Juden von Sardis konnten auf Antrag einen Beschluss bei Senat und Volk durchsetzen (*Ant*. 14,10). Der hier angesprochene τόπος wird zum Teil als ‚Vorgängerbau' der überlieferten Synagoge aus dem dritten/vierten Jahrhundert identifiziert, wobei Alf T. Kraabel den bei Josephus erwähnten ‚Ort' eher als Teil eines öffentlichen Gebäudes identifiziert.[355] Zwar sind Mahlzeiten hier nicht *explizit* erwähnt, jedoch ist in diesem römischen Dokument die Rede von

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

353 Cf. Krause 2017, 196.

354 Cf. Levine 2000/05², 140f.

355 Cf. Kraabel 1998, 102.

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

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

356 Leonhardt-Balzer 2001, 199.
357 Cf. Rives 2014, 112, Anm. 13.
358 Leonhardt-Balzer 2017, 267.
359 Cf. Smith 2003, 153–158; Klinghardt 1996, 217–249.
360 Frey 2017, 105.
361 Siehe Kap. V.1.
362 Siehe auch 1QS 6,2–13 /1QSa 2,17–21; 1QS 6,3–6; 6,6–8; 6,8–13; 5, 24–6,1; 1QS 5,13f.

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

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

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

363 Cf. Klinghardt 1996, 229, der von drei getrennten Veranstaltungen ausgeht.
364 Frey 2017, 114f.
365 Frey 2017, 116.
366 Klinghardt 1996, 217.
367 Frey 2017, 112.
368 Cf. Levine 2000/05², 142; Klinghardt 1996, 258.
369 Cf. Levine 2000/05², 140.
370 Cf. Levine 2000/05², 394f.

Lesepraktiken, sodass Mahlgemeinschaften durchaus als ein sozialer Kontext rituellen Lesens angesehen werden können. Spätere Entwicklungen im rabbinischen Judentum zeigen sich diesbezüglich ambivalent. Während in mAv 3,4 noch eine gewisse Kontinuität zu beobachten ist (cf. jNaz 7,1 [56a]), findet sich jedoch später das Verbot, in Synagogen zu essen (tMeg 3,7; bMeg 28a–b; jMeg 3,4 [74a]):[371] „Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Torahunterricht bzw. -auslegung und Mahlgemeinschaft, für die die klassischen Philosophenvereinigungen mit ihren Symposien exemplarisch waren, wird zunehmend aufgelöst."[372] In der Forschung – und dies sei als Ausblick auf den Kontext der christlichen Bewegung hier schon erwähnt[373] – wird vermehrt betont, jene jüdischen und frühchristlichen Mahlgemeinschaften als Teil der mediterranen Kultur und ihrer Traditionen zu sehen.[374] Dabei wird der Ursprung christlicher Lesepraktiken nicht mehr *primär* in der jüdischen Synagoge gesehen, sondern in römisch-griechischen *Symposia*.[375] Allerdings gilt dies auch – wie gerade aufgezeigt – für die Entwicklung jüdischer Lesepraktiken als eingebettet in ihrem römisch-griechischen Kontext, sodass damit eher von parallel laufenden Entwicklungen auszugehen ist: Lese- und Studienpraktiken in Verbindung mit Mahlgemeinschaften können in jüdischen (Qumran; Essener; Synagogen)[376] und in christlichen Kontexten[377] verorten werden, die dann in ihrer Entwicklung zu liturgischen Gottesdienstformen ausdifferenziert werden.

6 Zusammenfassung: Antikes Judentum als ‚Buchreligion'?

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

371 Cf. Brumberg-Kraus 2014; Levine 2000/05², 394f.; Klinghardt 1996, 265, Anm. 40.
372 Klinghardt 1996, 266.
373 Siehe Kap. V.4.
374 Cf. bsp. Smith 2014, 179; Smith 2003, 134.
375 Cf. Näsellqvist 2015, bes. 102f.; Alikin 2009.
376 Cf. Brumberg-Kraus 2014; Marks/Taussig 2014; Klein 2012; König 2012, 134–136; Alikin 2010, 28–30; Niehoff 2010, 112f.; Rosenblum 2010; Bromberg-Kraus 2005; Levine 2000/05², 140–143; Smith 2003, 133–172; Feeley-Harnik 1994.
377 Cf. Kobel 2011; Levering 2005.
378 Cf. zur Geschichte des Begriffes Rüpke 2005.
379 Cf. Swartz 2012, 1; Stroumsa 2008; Rüpke 2005, 195; Hezser 2001, 190–195, 503; Eilberg-Schwartz 1992, 2; Eilberg-Schwartz 1991.

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

380 Cf. Schmid 2012; Assmann 2003/10, 104–109; Wischmeyer 1995, 17.
381 Janowski 2017, 253.

Kapitel III:
Materialitäten des Lesens

1 Handschriften als Spurenträger ihrer lesepraktischen Handhabungen?

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

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

1 Hilgert 2010, 8 (Hervorhebung im Original).

2 Siehe Kap. I.3.

Open Access. © 2021 Jonas Leipziger, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110732764-003

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

2 Die Dekonstruktion von *nomina sacra* als Differenzkriterium

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

3 Cf. Heilmann 2020, 9.

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

5 Siehe Kap. III.3.1.

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

7 Cf. Barthélemy 1963.

8 Siehe Kap. IV.2.5.

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

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

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

9 Siehe Kap. I.3.
10 Hilgert 2010, 8.
11 Hilgert 2010, 8.
12 Siehe Kap. V.4.
13 Cf. einführend Schäfer 2010; Boyarin 2007; Becker/Reed 2003.

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

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

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

14 Roberts 1979, 19; cf. beispielsweise auch Comfort 2005, 202: „Jews never wrote nomina sacra the way Christians did […]."

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

16 Brownlee/Albright 1961, 33, Anm. 29, lesen הואהא als Abkürzung von הוא האליהים.

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

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

Datierung	(1) Gottesnamen	(2) Abkürz./graph. Hervorhebung	(3) Metaphorik	(4) Ersetzung
Qumran III v. d. Z.–I n. d. Z.	יהוה, אלהים, אל, צבאות	Paläo-heb.; יוד; Dicolon; Tetrapuncta; *vacat*; farbl. Hervorhebung	האמת, השם הנכבד, אנו חו כול	הואהא
III–V		יה [o. י] MS Heb. c. 57 (P) (c)		
V/VI		אים/ האים/ לי יי יי P. Köln Inv. 5941		
?		יי / יי		
?		יי׳ אינו T-S 8H16.23		
?	קיריס/קריס Piyyut *Ezel Mosche*			
?	קיריס/קריס Targumim			
?		יה T-S C6.133 (GJT 13)		
VI–IXX		יה T-S NS 122.126		
VI–IXX		ζ T-S D1.36		
?		הקבה, ייָ, יהוה, אלהים אלהים יהוה יהוה חי MTKG III 55		

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

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

Datierung	(1) Gottesnamen	(2) Abkürz./graph. Hervorhebung	(3) Metaphorik	(4) Ersetzungen
Qumran III v. d. Z.– I n. d. Z.	KYPIO[Σ]? 4Q126	𐤉𐤄𐤅𐤄		ΙΑΩ, *vacat.*
Ab II n. d. Z.		*nomina sacra*		
II/III		ΚΥ P. Oxy. 656		
III		𐤊𐤊 für κύριος; $\overline{\text{θς}}$ P. Oxy. 1007		
III/IV		$\overline{\text{κυ}}$ P. Oxy. 1075		
III		$\overline{\text{κς}}$; $\overline{\text{θς}}$ (rekonstr.) P. Oxy. 1166		
II/III		$\overline{\text{Κυ}}$ GMA 32 (Phylakt.)		
		z. B. $\overline{\text{κς}}$, $\overline{\text{θς}}$, $\overline{\text{ις}}$ Inschriften		
IV/V		κε JIGRE 134 (Räuchergefäß)		
VI/VII		$\overline{\text{κς}}$ Byz. Amulett-Armband		

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

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

2.2 *Nomina sacra:* Forschungsgeschichte

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

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

18 Traube 1907, 32.
19 Cf. Traube 1907, 27–44.
20 Traube 1907, 15.
21 Cf. Traube 1907, 17; siehe Thompson 1893, 88f. („sacred names and titles“, „sacred and liturgical contractions“); Thompson 1884–94, Tafeln 102, 104, 126. Siehe auch schon Christian von Stablo (Stavelot; 9. Jh.) und seine Rede von den *nomina Dei* (*Expositio in Matthaeum Evangelistam;* PL CVI 1278), cf. Traube 1907, 6, 33, der zudem auf den rabbinischen Terminus שמות של הקדוש ברוך הוא verweist.
22 Cf. Traube 1907, 21.
23 Traube 1907, 23.
24 Cf. Traube 1907, 27.
25 Traube 1907, 28.
26 Cf. Burkitt 1897.
27 Cf. *In Ps.* II, 2.
28 Traube 1907, 28.

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

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

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

30 Siehe Kap. IV.2.3.3.

31 Traube 1907, 30.

32 *In Ps. II, 2* (PG XII 1104): Οὐκ ἀγνοητέον δὲ περὶ τοῦ ἐκφωνουμένου παρὰ μὲν Ἕλλησι τῇ ‚Κύριος' προσηγορίᾳ, παρὰ δέ Ἑβραίους τῇ ‚Ἀδωναῖ'. Δέκα γὰρ ὀνόμασι παρ' Ἑβραίος ὀνομάζεται ὁ Θεὸς, ὧν ἐστιν ἓν τὸ ‚Ἀδωναῖ', καὶ ἑρμηνεύεται ‚Κύριος'. Καὶ ἔστιν ὅπου λέγεται τὸ ‚Ἀδωναῖ' παρ' Ἑβραίοις, καὶ παρ' Ἕλλησι ‚Κύριος', τῆς λέξεως τῆς γεγραμμένης ἐν τῇ Γραφῇ τοῦτο ἀπαγγελλούσης. Ἔστι δὲ ὅτε τὸ Ἰαὴ κεῖται, ἐκφωνεῖται δὲ τῇ ‚Κύριος' προσηγορίᾳ παρ' Ἕλλησι, ἀλλ' οὐπαρ' Ἑβραίοις [...]. „Man muss anmerken, dass man bei den Griechen den Namen ‚Κύριος' spricht, bei den Hebräern jedoch ‚Ἀδωναῖ'. Denn Gott wird bei den Hebräern mit zehn Namen angesprochen, von denen einer ‚Ἀδωναῖ' ist, der als ‚Κύριος' interpretiert wird. Während man ‚Ἀδωναῖ' bei den Hebräern liest und bei den Griechen ‚Κύριος', ist die Lesung in der Schreibung in dieser Schrift angezeigt. Während sich manchmal aber ‚Ἰαὴ' findet, wird dies aber als Namen ‚Κύριος' bei den Griechen gelesen, nicht aber bei den Hebräern [...]." [es folgt ein Zitat aus Ps 146,1].

33 Traube 1907, 30.

34 Traube 1907, 31.

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

36 Traube 1907, 31.

37 Traube 1907, 32.

feriert werden sollte, sodass die Verhüllung in der Kontraktion zu $\overline{\text{κς}}$ liegt. Alternativ, so Traube, könne auch θεός die ursprüngliche Wiedergabe des Tetragramms sein, die dann in der Übertragung ins Griechische entsprechend hebraisierend ohne Vokale $\overline{\text{θς}}$ geschrieben ist. Sind damit für Traube $\overline{\text{κς}}$ und $\overline{\text{θς}}$ die ersten *nomina sacra*, findet in der jüdischen Tradition sukzessive eine Ausweitung statt, der auch die Kontraktionen von πνεῦμα und πατήρ sowie dann auch Δαϋείδ, Ἰσραήλ und Ἰερουσαλήμη folgten.[38] Christliche Tradition und Schreibpraxis kennt dann nur ebenjene jüdischen Schreibpraktiken, knüpft daran an und weitet die Kontraktionsschreibung entsprechend auf $\overline{\text{ις}}$ (für Jesus) und $\overline{\text{χς}}$ (für Christus) aus.[39] Die von ihm skizzierten Entwicklungsstufen der *nomina sacra* an historische Artefakte als Beweis für seine Annahme zurückzubinden, „fällt schwer“,[40] so Traube im Jahr 1907, da Handschriften der griechischen Bibel, von Philo sowie anderer jüdisch-alexandrinischer Literatur erst ab christlicher Zeit überliefert sind, aber er verweist auf ägyptische Zauberpapyri sowie noch einmal ausführlicher auf die bereits erwähnten Aquila-Fragmente aus der Kairoer Geniza.[41] Zur Entwicklung des zu den *nomina sacra* gehörenden Kontraktionsstriches sieht Traube den Ursprung im Griechischen in der Schreibpraktik, ursprünglich nicht-griechische Wörter (Fremdwörter?) oder/und darunter auch Eigennamen und später auch griechische Eigennamen in Texten graphisch hervorzuheben, was zunächst noch in keinerlei Zusammenhang mit Wortkürzungen steht.[42] Beispiele hierfür sind für Traubes Skizzierung der Entwicklung griechische Zauberpapyri, in denen *nomina mystica* mit Oberstrich geschrieben werden, so wie $\overline{\text{ΑΔΩΝΑΙ}}$, $\overline{\text{ΑΔΩΝΑΙ}}$ $\overline{\text{ΣΑΒΑΩΘ}}$ oder $\overline{\text{ΙΑΩ}}$.[43]

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

38 Cf. Traube 1907, 36, 42.
39 Cf. Traube 1907, 34, 43.
40 Traube 1907, 37.
41 Cf. Traube 1907, 38–41.
42 Cf. Traube 1907, 45f.
43 Cf. Traube 1907, 46f., der hier jedoch nicht aus den Papyri zitiert.
44 Im Folgenden nach Traube 1907, 47.

auch den Strich als graphischen Marker für einen ursprünglich nicht griechischen Ursprung mit sich, sodass als „graphisches Prinzip“[45] $\overline{\text{κς}}$ und $\overline{\text{θς}}$ entstehen.

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

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

45 Traube 1907, 32.
46 Cf. Rudberg 1910.
47 Cf. Nachmanson 1910.
48 Paap 1959, 3.
49 Cf. darüber hinaus auch die Anmerkungen von Viereck 1901, bes. 452f., zur Edition der Berliner Ostraka von Wilcken 1899.
50 Cf. Paap 1959, 3, Anm. 3.

‚christliche Termini', sieht deren Ursprung aber im hellenistischen Judentum in Alexandria verortet.[51]

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

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

51 Cf. Paap 1959, 123, 125f.
52 Skeat 1969, 72.
53 Cf. Brown 1970, 18.
54 Cf. Brown 1970, 9.
55 Cf. Brown 1970, 10, unter Bezugnahme auf Paap 1959, 123.

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

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

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

56 Cf. Brown 1970, 14–16.
57 Cf. Treu 1973, 140–144.
58 Treu 1973, 141.
59 Howard 1977, 65f.

wurde. Erst später sei es durch θεός und κύριος ersetzt worden.[60] Die Ben Sira-Rolle aus Masada (100–75 v. d. Z.)[61] verwendet אדני für das Tetragramm, wo das Geniza-Fragment MS B es mit ייי (42,16; 43,5) oder אלהים (42,15.17) oder אל (43,10) wiedergibt; was MS B als נפלאות ייי schreibt, erscheint in der Masada-Rolle als נפלאותיו (42,17). Dies sei zu vergleichen mit der Besonderheit in 1QS 8,13 und dem Pronomen הואהא als mögliche Abkürzung für הוא האלהים. Für Howard wäre dann in der Masada-Rolle das Personalsuffix ו ein Ersatz für das Tetragramm.[62] Aus diesem Befund schließt er, dass das Geniza-Fragment MS B den ursprünglichen hebräischen Text wiedergibt, während die Handhabung der Masada-Rolle „an early attempt to replace the Tetragram with אדני"[63] darstellt. Den auffälligen Wechsel in 1QIsa[a] von יהוה und אדני führt er auf ein memo-gestütztes Schreiben zurück, sodass der Leser für das Tetragramm אדני las, während der Schreiber entweder יהוה oder אדני schrieb, was ein möglicher Beleg für die Aussprache des Tetragramms als אדני wäre.[64] Der Ersatz des Tetragramms durch das Aramäische מרא ist ebenfalls belegt, wenn auch selten. Während 11QtgJob an allen sechs Stellen, wo der MT das Tetragramm wiedergibt, אלהא liest, gibt QtgJob den Gottesnamen שדי aus MT mit מרא wieder (43,10.12).[65] Die Form מרא ist also belegt, jedoch hier im Targum kein Ersatz für das Tetragramm. Vergleicht man 1QapGen mit dem masoretischen Text, gibt das *Genesis Apokryphon* das Tetragramm mit מרה עלמיא (21,2; Gen 13,14), אלהא (21,8; 22,27; Gen 13,14; 15,1) oder אל עליון (21,20; Gen 13,18); אדני יהוה (MT) wird in 1QapGen als מרי אלהא wiedergegeben (22,32; Gen 15,2), und דבר יהוה mit אמר (22,34; Gen 15,4). Howard geht davon aus, dass die jüdische Praxis, das Tetragramm mit hebräischen Buchstaben wiederzugeben, auch mit den jüdischen Versionen der griechischen Übersetzung von Aquila, Theodotion und Symmachus fortgesetzt wurde, in dem er auf das Könige Geniza-Fragment von Aquila, auf das Mailänder Psalm-Fragment von Origenes *Hexapla* sowie auf rabbinische Vorschriften verweist.[66] Was die christliche Schreibpraxis angeht, beobachtet er einen Wechsel der Handhabung der Wiedergabe des Tetragramms, sei doch das Tetragramm in den griechischen Handschriften der ‚LXX' abwesend und durch κύριος bzw. die Kontraktionskürzungen $\overline{\text{κς}}$ und $\overline{\text{θς}}$ ersetzt. Dieser Wechsel müsse irgendwann zwischen dem Beginn der christlichen Bewegung und den frühesten Kopien der christlichen ‚LXX' stattgefunden haben. Die Kürzungen $\overline{\text{κς}}$ und $\overline{\text{θς}}$ sieht er als früheste *nomina sacra* an, deren Aufkommen er in das beginnende zweite Jahrhundert datiert, und deren Existenz er auch in den frühesten Exemplaren des Neuen Testaments sieht. In der Frage der Ursprünge der *nomina sacra* als Kontraktionskürzungen

60 Cf. Howard 1977, 65f.
61 Cf. Yadin 1965.
62 Cf. Howard 1977, 69.
63 Howard 1977, 69.
64 Cf. auch Byington 1957.
65 Cf. Howard 1977, 69f.
66 Cf. Howard 1977, 72f.

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

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

67 Cf. Howard 1977, 74–76.
68 Roberts 1979, 29 f.
69 Cf. Brown 1970.
70 Roberts 1979, 30, sieht die griechische Transliteration von allerdings als ΙΙΙΙΙ als „mistaken" an.
71 Cf. Roberts 1979, 30.
72 Roberts 1979, 30.
73 Roberts 1979, 31.
74 Cf. Roberts 1979, 31.
75 Roberts 1979, 32.

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

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

76 Cf. Roberts 1979, 32f.
77 Cf. Kilpatrick 1964, 222, Anm. 14.
78 Cf. Roberts 1979, 34.

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

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

79 Cf. Roberts 1979, 34 f.
80 Cf. Roberts 1979, 35–37.
81 Roberts 1979, 31, Anm. 1.

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

82 Gamble 1995, 76.
83 Cf. Gamble 1995, 75f.
84 Cf. Gamble 1995, 76.

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

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

85 Cf. Gamble 1995, 77f.
86 Cf. Gamble 1995, 77, der sich hier auf Howard 1977, 76, stützt.
87 Cf. Gamble 1995, 77f.
88 Cf. Gamble 1995, 79, unter Verweis auf Roberts 1979, 74–78, bes. 76.
89 Cf. Hurtado 1998; sowie auch Hurtado 2012; Hurtado 2010; Hurtado 2006, 96–98; Hurtado 2000.

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

90 Cf. Hurtado 1998, 659f.
91 Cf. Hurtado 1998, 661–663.
92 Hurtado 1998, 663.
93 Cf. Hurtado 1998, 663.
94 Cf. Hurtado 1998, 666.

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

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

96 Cf. Hurtado 1998, 666f.

97 Cf. Hurtado 1998, 667f.

98 Hurtado 2000, 277.

99 Hurtado 2006, 95.

100 Cf. Hurtado 2006, 96.

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

2.3 Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und Desiderata

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

101 Kraft 2003, 66.
102 Kraft 2003, 66f.
103 Kraft 2003, 67.
104 Cf. Kraft 2003, 68.
105 Kraft 2007a, o. S.
106 Cf. Blumell 2012, 50; Choat 2006.

quite as antagonistic to such *nomina sacra* als κ̅ς̅, θ̅ς̅ as to ι̅ς̅ [...]."[107] Differenzieren lassen sich die referierten Forschungspositionen weiterhin nicht nur hinsichtlich einer angenommenen jüdischen oder christlichen Provenance der *nomina sacra*, sondern auch in Bezug auf die Frage nach deren möglicher ‚theologischer' Bedeutsamkeit: Bei Treu und Kraft werden für *nomina sacra* ein jüdischer Ursprung und ein theologischer Impetus angenommen und bei Roberts und Hurtado ein christlicher Ursprung und die theologische Absicht, besondere Schreibpraktiken des Tetragramms in hebräischen Handschriften auch im Griechischen anhand der *nomina sacra* zu repräsentieren.

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

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

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

107 Rees 1950, 94.

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

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

2.3.1 Hebräische *nomina sacra* in jüdischen Handschriften

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

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

zunächst angemerkt – findet sich eine Bandbreite an möglichen Wiedergaben des Gottesnamens bzw. des Tetragramms: Neben ausgeschriebenen Formen des Tetragramms als יהוה[109] (inschriftlich seit dem 9. Jh. v. d. Z. belegt) sind Formen wie יה, אלהא, יהו[110] oder מרי zu beobachten.[111] Unter den hebräischen und aramäischen samaritanischen Inschriften vom Berg Garizim findet sich vorherrschend die Form אלהא, während zwei Inschriften אדני tragen (Nr. 150, 151)[112] und eine Inschrift יהוה (Nr. 383; paläo-hebräische Schrift) aufweist. Ein in griechischer Schrift geschriebenes aramäisches Graffiti aus einer Höhle im Naḥal Dimonah (Wadi Garaba) aus dem ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts n. d. Z., dessen Verfasser gemäß Klaus Beyer „ein Flüchtling des zweiten jüdischen Aufstandes gewesen sein“[113] könnte, weist den Gottesnamen σαβη (=צבא) als Abkürzung für צבאות auf: (Inschrift, aramäische Transkription, Übersetzung):[114] σιμαθα καιαμα λαμαν | δαελλαα σαβη ου ιαεβ λακ[115] (סימתא קימא למן | דאלהא צבא הו יהב לך; „Der Schatz ist vorhanden für den, dem Gott geben will.“). In hebräischen *Handschriften* finden wir beispielsweise die in Tabelle 4 aufgeführten *nomina sacra*.

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

Dat.	Siglum	Beschreibung	nomina sacra
III–V	Bodleian Library, MS Heb. c. 57 (P) (c)	Liturgischer Text (?), Oxyrhynchus	יי
V/VI	P.Köln Inv. 5941	Gebet, Oxyrhynchus	ייי, לייי, אים, האים
?	T-S 8H16.23	?	יי׳ אינו
?	T-S G1.78	?	יי אינו, איך, יש
?	T-S C6.133 / GJT 13	Griechische Scholia zum Hexateuch	יי
X–XII	GJT 6	Hebräische Pessach-Haggada	יי, יש [ישראל], ירוש [ירושלים]
?	MTKG III 55	Magischer Text	יהוה, ייָ, הקבה

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

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

111 Cf. nur exemplarisch auch Beyer 1984, 399.

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

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

114 Cf. Price/Naeh 2009, 268f.; Beyer 1984, 353; Peters 1940; Kirk 1938.

115 Price/Naeh 2009, 269, korrigieren λακ (=לָךְ) zu λα (=לָהּ).

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

[...] לפני יי תטהר[ו...]
[...]דשם מפורש [...]
[...]ם על ה[...]
[...] או לו להתוֹדֹ[ות...]
[...]א שני גורלות [...]
[...] עליו הגורל ל[...]

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

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

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

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

116 Cf. dazu auch Sirat 1985, 120 (Abb. 73c).
117 Cf. Piotrkowski 2018, 155.
118 Cowley 1915, 211; er verweist zudem auf einen ‚Mr Abrahams', der vorschlägt, „that it may be from an early ʿAbhoda (liturgy for the Day of Atonement)"; cf auch Blumell 2012, 7, Anm. 29 („Mishna Yoma"). In der Tat verweist der Text auf Lev 16, 30/mYom 3,8 sowie Lev 16, 9.10/mYom 3, 8 (שני גורלות).
119 Cowley 1915, 211.
120 Cf. auch Sirat 1985, Pl. 4.
121 Cf. Klein-Franke 1983.

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

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

(3) Wie in P. Köln Inv. 5941, das als Handhabung des Gottesnamens eine Kontraktions-Abkürzung darstellt, findet sich diese Form auch in einigen Fragmenten der Kairoer Geniza, so beispielweise in **T-S 8H16.23**. Der Gottesnamen ist als יי' אינו dargestellt (1r), d. h. das Tetragramm ist als zwei *Yodim* mit Abkürzungszeichen wiedergegeben und אלהים ist kontrahiert zu einer *Alef-Lamed*-Ligatur und der Suffigierung.

(4) Ebenso erscheint in **T-S G1.78**, 1r, die Kontraktionskürzung des Gottesnamens (אלהים; suffigiert) als „יי אינו" (Z. 1) (Abb. 7).[122] Dieser Beleg macht deutlich, dass Kontraktionskürzungen im Hebräischen nicht ungewöhnlich waren – was auch in Z. 11 für die Kontraktionskürzung des Gottesnamens von אלהיך zu איך und die Suspensionskürzung von ישראל zu יש gilt.[123]

122 Cf. Reif 2016, 14, Anm. 15; eine andere Variante ist hier die Abkürzung des Tetragramms zu איך (Anm. 13).

123 Cf. Reif 2016, 6: „The word for God ist often abbreviated by the omission of the *he* or even the *he* and the *lamed*. Some scribes employ ligatures to indicate *alef* followed by *lamed* and this is commonly used with the word for God (אלהים) and with the name Israel (ישראל)."

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

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

(6) Eine **hebräische Pessach-Haggada** (GJT 6), die auch griechische Teile in hebräischer Schrift beinhaltet, schreibt den Gottesnamen in der Form des *nomen sacrum* יי und markiert regelmäßig Abkürzungen mit einem Punkt am Ende der jeweiligen (Suspensions-) Abbreviationen, wie (במצריים שנאמר) במצ׳ שנ׳ oder (בני ישראל) בני יש׳. Jerusalem ist interessanterweise nicht wie ebenjene Abkürzungen abgekürzt, sondern wie der Gottesname mit einer superlinearen Linie über dem letzten Wort in der Form von ירוש׳ (4r, Z. 11). Das Griechische in der hebräischen Haggada ist dabei (nur) in

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

125 Cf. de Lange 1996a, 127.

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

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

(7) In den **magischen Texten aus der Kairoer Geniza** findet sich eine weite Bandbreite von Wiedergaben der *nomina sacra*[132] und auch von *nomina barbara:* In MTKG III 55 beispielsweise erscheinen Gottesnamen als יהוה, יְיְ, הקבה und in einer Sequenz von *nomina barbara* als |אלהים אלהים יהוה יהוה חי|.

2.3.2 Griechische *nomina sacra* in jüdischen Bibelhandschriften

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

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

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

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

127 Cf. de Lange 2006b.
128 Cf. dazu die Editionen bei de Lange 2006b und de Lange 1996a; cf. auch Rovner 2002.
129 Cf. de Lange 2006b, 496f. 491; die älteste überlieferte Haggada ist das Manuskript JTS 9560, das zwischen 950 und 1050 datiert wird; cf. dazu Rovner 2000, 364.
130 Cf. de Lange 2006b, 491.
131 Cf. de Lange 2006b, 492.
132 Cf. Rebiger 2010b, 44.

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

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

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

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

---

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

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

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

136 Cf. Rahlfs/Fraenkel 2004.

137 Treu 1973, 142.

138 Cf. Kraft 2003, 64.

139 Roberts/Skeat 1983, 39.

140 Cf. Treu 1973, 142.

141 Cf. Kraft 2003, 62f.

142 Treu 1973, 142.

143 Treu 1973, 142.

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

145 Die Abbildung von Folio 3v zeigt 3 Kön 21, 15f. (MT 1 Kön 20): [...] ἐπεσκέψατο σὺν πάντα τὸυ λαόν, πάντας υἱοὺς Ισραηλ ἑπτὰ χιλιάδας. καὶ ἐξῆλθον ἐν μεσημβρίᾳ καὶ [...] (Burkitt 1897, 22). „[...] und er [Ahab] musterte das ganze Volk, alle Kinder Israels, 7.000. Und er zog zur Mittagszeit heraus und [...].“ (LXX: [...] ἐπεσκέψατο τὸν λαόν, πᾶν υἱὸν δυνάμεως, ἑξήκοντα χιλιάδας. 16 καὶ ἐξῆλθεν μεσημβρίας· καὶ [...]). Die Abbildung von Folio 2v zeigt 4 Kön 23,24f. (MT 2 Kön) 23): [...] ὁ ἱερεὺς οἴκῳ κ̅υ̅

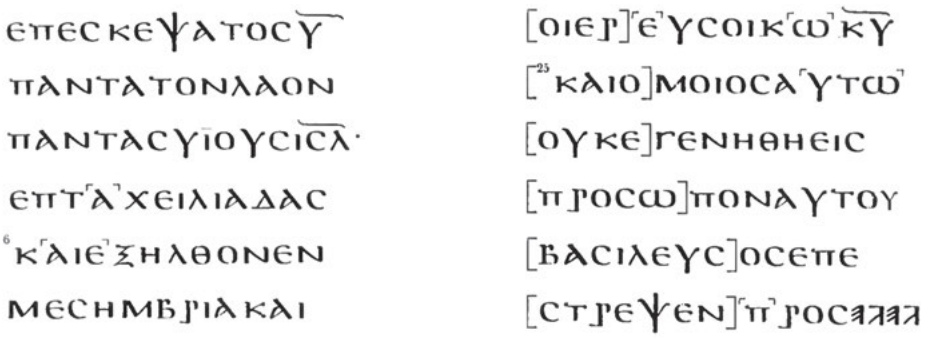

Abb. 8: TS 12. 184; 20.50: Beispielausschnitte aus der Edition von Francis Burkitt. Links: Fol. 3v (3 Kön 21, 15f.). Rechts: Fol. 2v (4 Kön 23,24f.).

2.3.3 Griechische *nomina sacra* in jüdischen Amuletten und Kultgegenständen

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

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

Dat.	Siglum	Beschreibung	nomina sacra
II/III	GMA 32; SEG LV 1005	Amulett (‚Phylakterium des Moses'), Akrai (Sizilien)	$\overline{\text{Ku}}$
III/IV	JIWE I 159; GMA 33	Amulett mit translitteriertem Hebräisch, Mazzarino auf Sizilien	ψυιθς [ὕψιστος θεός]
IV/V	JIGRE 134	Räuchergefäß mit Inschrift (Herkunft unbekannt)	Κε
VI/VII	IM, Nr. 2010.65.381	Byzantinisches Amulett-Armband mit Inschrift, Ägypten	$\overline{\text{Κς}}$, $\overline{\text{Κν}}$, $\overline{\text{Κυ}}$

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

Aus Sizilien stammen zwei Amulette: (1) Das sog. ‚Phylakterium des Mose' aus Akrai wird ins zweite/dritte Jahrhundert datiert (GMA 32; SEG LV 1005).[146] Hervorzuheben ist insbesondere die Wiedergabe von Κύριος als |$\overline{\text{Κυ}}$ im Sinne eines *nomen sacrum*. Der Kontext dieses *nomen sacrum* in Z. 22 ist ein Zitat aus Dtn 32,1–3 nach der Übersetzung Aquilas. Der Text des Amuletts wird hier nur wie folgt als Ausschnitt wiedergegeben:

> (1) [Φυλα]κτήριον ᾧ̣ [Μωσ]ῆς ἐχρᾶ[το] ἐν τῷ̣ (2) [στηρῖ]ξε αὐτὸν εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων · [...] (22) [...] ὅτι ὄνομα |$\overline{\text{Κυ}}$(ρίου) <ἐκάλεσα>·
>
> (1) Ein Phylakterion, das Mose gebrauchte (2) um ihn im Allerheiligsten zu beschützen [...]. (22) „[...] denn ich habe den Namen des Herrn <gerufen>." (Dtn 32,3, Aquila)

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

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

146 Editionen in Kotansky 1994, 129f.; Bernabò Brea 1956, 170f.
147 Zum Ausdruck ὕψιστος θεός bzw. θεός ὕψιστος cf. die Einleitung von IJO II, 18f.
148 Cf. Kotansky 1994, 164.
149 Cf. JIWE II, 215. Siehe auch ein Amulett aus dem dritten Jahrhundert aus Kyzikos (Asia Minor) mit der Schreibung von ΠΙΠΙ (CIJ II 1448; JIGRE 136).
150 Cf. Brooklyn Museum 2017; Weitzmann 1979, 385.

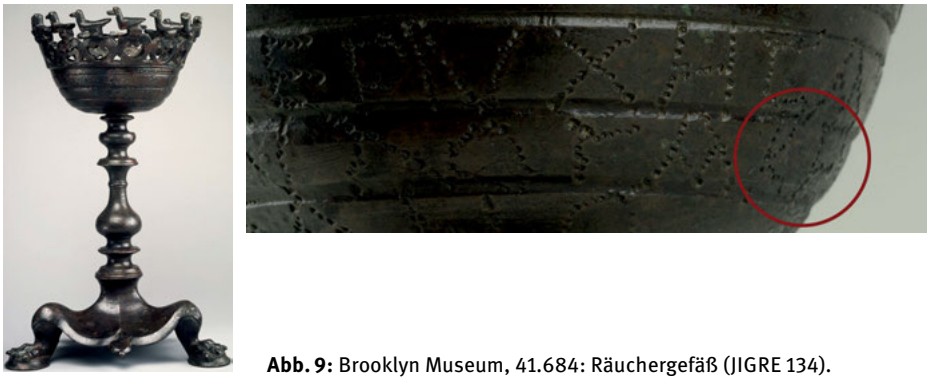

Abb. 9: Brooklyn Museum, 41.684: Räuchergefäß (JIGRE 134).

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

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

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

151 Cf. New Docs V, 138.
152 Cf. JIGRE 134.
153 Cf. SEG XXVI 1357; XXVIII 1058; XXVIII 1206; XXXI 1148; XXXI 1268; XXXI 1664.
154 Cf. CIJ I,2 732a.
155 Cf. Benovitz 2016.

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

2.3.4 Griechische *nomina sacra* in jüdischen Inschriften

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

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

> [Οἱ ἐν Δήλῳ] | Ἰσραηλ ῖ τα ι οἱ ἀπαρχόμενοι εἰς ἱερὸν ἅγιον Ἀρ| γαριζεὶν ἐτίμησαν vac Μένιππον Ἀρτεμιδώρου Ἡρά|κλειον αὐτὸν καὶ τοὺς ἐγγόνους αὐτοῦ κατασκευ|άσαντα καὶ ἀναθέντα ἐκ τῶν ἰδίων ἐπὶ προσευχῆ τοῦ | θε TON [– – –] | ΟΛΟΝΚΑΙΤΟ [καὶ ἐστεφάνωσαν] χρυσῷ στε[φά]|νῳκαὶ [– – –] | KA [– – –] | T [– – –]
>
> [Die] Israeliten [auf Delos], die Opfer darbringen zum heiligen, geweihten *Argarizim*, ehren [ ] Menippos, Sohn des Aartemidoros, aus Heraklion, ihn und seine Verwandten, der hergerichtet hat und geweiht hat aus eigenen Mitteln zur Anbetung Go(ttes) den [ ] [... und bekränzte ihn] mit einem goldenen Kr[an]z und [ ].

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

157 Cf. Pummer 2016, 92–96; Kartveit 2014, bes. 466–488; Böhm 2012, 192–197; Dušek 2012, 75–79; Kartveit 2009, 216–225; Trümper 2004, insb. 571; Levine 2000/05², 110 f.; Talmon 1997 (mit Abb.); Boffo 1994, 46–60; Zangenberg 1994, 325 f.; White 1987, 141–144; Kraabel 1984; Bruneau 1982, 471–475.

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

Dat.	Siglum	Beschreibung	nomina sacra
250–175 v. d. Z.	IJO I Ach66	Samaritanische Inschrift, Delos	Ọ̣Ẹ̣
IV	Inv. No. 61-585-950-S1	Ostrakon, Maresha (jüdisch?)	$\overline{\text{K}}\,\overline{\Sigma}$
IV	Inv. No. 84-20-512-S3	Ostrakon, Maresha (jüdisch?)	KY
III/IV n. d. Z.	IJO II 137	Inschrift, Synagoge von Sardis	K$\overline{\text{Y}}$ B
300–350	IJO I Ach58	Mosaik-Inschrift des Theodorus, Aegina	$\overline{\Theta}$Y
360–370	IJO II 90	Synagogen-Inschrift, Sardis	$\overline{\Theta\text{Y}}$
300–	SEG XXVI 1697	Graffiti, Wadi Haggag	ΕΙΣΘΕΟΣ ΥϘΘ
IV	IJO I Ach72	Graffiti, ‚Gebet des Eunomius', Syros	$\overline{\text{KE}}$ BOHΘH
IV	IJO I Ach73	Graffiti, ‚Danksagung des Heortylis', Syros	$\overline{\Theta\text{Y}}$
IV	IJO II 226	Epitaph, ‚Das Grab des Diakon Paulos', Ikonion	θε, θν
IV/V	CIIP IV 3772	Inschrift, Mamre	ΚΕ Ο ΘΣ [B]ΟΗΘΗΣΟ(Ν)
IV–VI	IJO I Mac17	Samaritanische Weihinschrift, Synagoge von Thessalonike	$\overline{\text{K}\Sigma}$, $\overline{\text{IH}\Lambda}$, ΘΕΟΣ
V	IIP BSHE0010	Weihinschrift/Synagogen-Mosaik, Beth Sheʾan	$\overline{\text{KE}}$ $\overline{\text{B}}$OHΘ
V–VI / VI/VII	CIIP II 1141	Weihinschrift, Caesarea	$\overline{\text{K}\Sigma}$ B
V/VI	CIJ I 661 / JIWE I 183	Grabinschrift, Tortosa	$\overline{\text{KY}}$
V–VIII	SEG LV 1732	Samaritanische Inschrift, Synagoge von Horvat Raqit	Θ B ???
VI	CIIP IV 2657	Inschrift, Nảana bei Lydda (jüdisch?)	ΕΙΣ Θ B
ca. 605	IIP ASHK0002	Weihinschrift, Ashkelon (jüdisch?)	Θ β, ΘΩ, ΚΥΡ
VI/VIII	IIP BSHE0016	Weihinschrift/Synagogen-Mosaik, Beth Sheʾan	ΚΣ
röm.	CIJ II 1437	Synagogen-Votiv-Inschrift, Alexandria	Θ B שלום
spätröm.	CIJ II 1436	Synagogen-Stele (?), Alexandria	Θ B
spätröm. (?)	CIJ II 1435	Weihinschrift, ?	$\overline{\text{K}}$; $\overline{\Theta\Sigma}$

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

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

158 Cf. IJO I Ach66, 228.

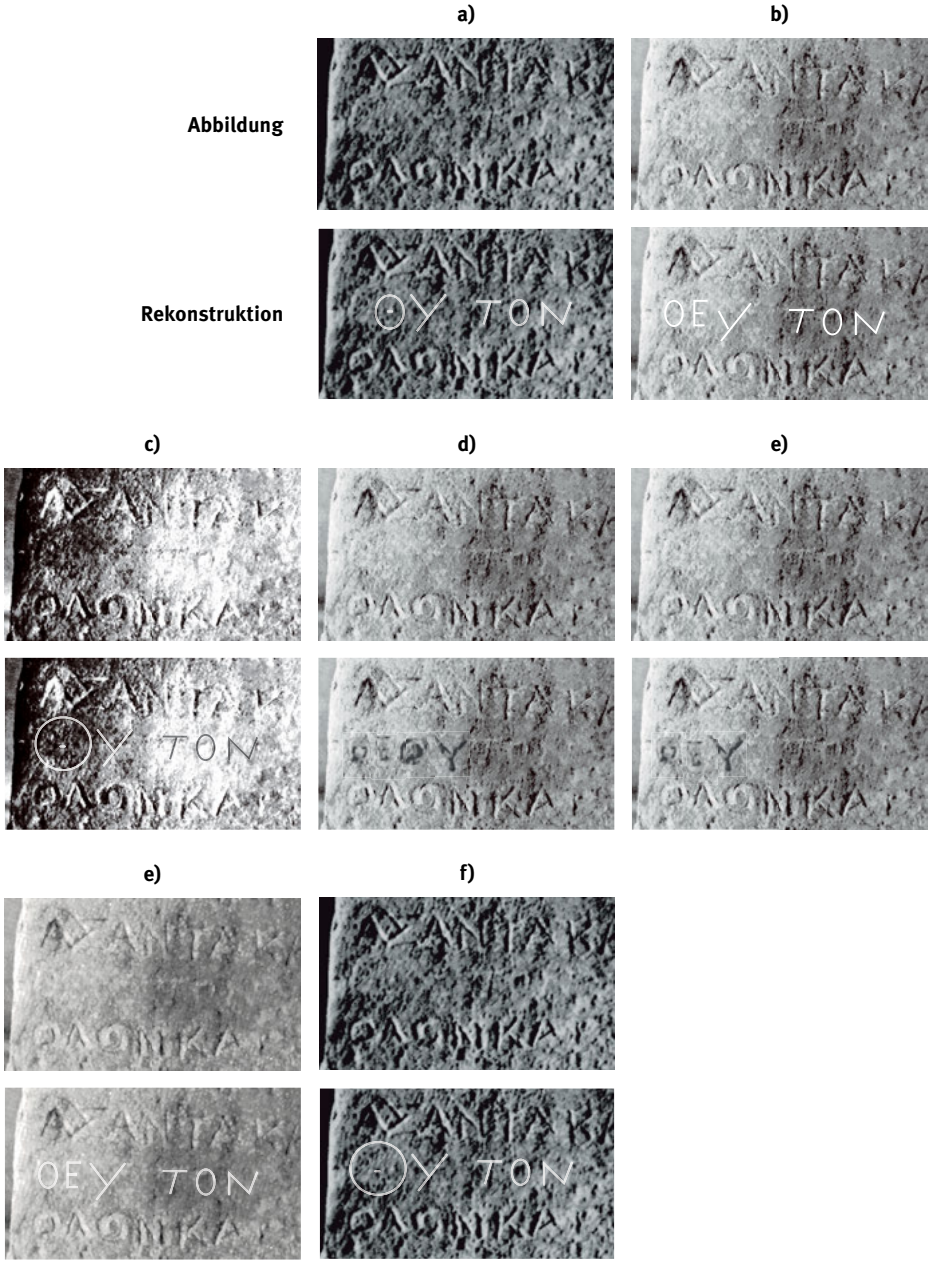

Abb. 12: Samaritanische Inschrift aus Delos (IJO I Ach66), Detail Z.5.

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

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

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

> Εἷς Θεὸς ΥΩΘ | ὁ βοηθῶν | Οὐαλέριος Ἀντι|γούνου στρα|τηγός. γ ἰνδικτι[ῶνος]
>
> Ein einziger ist Gott, 499, der Helfer von Valerius, Sohn des Antigonus, *strategos*. Drittes Jahr der Indiktion.

159 Siehe für die Abkürzung TEO auch Avi-Yonah 1974, 67.
160 Cf. auch einleitend Ameling et al. 2018, 935–945.
161 Cf. Ameling et al. 2018, 939; Stern 2007.
162 Cf. Ameling et al. 2018, 938.
163 Cf. Stern 2007, 211.
164 Cf. Korzakova 2010, 3.
165 Cf. Korzakova 2010, 5.
166 Cf. Korzakova 2010, 28.
167 Korzakova 2010, 5.
168 Cf. Korzakova 2010, 5.
169 Cf. Korzakova 2010, 22f.
170 Cf. van Henten/Huitink 2003, 44–46; Di Segni 1994, Nr. 35b, 106; Negev 1974, 136–140.

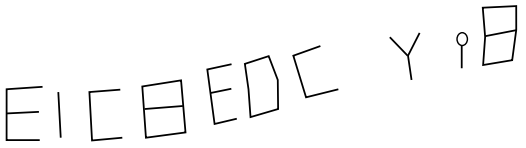

Abb. 13: Graffiti aus dem Wadi Haggag (SEG XXVI 1697) Detail Z. 1.

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

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

171 Cf. Negev 1974, 136f. (mit Zeichnung und Abb. 4).
172 Cf. hierzu Ast/Lougovaya 2015; Dornseiff 1925, 96–106, 181–183; Perdrizet 1904.
173 Cf. Di Segni 1994, 106.
174 Cf. Negev 1977, 64.
175 Cf. Di Segni 1994, 106.
176 Cf. van Henten/Huitink 2003, 46.
177 Cf. Solzbacher 1989, 72–74.
178 Cf. Kroll 2001, 6f.
179 Cf. Hachlili 1998, 6, 58.
180 Cf. Magness 2005.
181 Cf. Rautman 2011, 16; zur Diskussion cf. auch Kraemer 2020, 9; Burkhardt 2014, 196; Levine 2012, 311–314.
182 Cf. SEG LI (3. Jh); Kroll 2001, 14 (4. Jh.).
183 Cf. Kroll 2001, 45.
184 Cf. Kroll 2001, Nr. 71, 45 (Abb. 73).
185 Zwei weitere der von Kroll 2001 edierten Inschriften sind zu fragmentarisch, um auf die Präsenz von *nomina sacra* schließen zu können (Nr. 30; 76).

(3) Eine weitere Inschrift findet sich in der Wandverkleidung der Synagoge von Sardis, die ins letzte Viertel des vierten Jahrhunderts (nach 380) zu datieren ist[186] und das *nomen sacrum* $\overline{\Theta\upsilon}$ trägt (Abb. 14; IJO II 90):[187]

> [...]ς μετὰ τῆς συμβίου μου Ῥηγείνης καὶ τῶν τέκνων ἡμῶν ὑπὲρ ||[εὐχῆς ἀπέδ]ωκα ἐκ τῶν δωρεῶν τοῦ παντοκράτορος $\overline{\theta}$(εο)$\overline{\upsilon}$ τὴν σκούτλωσιν πᾶσαν | [τοῦ διαχώρο]υ καὶ τὴν ζωγραφίαν.
>
> Ich [...]s habe mit meiner Frau Regina und unseren Kindern in Erfüllung eines Gelübdes aus den Geschenken des allmächtigen Gottes gegeben für die ganze Verkleidung des Wandabschnitts und die Malerei.

Abb. 14: Inschrift der Synagoge von Sardis.

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

(5) Aus dem vierten Jahrhundert stammt das sog. ‚Gebet des Eunomius', ein Graffito aus Syros, auf dem auch eine Menora abgebildet ist (IJO I Ach72; IG XII 5 712 [80]), mit dem *nomen sacrum* $\overline{\text{KE}}$ (Abb. 15):[189]

> $\overline{\kappa\varepsilon}$ βοήθη τὸ δού|λο σου Εὐνομίο | κὲ πάση τῆ συνπλοί|α αὐτοῦ Ναξίοις.
>
> Herr, hilf deinem Diener Eunomius und seiner Schiffsbesatzung, den Bewohnern von Naxas.

186 Cf. IJO II, 248; Kroll 2001, 31, spricht von einer Datierung nach dem dritten Jahrhundert; Robert 1940a, 48f. (Abb. VI), war noch von einer Datierung vor dem Jahr 212 ausgegangen.
187 Cf. Edwards 2009; Kroll 2001, Nr. 31, 30 (Abb. 31).; White 1996, Nr. 67a, 321f.; Brooten 1982, 162; Lifshitz 1967, Nr. 20, 28f.; siehe die Abbildung der kompletten Inschrift bei Hanfmann 1972, 118.
188 Edwards 2009, 821, mit einem Zitat aus Epp 2004, 23.
189 Siehe die Abbildung in IJO I; cf. Kiourtzian 2000, 173–175 (mit Abb. 108); Stéphanos 1875, 88 (Nr. 99); cf. auch Stern 2018a, 475–477; Stern 2018b, 203, Anm. 111; van der Horst 2015, 138.

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

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

ἐπι ὠνώματος θῡ̄ ζῶν[τος] | Εἰωρτύλις [Ἰουδα]ῖος | σωθίς ὑπὲ[ρ εὐπλ]ύα[ς]

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

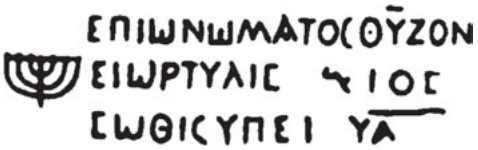

Abb. 16: Graffito aus Syros (IJO I Ach73).

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

ὁ θε(ός) τῶν φ[υλ]ῶν τοῦ Ἰστρα|ήλ. ἔνθα κεῖντε ὀστέα | τοῦ σώφρονος Παύλου | διακόνου. ἐνορκιζόμ[ε]θ[α] | τὸν παντ[ο]κράτο[ρ]α θ(εὸ)ν ΠΑ [ ]

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

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

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

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

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

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

Herr, Gott, hilf Paregorios, deinem Diener!

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

ברוך אלהינו לעולם | καὶ ἐλάλησεν $\overline{\text{Κς}}$ μετὰ | Μουσῆ λέγων · λάλησον | τῶ Ἀαρὼν καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτ[οῦ] | λέγων. οὕτως εὐλογήσ[ετε] | τοὺς υἱους $\overline{\text{Ἰήλ}}$ · εἴπατε αὐτοῖς · | εὐλογήσει σε $\overline{\text{Κς}}$ καὶ φυλάξει | σε [...]. | ברוך שמו לעולם | [...].

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

(10) Eine Inschrift aus dem sog. ‚Haus des Leontis'[195] in Scythopolis (Beth Sheʾan) aus dem fünften Jahrhundert trägt das *nomen sacrum* $\overline{\text{Κε}}$ $\overline{\beta\text{οηθ}}$ für den Terminus Κ(ύρι)ε β(ο)ήθ(ει) (Abb. 17; IIP BSHE0010):[196]

$\overline{\text{Κε}}$ $\overline{\beta\text{ηθ}}$[197] Λεοντί|ου κλουβ(ᾶ)

Herr, hilf Leontis Kloubas [dem Korbmacher?]!

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

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

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

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

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

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

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

198 Cf. Zori 1966, 132.

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

Abb. 17: Inschrift aus dem ‚Haus des Leontis' in Beth Sheʾan (IIP BSHE0010).

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

(11) Eine Weihinschrift aus der Synagoge von Caesarea aus dem fünften/sechsten (IIP CAES0080) bzw. sechsten/siebten Jahrhundert (CIIP II 1141) weist das *nomen sacrum* $\overline{\text{KΣ}}$ auf:[202]

> Κ(ύριο)ς β(οηθό)[ς] [πρ]οσ|φορὰ| το(ῦ) λα|οῦ ἐπὶ Μ|αρουθᾶ.
>
> Der Herr hilft. Eine Stiftung der Gemeinschaft unter Marothas.

(12) Eine trilinguale hebräisch-lateinisch-griechische Grabinschrift aus Tortosa aus dem fünften/sechsten Jahrhundert weist im Hebräischen kein *nomen sacrum* auf, im Lateinischen ist *in nomine Domini* in ausgeschriebener Form wiedergegeben (mit Pentagramm und Menora), während sich im Griechischen das *nomen sacrum* [ἐν τ]ῷ [ὀν]ώ[μα]τη $\overline{\text{KY}}$ [κυρίου] ‚im Namen des Herrn' findet (JIWE I 183; CIJ 661).[203]

> שלום על ישראל הקבר הזה של מיללאשא ברת ר יהודה ולקירא מאריס זכר צדקת לברכה נישמתה לחיי עולם תנווח נפשה בצרור החים אמן כן [...] שלום *in nomine Domini hic est memoria ubi requiescit benememoria Meliosa filia Iudanti et Cura Maries. vixit annos viginti et quattuor cum*

200 Cf. Lifshitz 1967, Nr. 77b, 68f.
201 Cf. Stemberger 2007, 46.
202 Cf. Roth-Gerson 1987, Nr. 9; Hüttenmeister/Reeg 1977, 81f.; Lifshitz 1967, Nr. 64, 50f.; Lifshitz 1962, Nr. 4, 81f. („Die abgekürzte Schreibung der Gottesbezeichnungen ist sonst in den jüdischen Inschriften nicht häufig.").
203 Cf. van der Horst 2015, 163f.; Katz 1937, 141–144.

pace amen. ἐν τῷ ὀνώματη Κυρίου ὧδε ἔστιν με μνῖον ν ὥπου ἀνάηαυεταῃ μάμμνη στος Μελιώσα φηλης Ἰύδαντος καὶ Κυρίας Μάρες, ζήσασα ἔτη εἴκοι τέσερα ἡν εἰρήνῃ ἀμήν.

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

(13) Eine Mosaikinschrift aus der samaritanischen Synagoge von Horvat Raqit am Karmel, die in die frühe byzantinische Zeit datiert wird (5.–8. Jh.), trägt das *nomen sacrum* $\overline{\Theta\overline{B}}$ sowie die Formel Υ͞ις [ει͞ς] Θεὸς (SEG LV 1732):[204]

Θ̄(εὸς) β̄(οήθει) | Υ͞ις [ει͞ς] Θεὸ|ς μόνος

Gott, hilf! Einer ist der alleinige Gott.

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

Ει͞ς θ(εὸ)ς β[οήθι] A [...] | Ἡσυχία[ς?...][206]

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

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

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

204 Cf. Di Segni 2004 (mit Abb. 152). Zu den εἷς θεός-Formeln cf. insb. Roll/Tal 2009; Di Segni 1994; Peterson/Markschies 1926/2012.

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

206 CIIP IV 2657: Ει͞ς θ(εό)ς, BA[--] | Ἡσυχία[ς? --]; SEG VIII 147: Ει͞ς Θ(εό)ς, β[οήθει] | Ἡσυχ[ίῳ]; Di Segni 1994, 102: Ει͞ς θ(εὸ)ς β[οήθι] | Ἡσυχ[ίῳ].

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

208 Cf. Walter Ameling in CIIJ IV 2657; Alt 1924, 91f.

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

π(ροσ)φ(ορὰ)[210] ὧν Κ(ύριο)ς γ|ινόσκι τὰ ὀνόματ|α αὐτὸς|φυλάξι ἐν | χρό(νῳ) [...]

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

(18) Eine in die römische Zeit datierte Inschrift aus Alexandria weist das *nomen sacrum* $\overline{\Theta}$ B auf (Abb. 19; CIJ II 1437; JIGRE 17; CPJ III 1437):[211]

[...]ιου υἱοῦ | [...] κὲ τῶ(ι) ἁγίω(ι) το | [πῳ ... Ἰσ]δραὴλ $\overline{\theta}$(εὸς) β(οηθός) לשלום

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

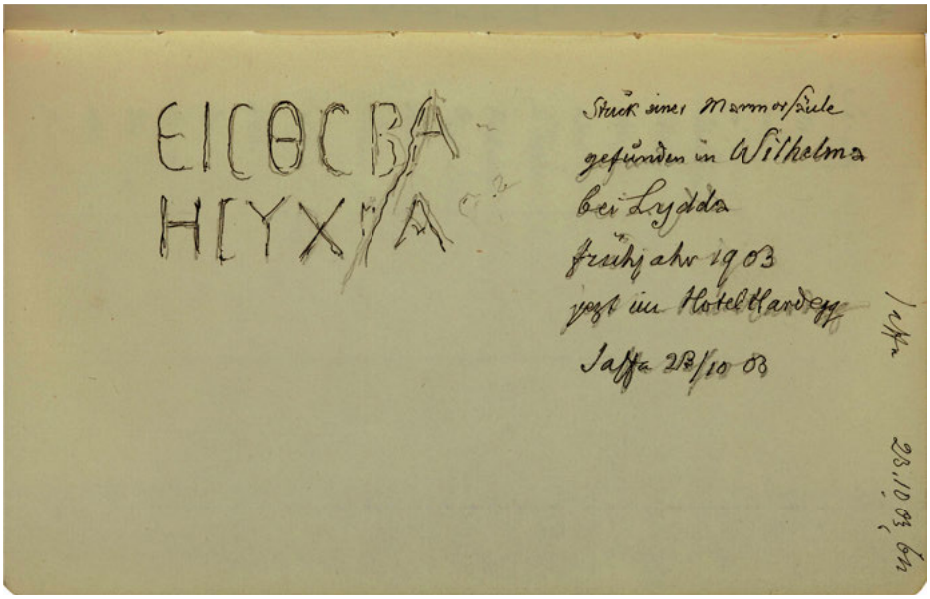

Abb. 18: Zeichnung der Inschrift aus Naʾana bei Lydda (CIIP IV 2657) von Julius Euting.

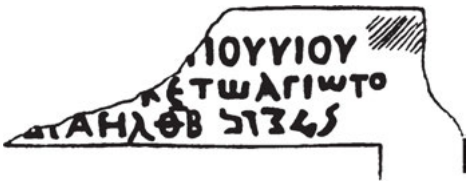

Abb. 19: Inschrift aus römischer Zeit (CIJ II 1437).

210 Π und Φ sind in Ligatur geschrieben; cf. die Anmerkungen in SEG IIVI 1683.
211 Cf. Preisigke 1915, Nr. 617, 611; De Ricci 1909, 326f.

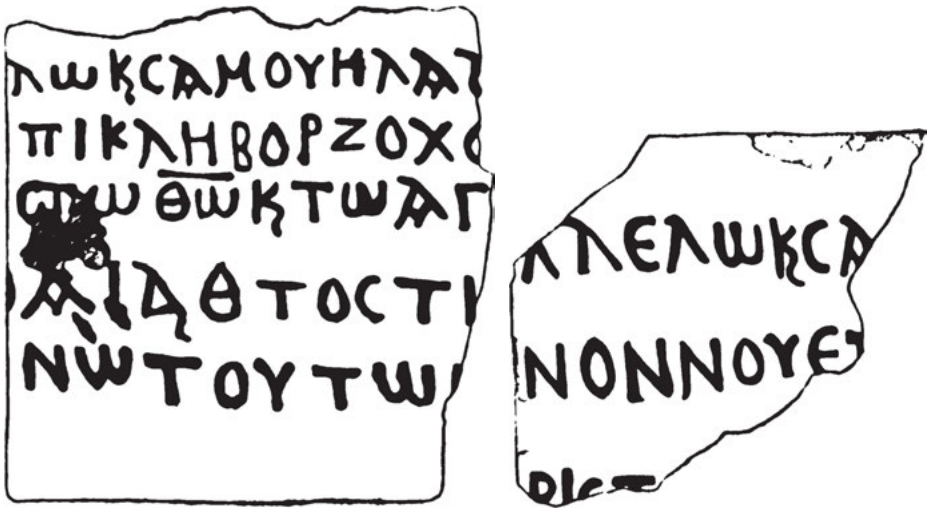

Abb. 20: Spätrömische Stifterinschrift (CIJ II 1435).

(19) Zwei gleichlautende, nur noch fragmentarisch erhaltene Stifterinschriften unbekannter Herkunft aus spätrömischer Zeit tragen die *nomina sacra* $\overline{\Theta\Omega}$ K (Abb. 20; CIJ II 1435; JIGRE 127; CPJ III 1435):[212]

> [...]λω κ(ῦρος/κύριος ?) Σαμουήλ Ἀλ[... ἐ]||πικλη(θεὶς) Βορζοχο[ρίας ... | εὐχαρι]στῶ $\overline{\Theta}$(ε)$\overline{\omega}$(ι) Κ(υρίῳ)(ι) τω(ι) ἁγ[ιῳ] [ὑπερ | π]αίδ(ων) θ τὸ στι[... |]νωτου τῶ(ι) ι [...]
>
> Ich, Herr Samuel [...], auch Borzochorias genannt, danke Gott dem Herrn, dem Heiligen, für meine neun Kinder [...].

(20) Eine spätrömische bzw. byzantinische[213] Inschrift aus Alexandria weist das *nomen sacrum* $\overline{\Theta B}$ auf (CIJ II 1436; JIGRE 16/CPJ III 1436):[214]

> $\overline{\theta}$(εῶι) $\overline{\beta}$(οηθός) εὐχὴν [...] |λος οὐχ ἵνα (?) [...] | τῶ(ι) ἁγίω(ι) [...]
>
> Gott [ist] der Helfer. Ein Gelübde [... nicht dass ...] dem Heiligen [...].

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

---

212 Cf. Preisigke 1915, Nr. 616, 611; De Ricci 1909, 322–325.
213 Cf. Botti 1898, 43.
214 Cf. De Ricci 1909, 326; Lefebvre 1907, Nr. 41, 9; Botti 1899/1900, 271f.; Botti 1898, Nr. 14, 43.
215 So CIJ II 964, Hüttenmeister/Reeg 1977, 25, Lifshitz 1967, 55; Dalman 1903, 27, nahm das Jahr 397 an.
216 Cf. Roth-Gerson 1987, Nr. 3; Hüttenmeister/Reeg 1977, 24–26; Lifshitz 1967, Nr. 70, 55; De Ricci 1909, 325f.; Dalman 1903, 23–26.

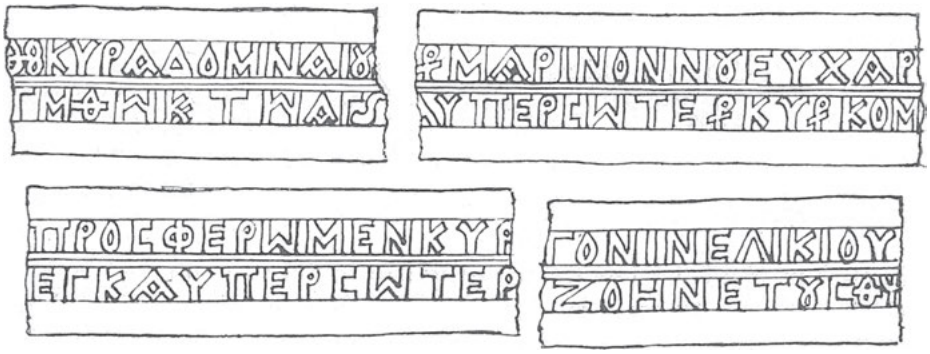

Abb. 21: Inschrift aus der Synagoge von Ashkelon (CIJ II 964).

Θ(εὸς) β(οήθει). Κυρὰ Δόμνα Ἰου(λιανοῦ) [καὶ κῦ]ρ(ος) Μαρὶ(ν) Νόννου εὐχαρ(ιστοῦντες) προσφέρωμεν. Κῦρ(ος) [ὁ δεῖνα, ἐγ]γόνιν Ἑλικίου, | τῷ Θ(ε)ῷ κ(αὶ) τῷ ἁγ(ίῳ) [τόπῳ προσήνεγκ]α ὑπὲρ σωτερ(ίας). Κῦρ(ος) Κόμ(μοδος) [προσήν]εγκα ὑπὲρ σωτερ(ίας) - - ζοήν. Ἔτους θψ′.

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

(22) Eine Grabinschrift einer jüdischen Katakombe in Tripolis (Oea) aus dem vierten/fünften Jahrhundert, die aus drei durch zwei Palmzweige getrennte Kolumnen besteht, wobei über der ersten Kolumne eine Menora und ein Lulav abgebildet sind, trägt das *nomen sacrum* $\overline{\Theta\text{E}}$ (SEG XXVII 1201):[217]

Μνὴμ|η τῆς | Μακαρία(ς) | Μαζαυζαλα | πρεσβετέ|ρησα ἔζησε| ε αὐτοῦ ϛ| ἀναπαύσης | ὁ $\overline{\Theta\varepsilon}$(ὸς) μετὰ τῶ(ν) | ὁσίων κ(αὶ) μ(ετὰ) τῶ(ν) δικ|έω(ν).

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

Die Bedeutung von ε αὐτοῦ ϛ sowie deren Verbindung mit ἀναπαύσης unklar, wobei die Lesung ἐνιαυτούς ‚Jahre' vorgeschlagen wird.[218] Den Namen Μαζαυζαλα, der sich sonst in keinen anderen Quellen findet, leitet Tal Ilan von מזוזה (‚Türpfosten') ab,[219] während Sabatino Moscati darin eine libysche Form des Namens Makaria sieht[220] und Estelle Brettman darauf verweist, dass Μαζαυζαλα das hebräische מזל (‚Glück') beinhalte.[221]

217 Cf. 2004, Nr. 88F, 254; Brooten 2000, 218; Brooten 1982, 45; Robert/Robert 1982, Nr. 493, 430; Le Bohec 1981, Nr. 4, 173; Romanelli 1977, 111–118 (mit Abb. 4); cf. dazu auch Stern 2008c, 328; Stern 2008b, 138f.
218 Cf. SEG XXVII 1201 (Georgi Mihailov); Lehtinen 2014, 26, Anm. 137.
219 Cf. Ilan 2008, 705.
220 Zit. in Romanelli 1977, 114f.
221 Cf. Brettman 1991, o. S., Anm. 13.

2.3.5 Lateinische *nomina sacra* in jüdischen Inschriften

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

> *in Dei nomine s[an]c[t]o | peleger* [oder *pelester = feliciter*] *qui ic [=hic] Bennid | D[eu]s esto c[u]m ipso ocoli | invidiosi crepen[t] | De D[e]i donum Iona fecet |* שלום
>
> Im heiligen Namen Gottes. Glücklich sei, der hier [ist]. Bennid, Gott möge mit ihm sein. Missgünstige Augen mögen bersten. Jona machte an Gott ein Geschenk. Friede.

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

Dat.	Siglum	Beschreibung	nomina sacra
VII/VIII	JIWE I 191 / CIJ I 671	Grab- oder Stifterinschrift, Auch (Frankreich)	*dei*, $\overline{\Delta S}$, $\overline{\Delta I}$
VIII/IX	JIWE I 197 / CIJ I2 665a	Grabinschrift, Mérida (Emerita, Spanien)	DNI (*domini)*

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

222 Siehe die Inschrift online: https://t1p.de/CIJ-I-671 (Stand: 30.07.2020).
223 Der lateinische Buchstabe D ist in der Inschrift stets in der griechischen Form Δ geschrieben.
224 Cf. Reinach 1889, 221.

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

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

> *sit nomen [DNI ben]edectum qui bi|vivicat et mor[tivi]cat beniat pax et | pauset in sepulcro tuo. ego Iacob fi|lius de rebbi Seniori pauso animo | suporans in sorte iustorum abliga||tus in ligatorium vite. angeli pa|cis apertiti porta[s], diciti illi: | ingrede cum pace. vixi annos | LXIII repletus sapientiam | preducens artem artivicum. || [e]go Simeon filius de rebbi Ia[co]b edivicabi do(num). | [...] mi[s]sam (?) pax*
>
> Der Name Gottes, der lebendig macht und tötet, sei gesegnet. Friede mögen kommen und in deinem Grab ruhen. Ich, Jakob, Sohn des Rabbi Senior, ruhe in meiner Seele, während ich im Los der Gerechten schlafe [soporans > soporare] und verwahrt bin im Bündel der Lebenden. Boten des Friedens, öffnet die Tore und sagt zu ihm: „Trete ein in Frieden." Ich habe 63 Jahre gelebt, erfüllt mit Weisheit, begleitet [producens > producere???] von der Kunst [dem Handwerk?] der Kunstfertigen. Ich, Jakob, Sohn des Rabbi Senior, habe dieses Ha[us] gebaut [...]. Gesandt [?] in Frieden.

225 Siehe die Inschrift online: https://t1p.de/JIWE-I-197 (Stand: 30.07.2020).
226 Cf. Heil 2017, 48; de Navascues 1959 (mit Abbildung); Marcos Pous 1956; Roth 1948; Millás Vallicrosa 1945, 300–302.
227 Cf. Cohen 1981.
228 Cf. Fine/Rutgers 1996, 8.
229 Siehe Z. 1–2: *vivificat et mortificat*, 1 Sam 2,6, Dtn 32,39, Weish [*Liber Sapientiae*] 16,13; Z. 5–6: *abligatus in ligatorium vite*, 1 Sam 25,29).

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

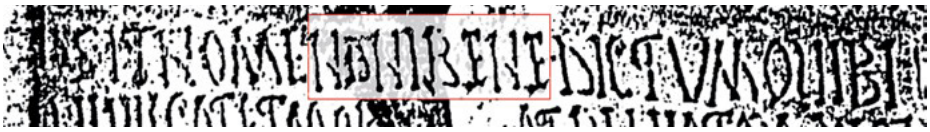

Abb. 24: Lateinische Grabinschrift, Mérida (JIWE I 197), Detail, Z. 1.

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

230 Bolle 2020, 68.

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

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

233 Cf. Tabbernee 2008, 128; Becker 1881 2; so schon Fabbretti 1699, 563, aufgrund einer Inschrift aus Verona (*deo mag|no et etern|o…)*, die jedoch nicht (mehr) als christlich angesehen wird.

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

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

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

CIJ I 287, Rom, Via Ostiensis, 3. Jh. (?) [JIWE II 612]: *[D]M ... Iudei*
CIJ I 464, Rom, Via Portuensis, 2./3. Jh. (?) [JIWE II 608]: *[D]M*
CIJ I 524/CIL VI 29769, Italien, undat.: *DIS MANIB*
CIJ I 531/CIL VI 9821, Rom, 1./2. Jh. [JIWE II 602]: *DIS M ... POMARIO DE AGGER A PROSEUCHA ...*
CIJ I 678/CIL III 3668, Soklos (Pannonia): *DM*

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

Nr. 12, Segermes (Tunesien), Ende 2. Jh.: *DMS | Iudasi | Cosmu.*
Nr. 46, Karthago, Ende 2./Anfang 3. Jh.: *DMS [...]*
Nr. 71, Constantine (Cirta), undat.: *DM | Iuliae Vic|toriae [Iu]deae... | ...CV...*

235 Cf. Goodenough 1953–68, 139; ähnlich Le Bohec 1981, 177.
236 Rutgers 1995, 270 f., sieht einen solchen ‚Re-Use' in fünf Inschriften (CIJ 9* [JIWE II 609), 17*, 19*, 34*, 36* [JIWE II 605]).
237 Cf. Gruen 2016, 124 f.
238 Müller 1912, 87.
239 Müller 1919, siehe Nr. 52, 90, 91, 93, 94, 95, 150.
240 Siehe CIJ I 6*, 7*, 9* (Via Randanini, 2./3. Jh.; JIWE II 609), 10* (Via Randanini, 2./3. Jh.; JIWE II 610), 17*, 19*, 20*, 21*, 26*, 27*, 28* (Monteverde, 2./3. Jh; JIWE II 606), 29*, 31*, 34*, 36* (Monteverde, 2./3. Jh.; JIWE II 605), 37* (Monteverde, 2./3. Jh.; JIWE II 604), 38* (evtl. mit Lulav; Monteverde, 2./3. Jh.; JIWE II 607), 39*, 43*, 44*, 57*, 60*, 62*, 63*. Cf. auch seine Anmerkungen in CIJ I, cxix, sowie entsprechend JIWE II („Appendix 2: *Dis Manibus* in possibly Jewish inscriptions"), 489–495; siehe hier zusätzlich zu CIJ I die Inschrift JIWE II 611 (Via Randanini, 2./3. Jh.).
241 Cf. Le Bohec 1981.

2.4 Fazit: *Nomina sacra* als gemeinsame Schreibpraxis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

242 Cf. de Lange 1996a, 154.

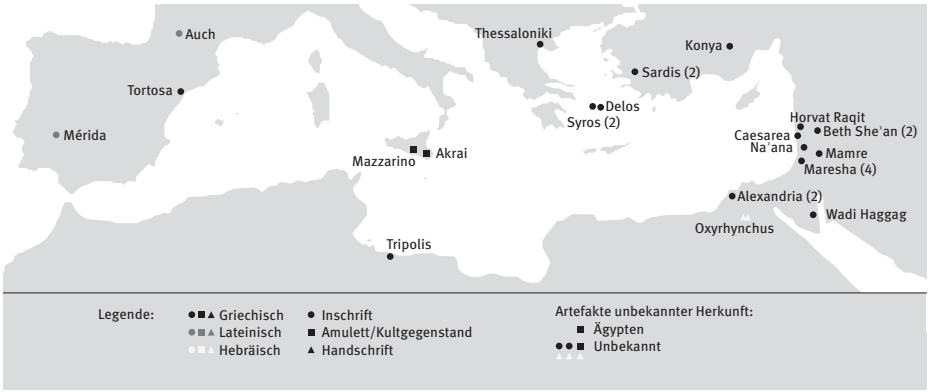

Abb. 25: Geographische Verteilung der jüdischen Inschriften, Amulette und Kultgegenstände sowie Handschriften (ohne Bibelhandschriften) mit *nomina sacra*.

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

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

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

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

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

245 Siehe dazu Beispiele bei Royse 2007; cf. auch Charlesworth 2006.

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

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

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

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

Tab. 10: *Nomina sacra i*n den frühesten christlichen Inschriften.

Datierung	Siglum	Beschreibung	nomina sacra
1. H. III	SEG LVI 1900	Bodenmosaik in einem Gebetsraum, Meggido	$\overline{\text{θω}}$ $\overline{\text{ιυ χω}}$
232–256	Kraeling 1967, Nr. 17 & 18	Graffito in einer Hauskirche, Dura-Europos	$\overline{\text{χρις}}$, $\overline{\text{χν}}$ $\overline{\text{ιν}}$
III	Testa 1972a, Nr. 89	Inschriften im ‚Haus des Petrus', Capernaum	$\overline{\text{κε}}$ $\overline{\text{ις}}$ $\overline{\text{χε}}$
III/IV	ICG 76	Grabinschrift, Gdanmaa (Ekdaumaua), Lykaonien	$\overline{\text{χρς}}$
III/IV	ICG 77	Grabinschrift, Gdanmaa (Ekdaumaua), Lykaonien	θε βο [θεὲ βοήθει]
III/IV	ICG 81	Grabinschrift, Gdanmaa (Ekdaumaua), Lykaonien	χρς ιης

246 Cf. Blumell 2012, 50, Anm. 112.

247 Cf. Tabbernee 2008, 127.

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

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

250 Siehe Kraeling 1967, 95f.; cf. auch Wicker 2009, 66f.

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

252 Siehe auch bsp. ICG 185 (ΘΕ ΒΟΗΘΕ; 3.–7. Jh.), 34 (ΘΕ ΒΟΗ; 4.–6. Jh.), 267 (ΚΕ ΥΙ ΧΕ ΒΟ; 4.–7. Jh.), 44 (ΘΕ ΒΟΗΘΙ; 5./6. Jh.), 537 (ΘΕ ΒΟΗΘΙ; 5./6. Jh.), 226 ($\overline{\text{ΚΕ}}$ $\overline{\text{ΘΕ}}$ ΒΟΙΘΙ; 5.–7. Jh.), 330 (ΘΕ ΒΟΗΘΙ; 5.–7. Jh.); cf. Breytenbach/Zimmermann 2018, 14.

3 Materialitäten des Lesens im Umbruch

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

253 Lieberman 1950/62², 204.
254 Böttner et al. 2017, 1.
255 Siehe Kap. II.3.3.1.
256 Lieber 2014, 549, Anm. 49.
257 Yeivin 2003, 3–5; cf. hierzu auch die Kritik von Liss 2016, 300–303.

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

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

3.1 Der materiale Wandel von Rollen zu Codices

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

258 Liss 2016, 301.
259 Siehe Kap. V.4.1.
260 Cf. die Forschungsgeschichte bei Epp 1998/2005.
261 Cf. Georges 1826/2013[8], *ad loc.*
262 Cf. auch Jördens 2020, 116f.
263 Cf. Roberts/Skeat 1983, 24.

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

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

264 Jördens 2020, 139.
265 Jördens 2020, 117.
266 Cf. Lieberman 1950/62², 87.
267 Cf. auch Krauss 1912, 306f.; Blau 1902, 17f.
268 Cf. Lieberman 1950/62², 204.
269 Cf. BerR. 81,1; EstR 1,6; Tan, 5 משפטים; Targum Pseudo-Jonathan Gen 39,11; mAv 3,16; jRHSh 1,3 (57a); mShevu 7,5; tShab 1,13.
270 Lieberman 1950/62², 204.

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

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

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

271 Lieberman 1950/62², 205.
272 Lieberman 1950/62², 205f.
273 Cf. Lieberman 1950/62², 206.
274 Cf. Kraft 2008; Treu 1973.
275 Kraft 2008, o. S.
276 Cf. Resnick 1992, 3f.
277 Cf. Resnick 1992, 8–10.
278 Seeliger 2012, 554.

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

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

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

279 Seeliger 2012, 554f. Cf. ähnlich Rainer 2011, 99: „Die Christen standen dabei außerhalb der sich im rabbinischen Judentum ausprägenden Traditionen zur Auslegung und schriftlichen Überlieferung der biblischen Texte. Der Bruch war theologisch motiviert."
280 Hengel 2000, 121.
281 Hengel 2008, 202.
282 Hengel 2008, 203.
283 Hengel 2008, 203f.
284 Wallraff 2013, 18.

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

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

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

285 Wallraff 2013, 19.
286 Wallraff 2013, 20.
287 Wallraff 2013, 12.
288 Anders noch Roberts/Skeat 1983, 47: „There is no evidence at all for the employment of palimpsests.“ Cf. für die Überlieferung aus Qumran Perrot 2020.
289 Cf. Skeat 1969/2004, 38; Roberts/Skeat 1983, 46f.; Skeat 1982.
290 Cf. Seeliger 2012, 550; Mazal 1999, 138; Skeat 1982.
291 Cf. Alexander 1998, 73; Gamble 1995, 49f.

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

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

292 Seeliger 2012, 551; cf. Schubart 1921, 109f.
293 Cavallo 1975/97², 94f.
294 Alexander 1998, 80.
295 Cf. Roberts/Skeat 1983, 70–73.
296 Cavallo 1999, 84.
297 Seeliger 2012, 552.
298 Cf. Epp 1998/2005, 534; Stanton 2004b, 84f.; Stanton 2004a, 47f.; McCormick 1985; McCown 1941, 235; Roberts 1939, 256.
299 Cf. Seeliger 2012, 552; McCormick 1985, 157.
300 Martial, *Epigramme* I, 2; cf. Blanck 1992, 97f.
301 Stroumsa 2009, 43.
302 Cf. Seeliger 2012, 553; Epp 1998/2005, 534.

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

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

303 Cf. Roberts/Skeat 1983, 48.
304 Roberts/Skeat 1983, 48.
305 Cf. Kraft 2002b; McCown 1941, 244–249; Schubart 1921, 111.
306 Zahn 1889, 60.
307 Cf. Skeat 1994/2004, 79–84.
308 Cf. Roberts/Skeat 1983.
309 Cf. Bagnall 2009, 81.
310 Cf. Seeliger 2012, 562f.

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

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

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

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

311 Seeliger 2012, 563f.
312 Cf. Skeat 1969/2004, 4.
313 So Bagnall 2009, 89f.; Skeat 1994; cf. zur Kritik daran: Hurtado 2006, 61, 71; Stanton 2004b, 83f., 168; Harris 1991, 76.
314 Cf. ähnlich Jördens 2020, 140, die insbesondere auf Holztafeln aus Kellis (Oberägypten) verweist.
315 Cf. Bagnall 2009, 86f.; Gamble 1995, 53; van Haelst 1989, 35.
316 Bagnall 2009, 71.
317 Bagnall 2009, 72.

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

318 Bagnall 2009, 79.
319 Cf. Roberts/Skeat 1983.
320 Cf. Gamble 1995, 62–66.
321 Cf. Bagnall 2009, 81.
322 Cf. Kraft 2008; Treu 1973.
323 Bagnall 2009, 80.
324 Cf. Bagnall 2009, 86, der auf Meyer 2004 verweist.
325 Bagnall 2009, 87.
326 Bagnall 2009, 87.
327 Jördens 2020, 115.

3.2 Lesepraktische Implikationen von Rollen und Codices

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

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

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

328 Mroczek 2011, 244 (Hervorhebung im Original).
329 Mroczek 2011, 243.
330 Mroczek 2011, 244 (Hervorhebung im Original).

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

331 Cavallo 1999, 88.
332 Cf. Seeliger 2012, 551.
333 Seeliger 2012, 551.
334 Cavallo 1999, 88.
335 Cavallo 1999, 88, mit einem Zitat aus Hieronymus, *Praefationes in Ezechael* (PL XXXVIII 996A).
336 Cf. Schulz 2015, 34.
337 Mroczek 2011, 255.
338 Zit. n. Mroczek 2011, 255.
339 Mroczek 2011, 255.

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

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

340 Cf. Skeat 1969/2004, 36.
341 Cf. Seeliger 2012, 551.
342 Chartier 2004, 151f.; cf. dazu auch Mroczek 2011, 254f.
343 Cf. Roberts/Skeat 1983, 84.
344 Cf. Turner 1977, 82.
345 Cavallo 1999, 87.
346 Cf. Cavallo 1999, 87f.
347 Cf. Cavallo 1999, 88.
348 Cavallo 1999, 85.

4 Evidenzen für jüdische Codices der griechischen Bibel

Als erster erhaltener *hebräischer* und auch *jüdischer* Codex gilt gemeinhin der Papyrus T-S 6H9–21 aus der Kairoer Geniza, der das Gedicht שוה קריתים (‚Die Ebene von Kirjatajim'; cf. Gen 14,5) von Joseph bar Nissan enthält und paläographisch ins achte bzw. neunte Jahrhundert datiert wird.[349] Als frühester jüdischer Codex der *hebräischen* Bibel mit datiertem Colophon gilt der *Cairoer Prophetencodex* von 894/895 – auch wenn dieses Datum in Frage gestellt wurde –, dessen Folia allerdings nicht zusammengebunden waren.[350] Als frühester Colophon, der nicht in Frage gestellt wird, gilt der eines fragmentarisch erhaltenen Codex aus dem Jahr 903/904 mit Teilen von Ruth und Nehemiah (T-S NS 246.26.2).[351] Bei der Frage der Zuordnung von Codices – bzw. auch Rollen, beide mit *griechischem* Text der *jüdischen* Bibel, und Ähnliches gilt auch für Amulette[352] sowie auch für Inschriften[353] – aus der Zeit, als es schließlich die christliche Bewegung schon gab, kommt es oft zum Zirkelschluss: Codices müssen christlich, und Rollen jüdisch sein. Exemplarisch geht beispielsweise Catherine Hezser davon aus, dass „there is no evidence that a codex [...] was used by Jews prior to the Christians, if it was used by Jews at all in Antiquity."[354] In der dazu gehörigen Anmerkung verweist sie auf Colette Sirat, nach der der früheste Papyrus-Codex mit hebräischen Buchstaben im Ägypten des achten oder neunten Jahrhunderts gefunden werden könne,[355] was für hebräischen Text der jüdischen Bibel freilich richtig ist, womit sie aber jüdische griechisch-sprachige Texte der jüdischen Bibel außer acht lässt. Auch Willem F. Smelik hält ähnlich fest: „The codex [...] seems to have come into use among Jewish circles only after the Arab conquest [...]".[356] Ebenso äußert sich David Stern: „[T]he earliest surviving dated Jewish books, that is, codices, are a group of Bibles that were produced in the Near East [...] between the early tenth and mid-eleventh centuries",[357] die aufgrund ihrer Eleganz auf eine bestehende Tradition von jüdischen (hebräischen) Codices verweise, welche im beginnenden achten Jahrhundert ihre Ursprünge habe.[358] Codices wie der *Aleppo Codex* und B19a würden

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

350 Cf. Liss 2016, 303. mit Anm. 21, sowie Kahle 1947/59², 91; dies gilt bsp. auch für den christlichen Codex Sinaiticus (340–360), der erst im sechsten Jahrhundert gebunden wurde; cf. hierzu Kreuzer 2012, 71.

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

352 Cf. Sanzo 2014; de Bruyn/Dijkstra 2011.

353 Cf. Kraemer 1991, 142; Kraemer 1989.

354 Hezser 2001, 136.

355 Cf. Beit-Arié 1993, 11; Sirat 1989, 116.

356 Smelik 2013, 222; van der Horst 1998.

357 Stern 2008a, 163.

358 Cf. Stern 2008a, 164.

damit „a watershed moment in the history of Jewish reading and its technology“[359] darstellen.

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

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

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

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

---

359 Stern 2008a, 165.

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

361 Treu 1973, 140; cf. hierzu auch exemplarisch Kraft 2002a.

362 Treu 1973, 143f.

363 Cf. Kraft 2007a.

364 Kraft 2007a, o.S.

4.1 Antike und Spätantike

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

Tab. 12: Jüdische Codices

Dat.	MS	Mat.	Inhalt	Nomina Sacra
III	P.Oxy. 1007	Pg	Gen 2,7–9,16–19,23 – 3,1.6–8 nach Aquila	𐤉𐤄; $\overline{\theta\varsigma}$
III	P.Amherst 3b (Papyrus 12)	Pp	Gen 1,1–4.5b nach LXX, Gen 1,1–2a.3–4.5b nach Aquila	$\overline{\theta\varsigma}$, $\overline{\pi\nu\alpha}$; auch καί kontrahiert
VI	T-S 12. 184 und 20.50	Pg	1 Kön 20 und 2 Kön 23 nach Aquila	𐤉𐤄𐤉𐤄; $\overline{\kappa\upsilon}$; $\overline{\iota\sigma\lambda}$
VI	T-S 12. 186, 187 und 188	Pg	Ps 90(89), 17–92(91), 10; 96(95), 7–12; 98(97), 3; 102(101), 16–103(102), 13 nach Aquila	$\bar{\ }$

Die ersten Codices der griechischen Bibel finden sich mit den ersten Fragmenten im zweiten Jahrhundert n. d. Z.: **P. Oxy. 1007** kann mit großer Wahrscheinlichkeit als jüdischer Codex des dritten Jahrhunderts gelten, da das Tetragramm als 𐤉𐤄 in Form zweier verschränkter althebräischer *Yodim* mit Kürzungsstrich wiedergegeben ist; $\overline{\theta\varsigma}$ ist ebenfalls kontrahiert; die Termini Ἄνθρωπος, Πατήρ und Μήτηρ erscheinen ungekürzt. Diese Handschrift sehen Treu, Kraft und Kahle als jüdisch an,[366] während Roberts von einem christlichen Ursprung ausgeht.[367] Hurtado notiert „Christian or Jewish?"[368] Ins gleiche Jahrhundert wird **P. Amherst 3b** datiert, der ebenfalls mit einiger Wahrscheinlichkeit jüdischer Provenienz ist,[369] da er zunächst den Text von Gen 1,1–4.5b in der Septuaginta-Fassung und dann den Text von Gen 1,1–2a.3–4.5b nach der Übersetzung von Aquila wiedergibt. Als *nomina sacra* sind $\overline{\theta\varsigma}$ und $\overline{\pi\nu\alpha}$

365 Siehe Kap. III.2.
366 Cf. hierzu Kraft 2003, 61f.; Treu 1973, 141f.; Kahle 1947/59², 260.
367 Cf. Roberts 1979; P.Oxy. VII, 1–3.
368 Hurtado 2006, 210.
369 Roberts 1979, 76, Anm. 2, sieht diesen Codex jedoch als christlich an; cf. auch Roberts 1979, 9, 75.

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

gekürzt, sowie ebenfalls auch καί. Die Form kann aber möglicherweise auch ein Amulett oder ein aus einer Rolle ausgeschnittenes Einzelblatt sein.[370]

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

370 Rahlfs/Fraenkel 2004.

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

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

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

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

372 De Lange 2010, 46, wobei er auf deren zeitliche Nähe zu Justinians *Novella* als plausiblen Kontext verweist.
373 Cf. Burkitt 1897.
374 De Lange 2015, 79.
375 Siehe Kap. IV.3.
376 Cf. de Lange 2015, 81.
377 Cf. Treu 1973, 142.
378 Cf. Kraft 2003, 60.
379 Roberts 1979, 78.
380 Cf. Treu 1973, 142.
381 Roberts 1979, 78.

Tab. 13: Mögliche jüdische Codices.

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

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

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

382 Rahlfs/Fraenkel 2004, 292.
383 Cf. Kraft 2003, 61f.; Treu 1973, 142; Kahle 1947/59², 212.
384 Cf. Hurtado 2006, 210; Roberts 1979, 33, 77.
385 Treu 1973, 142.
386 Cf. Horsley 1993, 37.
387 Cf. Kraft 2003, 61.

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

388 Roberts 1979, 33.
389 Cf. Tov 2003/08b, 19.
390 Cf. die *Editio Princeps* bei Treu 1970, 46 f.; siehe die Abbildung online: https://t1p.de/P-Berlin-17213 (Stand: 30.07.2020).
391 Cf. Kraft 2003, 62; Treu 1973, 142.
392 Roberts 1979, 77.
393 Rahlfs/Fraenkel 2004, 38.
394 Cf. de Lange 2015, 71; Kraft 2008; Treu 1973, 143.
395 Treu 1973, 143.
396 Cf. de Lange 2015, 71; Kraft 2008; Treu 1973, 143.
397 Treu 1973, 143.
398 Cf. Treu 1973, 142.
399 Cf. Kraft 2003, 63.
400 Rahlfs/Fraenkel 2004, 288.
401 Cf. de Lange 2015, 72; Kraft 2008; Treu 1973, 143.
402 Treu 1973, 143.
403 Cf. Kraft 2008
404 Cf. de Lange 2015, 72; Kraft 2008; Treu 1973, 143.

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

405 Treu 1973, 143.
406 Cf. Rahlfs/Fraenkel 2004, 183f.
407 Cf. Bülow-Jacobsen/Strange 1986; die Namen αβρααμ, ισαακ, ιακωβ sind im Layout hervorgehoben (Ex 3,6; 49r, I, 30–32; diese Namen nicht aber in 49r, II, 4–5); in 49r, II, 14–19 sind κανα[ναιου, εθθαιο[υ (LXX χετταίων), αμορρεου, φερεζαιου, γεργεσαιου, ευαιου und ιεβουσεου entsprechend abgesetzt (Ex 3,17).
408 Cf. Rahlfs/Fraenkel 2004, 132f.
409 Cf. Traube 1907, 91.
410 Cf. Rahlfs 1911.
411 Cf. Rahlfs/Fraenkel 2004, 132f.
412 Cf. de Lange 2015, 72; Kraft 2008; Treu 1973, 143.
413 Cf. Tov 1971.
414 Treu 1973, 143.
415 Cf. *Editio Princeps* von Fernández Marcos 1976.
416 Cf. Rahlfs/Fraenkel 2004, 132f.
417 Van Haelst 1976, 35.
418 Cf. de Lange 2015, 72; Kraft 2008; Treu 1973, 143.
419 Treu 1973, 143.
420 Cf. Treu 1961.
421 Cf. Rahlfs/Fraenkel 2004, 132f.

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

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

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

422 Steinschneider 1904, 383.
423 Cf. Dönitz (im Erscheinen), 3f.; Steinschneider 1904; Neubauer 1891.
424 Cf. Price/Naeh 2009, 257.
425 Allerdings sind nicht alle epigraphischen Formen von שלום als ‚Friedensgruß' zu verstehen, sondern können auch den männlichen oder auch weiblichen Namen שלום (*Shallum* oder *Salome*) bedeuten; cf. dazu Ilan 2006, insb. Kapitel 8; Ilan 2012, *ad loc.*
426 Siehe Kap. IV.4.
427 Cf. dazu Price/Naeh 2009, 266f.; de Lange 1995, 262; Noy 1993, 99; de Lange 2013a, 177.

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

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

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

429 Cf. Lieberman 1942/65², 73.

430 Cf. Sperber 2006, 628; Lieberman 1942/65², 76f.; Fürst 1890, 6f.

431 Lieberman 1942/65², 77.

432 Cf. Sperber 2006, 635f.

433 Cf. Sperber 2006, 637f.

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

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

434 Cf. hierzu auch Liss 2019.
435 Stemberger 2003/12, 102.
436 So Alexander 1999, 84, Anm. 26.
437 Cf. Price/Naeh 2009, 280.
438 Price/Naeh 2009, 281.

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

> ר' יוסה בשם ר' אחא ר' זעירה בשם ר' לעזר והוא שתהא כתובה בלעז מה אנן קיימין אם כשהיתה כתובה אשורית ותירגמה בלעז הדא דתנינן בכל לשון אם כשהיתה כתובה בלעז ותירגמה אשורית הדא היא דתני מה בין ספרים למגילת אסתר אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ומגילת אסתר אינה נכתבה אלא אשורית א"ר שמואל בר סיסרטי תיפתר שהיתה כתובה גיגנטון [...]:
>
> Rabbi Yose (sagte) im Namen des Rabba Aḥa, (und) Rabbi Zeʿora (sagte) im Namen des Rabbi Leʿazar: (Man darf Fremdsprachigen die Estherrolle in ihrer Sprache vorlesen,) allerdings nur, wenn sie in der fremden Sprache geschrieben ist. Wie interpretieren wir (dies)? Wenn sie ‚assyrisch‘ geschrieben war und man sie in eine andere Sprache übersetzte, so fällt dies unter das, was wir (in der Mischna) mit ‚in irgendeiner anderen Sprache‘ gelernt haben. Wenn sie aber in einer anderen Sprache geschrieben war und man sie ins ‚Assyrische‘ übersetzte, so fällt dies unter das, was gelehrt wurde: Was ist der Unterschied zwischen den (anderen) Büchern (der Bibel) und der Estherrolle? Nur der, dass die (anderen) in jeder Sprache geschrieben werden dürfen, die Estherrolle aber nur in ‚Assyrisch‘ geschrieben werden darf. Rabbi Shemu'el-bar-Susarṭai sagte: Das ist erklärbar, wenn sie in *griechischer Majuskel-Schrift* (גיגנטון)[442] geschrieben ist.[443]

439 Price/Naeh 2009, 281.

440 Price/Naeh 2009, 282.

441 Cf. Price/Naeh 2009, 284.

442 Hüttenmeister 1987, 91, übersetzt dahingegen „zweisprachig“, verweist aber auf die weiteren Möglichkeiten „mit griechischen Buchstaben“, „griechisch“ und „andere Sprache, aber mit hebräischen Buchstaben“.

443 Übers. n. Hüttenmeister 1987, 91f.

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

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

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

444 Smelik 2013, 199f.
445 Siehe Kap. V.3.
446 Beispiele finden sich auch für das Christentum, so bsp. griechische Schrift/Sprache in lateinischen Buchstaben; cf. dazu Kunze 1947, 104.
447 Siehe Beispiele jüdischer lateinischer Inschriften in griechischer Graphie bei Müller 1919 (13, 163, 180); cf. Müller 1919, 165f., mit weiteren Verweisen.
448 Cf. Bunis 2011.
449 Siehe Kap. III.2.1.
450 Siehe Kap. IV.2.3.3.

Übersetzung):[451] קהי ענן | אפרי | בותה | קהריה (Κύριε | βοήθει | Ἐφραι | καὶ Ἀναν; „Herr, hilf Ephrai[m] und Anan!“). Zum anderen findet sich bei ihm eine *aramäisch*-sprachige Inschrift von Naḥal Dimonah, die den Text in *griechischen* Buchstaben transkribiert wiedergibt (Inschrift, aramäische Transkription, Übersetzung):[452] σιμαθα καιαμα λαμαν | δαελλαα σαβη ου ιαεβ λακ[453] (סימתא קימא למן | דאלהא צבא | הו יהב לך; „Der Schatz ist vorhanden für den, dem Gott geben will.“). Über dieser findet sich eine weitere monolingual-griechische Inschrift, die als Schreibübung identifiziert wurde, ergibt diese doch erst Sinn, wenn die vokallose Konsonantenreihe in der zweiten Zeile korrespondierend zusammen mit den in der dritten Zeile gegebenen Vokalen (αααααααααααα) gelesen wird: Die Schreiberin dieser Zeilen spielt damit mit dem Phänomen vokalloser Schreibung semitischer Sprachen und transferiert dieses in den Kontext der griechischen Sprache (Inschrift, Transkription, Übersetzung): Μνγσθῆ Ζοραιθα | κλτλχντπρθλσ αααααααααααα (Μνγσθῆ Ζοραιθα | καλὰ τὰ λαχάνα τὰ παρασθάλασα; „Möge Zoraitha erinnert werden.“). Price und Naeh identifizieren Zoraitha aus dieser Inschrift als Schreiberin beider epigraphischen Zeugnisse – sowohl der erst ausgeführten aramäischen Inschrift in griechischer Sprache als auch der zweit genannten griechischen. Beides sind damit Schreibübungen von Zoraitha, die aramäisch aufgewachsen ist und das Griechischee lernt. Allerdings sehen sie in Zoraitha keine jüdische Frau, sondern vermuten eine Nonne.[454]

4.3 Mittelalter: Byzantinisches Judentum

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

451 Cf. Naveh 1998, 97.
452 Cf. Price/Naeh 2009, 268f.
453 Price/Naeh 2009, 269, korrigieren λακ (=לָךְ) zu λα (=לַה).
454 Cf. Price/Naeh 2009, 269.
455 Siehe Kap. V.3.
456 Cf. de Lange 2008, 111.
457 Siehe Kap. IV.3.3.

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

5 Jüdische Rollen der griechischen Bibel

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

Tab. 14: Jüdische Rollen der griechischen Bibel.

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

458 Cf. de Lange 2008, 112f.

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

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

460 Cf. Ulrich 2015, 157.

461 Der Identifizierung dient alleine das Wort ἐρυθρᾶς (‚rot[es Meer']); cf. Ulrich 2015, 155.

462 Fragmente mit nur 19 Wörtern, von denen 14 nur zum Teil erhalten sind; die fünf kompletten Wörter sind zwei Mal καί, zwei Mal τό und χρυσίον („golden"); letzteres zusammen mit κόκκι[νον] („scharlachrot") erlaube die Identifizierung des Textes; cf. Ulrich 2015, 156.

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

464 Cf. Nebe 1988; Puech 1996.

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

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

465 Cf. Kraft 2003, 54.

466 Rahlfs/Fraenkel 2004, 241.

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

468 Cf. exemplarisch Tov 2016, 8; Vasileiadis 2014, 63.

469 Cf. Tov 2003/08b, 19.

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

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

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

473 Cf. Kraft 2003, 56f.

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

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

475 Cf. Theophilos 2015, 80.
476 P. Oxy. LXXVII, 1.
477 Der Text gilt als näher an der LXX als an Symmachus; cf. dazu Kraft 2003, 59; Treu 1985, 60.
478 Cf. Tov 2016, 5; Kraft 2003, 58f.
479 Cf. Rahlfs/Fraenkel 2004, 306; Tov 2004, 289; Kraft 2003, 59; 60f.
480 Cf. Kraft 2003, 63f.
481 Cf. zur Identifizierung mit Symmachus Mercati 1911 und Nestle 1911; Wessely 1910 und Capelle 1911 identifizierten zunächst mit Aquila; cf. auch Tov 2016; Roberts 1979, 32, 77.
482 Treu 1973, 142.
483 Cf. Treu 1973, 142.
484 Cf. Kraft 2003, 64f.
485 Cf. Roberts 1979, 77f.
486 Cf. Roberts/Skeat 1983, 39.
487 Rahlfs/Fraenkel 2004, 298.
488 Cf. Epp 2006, 38, Anm. 104; wäre Kilpatricks Charakterisierung richtig, so Epp, „that would add another witness to Jewish worship and observance in fourth century Oxyrhynchus, suggesting that the recovery of the Jewish community by that period had been substantial" (Epp 2006, 38).
489 Cf. van Haelst 1976, 310: „texte liturgique juif".
490 Cf. Kilpatrick 1964, 222, mit Anm. 14.

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

6 Zusammenfassung: Die Kontinuität jüdisch-griechischer Codices

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

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

491 Cf. Kraft 2003, 64.
492 Cf. Kraft 2003, 65.
493 Siehe Kap. VI.4.
494 Siehe Kap. I.4.3.
495 Cf. auch Gentry 2008.

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

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

496 Siehe Kap. IV.2.3 sowie Kahle 1947/59², 221, 236.
497 Rajak 2009, 305.
498 Siehe Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 16; cf. dazu Salvesen 2003, 247.
499 Cf. Barthélemy 1963, 215–220.
500 Cf. Salvesen 2012b, ix.
501 Cf. Fernández Marcos 2000, 176.
502 Cf. Krauss 1943 sowie die Kritik von Fernández Marcos 2000, 172.

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

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

503 Siehe Kap. IV.2.4.3.
504 Siehe Kap. I.4.3.
505 Zum letztgenannten Topos siehe Kap. III.4.2.

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

506 Cf. Boyd-Taylor 2014, 136; Fernández Marcos 2009; Kraft 2003.
507 Siehe Kap. V.3.
508 Cf. Kahle 1960, 117.

Kapitel IV:
Schriftgebrauch und Rezeptionsakte

1 Multilingualität im antiken Judentum

Die Sprachensituation in der Antike bildet für jüdische Gemeinschaften einen Teil ihrer kulturellen Identität und ist damit auch für Lesepraktiken von entscheidender Bedeutung, bleiben rituelle und/oder synagogale Lesepraktiken doch nur verständlich, solange sich die Sprache des Verlesenen mit derjenigen der Umgangssprache deckt. Die verschiedenen Gemeinschaften des antiken Judentums reagieren auf sich verändernde Sprachsituationen unterschiedlich, was anhand verschiedener Paradigmen deutlich werden wird – wobei auch zu diskutieren sein wird, ob synagogale Lesungen überhaupt *verstanden* werden müssen, um eine implizierte Wirkmächtigkeit zu erlangen, oder ob nicht schon die Performanz alleine ohne das Verstehen zum Teil auch ausreicht. Während für das rabbinische bzw. rabbinisch geprägte Judentum das Hebräische immer als ‚heiliger' Text eine Gattung *sui generis* blieb, und die entsprechende aramäische Übersetzung eine Übertragung in die verständliche Umgangssprache darstellt, *er*setzte die *Über*setzung nie, sondern wurde immer komplementär mit ihr gedacht. Für das aramäisch-sprechende Judentum und seine Lesepraktiken ist damit einerseits jene bilinguale, aber auch eine monolingual-aramäische Lesepraxis denkbar (Kap. IV.4). Gänzlich anders stellen sich übersetzungstheoretische Überlegungen für das griechisch-sprachige Judentum dar: Die Übersetzung der jüdischen Bibel ins Griechische wurde für das ‚hellenistische' und griechisch-sprachige Judentum ihre ‚Heilige Schrift' *ohne* unmittelbaren Rekurs auf das hebräische Original, sodass die *Über*setzung ihr Original gewissermaßen *er*setzte, und zunächst mit monolingual-griechischen Tora-Lesungen in der Synagoge gerechnet werden kann (Kap. IV.3). Um einleitend die verschiedenen Sprachen der Juden in der Antike chronologisch, geographisch wie soziokulturell differenziert einleiten zu können, wird zunächst die Situation in der Diaspora und in Israel selbst geklärt.

1.1 Die (westliche) jüdische Diaspora

In der westlichen Diaspora des antiken Judentums ist von einer selbstverständlichen Monolingualität des Griechischen auszugehen. Ein kultureller Kontext mit dem Griechischen als Umgangssprache und zugleich mit dem Gebrauch des Hebräischen für Gebet und Studium ist erst mit dem byzantinischen Reich gegeben.[1] In der hellenistischen Zeit werden die Juden in der Diaspora die ersten sein, die keine andere Sprache kannten als das Griechische:[2] „Especially noteworthy is the extensive use of the vernacular in the service, in which Greek-speaking Jews anticipated the modern Reform movement perhaps as early as the third century."[3] Dies gilt auch für die Juden

1 Cf. Aslanov 2012, 387 f.; siehe Kap. V.3.

2 Cf. Krivoruchko 2005, 150.

3 Starr 1939, 65.

Open Access. © 2021 Jonas Leipziger, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110732764-004

in Ägypten wie in deren Metropole Alexandria. So ist hier höchstens minimale Kenntnis des Hebräischen zu vermuten, und selbst für Philo von Alexandria kann nicht angenommen werden, dass er im Hebräischen versiert war.[4] Zwar sind auch für die Jahrhunderte n. d. Z. hebräische bzw. aramäische Artefakte überliefert, aber: „The choice of language in these documents may have been governed by considerations other than local vernacular understanding."[5] In der Diaspora des westlichen Mittelmeerraumes (Italien, Gallien, Spanien) ist das Griechische ein Kennzeichen jüdischer Identität und der linguistische Kontext kann als ein monolingual-griechischer angesehen werden. Gottesdienst und synagogale Lesungen werden in griechischer Sprache abgehalten, ohne Rekurs auf das Hebräische.[6]

> A sociolinguistic constellation where Greek may be considered, if not a genuine Judeo-Greek, at least a vector of Jewish identity, is the context of Diaspora in the Western Mediterranean [...]. Since these Western Jews probably drew their origin from the Eastern Mediterranean Diaspora where Greek had long assumed all the sociolinguistic functions a language can fulfill in a monolingual context, they did not even pray in Hebrew.[7]

Die Inschriften bezeugen hier im Westen kaum bis kein Hebräisch, und wenn dann anfangs lediglich selten und formelhaft durch hebräische Worte in Einleitungs- oder Schlussformeln wie שלום. Hier finden sich dann auch griechische Inschriften in hebräischer Schrift, wie JIWE I 75 (CIJ I 595*)*, einer Grabinschrift aus Venosa (5. Jh.; Süd-Italien), die hebräisch-griechisch-bilingual in rein hebräischer Schrift geschrieben ist, wobei lediglich die ersten zwei von sieben Zeilen hebräisch sind (שלום על מי | שכהבו); neben der Schrift finden sich Abbildungen von Menora, Lulav und Ethrog.[8] Die ‚umgekehrte' Praxis der Transkription des Hebräischen in griechischer Schrift findet sich als einziger Fall[9] in der Diaspora ebenfalls in einer Grabinschrift aus Venosa (JIWE I 72 [CIJ I 575]; 5. Jh.) sowie auch verschiedentlich in *Eretz Israel* und hier insbesondere in Beth Sche'arim: Einmal steht Σαλόμ alleine (BETH0021; Beth Sche'arim; Wand-Inschrift Katakombe; 250–350 n. d. Z.) und einmal in der Form von Σαλόμ | Ἰωσῆ ὁ {μ} | μικ- | κός | שלום (‚Schalom, kleiner Josi, Schalom'; BETH0028; Beth Sche'arim; Wand-Inschrift Katakombe; 250–350 n. d. Z.). Ausgeprägte hebräische Inschriften finden sich erst spätantik, möglicherweise geprägt durch die Immigration von Juden aus *Eretz Israel*.[10] Die Praxis, hebräische Worte auf Grabsteinen zu verwenden, war ab

4 Cf. Smelik 2013, 102f.

5 Smelik 2013, 103; cf. zu den Dokumenten Bohak 2008, 166f.

6 Cf. Aslanov 2012, 389.

7 Aslanov 2012, 389.

8 Cf. dazu Price/Naeh 2009, 266f.

9 Price/Naeh 2009, 268f., verweisen u. a. auf folgende Dokumente: Eine aramäisch-sprachige Inschrift von Naḥal Dimonah, die den Text (als Schreibübung?) in griechischen Buchstaben transkribiert wiedergibt: σιμαθα καιαμα λαμαν | δαελλαα σαβη ου ιαεβ λακ (= סימתא קימא למן דאלהא צבבא הו יהב לך) „Der Schatz ist vorhanden für den, dem Gott geben will."

10 Cf. Aslanov 2012, 389.

dem vierten Jahrhundert (hier: Sizilien) belegt, was sich über Italien auf Süd-Gallien und Spanien im siebten Jahrhundert ausbreitet, und ist jedoch laut Nicholas de Lange nicht in Verbindung zu sehen mit einer mutmaßlichen Rezeption des Hebräischen als Hauptumgangssprache. Dieses Phänomen der Inschriften kann ein Immigrations-Phänomen aus Ländern sein, in denen Hebräisch mehr genutzt wurde; und in manchen Fällen muss diese Praxis nicht unbedingt die Kenntnis des Hebräischen voraussetzen, sodass die kurzen hebräischen Formulare auch von Amuletten oder anderen Grabsteinen kopiert worden sein können.[11]

Verlassen wir kurz den zeitlichen Kontext der Spätantike, ist es für den aschkenasischen Raum erst das elfte Jahrhundert, in dem das Hebräische zur Sprache der Juden wird: zur Sprache der synagogalen Lesung, des Gottesdienstes und ihrer literarischen Werke. Der geographische Rahmen von hebräischen Werken vor dem elften Jahrhundert ist auf Spanien und Italien begrenzt (Menahem Ibn Saruq und Dunasch ben Labrat im späten zehnten Jahrhundert in Spanien; Shabettai Donnolo im zehnten Jahrhundert in Italien; *Sefer Josippon* im neunten/zehnten Jahrhundert; sowie hebräische Piyyutim im zehnten/elften Jahrhundert).[12] Evidenz über jüdische Lese- und Schreibfähigkeit des Hebräischen findet sich zudem ab dem neunten Jahrhundert im byzantinischen Süd-Italien. Die frühesten hebräischen Quellen, wie der *Sefer Josippon*[13] und die medizinischen Werke von Shabbetai Donnolo, weisen aber auch Kenntnisse des Lateinischen und des Griechischen auf. Ansonsten gibt es im restlichen Europa keine Evidenzen vor dem frühen neunten Jahrhundert.[14] Gemäß de Lange ist es der kulturelle Kontext der Karolingischen Renaissance im neunten Jahrhundert, in dem von einer ‚Erweckung' der Hebräischen Bibel gesprochen werden kann.[15] Damit kann die Frage aufgeworfen werden, ob jüdische Gemeinschaften im Westen länger Griechisch sprachen als christliche.[16] Was die synagogale Tora-Lesung und Liturgie betrifft, so ist auch hier kaum Evidenz vor dem neunten Jahrhundert als Beleg für mögliche hebräische Liturgien oder Lesungen vorhanden. Einzig die *Novella* von Justinian im sechsten Jahrhundert belegt den Versuch, Hebräisch als Sprache der synagogalen Lesung zu etablieren:[17] Jedoch scheint diese Priorisierung der Umgangssprache durch Justinian – ob direkt oder indirekt davon beeinflusst, oder auch unabhängig davon – noch länger Wirkung gezeigt zu haben: „The firm imperial decision in favour of the vernacular must have effectively nipped this movement in the bud, because we hear no more about it for centuries."[18]

11 Cf. de Lange 1996b, 135.
12 Cf. de Lange 1996b, 113f.
13 Cf. Dönitz 2013; Bloch 2013, 79–102.
14 Cf. de Lange 1996b, 118.
15 Cf. de Lange 1996b, 118f.
16 Cf. de Lange 1996b, 116; Krivoruchko 2005, 150.
17 Siehe Kap. IV.3.2.
18 De Lange 1996b, 135f.

1.2 Die Sprachsituation in Israel

> That some measure of Aramaic, Hebrew, and Greek was in use among the Jews of late Second Temple Judaea is thus agreed. Any attempt to move a single step beyond that banality, however, and consensus dissipates like fog in the morning sun. — *Michael Owen Wise*[19]

> והאמר רבי בא"י לשון סורסי למה אלא אי לשון הקודש אי לשון יוונית
> Hat Rabbi [Jehuda haNasi] nicht gesagt: Warum Aramäisch in Israel [sprechen]? [Sprecht] entweder Hebräisch oder Griechisch! — *bSot 49b*

Israel ist im Alten Orient und in der Antike stets ein ‚Grenzgebiet' zwischen Großmächten gewesen, und damit befand sich auch das Hebräische in der Antike gewissermaßen zwischen Aramäisch im Osten und dem Griechischen im Westen.[20] Sowohl die Entwicklung vom Hebräischen hin zum Aramäischen im Achämenidenreich als auch die weitere Verbreitung des Griechischen unter der hellenistischen Herrschaft formten in Israel eine Sprachsituation,[21] die Holger Gzella gemäß immer noch als unzureichend verstanden gilt.[22] Während neben anderen insbesondere die Sprachen Griechisch, Lateinisch, Aramäisch und Hebräisch im antiken Israel bzw. im römischen Palästina anzutreffen sind – wie es auch in jSot 7,2 (21c) reflektiert wird – lässt sich mehr als dies im Sinne sicherer Evidenzen kaum aussagen, jedoch soll die Sprachensituation im antiken Israel im Folgenden diskutiert und vorsichtige Vermutungen oder Schlussfolgerungen vorgenommen werden. Dass insbesondere die drei Sprachen Hebräisch, Aramäisch und Griechisch im Mittelpunkt stehen steht unzweifelhaft fest, während aber auch die lateinische Sprache im ersten Jahrhundert v. d. Z. Einzug hält. Dass oder inwiefern jedoch die Präsenz dieser drei Sprachen in einer antiken Gesellschaft diese zwangsläufig zu einer bi- oder trilingualen Kultur macht, ist insofern umstritten, als sich die genaue Anzahl von Menschen, die mehr als eine Sprache sprechen, lesen oder schreiben konnten, schwer rekonstruieren lässt. Insofern ist das antike Israel ‚trilingual', als drei Sprachen in verschiedenen *epigraphischen* und *literarischen* Werken überliefert sind. Von einer weit verbreiteten Bi- oder Trilingualität[23] im Sinne gesprochener *Umgangssprachen* auszugehen, erscheint als zu generalisierend, um der Sprachsituation in der Antike gerecht zu werden.[24] Entsprechend erscheint es ähnlich als methodisch fragwürdig, die Frage nach ‚Dominanz' einer Sprache über

19 Wise 2015, 20.
20 Cf. Smelik 1995, 5.
21 Cf. Hezser 2018b; Wise 2015, 7–20; Fassberg 2012; Poirier 2007; Chancey 2005, 122–165; Cotton 2005; Joosten 2004; Sundberg 2002, 83–90; Alexander 2001; McNamara 1992/2011; van der Horst 2001; Levine 1998, 72–84; Macfarlane 1996; Rósen 1995; Barr 1989; Horsley 1989; Mussies 1983; Rósen 1980; Treu 1973; Fitzmyer 1970; Sevenster 1968; Lieberman 1942/65²; Lifshitz 1965.
22 Cf. Gzella 2015, 226.
23 Cf. Gamble 1995, 3; Spolsky 1983, 99; Rabin 1975, 1007.
24 Cf. Smelik 2013, 104 f.; Hezser 2001, 227.

andere zu beantworten.[25] Einzig sicher scheint, dass alle drei Sprachen allgemein im ersten Jahrhundert n. d. Z. verwendet wurden. ‚Verwendet' impliziert nicht unbedingt die Differenzierung von Umgangs- und literarischen Sprachen. Dabei scheint in der Forschung die Meinung vorzuherrschen, dass Aramäisch mehr gesprochen wurde als Griechisch,[26] so dass beispielsweise Anders Gerdmar zusammenfasst, dass „there is [...] evidence for a linguistic ‚patchwork' within a ground of Aramaic spread over allmost all Jewish inhabitants, and both patches of Greek, and all over this ‚patchwork' were Greek speakers with different levels of proficiency."[27] Ong beispielsweise wiederum schreibt: „A [...] final problem is that there actually is more available linguistic evidence for Greek than for Aramaic that would contrarily suggest that Greek was the primary vernacular of ancient Palestine."[28] Im Folgenden werden nun die vier Sprachen, ihre Evidenzen und Quellen diskutiert, um abschließend ein Fazit zu ziehen; begonnen wird mit dem Griechischen, anhand dessen sich insbesondere auch methodische Topoi in der Frage nach der Sprachsituation und nach den in Israel gesprochenen Umgangssprachen sehr gut darstellen lassen.

1.2.1 Griechisch

> Greek never ceased to be a language of the Jews. — *Natalio Fernández Marcos*[29]

Belege für den Gebrauch des Griechischen vor dem Ende des dritten Jahrhunderts sind selten, wobei die früheste griechische Inschrift in das Jahr 217 v. d. Z. datiert wird.[30] Im zeitlichen Kontext des Endes des Perserreiches und des Beginns der hellenistischen Epoche gewinnt das Griechische an Bedeutung: Griechische Städte wurden gegründet und bestehende in Poleis umgewandelt.[31] Wie genau der Sprachgebrauch des Griechischen in Kultur und Gesellschaft des antiken Israel zu verorten ist, wird verschiedentlich anhand unterschiedlicher Schwerpunktsetzungen diskutiert: Lester L. Grabbe begrenzt Griechisch als Umgangssprache nur auf höhere Schichten in Städten,[32] Jan Joosten auf staatsbürgerliches Leben,[33] und ähnlich ist gemäß Cyril Aslanov Griechisch nur die Sprache von ‚stark hellenisierten Juden',[34] während beispielsweise das Diktum von Aubrey W. Argyle nicht selten zitiert wird: „To suggest that a Jewish boy growing up in Galilee would not know Greek would be rather like suggesting that

25 Cf. Hezser 2001, 240.
26 Cf. Poirier 2007, 110.
27 Gerdmar 2001, 269.
28 Ong 2015, 50.
29 Fernández Marcos 2009, 41.
30 Cf. Fitzmyer 1970, 502, 508.
31 Cf. Fitzmyer 1970, 508.
32 Cf. Grabbe 1992, I:158.
33 Cf. Joosten 2010, 368.
34 Aslanov 2012, 388.

a Welch boy brought up in Cardiff would not know English".[35] Saul Lieberman geht davon aus, dass die griechische Sprache in der jüdischen Bevölkerung sehr weit verbreitet war,[36] und Erwin R. Goodenough schreibt, dass Juden, die in die Synagoge gingen, das Aramäische oder Hebräische bewundert, aber Griechisch gelesen hätten.[37] Ein weiterer Topos, in dem in der Forschung kein Konsens gefunden ist, ist derjenige der etwaigen sozialen Schichtung der Verbreitung, Kenntnis und Verwendung von Sprachen. Während manche Studien betonen, dass das Griechische nur in oberen Schichten der Gesellschaft vorzufinden ist, stößt ein solcher Ansatz zum Teil auf Kritik.[38] Haim B. Rósen geht von einer Dominanz des Griechischen aus, das nicht nur „in weitestem Ausmaß unter den Juden Palästinas verbreitet war", sondern dass dessen Gebrauch „bis in die einfachsten Volksschichten hinab [...] zu beobachten"[39] ist.

Goodenough betont bezüglich der schon besprochenen Theodotus-Inschrift,[40] dass in Bezug auf die griechische Sprache bzw. das hellenistische Judentum eine etwaige Dichotomie zwischen dem hellenisierten Diasporajudentum und einem nicht-hellenisierten Judentum in Palästina und Jerusalem nicht aufrecht zu erhalten ist.[41] Spiegeln jedoch Inschriften die Umgangssprachen der entsprechenden Familien wider? Gab es ein intendiertes Publikum? Kann man direkt von epigraphischen Sprachen auf Umgangssprachen schließen? Oder ist es methodisch unmöglich, von Inschriften auf Sprachgebrauch zu schließen? Sind sie in den Worten von Philip S. Alexander „crude statistical arguments"?[42] Aufgrund der epigraphischen Evidenzen schreibt John C. Poirier: „Anyone who has observed how often Greek shows up in inscriptions must admit that somebody knew Greek. But how representative are these inscriptional remains?"[43] Die Frage nach der Verbreitung hängt von der Interpretation der Quellen ab.[44] Poirier sieht Griechisch nicht – wie beispielsweise Max Radin – als die Sprache an, die am meisten als Umgangssprache verwendet wurde, jedoch muss die Verbreitung des Griechischen gleichzeitig mehr als eine kleine Minderheit eingeschlossen haben.[45] Aufgrund des Anteils der griechischen Artefakte von 37 Prozent der Jerusalemer Grabinschriften schließt Lee Levine, dass der Anteil der Jerusalemer, die Griechisch als Umgangssprache bevorzugten, mindestens genauso hoch sei.[46] Ähnlich schreibt Martin Hengel, der von einem Anteil von 40 Prozent der Jerusalemer

35 Argyle 1973, 49.
36 Cf. Lieberman 1942/65², 2.
37 Cf. Goodenough 1954, 123.
38 Cf. Gzella 2015, 223; Barr 1989, 111f.; Barr 1970/71, 26; Fitzmyer 1970, 512; Sevenster 1968, 190.
39 Rósen 1980, 510; cf. auch Lifshitz 1965, 538.
40 Siehe Kap. II.3.3.2.
41 Cf. Goodenough 1953, 180; siehe auch Kap. I.4.2.
42 Alexander 2001, 74; cf. ähnlich Charlesworth 2016, 356; Rajak 1983, 57.
43 Poirier 2007, 112f.
44 Cf. die Diskussionen bei Wise 2015, 14–17.
45 Cf. Poirier 2007, 118.
46 Cf. Levine 1998, 76.

Grabinschriften in griechischer Sprache ausgeht: „Auch wenn man davon ausgeht, daß Ossuarinschriften überwiegend von Gliedern der Mittel- und Oberschicht stammen, so darf man annehmen, daß ca. 10–15 % der damaligen Bewohner Jerusalems als Muttersprache Griechisch sprachen."[47] Pieter W. van der Horst schließlich kommt aufgrund der epigraphischen Evidenz in seiner Interpretation zu folgendem Schluss:

> The burden of proof is on the shoulders of those scholars who want to maintain that Greek was not the lingua franca of many Palestinian Jews in the Hellenistic-Roman-Byzantine period, in view of the fact that more than 50 percent, maybe even some 65 percent, of the public inscriptions is in „the language of Japheth".[48]

Aufgrund der zum Teil stark überwiegenden griechischen Inschriften folgern manche, dass das Griechische als Umgangssprache in Israel nicht nur von nach Israel migrierten Diaspora-Juden genutzt wurde.[49] Die Anzahl griechischer Inschriften ist beispielsweise nur in Judäa, auf dem Golan oder in kleinen Orten mit der Zahl hebräischer bzw. aramäischer übereinstimmend.[50] Gemäß Jean-Baptiste Frey können 530 Inschriften aus Palästina gezählt werden, von denen 52 % griechisch sind.[51] Betrachtet man nur die aus Jerusalem stammenden Grabinschriften, wird deutlich, dass 32,5 % von ihnen in Griechisch verfasst sind.[52]

Verschiedene weitere Quellen hinsichtlich der Sprachwahl finden sich mit griechischen Evidenzen unter den Schriftrollen vom Toten Meer.[53] Der Befund der griechischen Texte ist aus verschiedenen Gründen und in vielerlei Hinsicht aussagekräftig:[54] Es fällt auf, dass in Qumran der Anteil griechischer Texte am Gesamt-‚Corpus' nur 3 % beträgt, jedoch von diesen griechischen Texten aus Qumran alle Texte bis auf einen literarische Texte darstellen. An den anderen zehn Fundorten, an denen der Anteil griechischer Texte generell zwischen 23 und 50 % liegt (Ausnahme: Wadi Daliyeh), finden sich zumeist unter den griechischen Texten in großer Mehrheit dokumentarische Texte (82 bis 100 %), während der Anteil literarischer Werke verschwindend erscheint (null bis 18 %). Von den Schriftrollen aus **Qumran** selbst sind 438 in Hebräisch, 104 in Aramäisch, 18 in Griechisch und zwei in Nabbatäisch verfasst, wobei von der starken Dominanz des Hebräischen nicht zugleich auf dessen Status als Umgangssprache geschlossen werden kann:[55] „the Greek texts are by no means negligible [...]".[56] Zudem

47 Hengel 1991; cf. auch Hengel 1999, 147, der von zehn bis 20 % spricht.
48 Van der Horst 2001, 166
49 Van der Horst 1991, 28.
50 Cf. Smelik 2010, 128.
51 Cf. Poirier 2007,112; cf. Tabelle 21 (Anhang 1.4).
52 Cf. Tabelle 23 (Anhang 1.5).
53 Cf. Tov 2001b; Cotton 1999; Cotton/Cockle/Milar 1995.
54 Cf. ausführlich Tabelle 21 (Anhang 1.3).
55 Cf. Smelik 2010, 129.
56 Tov 2003/08a, 339.

kann vermutet werden, dass die griechischen Texte wahrscheinlich eher außerhalb der Jāḥad geschrieben und in Qumran aufbewahrt wurden.[57] Zu den Schriftrollen von **Naḥal Ḥever** zählen auch die sog. ‚Archive' von Salome Komaïse und von Babatha:[58] Das sog. *Babatha*-Archiv enthält private Dokumente, von denen 17 in Griechisch, neun in Griechisch mit aramäischen/nabbatäischen Unterschriften,[59] sieben in Nabbatäisch und drei in Aramäisch geschrieben sind.[60] Von den fünfzehn *Bar Kochba*-Briefen sind fünf auf Hebräisch, acht in Aramäisch und drei in Griechisch geschrieben (cf. P. Yadin 52),[61] wobei ein griechischer Brief die Schwierigkeit des Verständnisses des Hebräischen deutlich macht, indem darauf verwiesen wird, dass „der Brief auf Griechisch geschrieben wurde wegen des Unvermögens mit hebräischen Buchstaben [zu schreiben]." (P. Yadin 52, Z. 11–14: Ἐγράφη | δ[ὲ] Ἑληνιστὶ διὰ | τ[ὸ ὀρ]μὰς | μὴ εὑρη- | κ[έ]ναι Ἑβραεστὶ). Bei den in **Muraba'at**[62] gefundenen Schriften überwiegt das Aramäische dem Hebräischen, jedoch findet sich ebenfalls Korrespondenz in Hebräisch,[63] sowie in Griechisch auch Dokumente über Getreidehandel (*Mur*. 89–107), Schuldscheine (*Mur.* 115–16), literarische Texte (*Mur.* 108–12), sowie Texte in Kurzschrift (*Mur.* 164).[64] Von den *rechtlichen* Texten aus der judäischen Wüste finden sich neben zwei nabbatäischen und vier aramäischen Verträgen insgesamt 32 griechische Dokumente aus der Zeit zwischen 106 und 132 n. d. Z. aus der Provinz Arabia – 26 aus dem sog. Babatha-Archiv und sechs aus dem Archiv der Salome Komaïse –, von denen das erste ins Jahr 110 (P. Yadin 5) und das letzte in das Jahr 132 datiert wird (P. Yadin 27).[65]

Zudem sei zuletzt auf verschiedene griechische literarische Werke des antiken Judentums verwiesen, die in Israel selbst verortet werden bzw. von denen ein Ursprung in Israel nicht ausgeschlossen werden kann. Hier besteht zum Teil das methodische Problem von Provenance-Zuschreibung, sodass griechische Texte tendenziell eher in der Diaspora als in Israel selbst aus dem alleinigen Grund verortet werden, dass sie in griechischer Sprache geschrieben sind.[66] Werke, die jedoch in Israel verortet werden, sind das *Zweite Buch der Makkabäer* sowie das Werk Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων des jüdischen Schriftstellers Eupolemos aus dem zweiten Jahrhundert, das nur in Fragmenten durch die christlichen Schriftsteller Clemens von Alexandria und Eusebius von Caesarea erhalten ist.[67] Zudem werden zum Teil die Übersetzungen des *Jubiläen-Buches*, von *Ben Sira* und des *Vierten Esra-Buches* ins Griechische in Israel

57 Cf. Tov 2003/08a, 342.
58 Cf. Tov 2001b, 3.
59 Cf. Cotton 1999.
60 Cf. Hezser 2018b, 18; Smelik 2010, 123.
61 Cf. Smelik 2010, 128; Poirier 2007, 62; de Lange 1996c, 344; Fitzmyer 1970, 513f.
62 Cf. DJD II.
63 Cf. Smelik 1995, 6.
64 Fitzmyer 1970, 514.
65 Cf. Cotton 1999, 227.
66 Cf. Poirier 2007, 111.
67 Cf. Hezser 2018b, 11; Sundberg 2002, 83.

lokalisiert.[68] Nicht zuletzt sind es die drei griechisch-jüdischen Übersetzungen der Bibel von Aquila, Symmachus und Theodotion, die aus Israel und nicht aus der Diaspora kommen.[69]

Dass das Griechische nicht wenig weit verbreitet war, zeigen auch rabbinische Diskurse über die griechische Sprache, die liturgischem Gebrauch bzw. Rezitation des *Schema* zum Teil erlauben, was impliziert, dass einige Juden in Israel Griechisch besser als Hebräisch verstanden.[70] Und auch für die Rabbinen selbst ist mit einer gewissen Kenntnis des Griechischen zu rechnen.[71] Ausführlich werden diese rabbinischen Diskurse zur griechischen Sprache, die nicht nur negativ sind, sondern im Gegenteil für die ersten Jahrhunderte sehr positive Stimmen finden, in einem folgenden Kapitel dargestellt.[72]

1.2.2 Hebräisch

Seit dem 19. Jahrhundert setzte sich zunächst das Paradigma durch, dass das Hebräische[73] mit seiner Substitution durch das Aramäische aufhörte, eine gesprochene Sprache zu sein:[74] Hebräisch war damit keine Umgangssprache mehr, sondern wurde nur noch durch Priester und Gelehrte gepflegt. So schrieb etwa Abraham Geiger: „Das Hebräische hatte somit aufgehört, eine lebende Sprache zu sein, dennoch aber blieb es [...] eine religiöse Gelehrtensprache während der Zeit des zweiten Tempels und noch etwa zwei Jahrhunderte später [...].“[75] Diese Position wurde allerdings verschiedentlich auch von Zeitgenossen Geigers kritisiert.[76] Eduard Y. Kutscher sieht Geigers Thesen ideologisch motiviert, sollten damit doch die Mischna und entsprechende rabbinische Literaturen in Konsequenz als ‚künstlich‘ angesehen werden.[77] Geigers Position hielt sich jedoch lange, sodass ähnlich Klaus Beyer Hebräisch als gesprochene Sprache *nur* bis ca. 400 v. d. Z. ansieht.[78] Einen Meilenstein stellt in dieser Hinsicht Moshe Z. Segal dar,[79] der die Sprache der Mischna als Sprache einer hebräischen Umgangssprache klassifiziert, die – so seine These – in Judäa noch bis zur *Bar Kochba*-Revolte (132–136 n. d. Z.) gesprochen wurde und danach noch bis

68 Cf. Hezser 2018b, 11.
69 Siehe Kap. IV.2.3.
70 Cf. Smelik 2010, 128.
71 Cf. Smelik 1995, 7; Sevenster 1968, 38–61; Lieberman 1942/65², 15–26.
72 Siehe Kap. IV.2.4.3.
73 Cf. insb. die Forschungsüberblicke bei Schniedewind 2013; Kottsieper 2007; de Lange 1996c; Sáenz-Badillos 1996; Schwartz 1995.
74 Cf. Kottsieper 2007; Schwartz 1995; Beyer 1986; Beyer 1984; Geiger 1845.
75 Cf. Geiger 1845, 1.
76 Cf. Nöldeke 1887/99², 25; Luzatto 1846/47; Graetz 1845/46.
77 Cf. Kutscher 1982, 117.
78 Cf. Beyer 1986, 40–43; Beyer 1984, 58, 273.
79 Cf. die Diskussion bei Poirier 2007, 65–82.

zum zweiten Jahrhundert noch von einigen Wenigen, wie den Rabbinen.[80] Ähnlich wie Segal argumentierte schon Max Radin,[81] sowie später auch auch Guido Baltes[82] und Eduard Y. Kutscher,[83] dessen These lautet, dass Hebräisch auf dem Land weiterhin gesprochen wurde. Dies beschreibt allerdings Seth Schwartz als „motivated by a romantic desire to attribute Hebrew speech to the Judean ‚folk'".[84] Auch Philip S. Alexander ist in der Tradition Segals zu verorten, dem gemäß Hebräisch neben Aramäisch und Griechisch noch Umgangssprache in Jerusalem und Teilen Judäas bis ins frühe zweite Jahrhundert n. d. Z. gewesen ist.[85] Gegen die Thesen von Segal und Kutscher werden verschiedene Interpretationen der Evidenzen angebracht, die sich gerade auch auf die vielen hebräischen Schriftrollen aus Qumran beziehen und nach Hinweisen auf das Hebräische als Umgangssprache suchen, sodass sich die Frage stellt, ob die Position Segals durch die Qumran-Funde bestätigt werden kann. Entsprechend muss zum einen angefragt werden, ob Qumran für mehr als *eine* Gemeinschaft am Toten Meer stehen kann – was eher zu verneinen ist[86] –, und zum anderen, ob Veränderungen der Hebräischen Sprache selbst, die in Teilen der Schriftrollen deutlich werden und von denen manche Kennzeichen aufweisen, die dem Hebräischen der Mischna näher sind, einen Wandel aufgrund des Hebräischen als Umgangssprache darstellen,[87] oder als literatisches Phänomen zu verstehen sind, worauf beispielsweise Avi Hurvitz[88] und Joshua Blau verweisen.[89]

Zum Teil schien infolge der Studien von Segal und Kutscher ein Konsens zu herrschen, dass Hebräisch auch über die Jahrtausendwende hinaus eine gesprochene Sprache blieb. Diesem widersprach Schwartz: „[T]he consensus breaks down when it comes to determining who exactly the speakers of colloquial Hebrew could have been."[90] Nicht nur gebe es hierfür kaum Evidenzen, sondern das Hebräische sei in nicht-literarischen Artefakten wie Inschriften oder dokumentarischen Papyri wenig bis nicht-existent. Gemäß Schwartz' Beitrag wurde Hebräisch nur bis ca. 300 v. d. Z. allgemein gesprochen,[91] während Aramäisch sich zur Sprache entwickelt hat, die im öffentlichen Leben sowie auch als literarische Ausdruckssprache der Oberschicht dominierte.[92] Während bis dato die Sprachwahl oder -situation für Israel nicht

80 Cf. Segal 1927, 9f.
81 Cf. Radin 1915, 119.
82 Cf. Baltes 2014a; Baltes 2014b; cf. dazu die Rezension von Chilton 2016, 150.
83 Cf. Kutscher 1982.
84 Schwartz 1995, 16.
85 Cf. Alexander 1999, 75.
86 Siehe Kap. V.1.
87 Cf. Joosten 2010, 356.
88 Cf. Hurvitz 2000, 112.
89 Cf. Blau 2000, 20.
90 Schwartz 1995, 15.
91 Cf. Schwartz 1995, 3.
92 Cf. Schwartz 1995, 21.

identitätsstiftend gewesen ist, findet in der zweiten Tempelperiode eine Transformation im Kontext dessen statt, dass Hebräisch keine weit verbreitete Umgangssprache mehr war: War davor das Hebräische nicht zentral für das eigene Selbstverständnis, wird es nun eine ideologisch aufgeladene Sprache,[93] sodass Schwartz entsprechend die ideologischen Faktoren in der Wahl von Sprache betont, da eine gewisse ideologisierte hasmonäische ‚Wiederbelebung' des Hebräischen zu beobachten ist. Die Kenntnis und die Verwendung des Hebräischen jedoch waren nur bei religiösen Eliten und zu religiösen Zwecken in der hellenistischen wie der römischen Zeit verbreitet, nicht mehr aber in breiten Kreisen der Gesellschaft. Die erhaltenen hebräischen literarischen Werke, Münzen und Dokumente sind gerade keine Hinweise, die auf Hebräisch als verbreitete Umgangssprache schließen lassen, sondern vielmehr Evidenz für die ideologische Funktion und Verwendung des Hebräischen:[94] „[F]or most of the Jews of Palestine, Hebrew was important mainly as an item in a complex of symbols [...], but in practice Hebrew impinged on their lives rather little."[95]

Im zeitlichen Kontext in der Epoche des Achämenidenreiches sind es die Institutionen von Tempel und Tora, die hier zu zentralen Symbolen jüdischer Identität werden – die beide eng verbunden waren mit dem Hebräischen,[96] denkt man an die hebräische Liturgie im Tempel oder an die Schriften der Tora selbst. Für das dritte Jahrhundert ergibt es sich außerdem, dass Münzen *nur* noch in hebräischer Sprache überliefert sind – im Kontext der Hasmonäer und deren Revolte.[97] Das Primat des Hebräischen lässt sich damit ideologisch aufgeladen auch im Kontext der Makkabäer-Revolte sehen und möglicherweise auch in den Schriftrollen von Qumran,[98] so dass diese gerade nicht als Evidenz von Hebräisch als Umgangssprache gesehen werden, sondern als ‚religiöse' Literatur, deren Sprache keine Hinweise auf die Verbreitung von Hebräisch als Sprache des Alltags zulässt. Hebräische Texte stammen zudem aus dem **Wadi Murabaʿat** und **Habra**[99] sowie aus **Naḥal Ḥever:** Die ersten hebräischen Dokumente wurden dabei im Wadi Murabaʿat gefunden. Alle hebräischen Dokumente aus Naḥal Ḥever werden in die Zeit des Bar Kochba-Aufstandes zwischen 132 und 136 datiert. Ein gewisses ‚Revival' des Hebräischen, das in diesen Texten ausgemacht werden kann, könnte mit einem möglichen Dekret der Anführer des Aufstandes zusammenhängen:[100]

> It may not be a coincidence therefore that there are no documents in Hebrew which date to the years before the first revolt, or to the period between the two revolts. During the revolts Hebrew

93 Cf. Schwartz 1995, 9.
94 Cf. Schwartz 1995, 14, 18f.
95 Schwartz 1995, 27f.
96 Cf. Schwartz 1995, 21–26.
97 Cf. Schwartz 1995, 25.
98 Cf. Fitzmyer 1970, 503.
99 Cf. Fitzmyer 1970, 530.
100 Cf. Cotton 1999, 221; Rósen 1980, 225f.; Yadin 1971, 181.

> became, alongside Aramaic, the language of legal documents. The same ideology which inspired the decision to use Hebrew in legal documents of the second revolt may well have motivated also the freedom fighters of the first one.[101]

Ähnlich wie Schwartz sieht Hannah M. Cotton die Verwendung des Hebräischen in rechtlichen Dokumenten aus der judäischen Wüste, das in diesen nur für die Zeit während der beiden jüdischen Revolten gefunden werden kann, als „a kind of nationalist manifesto: to advertise the ideology of the now independent Jewish state."[102] In den sog. Bar Kochba-Briefen (Wadi Murabaʿat/Naḥal Ḥever) sind 15 Briefe überliefert, von denen ein Drittel auf Hebräisch und einer auf Griechisch geschrieben ist, der jedoch sehr aufschlussreich erscheint, schreibt er doch davon, dass er in griechischer Sprache verfasst ist „weil wir niemanden haben, der des Hebräischen (Ἑβραεστί) mächtig ist."[103] Nicholas De Lange sieht das Hebräische in diesen Bar Kochba-Briefen als „an artificial effort due to nationalistic principles"[104] und betont, dass es keine weiteren Evidenzen dafür gibt, dass das Hebräische im zweiten Jahrhundert eine geschriebene Sprache oder eine solche der Hochkultur gewesen sei.[105]

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Kenntnis und Verwendung des Hebräischen in der hellenistischen und römischen Epoche nur in religiösen Kreisen und für religiöse Zwecke verbreitet war, nicht aber als allgemeine Umgangssprache im täglichen Leben. Die hebräische Sprache war zugleich einer Transformation unterworfen – von einer mündlichen und schriftlichen Alltagssprache zu einem jüdisch-kulturellen Identitätsmarker und nationalem Symbol, die noch in einigen Briefen und Verträgen der jüdischen Nationalbewegungen von 66 bis 70 und 132 bis 136 n. d. Z. verwendet wurde.[106] Hebräisch wurde in der Mischna und den anderen rabbinischen Werken zur Sprache des Kults und religionsrechtlicher oder exegetischer Diskurse. Das Verschwinden als Alltagssprache teilt das Hebräische damit mit den anderen indigenen Sprachen Palästinas und Transjordaniens, von denen keine in der hellenistischen oder römischen Zeit überlebt hat, und die entsprechend alle durch Aramäisch oder Griechisch ersetzt wurden.[107]

---

101 Cotton 1999, 225.

102 Cotton 2005, 118.

103 Zit. n. de Lange 1996c, 344.

104 De Lange 1996c, 344.

105 Cf. de Lange 1996c, 344.

106 Auch das Hebräische der Mischna im frühen dritten Jahrhundert kann als ideologisch motiviert angesehen werden: „The campaign for Hebrew was not aimed primarily, as might be imagined, against the use of Greek, but rather against Aramaic." (de Lange 1996c, 343). Zudem verweist de Lange 1996c, 345, auf mögliche *griechische* Ursprünge der Mischna: „But was Hebrew the original language? I am happy to concede that various statements and conversations cited in the Mishnah were originally couched in other languages, in fact I think that this would be impossible to deny. What then, if the Mishnah was originally compiled by Rabbi in Greek or Aramaic and translated into Hebrew later? Such a procedure is not unthinkable."

107 Cf. Gzella 2015, 226.

1.2.3 Aramäisch

War bis zum vierten Jahrhundert v. d. Z. Aramäisch die assyrische und achämenidische Sprache der jeweiligen Reiche,[108] ist zu Beginn der hellenistischen Epoche um 330 die Arämaisierung der östlichen Mittelmeerregion zu beobachten:[109] Hebräisch wird als dominante Sprache in Palästina durch Aramäisch ersetzt.[110]Als Begleiterscheinung dieser linguistischen Transformationen ersetzt zudem die (aramäische) Quadratschrift die bis dato vorherrschende paläo-hebräische Schrift.[111] Aramäisch wird als Umgangssprache angesehen, die in der römischen Epoche am weitesten verbreitet war,[112] wobei schon vor der weiten Verbreitung von Aramäisch auch das Griechische nach der Eroberung Alexander des Großen in der ptolemäischen und seleukidischen Zeit in Israel Fuß fasste und im Laufe einer Entwicklung das Aramäische als Verwaltungssprache ersetzte. Jedoch erlangte das Griechische nie eine so weite Verbreitung wie das Aramäische in der persischen Zeit, so Willem F. Smelik.[113] Gleichwohl kann davon ausgegangen werden, dass Griechisch in der römischen Zeit zumindest in gewissen geographischen und sozialen Orten das Aramäische ersetzt hat. Sehr verschiedentlich wird zudem der Status des Aramäischen diskutiert, sodass einerseits darin eine ‚Prestigesprache' gesehen wird,[114] während andere betonen, dass Aramäisch nie zu einem grundlegenden Element jüdischer Identität wurde.[115] Wenn Aramäisch als dominierende Umgangssprache gesehen wird, wird dies zum einen aufgrund der epigraphischen und literarischen Evidenz argumentiert und zum anderen aufgrund des Argumentes, dass Targumim in den Synagogen das Hebräisch Gelesene den Zuhörern verständlich machen, was zweifelsfrei Sinn hat, wenn man annimmt, dass das Hebräische nicht mehr (von Vielen) verstanden wird. Steven Fraade[116] und Abraham Tal[117] allerdings sehen die Targum-Praxis nicht vor dem Hintergrund eines nicht-mehr-Verstehens des Hebräischen, sondern im Gegenteil vor einer breiten Kultur des gesprochenen Hebräisch. Jedoch gibt es keine sichere Evidenz für die synagogale Targum-Lesung im ersten Jahrhundert n. d. Z.[118] Vor den Funden der Rollen vom Toten Meer gab es zwischen dem Buch Daniel mit seinen sechs Kapiteln auf Aramäisch (ca. 165 v. d. Z.) und den ersten rabbinischen Werken wie *Megillat Taʿanit* kaum Evidenz für Werke in aramäischer Sprache.[119] In Qumran sind auf Aramäisch das *Genesis-*

108 Cf. Schwartz 1995, 12f.
109 Cf. Barr 1989, 111.
110 Gzella 2015, 225.
111 Cf. Gzella 2015, 225.
112 Cf. Smelik 2010, 126; Smelik 1995, 23; Fitzmyer 1970, 518.
113 Cf. Smelik 2010, 128.
114 Cf. Machiela 2017, 105; Gzella 2015, 165.
115 Cf. Hezser 2001, 240; Horsley 1989, 22.
116 Cf. Fraade 1992.
117 Cf. Tal 2001.
118 Cf. Poirier 2007, 91f.; Perrot 1990, 137–159; siehe Kap. IV.4.
119 Cf. Fitzmyer 1970, 519.

*Apokryphon (*1Q20*)*, das *Gebet von Nabonidus* (4Q242), die sog. Schrift *Neues Jerusalem* (1Q32; 2Q24; 4Q554a; 4Q555; 4Q15; 11Q18*)*, 4Q534–536 (4QBirth of Noah^{a-c}), Teile des Levi-Dokumentes (1Q21; 4Q213; 4Q213a; 4Q213b; 4Q214; 4Q214a; 4Q214b), das *Daniel-Apokryphon* (4Q246), das Buch *Henoch* (4Q201; 4Q202; 4Q204; 4Q205; 4Q206; 4Q207; 4Q208; 4Q209; 4Q210; 4Q211; 4Q212) sowie Targum-Fragmente der Bücher Levitikus (4Q156) und Hiob (4Q157; 11Q10) überliefert. In Form des sog. Jüdisch-Aramäischen, das im babylonischen Talmud, auf babylonischen Zauberschalen und in Werken der Geonim überliefert ist, blieb Aramäisch die Umgangssprache der Juden in Babylonien von 200 bis ungefähr 900, bis es zunehmend vom Arabischen verdrängt wurde. Danach verschwand Aramäisch als ‚produktive' Sprache der Juden aus, während die Rezeption aramäischer Texte wie der Targumim, Talmudim und liturgischer gewissermaßen in ‚passiver' Form weiterging, und beispielsweise noch der *Zohar* – Schimon bar Jochai zugeschrieben – im Spanien des 13. Jahrhunderts von Moses de Leon auf Aramäisch verfasst wurde. Die Ausnahme bilden weiterhin Formen des Neu-Aramäischen, die als aramäische Dialekte beispielsweise von Juden als Umgangssprache in Kurdistan gesprochen wurden, die in den 1950er-Jahren nach Israel einwanderten.[120]

1.2.4 Latein

Die lateinische Sprache wird mit der römischen Eroberung im Jahr 63 v. d. Z. die Sprache der römischen Soldaten und Eroberer, nicht aber der jüdischen Bevölkerung selber.[121] Epigraphisch ist sie belegt, jedoch selten – beispielsweise in Weihinschriften, Grabinschriften von römischen Legionären oder Meilensteinen. Es ist Flavius Josephus, der darauf verweist, dass in Jerusalem Inschriften den Nicht-Juden verbieten, das Innere des Tempels zu betreten, wobei er „mehrere Säulen mit griechischen und lateinischen Aufschriften" erwähnt.[122] Archäologisch konnten allerdings lediglich die griechischen Inschriften gefunden werden (cf. bsp. New Docs VI 22). Weitere Evidenzen seien nur kurz erwähnt, so vier bzw. fünf Papyrus-Fragmente mit lateinischen Texten, die in Murabaʿat gefunden wurden, und 190 Texte aus Caesarea Maritima. Insgesamt geht man von etwa 530 lateinischen Texten in Israel aus, von denen 150 Meilensteine sind, jedoch sind alle diese lateinischen Inschriften im Kontext des römisches Militärs zu verorten.[123]

---

120 Cf. Flesher 1999/2005², 6–8.

121 Cf. Cotton 1999, 220.

122 Siehe *J. W.* V 5,2, 194: ἐν αὐτῷ δὲ εἱστήκεσαν ἐξ ἴσου διαστήματος στῆλαι τὸν τῆς ἁγνείας προσημαίνουσαι νόμον αἱ μὲν Ἑλληνικοῖς αἱ δὲ Ῥωμαϊκοῖς γράμμασιν μηδένα ἀλλόφυλον ἐντὸς τοῦ ἁγίου παριέναι.

123 Cf. Ong 2015, 64–68; Eck 2007, 190; Eck 2003, 126–131; Fitzmyer 1970, 503–513.

2 Die griechische jüdische Bibel

> Strictly speaking, there is really no such thing as *the* Septuagint.
> — *Karen H. Jobes und Moisés Silva*[124]

Das vorliegende Kapitel befasst sich mit der griechischen jüdischen Bibel und ihrer – so die These – ununterbrochenen und kontinuierlichen Rezeption durch Juden in der Antike und darüber hinaus. Wie das vorangestellte Zitat verdeutlicht, gibt es ‚die Septuaginta' als klar umrissene Entität *eines* griechischen Textes nicht. Vordergründig betrachtet, so eine mögliche Definition, ist ‚die Septuaginta' alles, was Alfred Rahlfs und Robert Hanhart in ihrer einbändigen *Septuaginta*[125] versammelt haben.[126] Damit wird aber auch deren künstlicher Charakter deutlich, was nicht nur ihren Umfang, sondern gerade auch ihren Text betrifft. Die konventionelle Unterscheidung in OG (*Old Greek*) und LXX löst das Problem auch nicht wirklich, denn wo sollte zwischen diesen beiden konstruierten Entitäten der Übergang liegen, wenn zudem kontinuierliche Revisionen und Rezensionen des griechischen Textes in der Antike keine Seltenheit waren, und sich damit die Annahme der Möglichkeit der Rekonstruktion eines möglichen ‚Urtextes' der Übersetzung erledigen könnte. Dieses Kapitel über die griechische jüdische Bibel wird Grundfragen der jüdischen Rezeption der griechischen Bibel stellen, nachdem in Kapitel III.4 schon Fragen nach jüdisch-griechischen Codices behandelt wurden, die damit die Materialitäten des Lesens in den Vordergrund rückten sowie zu dem Ergebnis kamen, dass mit großer Wahrscheinlichkeit auch von jüdischen Codices der griechischen Bibel ab dem zweiten Jahrhundert ausgegangen werden darf. So stehen im Folgenden im Zentrum zunächst die Fragen nach den Ursprüngen der griechischen Bibel, Gründen ihrer Entstehung, ihrem sozialen Gebrauch und ihrer kulturellen Verortung (Kap. IV.2.1) sowie nach verschiedenen übersetzungstheoretischen Diskursen (Kap. IV.2.2). Sodann folgt nach einer Einleitung in die Textgeschichte der griechischen Bibel/LXX mit besonderem Schwerpunkt auf ‚den Dreien' (Aquila, Symmachus, Theodotion) und anderen jüdischen Revisionen (Kap. IV.2.3) die Diskussion der weit verbreiteten These einer jüdischen ‚Aufgabe'/‚Zurückweisung' der LXX bzw. der griechischen Bibel, die auch rabbinische Traditionen bespricht (Kap. IV.2.4). Diese These einer jüdischen ‚Aufgabe'/‚Zurückweisung' gilt es zurückzuweisen, um einen kontinuierlichen Gebrauch der griechischen Bibel durch jüdische Gemeinschaften von der Antike bis ins Mittelalter und darüber hinaus zu betonen, was vor dem Hintergrund der materialen Überlieferung bereits dargestellt wurde (III.4), und was für weitere Bereiche der vorliegenden Arbeit grundlegend wird, wie im Hinblick auf den sozialen Ort der griechischen Bibel in der antiken synagogalen Lesung (IV.4) oder im Hinblick auf das griechisch-sprachige byzantinische bzw. romaniotische Judentum (V.3).

124 Jobes/Silva 2000, 30.
125 Cf. Rahlfs/Hanhart 2006.
126 Cf. Aitken 2015, 1.

2.1 Über die Ursprünge der griechischen Bibel

Ebenso wie die Ursprünge der Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische liegen die Gründe ihrer Anfertigung im Dunkeln. Als relativ sicher scheint lediglich zu gelten, dass zunächst (die) ‚Tora'[127] und danach sukzessive andere Bücher übersetzt wurden. Allerdings schreibt der *Aristeasbrief* lediglich vom ‚Gesetz der Juden' (τῶν Ἰουδαίων νόμιμα; §10), und daraus kann man auf alles andere als einen sicher vorliegenden Kanon der griechischen Schriften schließen.[128] Die Anfänge der Übersetzungstätigkeiten werden zwischen der Mitte des dritten und dem ersten Jahrhundert v. d. Z. datiert. Als Orte werden Alexandria und Palästina, möglicherweise auch Leontopolis und die östliche Diaspora genannt.[129] Die griechische Bibel ist als „Sammelwerk" entstanden,[130] wobei verschiedene Rezensionen sowie auch Parallelübersetzungen vorgenommen wurden – und es ‚*die* Septuaginta' wenn überhaupt erst mit den christlichen Voll-Codices im vierten und fünften Jahrhundert n. d. Z. (Sinaiticus [א], Vaticanus [B], Alexandrinus [A]) gab. Paul Kahle ging davon aus, dass die Übersetzung der Septuaginta nicht auf einen ursprünglichen Übersetzungsakt zurückzuführen ist; vielmehr sei auch die Übersetzung, die der *Aristeasbrief* propagiere, nicht die erste Übersetzung ins Griechische, sondern eine Revision schon existierender Übersetzungen. Zu Beginn standen, so Kahle, – ähnlich wie bei den Targumim – mündliche Übersetzungstraditionen, die im Lauf der Zeit verschriftlicht wurden.[131] Seine These konnte sich jedoch nicht durchsetzen.

Als mögliche *Gründe* für die *Entstehung* der griechischen Bibel im hellenistischen Judentum lassen sich folgende Paradigmen nennen, die in der Forschung genannt werden:[132]

Offiziell-staatliche Veranlassung durch das ptolemäische Ägypten: (a) Als ein möglicher Grund für die Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische wurde und wird seit Elias J. Bickermann eine offiziell-staatliche Veranlassung durch das ptolemäische Ägypten genannt,[133] was dem Narrativ des *Aristeasbriefes* entspricht: Die *Tora* wäre dann als *nomos* übersetzt worden und wäre das jüdische Gesetz im ptolemäischen Ägypten in Analogie zu anderen Gesetzessammlungen.[134] (b) Mit diesem juridischen Charakter zusammenhängend, aber von der ersten These zu unterscheiden, ist die Ansicht, dass die griechische Übersetzung der jüdischen Gemeinschaft in Ägypten

127 Siehe hierzu auch Anmerkung 157, S. 204.
128 Cf. Karrer/Kraus 2008, 20; zu verschiedenen Traditionen der Buch-Anordnung cf. Tilly 2005, 21.
129 Cf. Rösel 2008, 89.
130 Cf. Rösel 2008, 89.
131 Cf. Kahle 1947/59², 214.
132 Cf. Joosten 2008; Rösel 2008, 90–92.
133 Cf. Kreuzer 2007; Honigman 2003b, 94–106; Siegert 2001, 28f.
134 Cf. Honigman 2003b; Kasher 1985, 5f.

eine Rechtssammlung geben sollte, aufgrund derer biblisches Recht angewandt worden sei.[135] Allerdings ist überhaupt nur ein einziger Fall aus dem ptolemäischen Ägypten in den Papyri überliefert, in dem Juden von ihrem Recht gebraucht machten, die Gesetze der Tora zivilrechtlich anzuwenden. Die Regel – von dieser einen Ausnahme abgesehen – war, dass auch für Juden griechisch-ägyptisches und nicht jüdisches Gesetz Anwendung fand.[136] (c) Als Initiative der Alexandrinischen Bibliothek („academic and administrative initiative"),[137] jedoch nicht als *Nomos*, sondern eher aus ethnographischem Interesse des ägyptischen Hofes.[138]

Liturgischer Gebrauch: Zweitens wird und wurde der liturgische Gebrauch der griechischen Bibel als Grund ihrer Entstehung gesehen für eine jüdische Gemeinde, in der das Hebräische nicht mehr verstanden worden und so die Notwendigkeit für eine griechische Schriftlesung gewachsen sei.[139] Wie gezeigt[140] kann jedoch eine regelmäßige und öffentliche Schriftlesung, die jene Lesepraktiken als ‚liturgisch' qualifizieren ließe, für die frühe Entstehungszeit der ersten Übersetzungen ins Griechische nicht angenommen werden – der ‚liturgische' Gebrauch der griechischen Bibel als *lectio continua* wird jedoch für die späteren Jahrhunderte in einem nächsten Kapitel untersucht werden.[141]

LXX als Targum: Drittens und mit zweitens zusammenhängend wurde und wird die griechische Bibel zum Teil von Beginn an als Targum verstanden, der seinen sozialen Ort in der Liturgie gehabt habe: So hat Zacharias Frankel die These einer targumischen Natur der griechischen Bibel aufgestellt,[142] wobei Abraham Geiger ebenfalls der Meinung war, dass sie einem liturgischen Gebrauch diente, im Tempel von Heliopolis aber als Tora Anwendung fand.[143] Abraham Berliner allerdings widersprach der targumischen Natur der Septuaginta.[144] Mit Recht merkt Giuseppe Veltri an, dass in der Rede von der Septuaginta ‚als' Targum nicht immer deutlich hervorgeht, „ob die Herkunft der LXX als Targum, ihre Benutzung als liturgische Tora/Übersetzung/Vorlesung oder die der LXX und dem Targum zugrundeliegenden Übersetzungskriterien gemeint sind."[145]

135 Cf. Mélèze-Modrzejewski 2001b; Mélèze-Modrzejewski 2001a.
136 Cf. Schwartz 2001, 219.
137 Satlow 2014, 159.
138 Cf. Satlow 2014, 157–159.
139 Cf. Thackeray 1921; Momigliano 1975, 91f.
140 Siehe Kap. II.3.
141 Siehe Kap. IV.2.4.
142 Frankel 1841.
143 Cf. Geiger 1876, 71f.; Geiger 1857; cf. dazu auch Veltri 1994c, 8–14.
144 Cf. Berliner 1884, 76–81.
145 Veltri 1994c, 9f.

Das ‚interlineare Paradigma' und Studienzwecke: Viertens wird und wurde das Entstehen der griechischen Bibel (a) im Kontext von antiken Schulen verortet: So bestehe dieses „interlinear paradigm"[146] gemäß Albert Pietersma darin, dass der griechische Text dem Studium des *hebräischen* ‚Originals' dienen solle – unabhängig von der Frage nach dem Postulat der Existenz von interlinearen Handschriften mit hebräischem *und* griechischem Text. Unabhängig von einem interlinearen Paradigma sucht Martin Rösel (b) den Ursprung eher „im Umkreis der Einrichtungen des Museion und der Bibliothek"[147] und nennt „Anfäng[e] eines alexandrinischen Schulwesens."[148]

Fazit: Die Frage nach ‚*dem* Ursprung' oder dem intendierten Zweck der Entstehung der Septuaginta ist nicht monokausal zu beantworten, wobei ein primärer liturgischer Zweck ausgeschlossen werden kann, waren doch in dem für die Übersetzung angenommenen Zeitraum Tora-Lesungen in antiken Synagogen bei Weitem noch nicht entwickelt.[149]

2.2 Die griechische Bibel im Kontext jüdischer Übersetzungsdiskurse

Sprache, Mehrsprachlichkeit und Übersetzungen können als wichtige *Identity Marker* angesehen werden.[150] Im Kontext des antiken Judentums allerdings liegt der Fokus oft alleine auf dem Hebräischen, sodass nicht selten ein selbstverständliches Primat des Hebräischen angenommen wird: Diskurse über das Verständnis von Übersetzungen, über Übersetzbarkeit und Unübersetzbarkeit biblisch gewordener Literaturen sind jedoch alles andere als einstimmig. Zwar wurde das Hebräische, geprägt von rabbinischen Diskursen – die jedoch auch selbst mehrstimmig sind, wie zu zeigen sein wird – von der לשון הקודש als ‚Sprache des Heiligtums (i. e. des Tempels)' zur ‚heiligen Sprache', jedoch erst am Ende einer langen Entwicklung. Dass die Bibel in dem Sinne unübersetzbar sei, dass das Hebräische der Bibel eine nicht zu über-setzende sprachliche Performanz und kulturelle Wirkmächtigkeit aufweist, stellt nur *einen* von verschiedenen jüdischen Diskursen über die Natur von Übersetzungen dar. Auch deswegen betont Naomi Seidman: „A politics of Jewish translation would have to account not only for the resistance to translation in Judaism but also for its embrace [...]."[151] Nur das Hebräische als ‚echt-jüdische' Sprache anzusehen und damit auch Übersetzungen der Bibel in jüdischen Gemeinschaften als diskreditiert darzustellen, läuft Gefahr, sowohl das antike Judentum zu essentialisieren, als auch die lange Tradition des

146 Cf. Boyd-Taylor 2013; Boyd-Taylor 2011; Pietersma 2002; Wright 2006/08; van der Kooij 1999.
147 Rösel 1994, 257.
148 Rösel 1994, 258.
149 Siehe Kap. II.3.3.
150 Cf. Neubert 2018; Greenspahn 2006; cf. auch die einführenden Bemerkungen von Lehnardt 2014.
151 Seidman 2006, 21.

griechisch-sprachigen Judentums zu marginalisieren. Ferner wird dies alternativen jüdischen Diskursen über Sprachen und Übersetzungen nicht gerecht, was im Folgenden aufgezeigt wird: Unabhängig von den Fragen nach den Gründen ihrer anfänglichen Entstehung stellt sich in Bezug auf die griechische Bibel die Frage nach deren ‚*theologisch-performativem*' *Verhältnis zur hebräischen Bibel*, oder anders ausgedrückt: nach dem Verhältnis von *Übersetzung* und *Ersetzung* auch und gerade im Hinblick auf sprachliche Performanz: Inwieweit wurde die griechische *Über*setzung als an Performanz einbüßende Translation im Vergleich zum hebräischen Original angesehen, oder inwieweit lassen sich auch Evidenzen belegen, nach denen die griechische *Über*setzung gewissermaßen das Hebräische *er*setzt und damit ihres eigentlichen ‚Originals' nicht mehr bedarf? Fünf verschiedene Stimmen und Kontexte sollen diesbezüglich gehört werden, die diesen Diskurs verschiedenartig repräsentieren und die zum Teil als Metatexte über Text- und Übersetzungsverständnisse verstanden werden können: (1) der sog. *Aristeasbrief*, (2) der Prolog zum griechischen Buch *Ben Sira*, (3) Philo und (4) Josephus sowie (5) der spätere monolingual-liturgische Gebrauch des Griechischen.[152] Insbesondere der *Aristeasbrief* und der Prolog zu *Ben Sira* stellen zwei grundsätzlich verschiedene, fast zeitgenössische Seiten eines übersetzungstheoretischen Diskurses im antiken Judentum dar, der das Verhältnis von hebräischem Text und griechischer Übersetzung betrifft. Vor dem *Aristeasbrief* ist allerdings noch Aristobul (Mitte 2. Jh. v. d. Z.) zu nennen, in dessen Schilderung – wie es Zacharias Frankel formuliert – „der Hergang der Uebersetzung einfach und fast ohne Spur des glänzenden Pompes und Flitters des Aristeas erscheint"[153] und die Ursprünge der Übersetzung schon legendenhaft bei Platon gesehen werden. Der sog. pseudepigraphische ***Aristeasbrief*** als Bericht (διήγησις)[154] des Aristeas aus dem zweiten Jahrhundert, der sich als Hofbeamter vorstellt und an einen gewissen Philokrates schreibt, überliefert den Erlass des ägyptischen Königs Ptolemaios II. Philadelphos über die Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische. Der König erfährt durch Demetrios, seinen Beamten, von der Existenz eines heiligen Buches, des jüdischen Gesetzes (i. e. τῶν Ἰουδαίων νόμιμα; *Arist*. 10), und beauftragt dessen Übersetzung, um seine Bibliothek entsprechend vervollständigen zu können (*Arist*. 38). Der hebräische Text und die entsprechenden Übersetzer werden in Jerusalem mit Hilfe des Hohepriesters Eleazar organisiert (*Arist*. 9–11) – in Jerusalem sollen ‚bessere' Versionen als in Alexandria vorliegen (*Arist*. 29f.) –, wobei als ein Entgegenkommen des ägyptischen Königs über einhunderttausend jüdische Sklaven freigekommen sein sollen (*Arist*. 12–27) und Geschenke übergeben werden. Aristeas reist selbst nach Jerusalem (*Arist*. 83–120) und wird schließlich wieder in Alexandria zusammen mit den hebräischen Rollen des jüdischen Gesetzes und den 72 ausgewählten und namentlich genannten Übersetzern

152 Siehe Kap. IV.3.

153 Frankel 1841, 44.

154 Honigman 2003b, 1f., argumentiert überzeugend, statt vom *Aristeasbrief* von einem ‚Buch' zu sprechen, wird dieser Text vom Autoren selbst doch als Bericht (διήγησις) vorgestellt.

von Ptolemaios empfangen (*Arist.* 172–183). Nach sieben Symposien an sieben Tagen (*Arist.* 183–300) beginnt die geschilderte Übersetzungstätigkeit der 72 in Klausur auf einer Insel (wahrscheinlich Pharos) im Hafen von Alexandria: Durch Vergleich kommen die 72 zu *einem* Text der Übersetzung in 72 Tagen, der vor der jüdischen Gemeinde Alexandrias verlesen, von deren Vorstehern akzeptiert und der dem König übergeben wird (*Arist.* 301–321). Damit ist auch das jüdische Gesetz in die königlichen Bibliothek aufgenommen. Der Plot des *Aristeasbriefes*, in dessen Verlauf die Schilderung der Übersetzungstätigkeiten allerdings nur geschätzt ein Sechstel des Gesamten einnimmt,[155] legt großen Wert darauf, dass ohne Veränderung des Originals übersetzt wurde und gleichzeitig nichts hinzugefügt werden durfte (*Arist.* 310–311). Die Übersetzung, wie es der *Aristeasbrief* verstanden wissen will, kann „als gleichsam kanonisiert" und als teilhabend „am Offenbarungscharakter des Originals"[156] angesehen werden. In einem solchen Verständnis kommt der Übersetzung der gleiche Offenbarungscharakter von Tora[157] wie dem Original zugute: „Der Offenbarungscharakter kommt der griechischen Thora nicht kraft ihrer Entstehung als Übersetzung zu; er kommt ihr zu kraft ihrer Übereinstimmung mit dem hebräischen Original."[158] Der *Aristeasbrief* kann damit als Dokument über die kulturelle Identität der alexandrinischen Juden angesehen werden, das mehr ist als ein apologetischer Traktat oder Propaganda für eine bestimmte Texttradition der griechischen Bibel.[159] Für das jüdisch-hellenistische Selbstverständnis von Bedeutung, werden die Übersetzer als ‚Männer von Kultur' beschrieben (ἀρίστους ἄνδρας καὶ παιδείᾳ διαφέροντας; *Arist.* 121), die nicht nur in jüdischer, sondern auch in der griechischen Literatur belesen sind (οἵτινες οὐ μόνον τὴν τῶν Ἰουδαϊκῶν γραμμάτων ἕξιν περιεποίησαν αὐτοῖς, ἀλλὰ καὶ τῆς τῶν Ἑλληνικῶν ἐφρόντισαν; *Arist.* 121f.), und schließlich berichtet einer der Übersetzer von der positiv-kulturellen Freizeitgestaltung in Form von Dramen-Aufführungen im Theater.[160] Das Narrativ des *Aristeasbriefes* wurde in der Antike – beispielsweise bei Josephus in seinen *Jüdischen Altertümern* in Form einer Paraphrase (12,2) – und auch im Mittelalter verschiedentlich rezipiert.[161]

Das Weisheitsbuch **Ben Sira**[162] wurde im zweiten Jahrhundert in hebräischer Sprache verfasst, was auch Funde in Qumran, Massada und der Kairoer Geniza belegen. Später, so heißt es im **Prolog zur griechischen Übersetzung** dieses Buches, habe der Enkel des Autors eine Übersetzung dieses Werkes angefertigt. Er habe das Buch seines Großvaters für eine ägyptisch-jüdische Leserschaft übersetzt, die des

155 Cf. Gruen 2008, 141.
156 Stemberger 2003/12, 101.
157 Die Frage nach der Gestalt dessen, was *Arist.* überhaupt als νόμος ansieht, d. h. welche Gestalt diese hatte, ist als offen zu bezeichnen; so auch Karrer/Kraus 2008, 20.
158 Hanhart 1989, 182.
159 Cf. Rajak 2008, 182f.
160 Cf. Rajak 2008, 184.
161 Cf. Wasserstein/Wasserstein 2006.
162 Cf. dazu Liss 2019, 5; Kugelmeier 2017; Matusova 2017; Schorch 2008, 49–51; Veltri 1994c, 123.

Hebräischen nicht mächtig gewesen sei.[163] Insbesondere der folgende Vers aus dem *Prolog* wird verschieden diskutiert: οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν („Denn nicht hat etwas die gleiche Kraftgleichheit, was ursprünglich auf Hebräisch gesagt wurde und danach übersetzt wird in eine andere Sprache"). Aus Rezipient*innenperspektive ist zu diesem Statement anzufragen, wie Leser*innen diesen beschriebenen Unterschied hätten wahrnehmen können: Konnten sie Hebräisch lesen, bräuchten sie die Übersetzung nicht; konnten sie kein Hebräisch, hätten sie auch keine Unterschiede wahrgenommen. Veltri hebt hervor, dass es im *Prolog* um Formen von Mündlichkeit und nicht von Schriftlichkeit gehe, und der Autor entsprechend auch nicht den Topos von Übersetzungen im Allgemeinen problematisieren wolle.[164] Daher könne auch nicht die Rede davon sein, dass er auf die sprachliche Wirkmächtigkeit bzw. Performanz des Hebräischen im Vergleich zum Griechischen hinweisen wolle, sondern vielmehr sei der *Prolog* ein polemisches Plädoyer für eine deklarierte Überlegenheit des palästinischen Judentums über die Diaspora:[165] „The Seventy-two translators have themselves done their best, but in Palestine and Egypt there is no such thing as the twice-revealed truth: for wisdom is a product of Palestine so that the Egyptian Jews have to be content with imperfect copies of it."[166] Ähnlich betont Stefan Schorch, dass es das Anliegen des *Prologs* sei, deutlich zu machen, dass die Übersetzung eines hebräischen Textes in eine andere Sprache grundsätzlich immer an Wirksamkeit für die Leser*innen einbüße.[167] Es sei daher nur das Hebräische, dem der Status einer ‚heiligen Sprache' zugesprochen werde – eine dem Verständnis des *Aristeasbriefes* sowie auch – wie zu zeigen sein wird – von Philo von Alexandria diametral entgegengesetzte Auffassung des Verhältnisses von hebräischem und griechischem Text.

Vor dem kulturellen Hintergrund des ersten Jahrhunderts im jüdischen Alexandria hat die Septuaginta schon lange den Status einer vom Hebräischen unabhängig gewordenen ‚Heiligen Schrift' eingenommen.[168] **Philo von Alexandria** (ca. 20 v. d. Z.–49 n. d. Z.), der selbst wohl keine Kenntnisse des Hebräischen hatte, bezeichnet Hebräisch und Griechisch dabei als „zwei Schwestern".[169] Auch findet sich bei Philo die schon durch den *Aristeasbrief* bekannte Legende über den Ursprung der LXX (*Mos.* II, 25–44) als Bericht über die Übersetzung der Tora ins Griechische, wobei diskutiert wird, ob Philo den *Aristeabrief* kannte oder sich auf ähnliche Traditionen berief,[170] denn den Namen Aristeas erwähnt Philo nicht (26–31). Die Übersetzungstätigkeit, die er auf der alexandrinischen Insel Pharos lokalisiert, beschreibt Philo

163 Cf. Wright 2003, 14.
164 Cf. Veltri 2006, 197f.
165 Cf. Veltri 2006, 203.
166 Veltri 2006, 201.
167 Cf. Schorch 2008, 50.
168 Cf. auch Wright 2006/08, 309.
169 Cf. Veltri 2016, 26.
170 Cf. Wright 2006/08, 309.

als „Aufgabe, durch göttliche Verkündigung offenbarte Gesetze zu übertragen, wobei man weder etwas hinwegnehmen noch hinzufügen oder ändern kann, sondern ihren ursprünglichen Gedanken und ihren Charakter beibehalten muss." (34) Zu Beginn der Übersetzung nehmen sie die „heiligen Bücher", erheben diese zum Himmel und „bitten Gott, dass sie in ihrem Vorhaben nicht fehlgehen mögen. Und Gott erhört ihre Gebete, damit der größte Teil der Menschen oder vielmehr die gesamte Menschheit davon Nutzen habe, indem sie zum Zwecke guter Lebensführung die weisen und herrlichen Gebote beobachte." (36) Im Unterschied zum *Aristeasbrief*[171] sieht er die Gleichheit aller Übersetzungen als Beweis „göttlicher Eingebung": „In Abgeschiedenheit [...] verdolmetschten sie wie unter göttlicher Eingebung." (37) Den Akt des Übersetzens beschreibt Philo unter besonderer Betonung des Einklangs des Griechischen mit dem Hebräischen: „[...] es soll vielmehr der hellenische Text mit dem chaldäischen derart in Einklang gebracht worden sein, dass alles in den zutreffenden Ausdrücken wiedergegeben wurde und die Worte den bezeichneten Dingen vollständig entsprachen." (38) Damit sollten die 72 nicht Übersetzer genannt werden, sondern vielmehr „Ober-/Mysterienpriester und Propheten" (*Mos.* II, 37, 40; ἱεροφάνται und προφῆται), denen es gelungen sei, „durch sonnenklares Denken mit Moses' reinem Geisteshauche gleichen Schritt zu halten." (40) Philo beschreibt zudem ein jährliches Fest am Jahrestag der Vollendung der LXX, um die Übersetzung der Septuaginta auf der Insel Pharos in Alexandria zu feiern (41–44).

Gewissermaßen als Vorschau[172] zeigt der spätere **liturgische Gebrauch** ab dem ersten Jahrhundert n. d. Z. in den jüdischen Synagogen eine Rezeption der griechischen Bibel, die diese als ‚heilige Schrift' verstanden werden lässt. In der anzunehmenden monolingualen Lesung ersetzt dabei die griechische Bibel die hebräische für mehrere Jahrhunderte. Dabei ist sie hier allerdings keineswegs als Targum aufzufassen.[173]

2.3 Textgeschichte

Auch die griechische Bibel gab es in der Antike – wie die hebräische – nicht als eine einzige Form der Textüberlieferung. Bekannt sind verschiedene Rezensionen und Überlieferungstraditionen, und insbesondere sind mit Aquila, Symmachus und Theodotion drei jüdische Übersetzer der Antike überliefert. Jedoch betonen beispielsweise Tessa Rajak,[174] Alison Salvesen[175] und Natalio Fernández Marcos,[176] dass neben den

171 Siehe *Arist.* 301–311; Josephus, *Ant.* 12,103–109.
172 Siehe Kap. IV.4.
173 Cf. Veltri 2006, 227.
174 Cf. Rajak 2009, 296f., 306f.
175 Cf. Salvesen 2003, 247.
176 Cf. Fernández Marcos 2000, 176.

‚Dreien' eine Vielzahl weiterer jüdischer Versionen und Übersetzungen der griechischen Bibel existiert haben muss,[177] sodass gemäß Rajak für die Antike gilt: „For the Greek Bible of the Jews, too, variety rather than standardization (around Aquila or anyone else) were the hallmarks of the period."[178] Nicht nur gilt für Origenes, dass er neben ganzen Exemplaren der Übersetzungen der ‚Drei' für seine *Hexapla* auch darüber hinaus anonyme Versionen beschaffen konnte – die als *Quinta, Sexa, Septima* etc. bezeichnet werden,[179] von denen Dominique Barthélemy ausging, dass zumindest die *Quinta*, wenn nicht auch die *Sexa* und *Septima* jüdischen Ursprungs waren,[180] und von denen Salvesen alle drei für jüdische Übersetzungen hält[181] – sondern auch für die Zeit nach Justinian muss von von einer Mehrzahl jüdischer griechischer Übersetzungen mit post-hexaplarischen Lesungen ausgegangen werden, die in der byzantinischen Zeit im Umlauf waren.[182] So geht Samuel Krauss davon aus, dass die in rabbinischen Literaturen bezeugten בן לענה und בן תלגה ebenfalls Übersetzer der Bibel ins Griechische waren.[183] Der pluralen Textüberlieferung der Septuaginta wird in der Forschung dadurch Rechnung getragen, dass der Begriff des sog. *Old Greek* eingeführt wurde:

> [S]cholars tend to distinguish the Old Greek (OG) from the LXX to indicate the first translation made from Hebrew, as far as it can be reconstructed from the evidence. The LXX is then a general designation for the Greek tradition of the Bible.[184]

Zeugen der Septuaginta sind neben den frühen, vor-hexaplarischen Zeugen, vor allem *Unical*-Manuskripte der Septuaginta vom vierten bis zum zehnten Jahrhundert, von denen Vaticanus (B; relativ frei von Korruptionen und Einflüssen der Revisionen), Sinaiticus (א; beeinflusst von den späteren Revisionen) und Alexandrinus (A; sehr beeinflusst von der hexaplarischen Revision) die wichtigsten Textzeugen sind; sowie außerdem *Minuskeln* vom neunten bis zum 16. Jahrhundert. Die ‚*Old Greek*' (OG) wird in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts v. d. Z. datiert. Im letzten Viertel des dritten Jahrhunderts zitiert Demetrios die griechischen Übersetzungen von Genesis und Exodus. Für das zweite Jahrhundert sind 4QLXXDeut und evtl. 4QLXXLev^{a} in Palästina und P. Rylands 458 in Ägypten überliefert, im ersten Jahrhundert 4QpapLXXLev^{b} in Palästina und P. Fouad 266 in Ägypten. Mit $\mathfrak{S}_2$ werden ‚early Greek texts' benannt, weist doch die ‚ursprüngliche Übersetzung' rasch Varianten auf und Absichten, den Text zu korrigieren oder zu verbessern, sodass aus OG sukzessive $\mathfrak{S}_2$ wird.

177 Cf. Kahle 1947/59², 221, 236.
178 Rajak 2009, 305.
179 Siehe Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 16; cf. dazu auch Salvesen 2003, 247.
180 Cf. Barthélemy 1963, 215–220.
181 Cf. Salvesen 2012b, ix.
182 Cf. Fernández Marcos 2000, 176.
183 Cf. Krauss 1943, sowie die Kritik an dieser These durch Fernández Marcos 2000, 172.
184 Aitken 2015, 2.

Revisionen der Septuaginta korrigieren den Text zumeist in einer hebraisierenden Richtung. Die weiteren Revisionen lassen sich in vor-hexaplarische, nachhexaplarische und die hexaplarische Revision selbst einteilen: Frühe Formen von (hebraisierenden) Rezensionen sind in der *Zwölfprophetenrolle* aus dem Naḥal Ḥever zu finden (8HevXII gr), die Barthélemy aufgezeigt hat und von ihm als *kaige*-Rezension bezeichnet wurde.[185] Eine ähnliche Revision findet sich in der sechsten Kolumne (Theodotion, 2. Jh.) und in der *Quinta* der *Hexapla*, in Teilen von 2 Sam, 1 Kön, 2 Kön, im Richter-Buch sowie in den Klageliedern Jeremias. Diese Revision wurde in der Antike Theodotion zugeschrieben, sodass man von einer *kaige*-Theodotion-Revision spricht, auch wenn diese in den verschiedenen Bezeugungen kein einheitliches Textcorpus ist. Theodotion selbst kann als Teil der *kaige*-Rezension angesehen werden, die ihren Ursprung im ersten Jahrhundert v. d. Z. hat.[186] Andere Formen von Rezensionen sind mit Aquila, Symmachus und Theodotion gegeben (α', σ', θ') – die eher als „recensions [...] or intentional revisions of the OG"[187] zu verstehen seien – sowie auch mit den beiden Papyri P. Oxy. 1007 und P. Rylands 458.[188] Einige der Revisionen waren weit verbreitet, so die *kaige*-Revision des Theodotion, die auch im Daniel-Buch in die Septuaginta eingeschlossen wurde. Die *hexaplarische Rezension* ($\mathfrak{S}^{O}$; O') stellt die fünfte Kolumne der *Hexapla* von Origenes dar, d.h seine Überarbeitung des griechischen Textes. Die *Lucianische Rezension* ($\mathfrak{S}^{L}$; L') ist eine Überarbeitung von Lucian, der im vierten Jahrhundert in Antiochien gelebt hat (250–312) und dessen Rezension zum Teil auf OG oder $\mathfrak{S}_2$ basiert, aber auch von der hexaplarischen Rezension beeinflusst ist; weil aber Lesarten Lucians schon in vor-hexaplarischen Texten zu finden sind oder mit Lesarten aus der *Second Temple Period* wie 4QSam^{a} übereinstimmen, gehen manche von einer proto-lucianischen Grundlage dieser Rezension aus.[189] Die bekannteste nach-hexaplarische Revision ist die lucianische Revision, die im 19. Jahrhundert in einigen Minuskeln (Cambridge-LXX: b, o, c2, e2) wiedergefunden wurde und sich auch in griechischen und lateinischen Übersetzungen in vor-lucianischer Zeit wiederfindet; auch sind Übereinstimmungen von lucianischer Tradition mit dem hebräischen Text von 4QSam^{a} bemerkenswert. Tov mutmaßt in Anschluss an Barthélemy, dass in den Büchern, in denen die ‚$\mathfrak{S}$' die *kaige*-Theodotion-Revision enthält, die lucianische Tradition möglicherweise die OG darstellt.[190] Hieronymus beschreibt drei Arten (*trifaria varietas*) des Bibeltextes: In Ägypten lese man den Text des Bischofs Hesychius, von Konstantinopel bis Antiochien den des Märtyrers Lucian, und in Palästina halte man sich an die Textform des Origenes (*Praef. in Librum Paralipomenon* [PL XXVIII 1392–1393]).

185 Cf. Barthélemy 1963. Der Name leitet sich aus dem häufigen Gebrauch von καίγε („und eben") für das hebräische וגם ab.
186 Cf. Tov 1992/2011^{3}, 145.
187 Ulrich 2015, 164.
188 Cf. Tov 1992/2011^{3}, 144.
189 Cf. Ziegert/Kreuzer 2012, 2.2.2.
190 Cf. Tov 1992/2011^{3}, 148.

2.3.1 Aquila

Über den Übersetzer Aquila[191] (griech: Ἀκύλας; heb./aram.: עקילס, אקילס, אקילוש) sind in christlichen und rabbinischen Werken Traditionen überliefert.[192] So stammt er laut Irenäus aus Pontus, was bei Epiphanios als Sinope in der römischen Kolonie Pontus spezifiziert wird.[193] Gemäß Epiphanios lebte er zu Beginn des zweiten Jahrhunderts,[194] wobei rabbinische Quellen eher eine genauere Datierung in die erste Hälfte dieses Jahrhundert mutmaßen lassen,[195] und sei Proselyt gewesen, was auch rabbinische Bezeichnungen als גר bestätigen.[196] Seine Übersetzung habe er gemäß rabbinischer Traditionen an der Schule R. Jehoschuʿas und R. ʾEliʿezers (jMeg 1,11 [71c] oder R. ʿAqibas nach jQid 1,1 [59a]) angefertigt, wobei keiner der Kirchenväter eine etwaige rabbinische Verortung Aquilas identifiziert.[197] Gemäß Veltri können diesen Informationen über die diasporische Herkunft Aquilas und über seine Bekehrung „durchaus auf historischen Umständen gefußt haben".[198] Schon Azaria dei Rossi hat im 16. Jahrhundert betont, dass es sich bei Aquila und dem aus den rabbinischen Literaturen bekannten Onkelos um zwei verschiedene Personen und Übersetzer handelt.[199] In jMeg 1,11 (71c) wird Aquila in den eigenen rabbinischen Kreisen verortet und anhand eines Wortspieles von יפיפית (‚schön sein'/‚Schönes machen') und יפת (Jafet als Stammvater der Griechen) gepriesen:

> רבי ירמיה בשם רבי חייה בר בא תירגם עקילס הגר התורה לפני רבי אליעזר ולפני רבי יהושע וקילסו אותו אמרו לו (תהילים מה) יפיפית מבני אדם
>
> R. Yirmeya (sagte) im Namen von R. Ḥiyya bar-Bar: „Der Proselyt Aquila übersetzte die Tora vor R. ʾEliʿezer und vor R. Jehoschuʿa." Sie priesen ihn und sagten zu ihm: *Du hast Schönes geleistet, (mehr) als (alle anderen) Menschen!* [Ps 45,3].

191 Cf. Giambrone 2017; Veltri 2015; Salvesen 2014; Gallagher 2013; Edwards 2012; Graves 2012; Law 2012; Salvesen 2012a; Boyd-Taylor 2011; Salvesen 2011; Labendz 2009; Veltri 2006, 163–189; Veltri 2002; Veltri 1994c; Veltri 1994a; Grabbe 1982; Krauss 1896; Geiger 1857, 159–167, 223, 419f., 441.

192 Für Diskussionen um Herkunft und biographische Informationen siehe ausführlich Veltri 1994a, 94–98.

193 Ob diese Daten stimmen, ist nicht gesichert, so Veltri 1994a, 96, da die Kirchenväter Aquila möglicherweise fälschlich mit dem gleichnamigen Aquila aus Pontus aus Apg 18,2 identifiziert haben könnten (αὶ εὑρών τινα Ἰουδαῖον ὀνόματι Ἀκύλαν, Ποντικὸν τῷ γένει [...]).

194 Epiphanios, *De Mens. et Pond*. 13.

195 Gemäß Veltri 1994a, 97, lassen sich weder eine Verwandtschaft mit Kaiser Hadrian beweisen, noch dass Aquila Schüler entweder von R. Jehoschuaʿs und R. ʾEliʿezers oder R. ʿAquivas gewesen sei; siehe dazu Tan, 3 משפטים; Epiphanios, *De Mens. et Pond.* 13ff.

196 Eusebius, *Demonstr. Evang*. 6,1,32 (GCS 6 303); Irenäus, *Adv. Haer.* III 21,1 (PG VII 946); auch Salvesen 2012a, 111, sieht Aquilas Konversion als sehr wahrscheinlich an.

197 Cf. Salvesen 2012a, 113.

198 Veltri 1994a, 97.

199 Cf. De Rossi 1573/2001, 571–585 (*Meʾor ʿEnajjim*, Kap. 45).

Diese Tradition gilt nicht selten in der Forschung als Beleg dafür, dass Aquilas Übersetzung unter rabbinischer ‚Schirmherrschaft' entstanden ist und/oder mit rabbinischer Exegese in Verbindung gebracht wird, was immer mehr infrage gestellt wird. So sieht Emanuel Tov „little evidence for the assumption that Aquila reflects rabbinic exegesis."[200] Salvesen sieht die Forschungen der letzten Dekaden, die einen breiten Einfluss der rabbinischen Bewegung kritisch reevaluieren, als Faktoren an, die „reduce the likelihood of Aquila or Symmachus coming within the rabbinic fold. Perhaps they were merely a part of the ‚multi-faceted' Judaism of the Tannaitic period?"[201] Entsprechend sind bei Aquila und auch bei Symmachus Szenarien bezüglich der Beurteilung ihrer Nähe zur rabbinischen Bewegung möglich, die zu differenzieren sind: (a) der Beginn der beiden innerhalb der rabbinischen Bewegung bzw. sogar deren ‚Schirmherrschaft', oder (b) die spätere Rezeption bzw. Adaption der beiden Übersetzungen durch die Rabbinen: Demnach würden die rabbinischen Traditionen zu Aquila lediglich implizieren, dass die Rabbinen bestimmte Übertragungen Aquilas anerkannten, die ihnen halfen, das Hebräische zu verdeutlichen, oder die für ihre Midrasch-Exegese nützlich waren.[202] Zudem ist es auch die Art der Übersetzung des Aquila mit ihrer Nähe zum Hebräischen, ihrer Etymologie und Syntax, die im Einklang mit dem Primat des Hebräischen in der rabbinischen Bewegung steht. Salvesen fasst jedoch zusammen, „that the man and his version found a place in the periphery of the rabbinic umbrella, whether they both started there or not."[203] Darüber hinaus betont sie außerdem, dass – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – die materiale Überlieferung ergibt, dass Aquila weder nur in Israel noch lediglich in der rabbinischen Bewegung rezipiert wurde.[204] Salvesen sieht eine Schule in der Tradition Aquilas als „movement running into the medieval period that updated and extended features of his translation".[205] Die Nähe der Übersetzung Aquilas zum Hebräischen wird nicht zuletzt anhand diverser sowohl antiker wie auch moderner Qualifizierungen sowie Bewertungen der Übersetzungstätigkeit Aquilas deutlich.[206] In den rabbini-

200 Tov 2005/08, 370.
201 Salvesen 2012a, 109.
202 Cf. Salvesen 2012a, 109–111.
203 Salvesen 2012a, 123.
204 Cf. Salvesen 2012a, 123.
205 Salvesen 2009, 105.
206 Origenes beschreibt Aquila als „Sklave[n] der hebräischen Wörter" (δουλεύων τῇ ἑβραϊκῇ λέξει; Origenes, *Ad Afric.* 4 (PG XI 52).). Gemäß Hieronymus wird Aquila, der „sklavische Übersetzer" und der „Silben wie Buchstaben nachäffend übersetzt" „mit Recht von uns abgelehnt" (Hieronymus, *Ep. 57 ad Pammach* 11) wobei er gleichzeitig mehrmals die „Wörtlichkeit und Etymologisierung" Aquilas hervorhebt (Veltri 1994c, 98f.). In der Moderne (im Folgenden zit. n. Seidman 2006, 76–78) wird die Übersetzung Aquilas von Henry John Thackeray als „barbarisch" bezeichnet und Aquila selbst in der *Catholic Encyclopedia* von 1912 als „ein Sklave des Buchstabens". Julio Trebolle Barrera sieht Aquila als einen, der „griechische Grammatik und Stil auf den Altären exzessiver Worttreue zum ‚heiligen' hebräischen Text" opfere. Ephraim A. Speiser sieht Aquilas Worttreue gar als Konsequenz seiner

schen Literaturen wird Aquilas Version – wie die aramäischen Targumim – mit תרגם eingeführt,[207] wobei es auch gerade die philologische Bedeutung seiner Übersetzung gewesen sein könnte, die dessen Beliebtheit bei den Rabbinen ausmachte.[208] Zudem könnte seine Übersetzung auch als Hilfsmittel im Erlernen der Hebräischen Sprache gedient haben,[209] wobei auch eine liturgische Verwendung nicht auszuschließen ist, die insbesondere für zwei Geniza-Fragmente durchaus angenommen werden kann.[210] Des Weiteren ist es gemäß der *Novella* von Justinian die Übersetzung Aquilas, die gelesen werden kann.[211]

Von der Übersetzung Aquilas ist kein komplettes Manuskript erhalten. Sein Text ist neben Zitaten bei christlichen Schriftstellern und in rabbinischen Literaturen insbesondere durch die *Hexapla*[212] des Origenes überliefert. Unklar ist es, wie verbreitet Aquila überhaupt gewesen ist: Zwar beschreibt Origenes die Beliebtheit Aquilas im dritten Jahrhundert (*Ad Afric*. 2 [PG XI 49–41]), verweist aber im gleichen Werk (*Ad Afric*. 6 [PG XI 6]) auf eine Pluralität von Versionen, die von Juden verwendet würden.[213] Frederick Field hatte die bis dato durch die *Hexapla* und durch Zitate in den rabbinischen Literaturen sowie in patristischen Quellen bekannten Fragmente Aquilas gesammelt und 1875 ediert.[214] Erich Klostermann brachte 1896 die Edition einer *Hexapla*-Version der Psalmen aus der *Bibliotheca Amborisiana* heraus,[215] und schließlich fanden sich die bereits beschriebenen Könige-Fragmente einer Übersetzung Aquilas in der Kairoer Geniza, die Francis Burkitt 1897 edierte.[216] 1900 findet schließlich Charles Taylor Fragmente von Ps 90,17 bis 103,17 in hebräischer Nummerierung sowie ein *Hexapla*-Fragment mit den Kolumnen von Aquila, Symmachus und der LXX ebenfalls in der Geniza.[217] Im gleichen Jahr veröffentlichen Bernard P. Grenfell und Arthur S. Hunt einen Papyrus aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts mit einem Brief eines ägyptischen Christen, der in Identifizierung von Harris ein Zitat aus Aquilas Übersetzung von Gen 1,1–5 enthält.[218] Zudem finden sich Verse der Übersetzung Aquilas auch in Inschriften.

Konversion zum Judentum: „As a relative of Emperor Hadrian, Aquila knew his Greek very well. But subsequent to his conversion to Judaism, his fidelity to the Hebrew text became extreme, so much so that Aquila came to be known as ‚a slave to the letter.'"

207 Cf. Tov 2005/08, 93–101, 373; Veltri 1994a, 108.

208 Cf. Salvesen 2012a, 111; Veltri 1994c, 125.

209 Cf. Alexander 1999, 83f.

210 Siehe Kap. III.4.

211 Siehe Kap. IV.3.2.

212 Siehe Kap. IV.2.3.3.

213 Paget 2012, 412.

214 Cf. Field 1875.

215 Cf. Klostermann 1896.

216 Cf. Burkitt 1897.

217 Cf. Taylor 1900.

218 Cf. Grenfell/Hunt 1900; cf. auch Deissmann 1923, 172–179.

2.3.2 Symmachus

Über Symmachus ist wie über Aquila wenig bekannt:[219] So wird er ins späte zweite Jahrhundert oder ins frühe dritte Jahrhundert und damit in die Zeit von R. Jehuda haNasi datiert, und möglicherweise in Caesarea Maritima verortet.[220] Erwähnt wird er auch bei den christlichen Schriftstellern Epiphanios, Eusebius von Caesarea, Hieronymus und Palladius: Während Epiphanios Symmachus als Samaritaner identifiziert, der ein Proselyt wurde, sehen Eusebius und Hieronymus ihn als Ebioniter an.[221] Schon Geiger[222] und danach andere wie Salvesen[223] betonen jedoch, dass er ein Jude war. Durch Geiger wurde er als Simon ben Josef im Talmud aus dem zweiten Jahrhundert identifiziert –[224] eine Interpretation, der auch Barthélemy folgte,[225] die aber inzwischen aufgegeben wurde.[226] Alexander gemäß könnte Symmachus der *Meturgeman* – d. h. der liturgische Übersetzer – der griechisch-sprachigen Synagoge in Caesarea Maritima gewesen sein.[227] Auch für Symmachus gilt eine ähnliche Lage der materialen Überlieferung wie bei Aquila. Bis ins 19. Jahrhundert konnte seine Übersetzung nur indirekt durch Zitate bei christlichen Schriftstellern oder durch Marginalglossen in einer Handvoll Handschriften nachgewiesen werden. Inzwischen finden sich weitere Teile nicht nur fragmentarisch in *Hexapla*-Handschriften,[228] sondern auch in verschiedenen anderen Artefakten wie P. Rylands 458 (II), P. Chester Beatty/Scheide 967 (ca. 200), P. Ant. 8 (III),[229] P. Oxy. 1007 (III),[230] P. Berlin 17035 (ca. 500),[231] sowie P. Vindob. Gr. 39777 (III/IV).[232]

2.3.3 Die *Hexapla* des Origenes

Mit der *Hexapla*[233] des aus Alexandria stammenden und später nach Caesarea übergesiedelten christlichen Schriftstellers und Theologen Origenes (185–ca. 254) findet christlicherseits erstmalig eine systematische Reflexion über die plurale Überlieferung der (jüdischen) griechischen Bibel statt. Die *Hexapla*, an der er ungefähr

219 Cf. Salvesen 1991, 191; Barthélemy 1974b; Geiger 1862.
220 Cf. Salvesen 2012a, 124; Fernández Marcos 2000, 126.
221 Cf. Fernández Marcos 2000, 124f.
222 Cf. Geiger 1862.
223 Cf. Salvesen 2012a.
224 Cf. Geiger 1862.
225 Cf. Barthélemy 1974b.
226 Cf. Salvesen 2012a, 113f.
227 Cf. Alexander 2014, 245.
228 Cf. Fincati 2016; Mercati 1958; Klostermann 1896; Field 1875.
229 Cf. Tov 2001a, 146; cf. auch Zuntz 1956, 165.
230 Cf. Tov 2001a, 146; gegenteilig jedoch Tov 2016, 5f.
231 Cf. Treu 1973, 143.
232 Editiert von Wessely 1910, die er Aquila zuschrieb, die jedoch von Nestle 1911, Capelle 1911 und Mercati 1911 als Symmachus identifiziert wurden; cf. auch Roberts 1979, 32, 77.
233 Cf. dazu grundlegend Grafton/Williams 2006.

zwischen den Jahren 212 und 243 arbeitete, ist gewissermaßen eine ‚Edition' der jüdischen Bibel in sechs Kolumnen, indem die verschiedenen Versionen der griechischen Bibel einer hebräischen gegenübergestellt werden: (1) Hebräischer Text; (2) griechische Transliteration des hebräischen Textes; (3) Aquila; (4) Symmachus; (5) Septuaginta; (6) Theodotion. Diese Aufteilung wird auch deutlich in der Beschreibung des Vorgehens von Origenes, die bei Eusebius von Caesarea in seiner *Historia ecclesiastica (*VI, 16) tradiert wird: ταύτας δὲ ἁπάσας ἐπὶ ταὐτὸν συναγαγὼν διελών τε πρὸς κῶλον καὶ ἀντιπαραθεὶς ἀλλήλαις μετὰ καὶ αὐτῆς τῆς Ἑβραίων σημειώσεως τὰ τῶν λεγομένων Ἑξαπλῶν [...]. („Indem er all diese [Versionen] auf ein Folio brachte, sie in Verse aufteilte und sie miteinander verglich, und sogar mit den hebräischen Zeichen, vermachte er uns, das [Werk], das uns als Hexapla bekannt ist.") Origenes war dabei der Meinung, dass der hebräische Text, den er zur Verfügung hatte, in einer stabilen Überlieferungsform derselbe gewesen war wie derjenige, der den verschiedenen griechischen Übersetzungen zugrunde gelegen hatte, sodass er aufgrund dieser Annahme einen ‚besten' griechischen Text zu produzieren suchte, auch gerade anhand der jüdischen Übersetzungen ‚der Drei', die näher am hebräischen Text zu verorten sind.[234] Vor allem in der fünften Kolumne – gewissermaßen das ‚Ergebnis' des ganzen Werkes als der griechische Text, den Origenes produzierte – markierte er anhand von *asterisci* und *obeluses*, die beide aus dem Kontext alexandrinischer Homer-Philologie bekannt waren,[235] Unterschiede in der Textüberlieferung im Vergleich zum hebräischen Text und den jüdischen Übersetzungen: Mit einem *asteriscus* (※) wurde markiert, was bei ‚den Dreien' und im Hebräischen überliefert ist, aber in der Septuaginta fehlte, sodass es in der fünften Spalte anhand ‚der Drei' ergänzt werden konnte. Ein *obelos* (÷) kennzeichnete Passagen im griechischen Text des Origenes, die sich nicht im Hebräischen fanden.[236] Von seinem Werk sprach Origenes selbst nie als *Hexapla*. Es sind – wie gesehen – Eusebius sowie Epiphanios, die diesen Titel einbrachten, wobei bei ihnen auch deutlich wird, dass sie nicht nur eine ‚Ausgabe' als *Hexapla* kannten, sondern auch eine als *Tetrapla* mit Aquila, Symmachus, LXX und Theodotion.[237] Dabei gilt es jedoch nicht als sicher, ob die *Tetrapla* eine sekundäre ‚Kurzfassung' der *Hexapla* darstellt – was die *communis opinio* darstellt –, oder ob Origenes mit der kürzeren Anzahl der Kolumnen anfing, um sie später auszubauen. Außerdem wird die Existenz einer *Tetrapla* selbst zum Teil in Zweifel gezogen, da im Gegensatz zur *Hexapla* von ihr keinerlei Fragmente überliefert sind.[238]

234 Cf. van Seters 2006, 84.

235 Cf. Fernández Marcos 2000, 210.

236 Cf. ausführlich Salvesen 2003, 241; Field 1875, lii–lx; Fernández Marcos 2000, 208–210, weist darauf hin, dass Origenes kaum mit nur diesen beiden für seine fünfte Spalte zur Verfügung stehenden Zeichen alle Textänderungen hätte markieren können.

237 Siehe Epiphanios, *De Mensuris et Ponderibus*, 19.

238 Cf. Fernández Marcos 2000, 207.

Die weitere Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte der *Hexapla* selbst zeigte, dass zunehmend – bei einem solch ausführlichen *opus magnum* – nur noch Teile kopiert wurden,[239] und der Schwerpunkt eher auf der fünften Spalte lag, was etwa Eusebius, Pamphilus und Hieronymus bezeugen. Allerdings kann bezweifelt werden, dass die *Hexapla* je kopiert wurde angesichts der Größe des Unterfangens und der damit verbundenen Kosten, rechnet man doch mit einem Umfang von geschätzten 50 Codex-Bänden.[240] Die *Hexapla* wurde dann auch ohne die Spalten ‚der Drei' tradiert, deren Spuren sich schließlich in Palästina in der Mitte des siebten Jahrhunderts verlieren.[241] Noch geschätzt zwischen den Jahren 615 und 617 aber wurde die fünfte Kolumne durch den Bischof Paul von Tella im Kloster Enaton ins Syrische übersetzt.[242] Es war erst Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhundert, dass verschiedene Fragmente der *Hexapla* gefunden wurden: 1896 in der Handschrift O.39 aus der Mailänder Ambrosiana in Form von Psalm-Fragmenten durch Giovanni Mercati, 1897 durch Könige-Fragmente einer Version Aquilas durch Burkitt und Taylor, und schließlich 1900 Fragmente eines hexaplarischen Psalms durch Taylor.[243]

Widmet man sich der fünften Spalte der *Hexapla* und damit dem ‚neuen' von Origenes erstellten Septuaginta-Text, so wurde grundsätzlich deutlich, dass hexaplarische Überarbeitungen dazu tendierten, andere LXX-Texttypen zu beeinflussen,[244] sodass Barthélemy die Revisionsarbeit des Origenes als ‚katastrophal'[245] bezeichnet. Der Umfang dieser ‚Hebraisierung' der griechischen Bibel ist jedoch schwer zu determinieren, da zu wenige vor-hexaplarische Handschriften der griechischen Bibel überliefert sind, die zudem einen hohen Grad an textueller Vielfalt aufweisen, wie es auch Origenes selbst schon mit seiner Beobachtung über die διαφωνία der Manuskripte in der Mitte des dritten Jahrhunderts anmerkt. Ebenso sei es schwer, Handschriften zu finden, die seinen revidierten LXX-Text auch tatsächlich wortgetreu repräsentieren.[246]

Gewissermaßen ein Nebeneffekt der *Hexapla* ist die größere Verfügbarkeit der jüdisch-griechischen Revisionen, insbesondere ‚der Drei'.[247] Bei aller Nützlichkeit der

239 Cf. Salvesen 2003, 241f.

240 Cf. Fernández Marcos 2000, 210, Anm. 24; Field 1875, xcviii.

241 Cf. Salvesen 2003, 241f.; Fernández Marcos 2000, 210f.

242 Cf. Carbajosa 2016, 363; Vööbus 1971.

243 Cf. Fernández Marcos 2000, 211.

244 Cf. Salvesen 2003, 242.

245 Barthélemy 1972, 247.

246 Cf. Salvesen 2003, 242f.

247 Schon vor Origenes kennt beispielsweise Irenäus die Wiedergabe von Jes 7,14 bei Aquila und Theodotion (*Adv. Haer.* III 21,1 [PG VII 946]), sodass entweder die jüdischen Revisionen in Gänze auch unter Christen zirkulierten oder einzelne Lesarten, die für christliche Theologumena von Relevanz waren. Offenbar war Origenes in der Lage, ganze Revisionen für seine *Hexapla* zu beschaffen, so über ‚die drei' hinaus anonyme Versionen, die als Quinta, Sexa, Septima etc. bezeichnet werden (siehe Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 16; cf. dazu Salvesen 2003, 247). Einzelne Lesarten der verschiedenen Versionen fanden darüber hinaus ihren Weg auch von der Bibliothek in Caesarea in Kommentare beispielsweise der Kappadokischen Väter, Didymus der Blinde und Theodor von Mopsuestia, sowie

jüdischen Versionen scheinen sie aber gleichzeitig auch in christlichen Augen verdächtig gewesen zu sein:[248] „[...] they were Jewish or Judaizers; they probably wanted to harm the church by their interpretations and conceal the truth of Christ; their work implied that the LXX translation was inadequate or imperfect and therefore not inspired."[249] Angesichts dieser Feindlichkeit gegenüber ‚den Drei' ist es bemerkenswert, dass Origenes diese dennoch ernst genug genommen hat, um sie in seine *Hexapla* aufzunehmen. Gerade aufgrund seiner geringen Kenntnis des Hebräischen scheinen diese griechischen Versionen für ihn zweckmäßige Hilfen gewesen zu sein, um den hebräischen Text zu verstehen.[250] Nach Origenes hatten ‚die Drei' besonders auf Hieronymus einen großen Einfluss, der zumindest in Teilen durch diese zur *hebraica veritas* gelangt, was impliziert, dass es auch neben der LXX legitime alternative Wiedergaben des Hebräischen geben kann.[251] Hieronymus hatte neben seinem ersten Lehrer – einem jüdischen Konvertiten zum Christentum – mehrere Sprachlehrer, die ihn auch rabbinische Interpretationen lehrten und Bücher aus der Synagoge besorgten. Ebenfalls verwendete er ausführlich die Versionen ‚der Drei'.[252] Nicht nur war Hieronymus mit den alt-lateinischen Übersetzungen der Bibel unzufrieden, sondern auch mit der LXX selbst. Die 72 Übersetzer der griechischen Bibel hätten ihre Übersetzungen verfälscht wiedergegeben. Die griechische Bibel der Juden sei also zuverlässig und göttlich inspiriert, würde aber einen Teil der Wahrheit verbergen, der erst mit dem Kommen Jesus' von Nazareth als Christus offenbar werden würde. Dieses Diktum, so Adam Kamesar, würde die jüdische Tradition der Korrekturen in der griechischen Bibel für den König Talmai widerspiegeln, die eine polytheistische Deutung verhindern sollte (bMeg 9a).[253]

Laut Hieronymus seien die Passagen der *Hexapla* mit *asteriscus* (d. h. von ‚den Drei' unterstützt) auch in den Kirchen gelesen worden,[254] was impliziere, dass diese drei jüdischen Versionen legitime Lesarten böten und dass zugleich die LXX zum Teil fehlerhaft oder mangelhaft sei.[255] In der lateinischen Übersetzung *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem* des Hieronymus ist zudem der große Einfluss des hebräischen

auch in Randannotationen verschiedener LXX-Handschriften, darunter die Syrohexapla, deren Übersetzungen auch der jüdischen Versionen beispielsweise in der syrischen und östlichen Kirche bekannt wurden, so bei Isho'dad von Merv im neunten Jahrhundert. Dabei scheint die jüdische Herkunft dieser Versionen bekannt gewesen zu sein, wobei diese so in christlichen Kommentaren, Catenas und Scholia gewöhnlich den Wortlaut der LXX nicht ersetzt hat, sondern deren Sinn erläutern sollte, cf. dazu Salvesen 2003, 246.

248 Siehe Epiphanios, *De Mensuris et Ponderibus*, 16.

249 Salvesen 2003, 246.

250 Cf. Salvesen 2003, 248.

251 Cf. Salvesen 2003, 248; Kamesar 1993, 72.

252 Cf. Salvesen 2003, 248f.

253 Cf. Kamesar 1993, 64–67.

254 Hieronymus, *Paef. in Iosue: cur ea quae sub asteriscis et obelis vel addita sunt vel amputata, legunt et non legunt?* Siehe auch *Praef. in Iob* und *Praef. in Ezra*; cf. dazu Salvesen 2003, 250.

255 Cf. Salvesen 2003, 250.

Textes sowie ‚der Drei' einfacher als in der *Hexapla* des Origenes wahrzunehmen. Vergleicht man die *Hexapla* der Psalmen[256] mit dem Werk *Iuxta Hebraeos* des Hieronymus, so wird deutlich, wie sehr zum Teil Interpretationen ‚der Drei' in das eigene Werk des Hieronymus verwoben sind.

2.4 Die jüdische ‚Heimholung' der griechischen Bibel

Viele und nicht nur ältere Studien zur LXX und zur griechischen Bibel gehen implizit davon aus oder sprechen explizit von deren ‚Aufgabe' im Judentum, was größtenteils als Reaktion auf deren Rezeption in der christlichen Bewegung gesehen wird. Nicht selten ist damit vorausgesetzt, dass zum einen das antike und spätantike Judentum einen monolithischen ‚Block' darstellen würden und das rabbinische Judentum universell für alle jüdischen Gemeinschaften appliziert werden könnte. Zum anderen ist begrifflich oft unklar, welches Corpus mit LXX oder mit der griechischen Bibel gemeint ist. Die These einer jüdischen ‚Aufgabe' oder ‚Zurückweisung' ist sowohl in christlichen als auch in jüdischen Wissenschaftsdiskursen gleichermaßen zu finden. Weniger oder mehr stillschweigend ist ‚die Septuaginta' die christliche oder dann christlich ‚getaufte' Bibel. Diese Sichtweise marginalisiert die jüdischen Erben des hellenistischen Judentums in Antike und Spätantike, läuft Gefahr, christliche Substitutionstheologien fortzuschreiben, reduziert die LXX und die jüdischen griechischen Bibelversionen auf eine *praeparatio evangelica*[257] und propagiert eine Entwicklung, die – wenn sie so in den ersten Jahrhunderten n. d. Z. stattgefunden hätte – in der Religionsgeschichte einmalig wäre, nämlich dass eine Religionsgemeinschaft einen ihr ureigenen und heiligen Text aufgrund einer sich entwickelnden und konsolidierenden anderen Religionsgemeinschaft als Reaktion von Diskursen und Abgrenzungsmomenten aufgeben würde.[258] Die These von der jüdischen Aufgabe der LXX/griechischen Bibel impliziert zudem die Gefahr, grenzziehende orthodoxe Diskurse von christlicher oder jüdisch-rabbinischer Seite unkritisch fortzuschreiben und diese als Darstellung einer historischen Realität falsch zu verstehen. Formen dieser Theorien der ‚Aufgabe' oder ‚Zurückweisung' stützen sich zumeist auf einige rabbinische oder patristische Zitate, die oft aus dem Kontext gerissen werden, d. h. christlicherseits aus einem polemischen Kontext von apologetischen-disputativen Werken.[259] Veltri bezeichnet die patristische These einer jüdischen ‚Aufgabe' des Gebrauchs der griechischen Tora aufgrund deren *christlicher* Rezeption als „pure Christian propaganda",[260] die zum Teil auch heute noch aufrechterhalten wird.

256 Cf. Mercati 1958.
257 Cf. schon die Kritik von Meisner 1970, 4.
258 Cf. Veltri 2006, ix–x.
259 Cf. Rajak 2009, 297.
260 Veltri 2006, 104.

Im Folgenden werden daher exemplarisch Studien referiert, die von einer jüdischen ‚Aufgabe' der LXX bzw. der griechischen Bibel ausgehen (Kap. IV.2.4.1). Terminologisch ist darüber hinaus genauer zu klären, wie LXX und ‚die' griechische Bibel mit ihren späteren Revisionen im Verhältnis stehen (Kap. IV.2.4.2). Zuletzt werden die rabbinischen Literaturen auf ihre verschiedenen Zeugnisse über die LXX bzw. griechische Übersetzungen hin untersucht (Kap. IV.2.4.3) und im nächsten Kapitel Momente einer ‚jüdischen Heimholung' der griechischen Bibel in verschiedenen neueren Forschungsdiskursen dargestellt (Kap. IV.2.5). Diese lassen sich anhand aufzuzeigender Artefakt-Überlieferung dahingehend zusammenfassen, dass die jüdische Rezeption der griechischen Bibel eine ungebrochene Kontinuität bis über die Spätantike hinaus ins Mittelalter aufweist, was sodann anhand von Artefakten nachgewiesen wird und weitreichende Folgen für das Verständnis des antiken und spätantiken Judentums und dessen Literaturen, Lesepraktiken und für den synagogalen literarischen Kult zur Folge hat (Kap. IV.3).

2.4.1 Die Thesen der jüdischen ‚Zurückweisung' der ‚LXX' und deren christlicher ‚Übernahme' als christliche Substitutionstheologie

In den vorherigen Abschnitten wurde nicht nur deutlich, dass die jüdische Bibel erst zunehmend an Bedeutung gewann – sei es in Form der Fragen nach Öffentlichkeit von Tora oder durch die sich entwickelnden synagogalen Lesungen –, sondern auch, dass sowohl der hebräische als auch der griechische Text lange fluide waren bzw. anhand verschiedener Revisionen und Überarbeitungen einem Wandel unterzogen waren. Für die sich im ersten Jahrhundert n. d. Z. formierende christliche Bewegung wurde die griechische Bibel zunächst als Selbstverständlichkeit rezipiert[261] – ebenso wie dies für das griechisch-sprachige bzw. hellenistische Judentum der Fall war, das – wie gezeigt – die griechische Bibel kontinuierlich weiter rezipierte, was sich später im byzantinischen bzw. romaniotischen Judentum fortsetzen sollte.[262] Jedoch hat sich insbesondere innerhalb der christlichen Theologie die These einer sehr schnellen ‚Aufgabe' bzw. ‚Zurückweisung' der griechischen Bibel durch Juden als sehr folgenschweres Narrativ durchgesetzt. Nicht der Einzige – und der hier auch nicht paradigmatisch genannt werden soll –, aber der am aggressivsten Argumentierende ist der Neutestamentler Georg Bertram, der der Bewegung der ‚Deutschen Christen' nahestand. So schrieb er im Jahr 1957, dass „das entstehende Christentum mit dem Judentum einen Kampf um die Gültigkeit des LXX-Textes" habe führen müssen, sodass „schliesslich [...] die Synagoge die LXX verworfen" habe. Im der LXX komme „neben Judaisierung und Hellenisierung noch ein Drittes zur Geltung, das von seiner geschichtlichen Wirkung her als Präparatio evangelica bezeichnet werden muss."[263]

261 Siehe Kap. V.4.
262 Siehe Kap. V.3.
263 Bertram 1957, 231.

In der LXX gehe es „weder um die Assimilation des Judentums an die hellenistische Kultur noch um die Absonderung und Reinerhaltung des Judentums in dieser heidnischen Welt", sondern vielmehr habe sie „unwillkürlich und ohne bewusste Arbeit der Übersetzer und Ausleger [...] die Voraussetzungen geschaffen für die Verbreitung der Botschaft des Neuen Testaments in der griechisch sprechenden Welt [...]. [D]arin beruht die geschichtliche Bedeutung der Septuaginta" – und dies trotz, wie Bertram davor anmerkt, „aller judaistischen Begrenzung und Selbstbeschränkung der Synagogengemeinde, die hinter der Septuaginta stehen [...]."[264] Ähnlich heißt es bei Nikolaus Walter im Jahr 1997:

> Die Kirche hat ihr eigenes Recht wahrgenommen, das literarische Erbe Israels in einem breiteren Umfang aufzunehmen und weiterzuüberliefern, exemplarisch darin, [...] daß sie sich der vom rabbinischen Judentum verworfenen oder vergessenen hellenistisch-jüdischen Literatur eines Philon und seiner Vorgänger annahm. So ist die „Septuaginta" erst dadurch, daß sie zum Alten Testament der Alten Kirche wurde, heilsgeschichtlich und zugleich welt- bzw. kulturgeschichtlich wirksam geworden.[265]

Trotz der neueren Aufmerksamkeit, die der LXX gerade in der christlich-theologischen Forschung zukommt, scheint dennoch auch weiterhin das Paradigma stets vorzuherrschen, nach dem die LXX relativ bald nach ‚dem Aufkommen des Christentums' durch ‚die Juden' aufgegeben wurde – nicht selten gehen eben solche oder ähnliche Aussagen einher mit Verweisen auf rabbinische Quellen, die der griechischen Bibel kritisch gegenüber stehen. Beispielhaft sei dies erläutert anhand eines einleitenden Aufsatzes von Heinz-Josef Fabry. Er zitiert zu Beginn das Verbot aus *Soferim* 1,6f., die ‚Heiligen Schriften' u. a. in griechischer Schrift zu schreiben oder in griechischer Sprache im Gottesdienst zu verlesen. Zudem wird die Übersetzung der Tora für den König Talmai mit dem Tag, an dem das goldene Kalb gemacht wurde, verglichen, denn: „[E]ine Übersetzung der Tora in der ihr angemessenen Weise ist unmöglich." Dieses Traktat und dessen „Pauschalverdikt" – das Fabry als rabbinisches Diktum implizit für historische Wirklichkeit in ‚beiden Diasporas' zu sehen scheint – formuliere für ihn „ein orthodoxes jüdisches Unbehagen, das sich über die Jahrhunderte hinweg gegen die LXX gehalten hat. Die unabdingbare Notwendigkeit, dem (nur) griechisch sprechenden Judentum der letzten Jahrhunderte v. Chr. eine Tora in seiner Muttersprache zu vermitteln, wurde allmählich im Judentum verdrängt aufgrund des vermeintlichen Unheils, das mit dieser Übersetzung verbunden war."[266] Er geht deutlich von einer wachsenden Distanzierung des Judentums von der griechischen Bibel aus, die schließlich als „jüdische Kritik an der Septuaginta so massiv wird", dass die Septuaginta als „ein Produkt der *goyyim*" angesehen werde, „die damit die ‚Gotteskindschaft' für sich beanspruchen wollen[...]." Diese rabbinische Tradition scheint

264 Bertram 1957, 249.
265 Walter 1997, 368.
266 Fabry 2007, 9.

für Fabry den ‚Schlusspunkt' einer jüdischen Rezeption der griechischen Bibel darzustellen, sodass „die LXX auf jüdischer Seite nun ganz in Vergessenheit gerät und erst im 19. Jh. wiederentdeckt wird. Erst jetzt hat der MT [scil. der masoretisch-hebräische Text; JL] endgültig gesiegt."[267] Fabry wurde deshalb ausführlich zitiert, um ein zum Teil vorherrschendes Narrativ exemplarisch darzustellen, das darin besteht, dass ‚das Judentum' mit dem Aufkommen der christlichen Bewegung sehr früh die griechische Bibel ‚aufgegeben' hätte, und das vereinzelte rabbinische Aussagen über die griechische Bibel nicht nur als historisch, sondern auch autoritativ für das gesamte antike bzw. spätantike Judentum ansieht.

2.4.2 Grenzziehungen und Übergänge der griechischen Bibelversionen

> In current research on the *LXX*, a dividing line cannot be drawn between the new translations into Greek of the Bible exactly as they are described in the ancient sources and successive revisions that the Septuagintal text very soon underwent. — *Natalio Fernández Marcos*[268]

Wie gezeigt kann von frühen und kontinuierlichen jüdischen Revisionstätigkeiten an ‚der Septuaginta' ausgegangen werden, sodass ‚die Septuaginta', wenn man darunter die angenommenen ursprünglichen Übersetzungen versteht, nicht lange festen Bestand hatte.[269] Die ‚ursprüngliche' Übersetzung der legendenhaften Übersetzer blieb also lange vor dem Aufkommen der christlichen Bewegung nur für einen bestimmten Zeitraum ‚*die*' griechische Bibel der Juden, bis wieder und immer wieder Revisionen vor dem Hintergrund eines auch noch nicht stabilen oder festen hebräischen Textes vorgenommen wurden.[270] Daher geht die oft wiederholte These einer jüdischen Ablehnung oder Zurückweisung ‚Septuaginta' von falschen Annahmen aus und ist daher selbst als inadäquat zurückzuweisen. *Die* ‚Septuaginta' wurde also nicht abgelehnt, sondern es wurden zum einen griechische Bibelversionen rezipiert, die einer fortlaufenden Revision unterlagen, die nicht erst mit dem aufkommenden Christentum einsetzen. Zum anderen ist die These einer jüdischen Zurückweisung ‚der Septuaginta' aus einem zweiten Grund irreführend, weil sie eine monolithische Sicht auf die griechische Bibel durch die Rabbinen voraussetzt, die nicht zu halten ist. Drittens läuft die Aufrechterhaltung der These einer jüdischen Ablehnung ‚der Septuaginta' Gefahr, einen weiteren oder kontinuierlichen Gebrauch der griechischen Bibel durch Juden entweder auszuschließen oder implizit zu vernachlässigen, der aber einen wichtigen kulturgeschichtlichen Teil nicht nur der jüdischen Gemeinde der Diaspora bis ins Mittelalter hinein darstellt. Denn wenn von einer ‚jüdischen bzw. rabbinischen' Ablehnung ‚der Septuaginta' gesprochen wird, ist oft unklar, ob die

267 Fabry 2007, 13.
268 Fernández Marcos 2000, 109.
269 Siehe Kap. IV.2.3.
270 Cf. Tov 2005/08, 369.

Verfechter jener These mit ‚Septuaginta' die ursprüngliche Übersetzung im Vor-Revisions-Stadium meinen oder die griechische Bibel als solche. Die Frage der Beurteilung der griechischen Bibel in den rabbinischen Literaturen ergibt folgendes Bild, das keine Belege für die Annahme einer *aktiven* Zurückweisung ‚der Septuaginta' erlaubt:[271] „That translation was disregarded like all other external sources, with the exception of a few quotations from Aquila, and a number of quotations from Onkelos and Jonathan, but far fewer than expected."[272]

Rabbinische Diskussionen über die griechische Sprache und die griechische Bibel finden sich ausführlicher im nächsten Kapitel.[273] Deutlich wird hier in der Kürze der Ausführungen jedoch, dass die These einer ‚jüdischen Ablehnung' oder ‚aktiven Zurückweisung' ‚der Septuaginta' nicht mehr haltbar ist. Trotz der Betonung der kontinuierlichen jüdischen Revisionstätigkeiten an der griechischen Bibel verkompliziert sich die Lage der Frage nach Kontinuität und Diskontinuität der jüdischen Rezeption ‚der Septuaginta' dadurch, dass durchaus noch Artefakte überliefert sind, die – hier wider Erwarten – Spuren nicht etwa nur von Aquila aufweisen, sondern von ‚der Septuaginta' selbst. Auch dies ist ein weiterer Beleg dafür, dass die jüdische Rezeption der griechischen Bibel alles andere als von einem monolithischen oder universellen Zugriff geprägt ist.[274]

Kann man jedoch vor diesem Hintergrund jüdischer Revisionstätigkeiten davon ausgehen, dass im aufkommenden und sich dann konstituierenden Christentum ‚die' Septuaginta rezipiert wurde? Die Frage ist also, ‚welche' griechische Bibel im Christentum Verwendung fand – bei insgesamt über 1.500 überlieferten Handschriften, von denen kaum eine einer anderen gleicht.[275] Eine Spur findet sich gewissermaßen als Metatext über den Gebrauch von Schrift bei Hieronymus ca. im Jahr 400, wonach drei Formen von ‚Septuaginta' in der Kirche zirkulierten: Eusebius' Ausgabe der Revision des Origenes sowie die Rezensionen von Hesychius und Lucian. Dieser Befund des Hieronymus über eben jene drei Rezensionen sollte Paul de Lagarde schließlich zu der Annahme führen, durch textkritischen Vergleich der drei zu dem Archetypus hinter diesen gelangen zu können, d. h. zum ‚Urtext' der Septuaginta, der in der Kirche um 200 in Verwendung war.[276] Bei Origenes findet sich zudem die Beschwerde über eine große Diversität von Manuskripten der griechischen Bibel.[277] Gemäß dem *Aristeasbrief* seien die Original-Rollen der griechischen Bibel in der königlichen Bibliothek in Alexandria aufbewahrt worden, während eine Kopie derselben im Besitz der

271 Cf. Tov 2005/08, 372.
272 Tov 2005/08, 372.
273 Siehe Kap. IV.2.4.3.
274 Siehe Kap. I.4.
275 Cf. Bickermann 1976/2007, 138.
276 Cf. de Lagarde 1882, 22, 29.
277 Cf. Origenes, *Mth.*, XV, 14.

jüdischen Gemeinschaft von Alexandria war.[278] Justin und Tertullian beispielsweise gehen davon aus, dass das Septuaginta-Original im zweiten Jahrhundert noch immer in der Bibliothek von Alexandria erhältlich sei, was Elias J. Bickermann jedoch für nicht sehr glaubwürdig hielt.[279] Bei seiner Übersetzung der Bibel ins Lateinische griff Hieronymus nicht nur auf die Septuaginta zurück, sondern auch auf den hebräischen Text. Die Legende der 72 sieht er dabei durchaus kritisch, was in seinem *Prolog* zur Vulgata deutlich wird. Dies führte Kurt Treu dazu, im Bezug auf Revisionen des Griechischen hin zum Hebräischen von einem Moment zu schreiben, den er sowohl jüdischer- als auch christlicherseits wie bei Origenes und Eusebius beobachtet: „Die LXX wird von den christlichen Gelehrten nicht kritiklos übernommen, sondern am Original gemessen. Genau die gleiche Haltung liegt der jüdischen Revisionsarbeit zugrunde. Zugleich bedeuteten die verschiedenen Ansätze zur Revision noch keine Ablehnung der LXX als Ganzes, sondern den Versuch, sie zu verbessern.“[280] Dabei ist allerdings auch grundlegend zu betonen, dass wiederum das Primat des Hebräischen und damit auch der hebräischen Bibel selbst erst einer Entwicklung in der Antike unterlief, das nicht als immer schon gegeben angesehen werden darf. Entsprechend ist dies ein bedeutender Hintergrund sowohl für das antike Judentum, aber auch für das Christentum und die Frage nach deren Schriftrezeptionen. Insofern wäre die Durchsetzung der griechischen Bibel innerhalb der christlichen Bewegung keine ‚Abweichung‘ von einer wie auch immer gearteten jüdischen ‚Norm‘, sondern so verstanden eine Form von direkter Kontinuität, wie es ähnlich auch Nicholas de Lange formuliert:

> Why did the Church, unlike the Jews, abandon the use of the Hebrew Bible? […] [T]his is a mistaken way of posing the question […]. Christianity […] developed at a time when the Hebrew Bible was not nearly as important within Judaism as it later became. It is only from the third century that we find the rabbinic movement, and also perhaps some other strands in Judaism, espousing the use of Hebrew; in the second century one is hard put to it to find any use of Hebrew. Origen lived at the time of this revival and witnessed it at close quarters; he tried conscientiously to incorporate it into his own biblical study.[281]

Für das Christentum wiederum gilt gleichzeitig,[282] dass die griechische Bibel zu einer bestimmten Zeit bzw. mit einer bestimmten Entwicklung auch ‚zurückgewiesen‘ wurde, als das Griechische nicht mehr verstanden worden war.[283]

278 Siehe *Arist*. 308–311, 317.
279 Cf. Bickermann 1976/2007, 140.
280 Treu 1973, 139.
281 De Lange 2014, 375; cf. dazu auch de Lange 1996c.
282 Siehe Kap. V.4.
283 Cf. Veltri 2006, 223f.

2.4.3 Die Rabbinen und die griechische Bibel

> There are no signs that there was any rejection of the Greek or the Septuagint among the rabbis before the sixth century, and then only in certain circles. — *Natalio Fernández Marcos*[284]

Für das hellenistische Judentum wurden bereits verschiedene Aspekte divergierender übersetzungstheoretischer Diskurse aufgezeigt, bei denen insbesondere für den *Aristeasbrief* und für Philo nicht von einer hohen Wertschätzung der LXX gesprochen werden kann, sondern darüber hinaus auch ein zugeschriebener Status deutlich wird, der dem einer gleichwertigen ‚heiligen Schrift' gleicht, die des Hebräischen Originals nicht mehr bedarf. ‚Das' rabbinische Verständnis der LXX bzw. der griechischen Bibel und ihrer Versionen kann es dabei nicht geben, würde dies doch eine monolithische Auffassung der rabbinischen Bewegung voraussetzen. Daher sind hier verschiedene Entwicklungen der Rabbinen im Bezug auf ihre Beurteilung und Wertschätzung der griechischen Bibel zu konstatieren. Die rabbinische Bewegung entsteht in einem Kontext des hellenistischen Judentums, in dem die Septuaginta einst hoch geschätzt war. Philo berichtet – wie gezeigt[285] – für das erste Jahrhundert n. d. Z. von einem Freudenfest auf der Insel Pharos zum Tag der Vollendung der LXX (*Mos*. II, 41f.). Entsprechend finden sich auch in den rabbinischen Quellen ähnliche Würdigung. Von einer ‚Verwerfung' der LXX oder der griechischen Bibel durch die Rabbinen jedoch kann keinesfalls gesprochen werden.[286] ‚Die Septuaginta' wurde also nicht abgelehnt, sondern es wurden griechische Bibelversionen rezipiert, die einer fortlaufenden Revision unterlagen, die gerade nicht erst mit dem aufkommenden Christentum einsetzen.[287] In den rabbinischen Literaturen wird zum Teil deutlich, dass die LXX in den Augen der Rabbinen „eine von der Tradition gestiftete Autorität besaß", wenn insbesondere die LXX zur „Stütze der im *bet ha-midrash* diskutierten Meinungen"[288] wird. Dass die Rabbinen in der Zitation von LXX-Lesarten deren Wiedergabe mit כתב einleiten, die von Aquila und auch von den aramäischen Targumim aber mit תרגום, zeigt, dass die Einleitungsformel כתב impliziert, dass das Zitierte keine ‚Übersetzung' darstelle, sondern „a greek shape of the content of the Hebrew Bible. The Greek and Hebrew versions were considered to be of equal value."[289]

Neben einer einzigen Bezugnahme auf die Übersetzung ‚der Septuaginta' in einer *Baraita*, finden sich in der rabbinischen Literaturen zehn Zitate der Übersetzung Aquilas – namentlich im *Talmud Jeruschalmi* sowie in den Midraschim *Genesis Rabba, Levitikus Rabba, Schir haSchirim Rabba, Echa Rabba, Esther Rabba* und *Kohelet Rabba*, sowie wiederholt in den Midrasch-Kompilationen *Yalqut Schimoni* und *Midrasch*

284 Fernández Marcos 2009, 41.
285 Siehe Kap. IV.2.1.
286 Cf. Tov 2005/08, 371; Veltri 1994c.
287 Insb. 8HevXIIgr, 7QLXXExod, P. Oxy. 1007 und P. Rylands 458; cf. auch Tov 1995, 77; Tov 2003, 187.
288 Veltri 1994c, 217.
289 Tov 1995/99, 81.

Tanhuma, nicht aber im *Talmud Bavli*. Diese zehn rabbinischen Bezugnahmen auf Einzelübersetzungen Aquilas sieht Tov eher als eine Quelle für philologische Deutungen an.[290] In der *Baraita* aus bMeg 9a wird als positive Sichtweise auf die ursprüngliche Übersetzung der LXX deren Entstehung als göttliches Werk gepriesen:

> א"ר יהודה אף כשהתירו רבותינו יונית לא התירו אלא בספר תורה ומשום מעשה דתלמי המלך דתניא מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים זקנים והכניסן בשבעים ושנים בתים ולא גילה להם על מה כינסן ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם כתבו לי תורת משה רבכם נתן הקב"ה בלב כל אחד ואחד עצה והסכימו כולן לדעת אחת [...].
>
> R. Jehuda sagt: Als unsere Lehrer auch Griechisch erlaubten, taten sie dies nur für Tora-Rollen wegen des Ereignisses von König Ptolemäus. Es wird gelehrt: Einst berief der König Ptolemäus 72 Älteste und setzte sie in 72 Häuser, ohne ihnen mitzuteilen, warum er sie berufen habe. Danach ging er zu jedem einzeln und sprach zu ihm: „Schreibe mir die Tora eures Meister Moses." Da gab der Heilige, gepriesen sei er, ein und denselben Gedanken in ihr Herz, sodass sie alle in der gleichen Fassung übereinstimmten.

Demnach darf also die Tora – im Gegensatz zu anderen Schriften – in griechischer Übersetzung geschrieben werden, und der ursprüngliche Übersetzungsakt der 72 wird mit göttlicher Weisheit in Verbindung gebracht. Der *Baraita* folgt zudem die Liste der Änderungen, die nach rabbinischer Tradition für den König Ptolemäus vorgenommen wurden.[291] Tov deutet dieses Diktum aus bMeg 9a – was auch für *Soferim* 1,7 gilt – als Zeichen rabbinischer Ambivalenz in der Beurteilung der Übersetzung der Bibel ins Griechische. So stehe zunächst die ursprünglich positive Deutung ‚der Septuaginta' als Würdigung der Übersetzungsleistung der legendenhaften 72, der aber in einem zweiten Schritt der Überlieferung die Liste der Änderungen für den König als kritisches Moment sekundär hinzugefügt wurde, was die Sichtweise ab dem ersten Jahrhundert n. d. Z. repräsentieren könne.[292]

Für einen langen Zeitraum in der Antike und Spätantike gibt es damit, wie gezeigt, in den rabbinischen Quellen keinerlei Belege für eine wie auch immer geartete ‚Ablehnung'/‚Rückweisung' der LXX.[293] Erst im späteren Mittelalter werde ein christlicher Einfluss erkennbar, wobei in keinerlei Quelle davon ausgegangen wird, dass die Christen die Septuaginta besetzt oder übernommen hätten. Negative Stellungnahmen finden sich erst mit den Traktaten *Masekhet Soferim* und *Sefer Tora* als Generalkritik an der generellen Übersetzbarkeit von Tora, was sich als Topos jedoch weder in früherer rabbinischer Literatur noch in späterer mittelalterlicher Geschichtsschreibung wiederfindet.[294] Der frühere Freudentag der Entstehung der griechischen Bibel wird nun diametral gewandelt in der sogenannten ‚Fastenrolle' als Trauertag verstanden

290 Cf. Tov 2005/08, 372f.
291 Cf. hierzu insb. Veltri 1994c.
292 Tov 2005/08, 375.
293 Cf. Veltri 1994c, 19.
294 Cf. Veltri 1994c, 216.

(*MegTaʿan* 13), und im außertalmudischen Traktat *Sefer Tora* 1,8 mit dem Tag verglichen, an dem das Goldene Kalb hergestellt wurde. Diesen Wandel der rabbinischen Rezeption der griechischen Bibel deutet Veltri im Zusammenhang von Prozessen und Dekanonisierung und bewusster Dekonstruktion der eigenen historischen Ursprünge.[295] Zudem sind es die historischen Entwicklungen des Zurückgehens der griechischen Sprache und der Verlust der ägyptischen Diaspora, die dazu führen, dass die rabbinischen Autoritäten ihr Interesse an den ‚alten' griechischen Literaturen, liturgischen Texten und Gebräuchen verlieren, was damit sukzessive zur Dekanonisierung der LXX führte.[296] Dass diese rabbinische Dekanonisierung der LXX jedoch keinesfalls für das gesamte Judentum gilt und dass dies gerade nicht das Ende des griechischsprachigen Judentums bedeutet, wird im byzantinischen bzw. romaniotischen Judentum und ihrer materialen Überlieferung der griechischen Bibel deutlich.[297]

Es wurde deutlich, dass die Rabbinen zunehmend eine Priorisierung des Hebräischen und damit der Hebräischen Bibel vorantrieben, dass frühere sehr positive Positionen der Beurteilung der griechischen Bibel jedoch nicht vergessen werden dürfen. Dass die LXX gerade nicht aufgegeben, sondern in einer Gleichzeitigkeit mit jüdischen Revisionen wie insbesondere Aquila bis ins Mittelalter von Juden rezipiert wurde, zeigen nicht nur verschiedene Artefakte, die diverse LXX-Lesungen aufweisen, sondern auch andere Fassungen der griechischen Bibel, die von Juden von der Antike bis ins Mittelalter und darüber hinaus rezipiert wurden. Auch wenn die LXX insofern bei den Rabbinen zunehmend nicht mehr interessant und rezeptionswürdig erscheint, wird deutlich werden, dass dies nicht für alle jüdischen Gemeinschaften der Antike und Spätantike gilt, und einmal mehr muss betont werden, rabbinische Literaturen nicht als alle anderen Formen von Judentum monopolisierend anzusehen.

2.5 Evidenzen gegen die These einer jüdischen ‚Zurückweisung' der LXX

> „Replacement" theology has influenced attitudes to the Septuagint in various ways. Its impact is mostly felt in exegesis, but it can also affect the writing of history, as when Christian authors claim that soon after the arrival of Christianity the Septuagint was „transferred from the hands of the Jews to the Christian Church." — *Nicholas de Lange*[298]

In diesem Kapitel, das Evidenzen für einen jüdischen kontinuierlichen, auch ‚liturgischen' Gebrauch der griechischen Bibel in der Synagoge von der jüdischen Antike bis ins Mittelalter und darüber hinaus darstellen wird, sei noch einmal Kurt Treus wichtiger Aufsatz von 1973 zitiert. Er schreibt: „Soweit ich sehe, ist nie systematisch nachgeprüft worden, ob unter ihnen [scil. den griechischen Texten des ‚Alten Testaments'

295 Cf. Veltri 2006, x.
296 Cf. Veltri 2006, 223, 226.
297 Siehe Kap. V.3.
298 De Lange 2013b, 147.

aus christlicher Zeit; J. L.] nicht Stücke jüdischer Herkunft sind. Drei Axiome dürften eine solche Prüfung verhindert haben: (1) Nach Übernahme der LXX durch die Christen gaben die Juden sie auf. Handschriften aus nachchristlicher Zeit müssen daher christlich sein. (2) Juden schrieben nur Rollen. Kodizes müssen daher christlich sein. (3) Die Kontraktion der sog. Nomina sacra ist ein spezifisch christlicher Gebrauch. Ihr Vorkommen beweist christliche Herkunft."[299] Während in einem vorherigen Kapitel schon Treus Nummern (2) und (3) näher aufgeführt wurden,[300] rückt nun mit (1) die Frage nach einem möglichen längeren und möglicherweise *kontinuierlichen* jüdischen Gebrauch der griechischen Bibel in den Fokus. Damit wird schon hier deutlich, dass ebenjene größere *jüdische* Kontinuität – die im Folgenden darzustellen sein wird – umso wichtiger zu betonen ist, als in vielen Einleitungen oder auch Einzelstudien zur griechischen Bibel zwar betont wird, wie wichtig diese für (a) das Verständnis des hellenistischen Judentums in der Antike, (b) für die Textgeschichte der hebräischen Bibel und (c) sowohl für das gewordene Neue Testament als auch die Geschichte nicht nur der frühen christlichen Bewegung ist, jedoch der jüdische Gebrauch der griechischen Bibel in der Forschung zumeist zeitlich mit dem Aufkommen der christlichen Bewegung abrupt aufzuhören scheint. Dass dies jedoch nicht der Fall ist, zeigte schon der materiale Befund, der dahingehend interpretiert werden kann, dass tatsächlich nicht nur die Metatexte, sondern auch die handschriftliche Überlieferung der griechischen Bibel durch Juden selbst deutlich machen, dass – wenn insbesondere, aber nicht nur, innerhalb der christlichen Theologie von einer ‚Zurückweisung' der griechischen Bibel durch ‚die' Juden zu lesen ist – nachdrücklich eine ‚Heimholung' der griechischen Bibel ins antike und mittelalterliche Judentum zu postulieren ist.

Neben der aufgezeigten materialen Kontinuität der jüdisch-griechischen Bibel[301] sowie auch der Selbstverständlichkeit ihrer Rezeption im byzantinischen und romaniotischen Judentum[302] sei zudem auf mittelalterliche Quellen wie den Midrasch *Seder Olam*[303] oder der *Sefer Josippon* verwiesen. So wird sowohl im *Seder Olam*, der chronikartig die biblische Geschichte erzählt, als auch im *Sefer Josippon* der Hohepriester Eleʿazar, der zur Zeit des zweiten Tempels agierte und der bei Verfolgungen des Seleukidenkönigs Antiochos IV. starb (2. Jh. v. d. Z.), mit ebenjenem Hohepriester Eleazar identifiziert, der im *Aristeasbrief* erwähnt wird:

> Durch diese Identifikation erhält die Übersetzung der Tora ins Griechische eine Legitimität, die – ähnlich der Intention des Aristeasbriefes – die Vorwürfe der Verfälschung entkräften sollte. [...] Es könnte sich [...] im SY [scil. *Sefer Josippon*; J. L.)] und in *Seder Olam IV* um einen Versuch handeln, der schwindenden Bedeutung der Septuaginta entgegenzuwirken.[304]

299 Treu 1973, 140.
300 Siehe Kap. III.2.
301 Siehe Kap. III.4.
302 Siehe Kap. V.3.
303 Cf. Neubauer 1887, 163–175; cf. dazu auch Bowman 2014, 46.
304 Dönitz 2013, 220.

Deutlich wird damit, wie es Veltri formuliert, dass „die jüdische mittelalterliche Literatur auf das griechische literarische Erbe rekurrierte, trotz ihres Mangels an Griechischkenntnissen. Das ist die Widerlegung dessen, was in der Forschung als Allgemeingut gilt […]", dass nämlich die „Annäherung des Judentums an den Hellenismus […] erst in die Renaissance zu datieren"[305] sei. Dass dies gerade *nicht* der Fall ist, hat schon Treu betont: Während dieser darauf verweist, dass Juden mindestens bis in dritte Jahrhundert die griechische Bibel verwendeten, und dies nicht breiter bespricht, und Cameron Boyd-Taylor eine „continuous history of Jewish reception extending from Ptolemaic Alexandria through to the fall of Constantinople"[306] sieht, hat sich insbesondere Nicholas de Lange[307] in verschiedensten Studien mit diesem Thema beschäftigt und plädiert für einen Gebrauch der griechischen Bibel von der Antike bis ins Mittelalter, auch und gerade im *liturgischen* Gebrauch.

Bis vor kurzem, so schreibt de Lange im Jahr 2015, hätten nahezu alle Einleitungen ins Alte wie ins Neue Testament oder zur Geschichte des Judentums über die mittelalterliche jüdische Rezeption und Transmission der griechischen Bibel geschwiegen. Das konsensuale „‚traditional scenario'" habe zwar vom jüdischen Ursprung der griechischen Bibel und von der reichen jüdischen hellenistischen Literatur gewusst, aber es scheine auch klar zu sein, dass in den ersten Generationen nach der Tempelzerstörung 70 n. d. Z. diese griechischen jüdischen biblischen Schriften aufgegeben worden seien – insbesondere weil diese von christlichen Apologeten in ihren Attacken gegen das Judentum verwendet worden seien. Daher und weil die ‚alten' Übersetzungen nicht mehr der rabbinischen Exegese entsprochen hätten, sei im frühen zweiten Jahrhundert mit Aquilas Werk eine neue Übersetzung angefertigt worden. Nicht selten inhärent in solcher Geschichtsschreibung, so de Lange weiter, sei ein theologisch-wertender Unterton:

> But when Schürer speaks of the LXX being „transferred from the hands of the Jews to the Christin Chuch", echoed by Swete's „When the LXX passed into the hands of the Church", their framework is a theological view of salvation history according to which the revelation formerly vouchsafed to the Jews was taken from them and given to the Christian.[308]

Ein weiterer Kritikpunkt ist für de Lange die implizite oder explizite Deutung, die mutmaßliche Aufgabe der griechischen Bibel durch die Juden sei im Zusammenhang mit dem Aufkommen oder der Autorität einer rabbinischen Entscheidung zu sehen. Viel mehr als Hinweise auf Aquilas Übersetzung, Justinian *Novella* oder rabbinische bzw. post-rabbinische negative Bewertungen der griechischen Bibel seien jedoch in der Regel über jüdische Rezeptionen der griechischen Bibel nicht zu lesen.[309]

305 Veltri 2002, 138.
306 Boyd-Taylor 2014, 136; cf. auch Kraft 2003.
307 Cf. de Lange 2015, 1–3.
308 De Lange 2015, 3.
309 Cf. de Lange 2015, 3f.

Dominique Barthélemy hatte schon 1963 gezeigt, dass Aquilas Übersetzung[310] alles andere als eine ganz neue Übersetzung oder Revision ist, sondern dass er im Gegenteil ein „link in a chain that goes back several generations" ist, „to a time before the developments in rabbinic exegesis with which Akylas has been associated. I shall try to show that this chain also continued for many centuries after Akylas."[311] Diese Lücken schließt de Lange, indem er das gängige Narrativ nicht nur infrage stellt, sondern mit seinem Buch widerlegt, das sich zum Ziel setzt „to demonstrate that Greek-speaking Jews continued to use the Greek translations long after the early rabbinic and patristic times. In fact, the practice has a documented unbroken history from Ptolemaic Egypt to the present."[312] Beispiele, die eine solche Kontinuität der jüdischen Rezeption und Transmission der griechischen Bibel aufweisen, werden im folgenden Kapitel dargelegt (Kapitel 6.3). Auch Cameron Boyd-Taylor spricht von einem „myth of rejection",[313] der nicht mehr haltbar ist. Für die Zeit nach Justinian geht Natalio Fernández Marcos von einer Mehrzahl jüdischer griechischer Übersetzungen mit post-hexaplarischen Lesungen aus, die in byzantinischer Zeit im Umlauf waren und die Spuren in einigen christlichen Handschriften wie M, F und i hinterlassen haben.[314] Ähnlich argumentiert Tessa Rajak gegen diese „abandonment theory". Zwar sehe man schon bald in der christlichen Bewegung, wie die griechische Bibel als Septuaginta christlich angeeignet wird und wie Diskurse über ‚authentische' Lesarten oder Ansprüche authentischer Überlieferungen gegen Vorwürfe jüdischer Verfälschungen entstehen, so etwa in Justins *Dialog mit dem Juden Tryphon* oder in seiner *Ersten Apologie*. Die dann (auch) christliche Rezeption der griechischen Bibel „one of the most remarkable take-over bids in history"[315] zu nennen, wie Rajak den Neutestamentler Charles F. D. Moule zitiert, sei aber irreführend, impliziere dies doch einen einzigen Akt des ‚Besitzwechsels' „at an early stage in that enourmously complicated process of the parting of the ways."[316] Das Narrativ der christlichen Übernahme schließe auch die Konzeption ein, dass die jüdische Rezeption der griechischen Bibel plötzlich in Reaktion auf deren christliche Vereinnahmung stoppte:

> The idea is that the old Greek versions of the Bible, after serving as a fundamental resource for a large part of the Jewish world for several centuries, stopped doing so within a very few years, with a speed altogether unusual in the slow-moving sphere of cultural history. Terms such as „elimination" and „abandonment" are deployed.[317]

310 Siehe Kap. IV.2.3.1.
311 De Lange 2015, 5.
312 De Lange 2015, 6.
313 Boyd-Taylor 2014, 135.
314 Cf. Fernández Marcos 2000, 176.
315 Moule 1964, 106; zit. n. Rajak 2009, 279.
316 Rajak 2009, 280.
317 Rajak 2009, 281.

Dieses Narrativ, in der jüdischen Tradition seien die griechischen Übersetzungen bewusst fallen gelassen worden, habe seinen Ursprung einerseits in den Schriften der Kirchenväter, und sei andererseits sowohl als Teil der Kirchengeschichte als auch von der Septuaginta-Forschung aufgenommen, sowie ebenfalls von jüdischen Wissenschaftlern übernommen worden. Diesen Konsens über das historische Schicksal der griechischen Bibel sieht Rajak als Teil einer Art ‚Ersetzungsdoktrin', der zufolge das Christentum seinen ‚Elternteil' obsolet mache. Die Konstruktion dieses historischen Narratives über die rasche und entschlossene Übernahme als bewussten Akt sieht sie in ‚raffinierten' Kommentaren der Kirchenväter in ihren Nacherzählungen über die Ursprünge der Septuaginta und die Autorisierung durch Ptolemäus konstruiert.[318] Eine weitere Konsequenz dieser ‚abandonment theory' sei das hohe Gewicht, das in der Forschung der Septuaginta als griechischen Bibel der Kirche zukomme, nicht aber den verschiedenen anderen jüdischen Übersetzungen: Denn Aquila, Symmachus und Theodotion seien nicht einfach nur „those somewhere on the margins of Jewry",[319] sondern es dürfte wohl auch andere weitere jüdische Übersetzungen gegeben haben, die jedoch – nicht überliefert in Origenes' *Hexapla* – verloren gegangen wären. Deren Beitrag zur Geschichte der griechischen Bibel sei jedoch untergegangen aufgrund der als christlich geworden angesehenen ‚Septuaginta' – scheine doch allzu oft ‚die' griechische Bibel mit der LXX deckungsgleich zu sein.

Zudem lasse sich eine ‚Aufgabe' der griechischen Bibel anhand der jüdischen Rezeptionsgeschichte nicht beweisen – eine Rezeptionsgeschichte, die nicht gleichzusetzen sei mit der rabbinischen Rezeptionsgeschichte der verschiedenen griechischen Versionen und die eher im griechischsprachigen jüdischen Milieu als im hebräisch-aramäischen zu suchen sei, von dem ein viel größeres Erbe in Form überlebter Literatur überliefert sei. Eine einflussreiche Bewertung liegt im *Brief an Africanus* des Origenes vor: Juden würden der Übersetzung Aquilas, eines „Sklaven des Hebräischen", und dessen Genauigkeit in der Wiedergabe der Schrift vertrauen, und diese sei die am weitesten verbreitete bei jüdischen Lesern, die keine Kenntnis des Hebräischen hätten.[320] Aquila war zumindest noch im dritten Jahrhundert in den Kreisen des Origenes in Caesarea in Palästina sehr gut bekannt, und seine Übersetzung galt als die genaueste Wiedergabe des Hebräischen. Dies impliziert zudem, dass andere Übersetzungen bei Juden immer noch genutzt wurden.[321] Wie genau andere Übersetzungen aussahen und wie groß ihr literarisches Erbe ausgesehen haben mag, ist nicht überliefert. Jedoch können gemäß Rajak in diese Tradition nicht nur die OG-Version, sondern auch die anderen von Origenes in seiner *Hexapla* aufgenommenen Fassungen als Zeugen eingeordnet werden.[322] Damit gilt: „For the Greek Bible of the Jews, too, variety

318 Cf. Rajak 2009, 282.
319 Rajak 2009, 296.
320 Origenes, *Ad Afric.* 2 (PG XI 49–41); cf. Simon 1986, 444, Anm. 150.
321 Cf. Rajak 2009, 305.
322 Cf. Rajak 2009, 298.

rather than standardization (around Aquila or anyone else) were the hallmarks of the period."[323] Evidenz für eine Vielfalt an benutzten Übersetzungen ergibt sich aus dem Wortlaut zweier Inschriften aus verschiedenen jüdischen Katakomben in Rom im dritten Jahrhundert. Die eine zitiert Prov 10,7 in der Version nach Aquila, und die andere den gleichen Vers jedoch in einer Lesung, die näher an der Septuaginta ist: „Long after 90 CE, then, there are traces of diversity."[324] Philip S. Alexander interpretiert die rabbinische Ideologie in ihrer Beförderung des Hebräischen als Resultat dessen, dass die palästinischen Rabbinen die Autorität ihrer Interpretationen etablieren und verbreiten mussten, und diese in erster Linie hebräisch verfasst sind. Aquilas Lobpreis durch manche Rabbinen, der daher auch durch dessen übersetzungstheoretische Grundlegung in deren engen Verbindungen zum Hebräischen begründet ist, sei auch wesentlicher Bestandteil der rabbinischen Beförderung des Hebräischen selbst.[325]

3 Die monolinguale Lesung der griechischen Bibel in der Synagoge

אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית. בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להיתרגם כל צורכה אלא יוונית.

Auch Tora-Rollen dürfen nur auf Griechisch geschrieben sein. Sie stellten eine Untersuchung an und fanden heraus, dass die Tora adäquat nur ins Griechische übersetzt werden kann.
— *jMeg 1,11 (71c)*[326]

Usage of Greek in synagogue practice continued from Hellenistic times throughout all the Romaniote history, and has almost reached current times. — *Julia Krivoruchko*[327]

Especially noteworthy is the extensive use of the vernacular in the service, in which Greek-speaking Jews anticipated the modern Reform movement perhaps as early as the third century.
— *Joshua Starr*[328]

3.1 Kulturelle Implikationen und historische Evidenzen

Nach den einführenden Kapiteln in die griechische Bibel, die Fragen nach ihrem Ursprung und nach der kontinuierlichen Rezeption durch Juden in den Vordergrund rückten, beschäftigt sich das vorliegende mit *dem* sozialen und kulturellen Ort des antiken Judentums, der für die Rezeption der griechischen Bibel zu dem bedeutendsten wurde: den antiken Synagogen. Dass auch synagogale Lesungen erst

323 Rajak 2009, 305.
324 Rajak 2009, 306.
325 Cf. Rajak 2009, 307f.; Alexander 1999.
326 Cf. Smelik 2001, 213f.
327 Krivoruchko 2005, 150.
328 Starr 1939, 65.

im Zuge einer längeren Entwicklung vom dritten bis fünften Jahrhundert n. d. Z. zum selbstverständlichen und zentralen Identitätsmerkmal des antiken Judentums wurden, wurde bereits ausführlich diskutiert,[329] sodass hier die Lesung selbst zu diskutieren ist. Indem mit der Beschreibung einer monolingual-griechischen synagogalen Lesung begonnen wird, wird jenem Umstand Rechnung getragen, dass auch aufgrund des griechisch-sprachigen Judentums in der (westlichen) Diaspora der griechischen Bibel und ihrer Lesung eine Zentralstellung zukommt. Dass in den antiken Synagogen die biblischen Schriften als *lectio continua* monolingual-umgangssprachlich gelesen wurden – so die vorliegende, weiter auszuführende These –, während die jüdischen Gemeinschaften lange Zeit dabei gleichzeitig die hebräische Bibel nicht kannten, stellt einen Meilenstein dar, wie es Joshua Starr in dem vorangestellten Zitat verdeutlicht. Es ist dabei gerade *keine* gewissermaßen griechische ‚Targum-Praxis' im rabbinischen Verständnis, die hier vorzufinden wäre, für die die Übersetzung nie eigenständig, sondern immer nur als *supplementum* gedacht ist. Für die monolinguale Lesung der griechischen Bibel wird die Übersetzung selbst gewissermaßen zum ‚Original', die das Hebräische vergessen lässt. Das im Folgenden zu zeichnende Bild des griechisch-sprachigen Judentums kann sich dabei allerdings nicht auf eine breite Quellenlage berufen. Ein weiteres Problem bezieht sich darauf, dass nicht nur wenige ‚Metatexte' über die synagogale Lesung selbst überliefert sind, sondern dass auch eine Rückbindung derjenigen Artefakte und insbesondere Codices der griechischen Bibel – die oben bereits diskutiert worden waren[330] – an rituelle bzw. liturgische Lesepraxis kaum bis gar nicht möglich, und damit nur zu mutmaßen oder zu vermuten ist. Nur sehr selten sind Artefakte entweder mit ‚Metatext' oder mit Hinweisen als Reflexion bzw. Marker eines bestimmten sozialen Ortes oder einer liturgischen Praxis überliefert.[331]

Daher kann davon ausgegangen werden, dass ungefähr ab dem ersten Jahrhundert n. d. Z. die allmähliche Etablierung einer breiten liturgischen Lesung von Tora in der Synagoge in einer öffentlichen und ritualisierten Art und Weise als *lectio continua* zu verorten ist, was jedoch einem längeren Entwicklungsprozess bis ins fünfte Jahrhundert unterworfen war. Die rabbinische Literatur beschreibt die Lesung dabei als bilinguale hebräisch-aramäische Lesung mit klaren Handlungsanweisungen und wenig Raum für Variationen.[332] Jedoch ist mit einer größeren Vielfalt zu rechnen, besonders was den Kontext der Sprache der Lesung angeht.

Insofern könnte mit einer monolingual hebräischen oder griechischen oder mit einer bilingualen hebräisch-aramäischen oder auch hebräisch-griechischen Lesung gerechnet werden.[333] Entgegen jedoch dem (späteren) rabbinischen Insistieren – und

329 Siehe Kap. II.3.
330 Siehe Kap. III.4.
331 Siehe Kap. III.1.
332 Cf. Smelik 2007, 123.
333 Cf. Smelik 2007, 138.

wie hier zu zeigen sein wird, kann auch hier nicht von einer monolithischen Bewertung des Griechischen in den rabbinischen Literaturen gesprochen werden – auf einer bilingual hebräisch-aramäischen Lesung ist mit einer monolingual-griechischen Lesung[334] in Antike und Spätantike im griechisch-sprachigen Judentum zu rechnen:[335]

> [S]cholars who still maintain a relatively monolithic view of synagogal practice in Late Antiquity in which Hebrew recitation is held to be the norm, must project the rabbinic ideal onto the whole Diaspora.[336]

Die monolingual-griechische Lesung betrifft nicht nur die Diaspora, sondern kann auch zum Teil für das antike Israel gemutmaßt werden, wo Griechisch zu *einer* der *linguae francae* wurde,[337] was damit auch das erste Jahrhundert n. d. Z. einschließen würde: „[...] for large numbers of Jews it was also the language in which they were educated, the only language they could read and write, and the language of their religious culture."[338] Unabhängig von Fragen nach dem Ursprung der griechischen Bibel[339] kommt ihr damit also in ihrer *geschichtlichen Entwicklung liturgische* Funktion zu. Damit kann auch angenommen werden, dass die synagogalen Tora-Lesepraktiken in Form einer *lectio continua* von ihrem Ursprung in den ersten Jahrhunderten n. d. Z. an auch auf Griechisch stattfanden – in Israel, Ägypten, Asia Minor, auf dem Balkan und in Italien.[340] Erst ab einer späteren Zeit entwickelte sich im Zuge einer stärkeren Hebraisierung sekundär die bilinguale Lesung in hebräischer und aramäischer Sprache.

Die griechische Bibel wurde in diesem Zusammenhang vielfach als Targum charakterisiert, was sich jedoch als der Sache nicht entsprechend erweist. Targumim, wie die aramäischen Übersetzungen der Bibel im Verständnis des rabbinischen Judentums, waren *ad hoc*-Übersetzungen, die dem hebräischen Original an die Seite gestellt wurden, dieses aber nicht ersetzten. So legten die Rabbinen großen Wert darauf, dass der Targum gerade nicht ‚schriftliche Tora' ist, sondern als Teil der mündlichen, sich kontinuierlich ändernden und aktualisierenden Interpretations-Tradition der ‚mündlichen Tora' anzusehen ist.[341] Dagegen aber kann ab dem ersten Jahrhundert für das griechisch-sprachige Judentum von einer monolingualen liturgischen Lesung der

334 Die sog. Osterpredigt des Melitto von Sardes kann kaum als Gegenargument angeführt werden. So schreibt dieser darin 160/170: Περὶ Πάσχα: Ἡ μὲν γραφὴ τῆς Ἑβραϊκῆς ἐξόδου ἀνέγνωσται, was eher als „Die Schrift des hebräischen Exodus ist verlesen worden" zu übersetzen ist, als eine hebräische Lesung anzunehmen; cf. Siegert 2001, 26.
335 Cf. Smelik 2007, 141.
336 Smelik 2013, 187.
337 Siehe Kap. IV.1.
338 De Lange 2015, 39.
339 Siehe Kap. IV.2.1.
340 Cf. Smelik 2013, 185.
341 Siehe Kap. IV.4.3.

griechischen Bibel ausgegangen werden.[342] Die griechische Bibel ist damit gerade kein Targum: Sie ist ‚heilige Schrift' und *über*setzt nicht nur das Hebräische, sondern *er*setzt es in diesem Kontext dann gänzlich:[343]

> The dependence of the Jewish preachers in Palestine on Greek translations of the Bible was probably much greater than we can judge from the material preserved in Midrashic literature. It is only natural that a preacher in a synagogue where the Shema was read in Greek quoted verses of the Bible accompanied by their standard Greek translations. The latter were probably eliminated either when the sermons were recorded or when the Midrashim were compiled.[344]

De Lange sieht dabei die Synagoge im frühen vierten Jahrhundert als etablierte Institution an und betont, dass die Sprachwahl der Tora-Lesung zwar nicht definitiv beantwortet werden könne, jedoch in verschiedenen geographischen und zeitlichen Kontexten differenziert betrachtet werden müsse, während von einer monolingualen griechischen Lesung ausgegangen werden könne. Über das frühe byzantinische Reich (4.–7. Jh.) schreibt er dabei:

> It would seem that in most places in the empire during our period the reading was conducted in Greek. That the reading was not given in Hebrew is indicated, in a negative fashion, by the almost complete absence of any indication of a knowledge of the language in the Byzantine diaspora.[345]

Die alleinige Lesung der griechischen Bibel hat damit zur Folge, dass für das Publikum die ‚anfängliche' Übersetzung quasi ‚kanonisch' wird,[346] und damit das ursprünglich Übersetzte ersetzt. Es kann also davon ausgegangen werden, dass es in Antike und Spätantike jüdische Gemeinden gab, in denen alleine die griechische Übersetzung in der Synagoge als ‚heilige Schrift' gelesen wurde, wobei *spätere* bilinguale Praktiken nicht auszuschließen sind:[347] Das Griechische wird in einer monolingualen Lesung zur ‚heiligen Sprache' der griechisch-sprachigen jüdischen Gemeinschaften.[348] Ganz anders schreibt Martin Hengel über das antike Judentum, dass man „von der Autorität der hebräischen Bibel niemals ganz los [kam] und [...] darum die später verfaßten, zum Teil nur griechisch überlieferten Schriften, niemals als völlig gleichwertig, sondern im Grunde immer nur als ‚zweitrangig' betrachten"[349] konnte, was damit als

342 Cf. de Lange 2015, 55–60; Smelik 2013, 185; van der Horst 2014a, 228; Fraade 2012, 14; Cohen 2010a, 253f.; Rajak 2009, 143–152; Edrei/Mendels 2007, 95–101; Smelik 2007, 141; Lieberman 1942, 59; Blau 1928, 163; skeptischer diesbezüglich zeigen sich Veltri 1994b, 125; Levine 2000/05², 159.

343 Cf. Smelik 2001, 199.

344 Lieberman 1942, 59.

345 De Lange 2015, 56, der außerdem auf Synagogen-Inschriften verweist, die alle griechisch seien, bis auf die Belege in Palästina, die aramäisch oder hebräisch sind, auch zum Teil zusammen mit griechischem Text.

346 Cf. so auch für den Targum Sznol 2014, 245.

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

348 Cf. de Lange 2015, 55, 81.

349 Hengel/Deines 1994, 253.

nicht mehr adäquate Einschätzung des antiken griechisch-sprachigen Judentums gelten muss. Die oben aufgezeigten Codices der griechischen Bibel,[350] von denen ein jüdischer Gebrauch angenommen werden darf, können in der hier beschriebenen monolingualen Lese-Praxis der Tora ihren sozialen Sitz im Leben des griechisch-sprachigen Judentums gehabt haben, jedoch weisen die Artefakte selbst keine Hinweise auf eine solche Verortung auf.[351]

Frühe rabbinische Diskurse nehmen das Griechische bei der Erfüllung religiöser Vorschriften als selbstverständlich an und diskutieren damit eine Gleichwertigkeit des Griechischen mit dem Hebräischen:[352] So dürfen laut mMeg 1,8 Rollen (ספרים) in jeder Sprache/Schrift (כל לשון), und Tefillin und Messusot nur in hebräischer Quadratschrift (אשורית) *geschrieben* werden, wohingegen die Tradition von Schimon ben Gamliel überliefert wird, nach der Rollen neben in Hebräisch *nur* in Griechisch (יונית) geschrieben werden dürfen. Gemäß mMeg 2,1 und deren Kontext der Esther-Rolle ist in Teilen eine nicht-hebräische *Lesung* ebenfalls als gleichwertig anzusehen: „[...] hat er eine Übersetzung in irgendeiner Sprache gelesen (קראה תרגום בכל לשון), hat er seine Pflicht nicht erfüllt. Aber für Ausländer liest man [die Rolle] in einer Fremdsprache (בלעז[353])." Für griechisch-sprachige Juden ist damit keineswegs die Legitimität einer griechischen Lesung infrage gestellt, jedoch ist weiterhin bemerkenswert, dass für ‚Ausländer' ein Hören der hebräischen Lesung (ששמע אשורית) die Erfüllung der religiösen Norm darstellt, während er aber nicht versteht: Auditive Lesung ist damit in diesem Verständnis nicht an (kognitives) Verstehen gebunden. Auch der Talmud Jeruschalmi weist ähnliche übersetzungstheologische Vorstellungen auf: Die Tradition von ben Gamliel aus mMeg 1,8 über die Legitimität griechischer Bibeln wird in jMeg 1,11 (71c) bestätigt (בדקו ומצאו): „die Tora kann (כל צורכה) nur ins Griechische übersetzt werden (שאין התורה יכולה להיתרגם כל צורכה אלא יונית)." Disqualifiziert wird damit ein aramäischer Targum bzw. eine *aramäische* Übersetzung (cf. weiter: בורגני אחד בידה להם ארמית מתוך יונית). R. Jeremia verweist im Namen R. Hiyya bar Abba zudem auf Aquila (תירגם עקילס הגר התורה), der gepriesen wird (קילסו) als „der allerschönste Mensch" (יפיפית מבני אדם; Ps 45,3).[354] Der Talmud Jeruschalmi diskutiert außerdem ausgehend von mSot 7,1 die Legitimität einer umgangssprachlichen Lesung (MS München 95/Druck Albeck: בכל לשון; MS Kaufmann: בלשונם) verschiedener biblischer Stücke, darunter das Schema. Während R. Jehuda haNasi (רבי) auf einer alleinigen hebräischen Rezitation (בלשון הקודש) insistiert, heißt es über R. Levi bar Haita (jSot 7,1 [21b–b]):

350 Siehe Kap. III.4.
351 Siehe Kap. III.1.
352 Cf. Smelik 2013, 185; Smelik 2007, 144.
353 Cf. schon Steinschneider 1893, XVI.
354 Siehe Kap. IV.2.3.1.

רבי לוי בר חיתא אזל לקיסרין. שמע קלון קריין שמע אלוניסתין. בעא מעכבתון. שמע רבי יוסי ואקפד. אמר. כך אומר אני. מי שאינו יודע לקרות אשורית לא יקרינה כל עיקר. אלא יוצה בכל לשון שהוא יודע. השיב רבי ברכיה. הרי מגילת אסתר. היה יודע לקרות אשורית ולעז. אינו יוצא בא אלא אשורית. אמר רבי מנא. מגילת אסתר היה יודע לקרותה אשורית ולעז אינו יוצה בה אלא אשורית. בלעז יוצא בה בלעז. וכן יוצא בה בכל לשון שהוא יודע.

R. Levi bar Haita ging nach Caesarea. Er hörte ihre Stimmen, wie sie das Shema in einer griechischen Weise (אלוניסתין) lasen. Er wollte sie daran hindern. R. Yose hörte dies und […]. Er sagte: Sage ich, dass, wer nicht Hebräisch (אשורית) lesen kann, gar nicht lesen soll? [Im Gegenteil], er erfüllt seine Pflicht in jeder Sprache, die er kennt. R. Berakhiah hielt dagegen: Was die Esther-Rolle angeht, kann, wer Hebräisch und Griechisch lesen kann, seine Pflicht nur durch das [Lesen des] Hebräischen erfüllen. R. Mana sagte: Bezüglich der Esther-Rolle ist es so, dass, wer Hebräisch und Griechisch lesen kann, seine Pflicht nur durch das [Lesen des] Hebräischen erfüllt. Wer [nur] Griechisch [lesen kann], erfüllt seine Pflicht [auch] durch [das Lesen] des Griechischen. Daher kann er seine Pflicht in jeder Sprache erfüllen, die er kennt.

Lesung und Verstehen sind hier wiederum in einem reziproken Verhältnis. Diese Erlaubnis für die Juden in Caesarea, das *Schema* in Griechisch zu lesen, kann ein Hinweis darauf sein, dass eine bilinguale hebräisch-aramäische Lesung für griechischsprachige Juden nicht ‚zufriedenstellend' wäre.[355] Ein Beispiel der aufgezeigten positiven Bewertung des Griechischen findet sich auch in dem Diktum „Die Worte der Tora sollen in der Sprache Japhets in Schems Zelten vorgetragen werden" aus BerR 36,9 sowie ebenfalls in einer rabbinischen Tradition, die die LXX gerade auch als Teil göttlicher Offenbarung ansieht.[356] Deutlich wird später aber jedoch in der Deklassifizierung von Übersetzungen als mündliche Tora ein anderes Verständnis und damit eine andere theologische Bewertung von Übersetzungen durch die Rabbinen (mYad 4,5; mMeg 2,1; tMeg 2,6), die sich auch im Insistieren auf einer hebräischen Lesung zusammen mit dem aramäischen Targum ausdrücken.[357] Ob davor beispielsweise die Übersetzung Aquilas, jene von Symmachus, Theodotion oder andere nicht mehr erhaltene Übersetzungen[358] liturgische Verwendung fanden, kann nur vermutet werden. Auch ob die Übersetzung mündlich oder schriftlich-abgelesen stattfand, kann ebenso nicht mit Sicherheit gesagt werden: Von rabbinisch-tannaitischen Quellen ausgehend (mMeg 1,8; mYad 4,5; mShab 16,1) kann infrage gestellt werden, dass Übersetzungen immer mündlich-memoriert vorgetragen wurden, setzen jene Quellen doch die Präsenz schriftlicher Übersetzungen als selbstverständlich voraus.[359]

Zusammenfassend lässt sich darstellen, dass auch die rabbinischen Literaturen selbst ambivalent, jedoch nicht eintönig negativ gegenüber griechisch-sprachigen liturgischen Lesungen eingestellt sind. Ein weiterer erwähnenswerter Metatext über

355 Cf. Smelik 2007, 142; Smelik 2001, 209f.
356 Cf. Smelik 2007, 142.
357 Siehe Kap. IV.4.3.
358 Siehe Kap. IV.2.3.
359 Cf. Smelik 2007, 137.

griechische Lesepraktiken in antiken Synagogen findet sich mit der *Novella 146 περὶ Ἑβραίων* von 553 des römischen Kaisers Justinian, die allerdings keinen unmittelbaren Rückgriff auf jüdische Stimmen oder Selbstbeschreibungen zulässt, was sich im nächsten Kapitel zeigen wird (Kap. IV.3.2).

3.2 Justinians *Novella 146 περὶ Ἑβραίων*

Im Jahr 553 erging die *Novella 146 περὶ Ἑβραίων*[360] des christlich-römischen Kaisers Justinian, die aus einem Prolog, drei Kapiteln und einem Nachwort besteht. Der Prolog nennt als Anlass zur Gesetzgebung eine innerjüdische Meinungsverschiedenheit in der Frage der Sprache der liturgischen Lesung: Im ersten Kapitel erlässt Justinian die Erlaubnis der Zulassung der griechischen Sprache, wobei er die Septuaginta empfiehlt, aber auch die Übersetzung Aquilas zulässt; im gleichen Kapitel verbietet er die jüdische Tradition der mündlichen Tora (δευτέρωσις = משנה) als ‚menschliche Erfindung' und als ‚Geschwätz'; im zweiten Kapitel droht der Kaiser jüdischen ‚Häretikern', die die Auferstehung, das Weltgericht oder die Engel leugnen, die Verbannung an und warnt schließlich im dritten Kapitel vor ἑρμηνευόντων κακίαν („Fehlinterpretationen"). Im Prolog heißt es:

> Πλὴν οἱ διὰ τῆς ἑλληνίδος ἀναγινώσκοντες τῃ τῶν ἑβδομήκοντα χρήσονται παραδόσει τή πάντων ἀκριβεστέρᾳ καὶ παρὰ τὰς ἄλλας ἐγκεκριμένῃ διὰ τὸ μάλιστα περὶ τὴν ἑρμηνείαν συμβεβηκός [...]. καὶ ταύτῃ μὲν χρήσονται μάλιστα πάντες· πλὴν αλλ᾽ ὡς ἂν μὴ τας λοιπὰς αὐτοις ἀποκλείειν νομισθείημεν ἑρμηνείας, ἄδειαν δίδομεν καὶ τῃ ᾽Ακύλου κεχρῆσθαι, κἂν εἰ ἀλλόφυλος ἐκεῖνος καὶ οὐ μετρίαν ἐπί τινων λέξεων ἔχῃ πρὸς τοὺς ἑβδομήκοντα τὴν διαφωνίαν. Τὴν δὲ παρ᾽ αὐτοῖς λεγομένην δευτέρωσιν ἀπαγορεύομεν παντελώς, ὸς ταῖς μὲν ἱεραῖς οὐ συνανειλημμένην βίβλοις οὐδὲ ἄνωθεν παραδεδομένην ἐκ τῶν προφητῶν, ἐξεύρεσιν δὲ οὖσαν ἀνδρῶν ἐκ μόνης λαλούντων τῆς γῆς καὶ θεῖον ἐν αὐτοῖς ἐχόντων οὐδέν.
>
> Des Weiteren sollen diejenigen, die Griechisch lesen, die Septuaginta-Überlieferung benutzen, die genauer als alle anderen und den anderen insbesondere aufgrund dessen, was während der Anfertigung der Übersetzung geschah, vorzuziehen ist [...]. Sie sollen alle vorwiegend diese Übersetzung benutzen. Damit jedoch nicht der Eindruck erweckt werde, dass wir alle anderen Übersetzungen verbieten, erteilen wir die Erlaubnis, auch Aquilas Übersetzung zu benutzen, obgleich er ein Nichtjude war und in einigen seiner Deutungen nicht wenig von der Septuaginta abweicht. Was sie δευτέρωσις (משנה) nennen, verbieten wir hingegen ganz und gar, denn diese zählt weder zu den heiligen Büchern, noch ist sie von oben empfangen und von den Propheten weitergegeben worden. Vielmehr handelt es sich hierbei um etwas, das die Menschen in ihrem Geschwätz erfunden haben, das ausnahmslos irdischen Ursprungs ist und nichts Göttliches in sich birgt.[361]

360 Siehe den Text bei Linder 1987, 402–411; Schöll/Kroll 1877/1959[6]; 714–718; cf. die Übersetzungen bei Kahle 1947/59[2], 315–317, sowie Achilles 2014.

361 Zit. n. Edrei/Mendels 2010, 94.

In der Forschung sind verschiedene Tendenzen und Paradigmen in der Beurteilung Justinians *Novella 146 περὶ Ἑβραίων* vorherrschend: Schon Leopold Zunz, der die Lesung des Griechischen in der Synagoge „nicht mit Bestimmtheit" annahm, schrieb zur *Novella*, dass sie „mehr Dunkelheit als Licht über diesen Gegenstand"[362] verbreite. Umstritten sind daher die Interpretationen von Anlass, Inhalt, Einflussbereich und Auswirkungen der *Novella* und damit im Grunde genommen alle im Kontext mit ihr zu verhandelnden Fragen. Paul Kahle[363] sieht die *Novella* als historisches Dokument mit Einfluss auf jüdische Lesepraktiken im gesamten Byzantinischen Reich an mit dem Anlass inner-hebräischer Konflikte: Eine große Anzahl griechisch-sprachiger Juden sei mit der monolingualen Lesung in der Synagoge unzufrieden gewesen und habe neben der Lesung des Hebräischen eine bilinguale verlangt, die auch das Griechische berücksichtigt hätte. Auch sei es der eine jüdische Konflikt-Teil gewesen, der Widerspruch erhoben habe gegen die *Deuterosis*, den Kahle als Widerspruch gegen bestimmte. in Synagogen gehörte Lehren deutet, namentlich die Leugnung der Auferstehung, des letzten Gerichts und der Engel als göttlich geschaffener Wesen.[364] De Lange sieht in der *Novella* Evidenz für eine Konfrontation von Verteidigern der *griechischen* Tradition und jenen, die versuchten rabbinisch geprägte *hebräische* Lesepraktiken neu einzuführen,[365] – was nach dem hier Entwickelten plausibler als Kahles These erscheint – und so schreibt auch Treu von einer „Offensive des Hebräischen".[366] Ebenfalls sieht Smelik die *Novella* vor dem Hintergrund der Zunahme rabbinischen Einflusses auf das diasporische Judentum als einen Wendepunkt jüdischer Lesepraktiken an,[367] das sich gegen die Schriftlesung auf Griechisch gewendet und für die hebräische Sprache eingesetzt habe. Doron Mendels und Arye Edrei sehen die *Novella* zwar nicht als Beweis für ihre Theorien von *zweierlei Diaspora*, aber doch als (indirekte) Evidenz. So plädieren sie dafür, dass der Konflikt, der der *Novella* zugrunde liegt, keinesfalls in der westlichen Diaspora, sondern (nur) „innerhalb der jüdischen Gemeinde des Landes Israel"[368] zu verorten ist, in einer „Kontroverse zwischen der griechisch- und der hebräischsprachigen Gemeinde, [...] bei der es darum ging, in welcher Sprache die Toralesung erfolgen sollte."[369] Dagegen sieht Veltri[370] das „Hauptinteresse Justinians in der *Novella*" in der „Kontrolle der jüdischen Liturgie zwecks der Bekehrung der Juden zum Christentum." Damit sei der „Kommentar zum Bibeltext, also (nach rabbinischem Sprachgebrauch)" der „‚Targumvortrag'",[371] verboten

362 Zunz 1892, 11.
363 Cf. Kahle 1947/59², 39–43.
364 Cf. Kahle 1947/59², 39.
365 Cf. de Lange 2016; de Lange 2015, 60–67; de Lange 2006a.
366 Treu 1973, 136.
367 Cf. Smelik 2013, 188.
368 Edrei/Mendels 2010, 95f.
369 Edrei/Mendels 2010, 96.
370 Cf. Veltri 2006, 166f.; Veltri 2002, 104–119; Veltri 1994b.
371 Veltri 2002, 118.

worden; demnach gehe es keineswegs um „eine Streitigkeit bezüglich der *Sprachen* der Vorlesung", sondern um die „Art, wie der Inhalt des Textes vermittelt wurde." Der einen Gruppe, die den Bibel-Text in Griechisch als *lingua franca* vermittelt sehen will, stehe die andere gegenüber, die auf der Lesung des Hebräischen samt Übersetzung insistiert und einen „*direkten* Zugang zum Text"[372] verbietet. Jedoch sei, so Veltri, „die Frage der ‚Zulassung des Griechischen'" nur ein Vorwand des Kaisers, um „wichtigere Aspekte seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum zu behandeln."[373] Denn die Novelle beinhalte „vor allem die Untersagung der rabbinischen Lehre"[374] und sei damit nicht (primär) vor dem Hintergrund eines innerjüdischen Diskurses zu sehen. Veltri geht damit davon aus, dass keineswegs innerjüdische Streitigkeit der Auslöser der *Novella* und ihrer Gesetzgebung waren,[375] sondern vielmehr habe „Justinians theologisches und politisches Programm der Bekehrung der Juden zur christlichen Staatsreligion" die *Novella* veranlasst: Sie sei vielmehr eine „christliche Homilie über die Juden als ein Spiegel ihrer Situation in sprachlicher und liturgischer Hinsicht."[376] Kahle sieht den Einfluss der *Novella* als gegeben an, indem er auf ein Geniza-Fragment verweist, in dem im achten/neunten Jahrhundert Ben Baboi[377] darauf verweist, dass es palästinischen Juden verboten sei, das Schema zu sagen, *Tefilla* zu beten und Tora zu studieren. Ähnlich schreibe Jehuda b. Barzillai in seinem *Sefer ha-Ittim*, dass es eine Zeit gegeben habe, in der den Juden das Studium von Tora verboten sei, sodass einerseits die Gesetze im Synagogengottesdienst genannt wurden, und diese andererseits in Hymnen und Piyyutim adaptiert wurden. Damit habe die *Novella* bewirkt, dass Interpretationen der mündlichen Tora – die in der *Novella* verboten worden waren, in Form von Piyyutim ihren Weg dennoch zurück in die Synagogen gefunden hätten.[378]

Jedoch sind vermehrte Stimmen deutlich geworden, die einen historischen Einfluss der *Novella* kritischer beurteilen. So merkt Günter Stemberger an, dass es keine klare Evidenz gebe, dass die *Novella* je irgendeinen Einfluss auf jüdische Liturgie gehabt habe. Zudem sei das Verbot von δευτέρωσις nicht als Verbot von Mischna oder Talmud zu interpretieren, „since these texts were never used in the liturgy; the term is better understood as referring to any extra-biblical Jewish tradition […]."[379] Auch sei die *Novella* nicht im Kontext der wachsenden Bedeutung von Piyyutim zu sehen, die nach manchen gaonäischen Traditionen der Ersatz für verbotene Gebete und Lesungen waren. Ähnlich sieht auch Leonard V. Rutgers[380] den Hintergrund der *Novella* nicht als

372 Veltri 1994b, 122.
373 Veltri 1994b, 123.
374 Veltri 1994b, 127.
375 Cf. Veltri 2002, 105.
376 Veltri 2002, 105f.
377 Cf. hierzu auch Stroumsa 2015, 115; Irshai 2012, 56f.
378 Cf. Kahle 1947/59², 40–42.
379 Stemberger 2012, 137.
380 Cf. Rutgers 2009; Rutgers 2003; sowie die Kritik durch de Lange 2016; Schwartz 2002, 67, Anm. 38; Smelik 2012; cf. dazu aber auch Irshai 2012, 56.

einen internen jüdischen Konflikt zwischen griechischen und hebräischen Traditionen an, sondern er versteht Justinians Gesetzgebung als reine Reflexion über ‚hermeneutische Juden', die in keinem Zusammenhang mit ‚historischen' Juden stünden.

3.3 Tendenzen der Hebraisierung im zehnten Jahrhundert

Auf eine Dominanz des Griechischen in der Diaspora – und zum Teil auch in Israel – weist ebenso der epigraphische Befund hin, was die These einer weiten Verbreitung von monolingualen Tora-Lesepraktiken in Synagogen untermauern würde,[381] doch sieht Smelik darin nur einen fragwürdigen Nutzen für Fragen nach der Verbreitung und Verwendung von Sprachen in der Spätantike.[382] Gleichwohl verweist er für das neunte Jahrhundert in Süditalien auf eine epigraphische und literarische Domination des Hebräischen, was damit eine Wende darstelle. Im Hinblick auf epigraphische Bibel-Zitationen ist daraus eine kontinuierliche Rezeption der griechischen Bibel durch Juden zu schließen.[383] Der Konflikt einer – wie argumentiert – weit verbreiteten monolingualen Lesung der griechischen Bibel mit dem sich entwickelnden rabbinischen Primat des Hebräischen und des hebräisch-unübersetzten Tora-Textes als schriftlicher Tora wird offenbar, verhindert die monolinguale Lesung aber keineswegs: „[…] the unassailable standing of the Greek translations even among the rabbis themselves prevented them from rooting out established practices."[384] Smelik nimmt eine rabbinische „regularisation of public translation" schon im zeitlichen Kontext der Usha-Periode an (2. Jh.) und eine bilingual hebräisch-aramäische Lesung für Palästina nach der Bar Kochba-Revolte (Mitte 2. Jh.) sowie für die babylonische Diaspora.[385] De Lange vermutet hierbei einen Prozess der Hebraisierung erst im zehnten Jahrhundert, was heißen könnte, dass dann die synagogale Lesung zunächst auf Hebräisch von statten ging, der die griechische Übersetzung folgte: Das Griechische hätte hier dann erstmals den Status einer Targum-ähnlichen Übersetzung[386] im Status mündlicher Tora. Smelik konstatiert eine Entwicklung von einer griechischen Lesung zu einer hebräischen, die aber schwer fassbar sei, jedoch langfristig in einer vollständigen Ersetzung des Griechischen durch das Hebräische als Lese-Sprache der Tora mündete, was durch Maimonides bestätigt werde.[387] Gleichwohl betont Smelik zugleich, dass diese ‚sprachtheologischen' Entwicklungen alles andere als linear oder universal verlaufen seien.[388] Ähnlich beschreibt de Lange einen Prozess der Hebraisierung:

381 Siehe Kap. IV.1.
382 Cf. Smelik 2013, 188; Smelik 2010, 135–137.
383 Cf. Smelik 2013, 189.
384 Smelik 2007, 143.
385 Cf. Smelik 2007, 147.
386 Cf. de Lange 2015, 81.
387 Cf. Maimonides, *Mishne Tora, Tefillin*, I,19.
388 Cf. Smelik 2013, 187f.

> It is clear from epigraphical and other sources that in late antiquity the normal language of Jewish worship in Egypt, Asia Minor, and Europe was Greek. It is equally clear that by the tenth century Hebrew had replaced Greek for this purpose, and that public readings from the Bible throughout the Jewish world were conducted in Hebrew. We do not know when or why or how the Hebrew Bible acquired its preeminent position, but an interesting clue is provided by a decree of emperor Justinian I dated 8 February 553 [...].[389]

Hebräisch in der synagogalen Liturgie wird damit ab dem Ende des zehnten Jahrhunderts Standard, wobei die griechische Bibel weiter benutzt wurde. De Lange vermutet hierbei eine Art Targum im Kontext der Erziehung.[390] Das Griechische kann dann als didaktisches Mittel gesehen werden, um Hebräisch lernen und verstehen zu können.[391] Dass dabei jedoch keineswegs von einer vollständigen Ersetzung des Griechischen durch das Hebräische als Sprache der synagogalen Lesungen gesprochen werden kann, zeigten die schon diskutierten Beispiele der materialen Überlieferung der griechischen Bibel (Kap. III.4). Das zehnte Jahrhundert ist auch weiterhin nicht als das völlige Ende griechischer Tora-Lesepraktiken anzusehen, wie in einem eigenen Kapitel zum byzantinischen bzw. romaniotischen Judentum aufzuzeigen sein wird (Kap. V.3).

3.4 Die (Vor-)Leser*innen in antiken Synagogen

Für das griechisch-sprachige Judentum und die angenommenen monolingualen Tora-Lesungen in der Synagoge liegen überraschend wenige Informationen über diejenigen vor, die tatsächlich *vor*gelesen haben. Während für die aramäisch-hebräische Tora-Lesepraxis insbesondere durch die rabbinischen Literaturen, aber auch durch Inschriften, die ‚Ämter' von מתורגמנים, חזנים oder בעלי התורה überliefert wurden,[392] und im Lauf der Geschichte des frühen Christentums sich das ‚Amt' des *lector* (oder ἀναγνώστης) entwickelte,[393] haben wir für das griechisch-sprachige Judentum kaum klare Informationen über die *Vor*leser von Tora oder Haftarot: ‚Der *Leser*' in antiken Synagogen bleibt ein ziemlich unbekanntes und schwer zu historisierendes Phänomen. Dies mag damit zusammenhängen, dass zwar verschiedenste ‚Ämter' oder ‚Ehrenämter' in antiken Synagogen überliefert sind, die jedoch derart disparat sind, dass eine uniforme Institutionalisierung von diesen ‚Ämtern' fast auszuschließen ist.[394] Tessa Rajak und David Noy kritisieren in diesem Zusammenhang die Selbstverständlichkeit, mit der zum Teil eine Eindeutigkeit und Uniformität von Synagogen-‚Ämtern'

389 De Lange 2010, 42f.
390 Cf. de Lange 1994, 119.
391 Cf. de Lange 1994, 119.
392 Siehe Kap. IV.4.4; Runesson/Binder/Olsson 2010, 51, sehen griechische Äquivalente zum חזן im νεωκόρος (CPJ I 129) und im ὑπηρέτης (Lk 4,20).
393 Siehe Kap. V.4.5.
394 Cf. Hachlili 2013, 18–20; Levine 2000/05², 446–451; Feldman 1996, 55–62.

suggeriert würden, die jedoch nicht zu halten seien: „A fantasy realm opens out, of uniform, neat and tidy communities across the Jewish world, with serried ranks of officials, each with a clearly demarcated job to do“:[395] „What is [...] disturbing is the widespread modern assumption of precise knowledge.“[396] Die erste in diesem Zusammenhang wichtige Inschrift aus dem griechisch-sprachigen Raum des antiken Judentums, die auf ein mögliches ‚*Lektoren*‘-Amt verweisen könnte, findet sich in CIJ II 50 798, einer Inschrift, die einen υἱὸς Μακεδονίου τοῦ ἀναγνῶστου[397] erwähnt, sodass man von einer „besonderen Klasse von *lectores*“ ausgehen könnte.[398] In einer zweiten mit Menora, Schofar und Lulav verzierten Grabinschrift aus der Mitte des dritten Jahrhunderts aus Nikomedia ist die Rede von Αὐρ[ήλιος] Ἐθε[λ]άσιος υἱὸς Μακεδονίου τοῦ ἀναγνώστου (IJO II 156/TAM IV 1, 374).[399]

3.5 Der kontinuierliche jüdische Gebrauch der griechischen Bibel

> Die Literatur der Juden in griechischer Sprache ist eine der schwierigsten Partien der Literatur überhaupt und bedarf einer selbstständigen Behandlung. — *Moritz Steinschneider*[400]
>
> Byzantine Judaism is a neglected subject. — *Nicholas de Lange*[401]

Standen im dritten Teil der vorliegenden Arbeit über die Materialitäten des Lesens Fragen nach jüdischem Ursprung und Gebrauch von Codices (und auch Rollen) insbesondere der griechischen Bibel von deren Anfängen bis zu den ersten Jahrhunderten n. d. Z. im Vordergrund,[402] so bedarf die Untermauerung der These eines ungebrochenen, von der Antike bis ins Mittelalter kontinuierlichen Gebrauches der griechischen Bibel durch jüdische Gemeinschaften eines Exkurses bis ins Mittelalter hinein, um deren materiale Überlieferung aufzuzeigen – über den eigentlichen zeitlichen Horizont der vorliegenden Arbeit mit seinem Schwerpunkt in Antike und Spätantike hinaus. Der geographische Kontext ist hier insbesondere im byzantinischen Judentum zu verorten.[403] Im Kontext der Rekonstruktion historischer Lesepraktiken wird die Wichtigkeit deutlich, diese an materiale Artefakte und ihre menschlichen Rezeptionspraktiken zurückzubinden, was auch der in den methodischen Grundlagen der vorliegenden Arbeit vorgestellte text-anthropologische Ansatz von Markus

395 Rajak/Noy 1993, 82.
396 Rajak/Noy 1993, 81.
397 Cf. Ameling 1993, 498, Anm. 17; Robert 1960, 395f.
398 Ameling 1993, 498.
399 Cf. Ameling 2014, 38.
400 Steinschneider 1904, 388; zitiert bei Krauss 1914, 121.
401 De Lange 2015, 25.
402 Siehe Kap. III.4.
403 Cf. einleitend Bowman 2014; Stemberger 2014; Bowman 2006; Trebilco 2006.

Hilgert betont:[404] Hat das Geschriebene keinen textimmanenten Sinngehalt, besteht das Ziel darin, „eine ‚Kartierung' der rezeptionspraktischen ‚Text-Akteur-Relationen' vorzunehmen, um diese Rezeptionspraktiken möglichst umfassend zu rekonstruieren." Insofern gilt es, die hier angenommenen sozialen und kulturellen Kontexte des Lesens – wie insbesondere den der antiken Synagogen – in Verbindung zu bringen mit den materialen Artefakten. Denn sind keine Möglichkeiten gegeben, antike Leser und insbesondere Zuhörer von Ge- oder Verlesenem zu befragen, sind Forschungsfragen „zwangsläufig an die nicht-menschlichen, materiell-gegenständlichen Komponenten dieser Praktiken verwiesen." Diese gelten dann als „Referenzpunkte", die eine rezeptionspraktische Einordnung und „historisch-soziale Kontextualisierung des Geschriebenen"[405] ermöglichen.

4 Die hebräisch-aramäische bilinguale Lesung in der Synagoge

4.1 Ursprung und sozialer Ort der Targumim

Was oben in Bezug auf die Septuaginta und ihre Ursprünge sowie auf etwaige (ursprüngliche) soziale Orte oder Zwecke beschrieben wurde,[406] gilt ähnlich auch für die Targumim, die aramäischen Übersetzungen der hebräischen Bibel:[407] „[T]here is still no consensus on the origin and function of the Targums."[408] Auch wenn Targum im Sinne der hebräischen Wurzel תרגם eine ‚Übersetzung' im Allgemeinen bezeichnen kann (mMeg 2,1)[409] und gemäß jMeg 1,11 (71c) Tora *nur* ins Griechische übersetzt werden kann,[410] wurde der Begriff zum *terminus technicus* jener aramäischen Übersetzungen, die jedoch als interpretativ gelten und zum Teil auch midraschartig den hebräischen Text deuten, also gerade nicht wortwörtlich übersetzen. Programmatisch deutlich wird dies an dem bekannten Diktum aus tMeg 3,41: המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדי והמוסיף הרי זה מגדף (‚Wer wörtlich übersetzt ist ein Lügner, und wer etwas hinzufügt ist ein Gotteslästerer.').[411] Als Quellen über die Entwicklung von Targum-Lesepraktiken sind mit den rabbinischen Literaturen einerseits und den überlieferten Targumim selbst andererseits gewissermaßen zwei ‚Corpora' überliefert, woraus sich

404 Siehe Kap. I.3.
405 Hilgert 2010, 8.
406 Siehe Kap. IV.2.1.
407 Cf. dazu auch Klein 1988; zur sozialen Praxis cf. bsp. auch Fraade 2014b; Flesher/Chilton 2011, 325–338; Shinan 1991; Levine 1988; Shinan 1987; Alexander 1985; Levine 1982; York 1979.
408 Houtman/Sysling 2009, 40.
409 mMeg 2,1: קראה תרגום בכל לשון לא יצא, wobei Tosefta und spätere Editionen des Bavli תרגום und בכל לשון nicht mehr zusammenlesen und durch ein *Waw* trennen (תרגום ובכל לשון); cf. Flesher/Chilton 2011, 7; Smelik 2003, 58f.
410 Cf. dazu u. a. Smelik 1999, 259f.
411 Siehe Kap. V.5.3, bes. S. 338–340.

insbesondere zwei Probleme ergeben: Zum einen erscheint die Rückbindung von Artefakten an eine Lesepraxis höchst problematisch,[412] und zum anderen ist dies die Eigenart der rabbinischen Literaturen, die einen Rückschluss auf historische Lesepraktiken wie gezeigt nur eingeschränkt ermöglichen.[413] Auch das Verhältnis der *überlieferten* Targum-Artefakte und der in rabbinischen ‚Metatexten' zum Teil in Synagogen situierten bzw. kontextualisierten Targumim ist unklar: „It would be wrong for us simply to assume that the extant Targumim are simple and direct transcriptions of the oral Targum delivered in the old synagogue."[414] Eine grundlegende Differenzierung ist zudem in Bezug auf die Targumim als *schriftliche* Artefakte einerseits und bezüglich des Targum als mündlichen Vortrags in antiken Synagogen vorzunehmen, wie sie die rabbinischen Literaturen widerspiegeln: Rabbinische Quellen sind mehr preskriptiv als deskriptiv und beziehen sich mehr auf die *mündliche* Rezitation als auf die Lesung *schriftlicher* Artefakte der Targumim.[415] Entsprechend sind zunächst soziale Orte und kulturelle Kontexte zu diskutieren, die als mögliche Ursprünge der Targumim gesehen werden. Die Verortung dieser Ursprünge hängt zum Teil auch von den Artefakten aus Qumran und deren Interpretation ab:[416] Werden die aramäischen Übersetzungen aus Qumran als Targumim *sui generis* oder als ‚lediglich' aramäische Übersetzungen interpretiert? Dies ist vom Verständnis von Targum als solchem abhängig:[417] Targum ist nicht gleich Targum, bzw. eine aramäische Übersetzung von biblischen Literaturen ist nicht *eo ipso* ein Targum. Überblicksartig lassen sich für die Targumim drei verschiedene soziale Kontexte als mögliche Ursprungsorte ausmachen, die sich zum Teil nicht unbedingt ausschließen müssen: *Schule und Erziehung* bzw. *rabbinisches Lehrhaus*, *privates Studium* sowie die *synagogale Lesung*.

Schule und Erziehung: Ein möglicher *Sitz im Leben* für die Targumim sind Schule und Erziehung, sodass neben oder statt der hebräischen Bibel – je nach Einschätzung der Sprachsituation im antiken Judentum – die biblischen Schriften anhand der aramäischen Übersetzung gelesen wurden. Einen anderen Aspekt hat Philip S. Alexander ins Spiel gebracht, wonach der Targum Hilfsmittel war, um das Hebräische zu erlernen.[418] In seiner Interpretation ist Hebräisch neben Aramäisch und Griechisch noch Umgangssprache in Jerusalem und in Teilen Judäas bis ins frühe zweite Jahrhundert n. d. Z., während er es für die Zeit nach dem späten zweiten Jahrhundert als unwahrscheinlich ansieht, dass die Rabbinen Hebräisch noch als Umgangssprache gelernt haben.[419] Entsprechend benennt er den *Bet Sefer*, also die Schule, als *ursprünglichen* Sitz im

412 Siehe Kap. III.1.
413 Siehe Kap. I.4.3.
414 Alexander 1985, 26.
415 Cf. Smelik 1995, 25.
416 Cf. Houtman/Sysling 2009, 27–32.
417 Cf. Houtman/Sysling 2009, 16–21.
418 Cf. Alexander 1999; Alexander 1985, 22.
419 Cf. Alexander 1999, 75.

Leben des Targums, mittels dessen Hebräisch gelernt wurde – eignet sich der Targum als *verbum e verbo* doch gut dafür, anhand der aramäischen Übersetzung das hebräische Original und damit das Hebräische selbst zu erlernen.[420] Damit ist die Rezeption und Verwendung und Verortung der Targumim in der Synagoge gemäß diesen Hypothesen als erst sekundär anzusehen. Dann, so Alexander, wäre die pädagogische Schulpraxis des Targums in die synagogale Lesepraxis eingeführt worden – „as a way of keeping fresh in the minds of the adults what they had learned in the *Beth Sefer*."[421] Beispiele für dieses Paradigma finden sich auch in den rabbinischen Literaturen, wie in *Avot de-Rabbi Natan* B XII:

> הלך לו לבית הספר התחיל קורא בלוח הוא ובנו עד שלמד מקרא ותרגום מדרש הלכות אגדות שיחים ומשלות הכל למד
>
> [R. Aqiba] ging ins Schulhaus und begann von einer Tafel zu lesen, er und sein Sohn, bis er [die] Bibel, Targum, Midrasch, Halacha, Aggadot, Rhetorik und Gleichnisse lernte. Das alles lernte er.

Privates Studium: Ein weiterer sozialer Ort, der demjenigen der Schule und Erziehung nicht unbedingt entgegengesetzt ist, ist der des privaten Studiums. Dies kann die eigene Beschäftigung mit dem aramäischen Text zuhause zu Studienzwecken oder aber auch möglicherweise die Vorbereitung für den synagogalen Gottesdienst impliziert haben.[422] Deutlich wird der ‚Privatbesitz' von Targumim beispielsweise in jMeg 4,6 (74d), wo ein Weiser für die laute Verlesung der Übersetzung gerügt wird.[423]

Synagogale Lesung: Eine synagogale Lesepraxis von Targumim wird größtenteils erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. d. Z. gesehen.[424] Gemäß Alberdina Houtman und Harry Sysling kann der Beginn der synagogalen Targum-Lesepraxis in die Zeit nach dem zweiten jüdischen Aufstand datiert werden: Sowohl die wöchentliche Tora- als auch Haftara-Lesung werden mündlich ins Aramäische übersetzt.[425] Eine solche Lesung wäre dann gewissermaßen ein Kontrapunkt zur griechisch-monolingualen Lesung, in der das Hebräische ersetzt wird.[426] Strittig bleibt jedoch, ob die aramäische Targum-Lesepraxis Evidenz dafür sein könnte, dass das Hebräische noch von weiten Teilen der Bevölkerung gesprochen wurde[427] – was Steven D. Fraade

420 Cf. Alexander 1999, 81–84, der zudem Analogien zur römisch-griechischen Welt sieht, in der zum Teil auch mittels Übersetzungen Sprachen erlernt wurden.
421 Alexander 1999, 81.
422 Cf. Houtman/Sysling 2009, 38; Alexander 1985, 22.
423 Siehe bSchab 115a; tSchab 13,2; jSchab 16,1, 15c; Soferim15,2. Cf. Houtman/Sysling 2009, 10f.; Smelik 1999.
424 Cf. Smelik 2007, 133f.; Smelik 2003, 52; Safari 1990.
425 Cf. Houtman/Sysling 2009, 10.
426 Cf. Flesher/Chilton 2011, 4.
427 Siehe Kap. IV.1.

annimmt[428] – oder ob sie nicht gerade aus der Nicht-Kenntnis des Hebräischen hervorgeht.[429] Fraade zweifelt dabei das verbreitete Narrativ an, nach dem die Funktion von Targum darin besteht, die Bibel in der Synagoge einem Publikum verständlich zu machen, das des Hebräischen nicht mehr mächtig ist.[430] Nach Fraade nehmen alle diese Quellen an – ob real oder als fiktives Idealbild –, dass sowohl die hebräische Lesung als auch die aramäische Übersetzung verstanden wurde.[431]

4.2 Schriftliche Targumim

Eines der Paradoxe bezüglich der Targumim sei, so Willem F. Smelik, „the rabbinic ban on written Targums"[432] angesichts der uns überlieferten Artefakte.[433] Es sind neben den aramäischen Fragmenten aus Qumran[434] insbesondere einerseits der *Targum Onkelos* (Pentateuch), der in Juda verortet wird, und andererseits der *Targum Jonathan* (Propheten), von denen beiden Hunderte Handschriften – zumeist unvollständig oder fragmentarisch – überliefert sind. Beide Textraditionen werden als ziemlich stabil über die Jahrhunderte beschrieben, wobei zum *Targum Onkelos* auch Masora überliefert ist.[435] Auch für die anderen Targumim – *Pseudo-Jonathan*, *Neofiti* und Geniza-Fragmente – gilt jedoch, dass alle Handschriften zwischen dem siebten und dem 16. Jahrhundert datieren.[436] Smelik hingegen betont dabei auch die Rolle von Mündlichkeit in der Überlieferung der Targumim bis in die gaonäische Zeit hinein (7.–11. Jh.) bzw. das Nebeneinander von mündlicher wie schriftlicher Tradierung – und spricht von einer „pluriform textual situation."[437] Bezüglich der ‚schriftlichen' Targumim lassen sich daher über deren sozialen, religiösen und rituellen Gebrauch nur Spekulationen anstellen: Rabbinische Texte sprechen zwar von Übersetzungen der hebräischen Bibel ins Aramäische im Kontext des Synagogen-Gottesdienstes, diese werden jedoch als *ad-hoc*- oder memorierte Übersetzungen beschrieben und stehen damit nicht zwingendermaßen in direkter Verbindung mit den schriftlichen Targumim. Die schriftlichen Targumim wurden damit für das Studium und nicht für den liturgischen Gebrauch im Gottesdienst verwendet.[438]

428 Cf. Fraade 1992.
429 Cf. Poirier 2007, 94–99.
430 Cf. Fraade 1992, 255.
431 Cf. Fraade 1992, 258.
432 Smelik 1995, 39.
433 Cf. dazu auch Alexander 1985, 25.
434 4QTgLev (4Q156); 4QTgJob (4Q157); 11QTgJob (11Q10); cf. Houtman/Sysling 2009, 27–32; Poirier 2007, 102–110.
435 Cf. Flesher/Chilton 2011, 9; Klein 2000; Klein 1997; Berliner 1877.
436 Cf. Levine 2000/05², 160.
437 Smelik 2003, 65.
438 Cf. Flesher 2002, 62; Fraade 1992.

4.3 Targum-Lesepraxis gemäß den rabbinischen Literaturen

Wenn gemäß jMeg 1,11 (71c) statuiert wird, dass Tora *nur* ins Griechische übersetzt werden kann,[439] wird deutlich, dass zumindest in den Anfängen der rabbinischen Bewegung der hohe Status der griechischen Bibel bei den Rabbinen nicht auch gleichzeitig für die Targumim vorzufinden ist, was aber einem Wandel unterworfen ist, gehen doch später die rabbinischen Literaturen von einer Selbstverständlichkeit der bilingualen hebräisch-aramäischen Lesungen aus:[440] Die Lesung wird für das antike bzw. spätantike Judentum in der östlichen Diaspora in die Umgangssprache übersetzt. Während Avigdor Shinan jedoch ‚Populärglauben' eher in Volksmärchen, magischen Texten und Amuletten reflektiert sieht, versteht er Targumim als „the public face that the Rabbis turned to the masses",[441] sodass der *Meturgeman* der Mittler zwischen den Rabbinen und dem synagogalen Publikum wäre, was aber für die ersten Jahrhunderte anzuzweifeln ist, wenn wir noch nicht mit weitreichendem rabbinischem Einfluss auf die antiken Synagogen rechnen dürfen.[442] Die Literaturen der Rabbinen[443] zeichnen ein Bild der bilingualen Tora-Lesepraxis in der Synagoge, das nur auf den ersten Blick uniform erscheint, wenngleich die hebräisch-aramäische Lesung als Norm gilt. Diese darf auch für die jüdischen aramäisch-sprechenden Gemeinschaften in der Zeit nach dem Bar Kochba-Aufstand und für die babylonische Diaspora angenommen werden. Eine weite Verbreitung dieser Praxis kann aber – wie gezeigt – erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. d. Z. angenommen werden.[444] Dabei sind jedoch die rabbinischen Literaturen die einzige externe Evidenz für diesen Sitz im Leben der Targumim, was davor warnen lässt, aus den verschiedenen rabbinischen Evidenzen eine nicht vorhandene Uniformität zu synthetisieren und zu behaupten, dass diese zu allen Zeiten und an allen Orten vorzufinden wäre. Auch hier gilt, dass die rabbinischen Literaturen mehr präskriptiv als deskriptiv sind:[445]

> It needs to be stressed that the evidence of rabbinic sources can only tell us how those sources chose to portray the practice of Targum. To what extent these are representations of what actually was the contemporary practice, which in any case must have varied over place and time, and to what extent these are portrayals of what the „authors" of these sources thought that practice ought to be is impossible to determine in the absence of any evidence external to rabbinic literature.[446]

439 Cf. dazu u. a. Smelik 1999, 259 f.
440 Cf. Smelik 2010, 129, 212 f.
441 Shinan 1983, 44.
442 Siehe Kap. I.4.3.
443 Cf. Houtman/Sysling 2009, 14 f.
444 Cf. Smelik 2013, 218 f.
445 Cf. schon Alexander 1985, 21.
446 Fraade 1992, 255, Anm. 4.

Die Synagoge ist gemäß den rabbinischen Literaturen nicht der einzige, jedoch der am ausführlichsten beschriebene Sitz im Leben. Dabei ist die Targum-Lesung jedoch *nicht* obligatorisch vorgeschrieben, sodass möglicherweise eine Gemeinschaft, die dem hebräischen Original schon gut genug folgen konnte, die Targum-Lesung weggelassen haben könnte. Diese dürfte allerdings dennoch der Normalfall sein.[447] Wird der Targum jedoch in der Synagoge gelesen – und dies ist hier eher, wie zu zeigen sein wird, ein *Ver*lesen – ist dies verschiedentlich reglementiert (jMeg 74d; bMeg 23a–b; jMeg 75a). Das grundsätzliche Verständnis von Targum ist – und dies ist ein grundlegender Unterschied zum Sitz der griechischen Bibel in der Synagoge – das von *mündlicher* Tora. Entsprechend heißt es in bMeg 32a (par. Tan, וירא 5):

דאמר עולא מפני מה אמרו הקורא בתורה לא יסייע למתורגמן כדי שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה

Ulla sagte: Weswegen wird gesagt: „Der Tora-Leser soll dem *Meturgeman* [dem Übersetzer] nicht helfen?“ Damit man nicht sagen [kann]: „Der *Targum* ist in der Tora geschrieben.“

Entsprechend lässt sich gewissermaßen eine ‚*gescriptete*‘ Dramaturgie für dieses Zusammenspiel der beiden Lesungen zusammenfassen:[448] Entsprechend des Verständnisses von (aramäischem) Targum als mündlicher Tora folgt zum einen, dass zwei Leser die *beiden* ‚Corpora‘ der *einen* Tora lesen: einer die hebräische Bibel als schriftliche Tora, und eine andere Person Targum als mündliche Tora (jMeg 74d; tMeg 4 [3], 20; jBer 9c; bMeg 21b). Weil beide als schriftliche wie mündliche Tora gleichen Ranges und gleicher Dignität sind, sollen die Stimmen die gleiche Lautstärke aufweisen, wie es in bBer 45a heißt, was mit Ex 19,19 begründet wird – משה ידבר והאלהים יעננו בקול („Mose redete und Gott antwortete ihm mit einer Stimme“):[449] Mose wird mit dem Tora-Leser verglichen und Gott mit dem *Meturgeman*.[450] Zum anderen muss – während die schriftliche Tora von einer Rolle gelesen wird, der Leser nicht vom Manuskript aufschauen darf und auch keinen einzigen Vers aus dem Gedächtnis lesen darf – der Targum aus dem Gedächtnis (oder *ad hoc* übersetzt?) verlesen werden (jMeg 74d; PesR 5; Tan, וירא 6).

Die Reihenfolge ist dementsprechend vorgeschrieben, dass die Lesungen hintereinander stattfinden, zunächst Tora-Lesung und dann Targum, wobei die Pause nicht zu groß sein sollte (bSot 39b; mMeg 4,4; bSot 41a). Die Reihenfolge variiert zwischen Tora- und Haftara-Lesung: Während für die Tora stets ein Targum-Vers einem Bibel-Vers folgt, werden in der Haftara-Lesung jeweils Einheiten von drei Versen nacheinander gelesen, so lange diese selbst nicht unterschiedlichen Sinneinheiten

447 Cf. Alexander 1985, 23.

448 Cf. Smelik 2003; Alexander 1985.

449 Gemäß diesem Midrasch ist קול mit ‚Stimme‘, und nicht mit ‚Donner‘ zu übersetzen.

450 Die Tosafisten zu bBer 45a zum Lemma בקולו erklärten dagegen den Vergleich dahingehend, dass Gott der Tora-Leser und Mose der *Meturgeman* ist; cf. York 1979, 76.

entsprechen (mMeg 4,4; bSot 41a). Die Anzahl der an den Lesungen beteiligten Personen nimmt gewissermaßen gemäß der Wichtigkeit des Gelesenen ab: Während bei der Tora-Lesung mit jeweils einem Leser und einem Übersetzer nur zwei Personen involviert sind, können bei den Haftarot zwei Übersetzer vortragen (bMeg 21b; jMeg 4,1 [74d]).[451] Beide Leser sollen dabei mit gleicher Stimme und Lautstärke vortragen (im Folgenden: קול), damit gewissermaßen die gleiche theologische Dignität der beiden Lesungen gewahrt bleibt, was mit der ‚Stimmengleichheit' von Gott und Mose am Sinai verglichen wird, sodass Tora-Leser und Übersetzer gewissermaßen mit beiden verglichen werden (bBer 45a):[452]

> אמר רבי שמעון בן פזי מנין שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא שנאמר משה ידבר והאלהים יעננו בקול שאין תלמוד לומר בקול ומה תלמוד לומר בקול בקולו של משה:
>
> R. Schimon ben Pazsai sagte: „Woher [wissen] wir, dass der Metargem [Übersetzer] seine Stimme nicht über die des [Tora-] Lesers erheben darf?" [Daher] dass geschrieben ist: *Mose sprach und Gott antwortete ihm mit Stimme* (Ex 19,19). Denn es ist keine Lehre darin zu sagen *mit Stimme* [i. e. בקול trägt in der Bibel keine neue Information, und muss deswegen auf etwas Anderes verweisen]. Was daher lehrt uns *mit Stimme*? [Es lehrt uns:] *mit der Stimme von Mose*.

Dieses rituelle Setting sichert zum einen die Lesung und Präsenz der hebräischen Tora mit der damit verbundenen Performativität, und zum anderen das adäquate Verstehen durch den Targum-Vortrag, sodass sich die Duplizität der *einen* Tora auch personalisiert in den beiden Lesungen abbildet. Der Targum-Vortrag jedoch, so zeigt sich, ist gemäß den rabbinischen Vorschriften nicht vorgeschrieben, sondern nur optional. Gewissermaßen aus Zuhörerperspektive jedoch könne die Targum-Lesung selbst zu „*scripture*" werden, wie es Paul Flesher und Bruce Chilton formulieren, d. h. *die* ‚schriftliche Tora' selbst – entgegen der rabbinischen Konstruktion als mündlicher Tora – für ein Publikum, das nur die aramäische Übersetzung versteht, nicht aber das hebräische Original.[453] Flesher stellt die These auf, dass der Targum während der frühen rabbinischen Zeit „the Bible for Palestinian Jews outside rabbinic class"[454] ist. Dabei unterscheidet er in seiner hypothetischen Rekonstruktion zwischen dem Status der Targumim bei den Rabbinen – mYad 4,5 und 4,6 – und dem Gebrauch, den er folgendermaßen zusammenfasst: „[…] the written targums represent Scripture as heard, read, and understood by its users. The targum's meaning provided the meaning of Scripture."[455] Targum ist damit Bibel und wäre darin, so Flesher, „both Scripture and interpretation in one",[456] für diejenigen, die nicht der rabbinischen Gemeinschaft angehörten.

451 Anders dagegen tMeg 3,20, wo nicht zwischen Tora und Haftara unterschieden wird und bei beiden jeweils nur ein Leser und ein Übersetzer beschrieben werden; cf. Smelik 2003, 52, Anm. 11.
452 Cf. Smelik 2003, 50, Anm. 5.
453 Cf. Flesher/Chilton 2011, 6f.
454 Flesher 2002, 62.
455 Flesher 2002, 63f.
456 Flesher 2002, 74, Anm. 44.

4.4 Die (Vor-)Leser*innen in antiken Synagogen

Bezüglich der Rollen, der Aufgabe und des Selbstverständnisses der hebräischen bzw. aramäischen Leser in antiken Synagogen lässt sich bedauerlicherweise über die rabbinischen Literaturen hinaus nur wenig aussagen, und selbst diese sind angesichts der eigentlich wichtigen Rolle der Leser alles andere als ausführlich.[457] Unklar ist auch, ob die Übersetzung eine *ad hoc* aus dem Stegreif angefertigte Interpretation ist[458] oder ein zuvor memorierter Text eines Targums:[459] Ist es eine Texttradition, die sich zu einer gewissen Zeit etabliert hat, oder ist es ein stets neu produzierter vorgetragener Text? Im Sinne des Diktums der mündlichen Tora erscheint Letzteres naheliegender – zumindest gemäß rabbinischer Theoriebildung. Quellen, die die mündliche Targum-Praxis im Sinne einer *ad-hoc*-Übersetzung in der Synagoge beschreiben, finden sich erst ab dem frühen dritten Jahrhundert n. d. Z.[460] Philip S. Alexander betont dabei, den synagogalen Targum-Vortrag als „a spontaneous phenomenon of Jewish exegesis"[461] zu verstehen, sei irreführend:[462] Im Gegenteil, es gebe nicht nur die ‚Stärke der Tradition', sondern darüber hinaus auch den von religiösen Autoritäten ausgeübten Druck, um den Inhalt der Übersetzung zu regulieren,[463] was jedoch, wenn wir davon ausgehen, dass der rabbinische Einfluss auf die antiken Synagogen – wie gezeigt[464] – in den ersten Jahrhunderten n. d. Z. eher gering war, als nicht plausibel erscheint. Zudem wird zum Teil angezweifelt, ob der Targum–*Vortrag* tatsächlich immer mündlich vonstatten ging, oder ob nicht zumindest zum Teil auch mit einer ‚Lesung' im Sinne des ‚Ablesens' von einer Handschrift zu rechnen ist.[465]

Wenn aber die Lesungen entsprechend den rabbinischen Vorschriften mündlich ohne Rekurs auf schriftliche Artefakte abliefen, kommt der Memorierung des Aramäischen eine große Rolle zu, während die Artefakte als deren Hilfe in der Vorbereitung der Targum-Lesung fungieren. Smelik verweist ferner auf „the peculiar cribs of Onqelos"[466] (‚Spickzettel') sowie auf zwei Targum-Handschriften aus der Kairoer Geniza, die in Kurzschrift geschrieben sind.[467] Gemäß Shinan konnte es gar vorkommen, dass die Lesung in der Synagoge eine andere sein sollte als die vom

457 Cf. Shinan 1983, 42.
458 In diese Richtung scheint Hezser 2001, 455, zu tendieren; Flesher 2002, 62, hält beides für möglich.
459 Dass die Rabbinen sehr wohl von der Existenz schriftlicher Targumim als Artefakt wussten, zeigen bShab 115a; tShab 13 (14), 2–3; jShab 15c; Soferim 5,15; siehe Kap. V.2.
460 Cf. Fraade 1992, 254.
461 Cf. dazu auch Alexander 1985, 25; Le Déaut 1971.
462 Smelik 2007, 131, Anm. 40.
463 Cf. Alexander 1985, 25f.
464 Siehe Kap. I.4.3.
465 Cf. Smelik 2007, 137; York 1979, 77.
466 Cf. Smelik 2003, 63.
467 Cf. Klein 1992, x, 85, Nr. 1088, 86, Nr. 1098; cf. dazu auch Klein 1992/2011.

Meturgeman vorbereitete, wofür er jedoch leider keinen Beleg anführt.[468] Ein Hinweis auf eine Verbindung zwischen den überlieferten Targumim und dem synagogalen Sitz im Leben könnten gewisse Zusätze in den aramäischen Übersetzungen sein: So könnten mutmaßlich Sätze wie „Verflucht bist du von der Erde" (Gen 4,11) oder „Ich und mein böses Volk" (Ex 9,27) beim Publikum eventuell vorschnell auf die eigene Gegenwart bezogen werden, sodass im Targum der Kontext deutlich gemacht und damit übersetzt wird „Kain wird verflucht sein" und „Pharao und sein böses Volk"; auch habe der *Meturgeman* den Satz „Ich bin JHWH" vermeiden wollen, sodass es im Targum als „sagte JHWH" übersetzt wird.[469]

Trotz der Tatsache, dass eine solche als freie, öffentliche, *ad-hoc*-Übersetzung geschilderte Lesung, die nicht zu wörtlich sein sollte, aber nicht zu frei von ihrer Vorlage, mutmaßlich keine leichte Aufgabe in der antiken Synagoge gewesen ist,[470] bezeugen die frühen rabbinischen Quellen keinerlei Evidenzen für die Existenz eines solchen ‚professionellen' Übersetzungsamtes in der Synagoge.[471] Aus verschiedenen rabbinischen Quellen selbst sind hingegen תרגמנים, מתורגמנים (bHag 17a, 14a; bMQ 21a; bTaan 4b) oder אמורים (BerR 70,15) als ‚Targum-Leser' bekannt, wobei auch jene überliefert sind, die am Gericht oder für Rabbinen selbst und damit nicht im synagogalen Kontext fungierten.[472] Auch gibt es keinerlei Inschrift, die das Amt eines *Meturgeman* bezeugen würde, während solche überliefert sind, die auf das Amt des חזן verweisen.[473] Eine Inschrift aus Dura Europos erwähnt jedoch einen „chef des lecteurs" (CIJ II 828b).[474]

4.5 Ausblick: Das Ende der Targum-Lesungen

Laut Leopold Zunz wurden die Targum-Lesungen im elften Jahrhundert in den letzten Jahrhunderten der Geonim ‚vernachlässigt', da – fernab von Babylonien und Israel – „das Targum, als Dialect betrachtet, noch unverständlicher als der Text wurde. Die aramäischen Vorträge hörten daher mit der Zeit gänzlich auf, sogar die altübliche eigene Sabbat-Lesung des Targum wurde dem Studium eines Commentars nachgesetzt".[475] Ausnahmen hiervon hielten sich bis zum 14. Jahrhundert mit Targum-Lesungen am

468 Cf. Shinan 1983, 44.
469 Cf. Shinan 1983, 47.
470 Anders Alexander 1985, 24f., demnach die Targum-Lesung in der Synagoge keine besondere Fähigkeit oder Bildung neben der Kenntnis des Targums fordere, denn sogar ein Kind könne Targum liturgisch lesen (mMeg 4,6; tMeg 4 [3], 21).
471 Cf. Fraade 1992, 261.
472 Cf. Houtman/Sysling 2009, 12; Smelik 2007, 127f.; Shinan 1987, 97.
473 Cf. Fraade 1992, 261, Anm. 20.
474 Siehe auch CIJ II 896 aus Jaffa; cf. Ameling 1993, 498, Anm. 17.
475 Zunz 1892, 426.

siebten Tag von Pessach und am ersten von Schavuʿot.[476] Smelik hingegen datiert das Ende einer weiten Rezeption des Aramäischen durch Juden und damit auch den Abbruch der synagogalen Targum-Lesepraxis in die Epoche des aufkommenden Islam.[477] Dieses Ende der Targum-Praxis und damit des zweisprachigen liturgischen Lesens auf Hebräisch und in der (aramäischen) Umgangssprache bedeutet einen weitreichenden Traditionsabbruch und eine kulturelle Umbruchsituation: Sieht man von den griechisch-sprachigen jüdischen Gemeinschaften im byzantinischen Reich ab, von denen auch nach dem zehnten Jahrhundert ebenfalls immer weniger Tora in der Synagoge in der griechischen Sprache lesen,[478] so wird damit das Ende einer jahrhundertelangen Tradition deutlich, dass nämlich die synagogale Lesung – sei sie mono- oder bilingual – in der jeweiligen Umgangssprache von statten ging: „Ein stellvertretender Vortrag aus einer Uebersetzung in der Volkssprache wurde nirgend eingeführt."[479] Es waren jedoch sowohl die kurdischen Juden, die weiterhin aramäische Dialekte sprachen,[480] als auch die jemenitischen Juden, die die liturgische Lesung von Targum weiterhin pflegten.

5 Jüdische Rezeptionspraktiken von Tora und das antike Theater

> Es *gab* […] eine jüdische „Theaterszene in der Antike". Viele Juden, sowohl in Palästina als auch in der Diaspora, besuchten Theatervorstellungen. Juden lasen die Tragiker und Komiker, und einige Juden entschieden sich für den Schauspielerberuf. — *René Bloch*[481]

> Any narrative that characterizes the Jews who were theatergoers, actors, or spectacle producers as the exceptions to or even apostates from an antitheatrical normative Judaism appears quite limited in light of the high degree of Jewish participation in and production of theatrical culture. — *Jeff Jay*[482]

Widmet sich die vorliegende Arbeit Praktiken des Lesens in unterschiedlichen Kontexten des antiken Judentums sowie der Rezeption derjenigen Literaturen, die sich in der Antike als ‚Bibel' entwickeln sollten, so ist das antike Theater ein weiterer Ort von Lesepraktiken. Daher nimmt dieses Kapitel Praktiken der Textrezeption in den Blick, die im Kontext antiker Theater stattfinden. Während für verschiedene bibelwissenschaftliche Arbeiten, die den performativen Charakter biblischer Schriften hervorheben oder vermuten, gilt, dass Aufführungen oder *performances* biblischer Stücke

476 Cf. für Beispiele Zunz 1892, 425f., Anm. g, h.
477 Cf. Smelik 2003, 65; Smelik 1995, 24f.
478 Siehe Kap. V.3.
479 Zunz 1892, 427, der auf eine andere Forschungsposition verweist, der gemäß dies in Persien um das Jahr 1300 noch der Fall war, was er allerdings für „nicht sicher" hält.
480 Cf. Brauer 1993, 20f., 49, 231f.; Shinan 1983, 41.
481 Bloch 2009, 79.
482 Jay 2013, 251.

außerhalb von Synagogen nicht durch vor-antike oder antike Quellen nachgewiesen werden können, kann jedoch zum einen jüdische Präsenz im griechischen wie römischen Theater nicht nur im Sinne der passiven, sondern auch der aktiven Partizipation belegt werden, und zum anderen ist mit der *Exagoge* des jüdischen Dramatikers Ezechiel eine theatralische Bearbeitung des biblischen Narratives des Exodus überliefert, sodass diese beiden Kontexte wertvolle Schlüsse auf jüdische Praktiken der Textrezeption in der Antike erlauben. Dass in einer Zeit, in der Leseperformanzen und Hörerlebnisse sowohl in der Synagoge (oder auch Kirche) als auch im Theater besucht werden können, dies eine gewisse ‚Konkurrenz' darstellt,[483] findet sich in jüdischen Literaturen wie bei christlichen Schriftstellern:[484] Socrates Scholasticus berichtet im fünften Jahrhundert im Kontext von christlich-jüdischen Konflikten in Alexandria, „dass das dortige Theater jeweils deswegen an Samstagen besonders gut besucht gewesen sei, weil die Juden an diesen Tagen statt in die Synagoge in das Theater gingen":[485] „nicht um das Gesetz zu hören, sondern um dem Theater zu frönen" (μὴ τῇ ἀκροάσει τοῦ νόμου ἀλλὰ τοῖς θεατρικοῖς σχολάζειν; *Hist. Eccl.* VII, 13).[486] Auch Johannes Chrysostomos kritisiert im christlichen Kontext, dass viele Christen selbst an Ostern lieber ins Theater und nicht in die Kirche gehen.[487] Gemäß Augustin sollten die Juden doch lieber am Schabbat ihre Felder bestellen anstatt das Theater zu besuchen und sich dort inadäquat zu verhalten.[488]

5.1 Juden und Theater sowie jüdisches Drama auf der Bühne

‚Judentum und Theater' wurden und werden immer noch nicht selten als Oxymoron verhandelt, sodass beide Phänomene sich gegenseitig auszuschließen scheinen. Gründe für diese Beurteilung mögen einerseits zum Teil in sehr deutlichen Verurteilungen des Theaters durch rabbinischen Literaturen liegen und andererseits in der damit zusammenhängenden und den Dualismus von ‚Judentum vs. Hellenismus' fortschreibenden Sicht, dass Theaterbesuche oder jüdisches Theater ‚Abweichungen' von einer jüdischen ‚Norm' wären. So heißt es im *Oxford Handbook of Jewish Studies* von 2002: „Until quite recent times, the Jew has never been *homo theatralis*. Although Jews were known as the People of the Book, [...] theatre as an institution was never a part of its cultural life."[489] Dass antikes Judentum und Theater derart nicht nur abgegrenzt, sondern als sich ausschließende Phänomene angesehen werden, erscheint nach

483 Cf. Weiss 2017, 278.
484 Cf. Niehoff 2020.
485 Bloch 2009, 74.
486 Zit. n. Bloch 2009, 74.
487 *Contra ludos et theatra* (PG LVI 264).
488 *Serm.* 9,3 (PL IIIVIII 77); siehe auch Socrates Scholasticus, *Hist. Eccl.* VII,14 (PG LIVII 760–761); cf. Weiss 2017, 272.
489 Zit. n. Bloch 2009, 79.

der Interpretation archäologischer wie auch literarischer Quellen als unhaltbar: Die Geschichte von Juden ‚im Theater' oder ‚Juden und Theater' muss differenzierter dargestellt werden als unter jenen Gesichtspunkten von Ausschluss oder Antithese, und so finden sich in der neueren Forschung verschiedene diesbezügliche Ansätze einer Neuinterpretation.[490] Auch hier gilt wieder das einleitend für den Themenkomplex ‚Judentum und Hellenismus' Gesagte,[491] dass zum einen das antike Judentum in seiner Pluralität nicht essentialisiert werden darf, und zum anderen rabbinische Normen nicht auf alle Formen antiken Judentums übertragen werden dürfen. Betrachtet man antike Juden als an der sie umgebenden Kultur aktiv und vielfältig teilnehmende, so ergibt sich auch durch die im Folgenden kurz dargestellten historischen Zeugnisse das klare Bild, dass Juden in der Antike nicht nur wie selbstverständlich ins Theater gingen – bei negativer Rezeption durch die rabbinischen Literaturen –, sondern ebenfalls, dass mit der *Exagoge* des Ezechiel auch ein jüdisches Drama überliefert ist, von dem eine Theateraufführung angenommen werden darf (Kap. IV.5.2).

Im von griechischer Kultur geprägten römischen Reich schließlich ist die Epoche vom ersten bis zum dritten Jahrhundert n. d. Z. die Zeit der Errichtung von Theatern, Amphitheatern und Hippodromen.[492] Aus der Diaspora sind einige Inschriften erhalten,[493] die auf für Juden reservierte Sitzplätze hinweisen, die als Zeichen der „Integration einer jüdischen Gemeinde ins kulturelle und politische Leben ihrer Polis"[494] gedeutet werden können:

> IJO 15 (Aphrodisias): τόπος Ἑβρέων („Platz der Hebräer")
> IJO 16 (Aphrodisias): τόπος Βενέτων | Ἑβρήων τῶν παλειῶν („Platz der blauen Juden, der älteren")
> IJO 37 (Milet): τόπος Εἰουδέων τῶν και θεο᾽σ᾽εβίον („Platz der Juden, auch Gottesfürchtige [genannt]")
> IJO 38 (Milet): θε[οσ?]εβίον („[Platz] der Gottesfürchtigen")
> IJO 39 (Milet): βενέτων ΕΙΟ.ΕΩΝ („[Platz] der blauen Juden")

Auch für aktive Partizipation im Theater durch Juden gibt es – wenn auch spärliche – epigraphische wie literarische Hinweise, die auf jüdische Schauspieler*innen hinweisen können:[495] Eine Inschrift vom dritten Jahrhundert n. d. Z. aus Ostia nennt Marcus Aurelius Pylades aus Skythopolis einen *pantomimus sui temporis primus* (JIWE I 15). Die Grabinschrift der Jüdin Faustina aus Rom aus dem gleichen Jahrhundert trägt neben griechischem Text mit einem hebräischen Wort und den jüdischen Symbolen

490 Hezser 2005.
491 Siehe Kap. I.4.2.
492 Cf. Jacobs 1998, 327.
493 Siehe auch die Inschrift aus dem Theater von Milet (CIJ 748*)*: τόπος Εἰουδέων τῶν καὶ Θεοσεβίον; siehe hierzu Zugmann 2009, 195f.; cf. ferner Schürer 1973b, 48; Baker 2005.
494 Zugmann 2009, 195f.; cf. Jay 2013, 236.
495 Cf. Jay 2013, 237f.; Bloch 2009, 78f.

Menora, Lulav und Schofar drei Masken, was möglicherweise Faustina als Schauspielerin kennzeichnen könnte.[496] Auch als Spender für Theateraufführungen treten Juden in Erscheinung. Eine Inschrift aus dem Theater von Iasus in Asia Minor aus dem zweiten Jahrhundert v. d. Z. bezeugt Niketas, Sohn des Jason aus Jerusalem, der als Wohltäter einhundert *denarii* für ein Dionysus-Fest beitrug (IJO II 21). In Israel gibt es ab Herodes dem Großen (37–4 v. d. Z.) Theater und andere entsprechende Gebäude für öffentliche Spektakel, so gemäß Josephus in Sidon, Damaskus, Jerusalem, Caesarea Maritima, und vielleicht auch in Jericho.[497] Für Israel in römischer Zeit deutet Martin Jacobs den archäologischen Befund einer weiten Verbreitung von Theatern in Palästina auch gerade in Städten mit einer großen jüdischen Bevölkerung dahingehend, dass Juden zusammen mit ihren nicht-jüdischen Nachbarn Theater-Aufführungen besuchten.[498] Harry A. Wolfson hatte aufgrund einer Inschrift aus Asia Minor, von der sich auf eine jüdische Sport-Organisation schließen lässt, angenommen, dass es möglicherweise auch „young men's Jewish dramatic organizations" gegeben haben könnte, die sowohl griechische Stücke als auch „dramatizations of Biblical themes"[499] präsentiert hätten.

Der Topos des Theaters spielt auch im *Aristeasbrief* verschiedentlich eine Rolle. So fragt der König beim zweiten Bankett mit den jüdischen Übersetzern, wie er „alles unterlassen" könne, was seiner „unwürdig ist" (*Arist*. 217), und erhält als Antwort (*Arist*. 219):

> τὸ γὰρ πρόσωπον, ἐστιν ὑποκρίνεσθαι, τοῦτο συνθεωροῦντες ἀκόλουθα πάντα πράσσουσι· σὺ δὲ οὐχ ὑπόκρισιν ἔχεις, ἀλλ' ἀληθῶς βασιλεύεις, θεοῦ δόντος σοι καταξίως τῶν τρόπων τὴν ἡγεμονίαν.
>
> Du darfst nämlich nicht schlechter sein als die Schauspieler. Diese nämlich studieren die Person, die sie darstellen miissen, genau und benehmen sich dementsprechend. Du aber spielst keine Rolle, sondern bist in Wahrheit König, da Gott dir die Herrschaft verlieh, würdig deines Charakters.

Die Metapher des Schauspielers im Theater impliziert, dass diese ihre Rollen perfekt auszufüllen wissen. Ebenso vermag der König seinen Ruhm und seine Stellung zu bewahren, wobei er dabei gerade keine Rolle spielt und nicht einen König spielt, sondern einer ist, dessen Herrschaft von Gott verliehen ist. Damit fungiert das Bild des Schauspielers zugleich als Metapher und als Abgrenzung, sodass der *Aristeasbrief* mit diesem Vergleich seine Kultur nicht nur kennt, sondern auch literarisch verarbeitet.[500] Im siebten und damit letzten Symposion fragt der König nach Möglichkeiten „zur

496 So Bloch 2009, 78f.; zur Inschrift cf. auch Konikoff 1986, 41–44.
497 Cf. Jacobs 1998, 327.
498 Cf. Jacobs 1998, 332.
499 Wolfson 1947/62³, 81.
500 Cf. Wright 2015, 365.

Erholung und Zerstreuung“ und erhält von einem der jüdischen Übersetzer die Empfehlung das Theater zu besuchen: „Es ist für die (rechte) Lebensführung nützlich und geziemend, sich anzusehen, was mit Anstand gespielt wird, und sich schickliche und anständige Szenen aus dem Leben vor Augen zu führen. Denn auch darin liegt eine gewisse Belehrung“ (*Arist*. 284). Wenn diese Antwort auch eine gewisse Ambivalenz enthalten mag,[501] wird das Theater doch als ein für Tugend und Belehrung dienlicher Ort angesehen, sodass damit durchaus ein „inner-Jewish argument in favor of theater“[502] gesehen werden kann. Später erfährt der König im Gespräch mit Demetrios von einem Tragödiendichter namens Theodektes, der, als er „etwas aus dem Buch [scil. der Tora] in einem Drama verwenden wollte“, erblindet sei (*Arist*. 316). Bei Philo findet sich ebenfalls eine gewisse Ambivalenz: Zwar schreibt er, dass er schon oft im Theater gewesen sei (*Ebr.* 177), jedoch sind bei ihm Bühne und Mythos Chiffren für Esau und damit für die paganen Kulturen (*Congr.* 62). Allerdings wird seine „Verurteilung der Welt des Theaters […] sozusagen von der eigenen Realität eingeholt. Er kannte die Theaterszene Alexandrias und war auch mit der klassischen Tragödie vertraut, die er gelegentlich zitiert.“[503] Auch literarische Quellen schreiben von jüdischen Schauspieler*innen: So berichtet Josephus in der Mitte des ersten Jahrhunderts n. d. Z. bei seinem Auftrag, in Rom jüdische Priester zu befreien, dass er in Puteoli einen jüdischen Schauspieler (μιμολόγος)[504] namens Halityros traf (*Vita* 16).[505] Der Spott Martials über den beschnittenen Schauspieler Menophilus könnte sich auf einen jüdischen Komödianten beziehen.[506] Außerdem kann aufgrund von Äußerungen von Augustin auf die Präsenz von jüdischen Schauspieler*innen geschlossen werden.[507]

Dass eine gewisse Ambivalenz in der Beurteilung des antiken Theaters durch jüdische literarische Quellen zu beobachten ist, kann damit zusammenhängen, dass Juden im Theater nicht nur als Zuschauer*innen oder Autoren von Bühnenstücken fungieren, sondern zum Teil auch zum objektivierten Ziel von Spott und Hohn in Mimen und Pilger. Dies bezeugen verschiedene Quellen wie EkhR 17, Philo (*Flacc*. 32–39; *Legat*. 359), CPJ II 158a, A (6–7) und V,[508] sowie CPJ II 94 und 118.

501 Cf. Wright 2015, 420.
502 Bloch 2017, 159.
503 Bloch 2009, 73.
504 Dabei könnte es sich aber auch um einen Bühnenautor gehandelt haben, cf. Bloch 2009, 78f., Anm. 77, 82.
505 Cf. Bloch 2009, 78; Jacobson 1981, 171.
506 Martial, *Epigramme* VII, 82; cf. Bloch 2009, 78.
507 Cf. Veltri 2005, 244.
508 Cf. Weiss 1996, 446.

Rabbinische Sichtweisen auf das Theater

> הרגל, אי בעי הוא אזיל לבתי טרטסיאות ולבתי קרקסיאות, ואין בעי הוא אזיל לבתי כנסיות ובתי מדרשות
>
> Er kann mit dem Fuß in die Theater und Zirkusse gehen, er kann aber auch, wenn er will, die Versammlungs- und Lehrhäuser besuchen. — *BerR 67,4*[509]

Kritik durch stoische Philosophen, Kirchenväter und Rabbinen an Theater-Aufführungen und anderen antiken Spielen scheint deren Popularität und den öffentlichen Einfluss nur zu bestätigen. Die rabbinische Beurteilung von Theatern ist zumeist negativ, bisweilen aber pragmatisch, was aber weniger eine positive Sichtweise auf das Theater als vielmehr dessen Subversion anhand rabbinischer Ideale darstellt. Eine ‚Rabbinisierung' erfährt in dieser Hinsicht schon Joseph, der gemäß BerR 87,8 zuhause blieb und arbeitete, während alle anderen „to a festival in honor of the Nile" oder einer „theatrical performance" gingen.[510] Die negative Sichtweise bei den Rabbinen findet sich zunächst insbesondere in den Traktaten *Avoda Zara* verhandelt, wobei sich die kritisierten *spectacula* weniger auf „Theaterstücke im klassischen Sinn (Tragödien, Komödien) als vor allem Mimen- und Pantomimen-Spiele"[511] beziehen und die vielen griechischen und lateinischen Lehnwörter aus der Welt der ‚Spektakel' eine große Kenntnis der rabbinischen ‚Autoren' erkennen lässt.[512] Ein weiterer Grund der negativen Sichtweisen bei den Rabbinen sind die Opferhandlungen im antiken Theater (cf. tAZ 2,5). In ShemR 51,8 wird das Geben von Geld für das Theater mit dem gleichgesetzt, wie Israel Gold für das [goldene] Kalb gab. So heißt es in bAZ 18b:

> תנו רבנן אין הולכין לטרטיאות ולקרקסיאות מפני שמזבלין שם זיבול לעבודת כוכבים דברי ר' מאיר וחכמים אומרים מקום שמזבלין אסור מפני חשד עבודת כוכבים ומקום שאין מזבלין שם אסור מפני מושב לצים
>
> Die Rabbanan lehrten: Man darf keine Theater (טרטיאות) und Zirkusse (קרקסיאות) besuchen, weil da Götzen gehuldigt/geopfert wird (מזבלין), Worte des Rabbi Meir; die Weisen sagen: Ein Ort, an dem Götzen geopfert wird, ist verboten wegen des Verdachts auf Götzendienst, und ein Ort, an dem nicht den Götzen geopfert wird, ist verboten, weil es ein Sitz der Spötter ist.

Dabei finden sich gewisse chronologische und qualitative Entwicklungen hinsichtlich der Beurteilung von Theatern und auch Spielen in tannaitischen und amoräischen Literaturen, wobei letztere die öffentlichen Spektakel nicht mehr derartig verurteilen wie frühere Quellen. So finden sich ab dem fünften Jahrhundert in Midraschim vermehrt Termini aus der Sphäre des Theaters und öffentlichen Spektakeln, die den Rabbinen als metaphorische Vergleichspunkte in der Erklärung von biblischen Worten

509 Siehe auch EkhR 17,7b.
510 Cf. Hezser 2005, 275f.
511 Bloch 2009, 60.
512 Cf. Hezser 2005, 275f.; Jacobs 1998, 332; Blaufuss 1909, 24–33.

oder Versen dienen (so beispielsweise jSuk 5,4 [55c], *par.* jSan 2,4 [20b], BemR 4,20; MidTeh 17,5). Daraus kann geschlossen werden, dass bei aller negativen Verurteilung von Theatern und Spektakeln aus moralischen und religiösen Gründen diese römische Welt den Rabbinen zum Teil nicht nur bekannt gewesen ist, sondern diese gewissermaßen als ‚lebensweltlicher' Bezug in ihre Midraschim Eingang gefunden hat.[513] „Die Zusammenstellung von Synagoge und Theater, die allerdings befremdlich erscheinen mag", so Samuel Krauss in seinen *Synagogalen Altertümern*, „hat, in gutem Glauben, bereits der Talmud vollzogen, in welchem, mit identischem Wortlaut und fast aus gleicher Zeit stammend, folgende zwei Aussprüche nebeneinander stehen [...]."[514] So heißt es in bKet 5a:

> [...] ואמר ר' יעקב אמר ר' יוחנן הולכין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות לפקח על עסקי רבים בשבת
> ואמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן הולכין לטרטייאות ולקרקייאות לפקח על עסקי רבים בשבת
>
> Und R. Jaʿakov sagte, dass R. Joḥanan sagte: Man geht in die Synagogen und in die Lehrhäuser, um das Treiben der Massen zu überwachen [...]. Und R. Schmuʾel bar Naḥmani sagte, dass R. Joḥanan sagte: Man geht in die Theater und die Zirkusse, um das Treiben der Massen zu überwachen.

Des Weiteren werden durch die Inkorporation und den Transfer von Termini aus der römischen Theaterwelt in die rabbinischen Literaturen die Rabbinen selbst zu „performers in their own communal theater: the synagogue or the bet midrash."[515]

5.2 Die *Exagoge* Ezechiels des Tragikers

> Vielleicht mochte das Buch Exodus überhaupt, vorzüglich in den Theilen, wo von den Leiden der Israeliten in Egypten, der Bestrafung Pharao's und dem Herauszuge gehandelt wird, Volksliteratur geworden sein. — *Zacharias Frankel*[516]

Als einziges jüdisches Drama der Antike ist die *Exagoge* (Ἐξαγώγη)[517] des Tragikers Ezechiel[518] überliefert, wobei ein Fund aus den Papyri von Oxyrhynchus von 2010 zeigt, dass es noch im zweiten Jahrhundert n. d. Z. kopiert wurde (P.Oxy. 5348; Abb. 27). Darüber hinaus ist es nur in Fragmenten christlicher Schriftsteller erhalten,

513 Cf. Weiss 2017, 272–275.
514 Krauss 1922, 56.
515 Weiss 2017, 276.
516 Frankel 1831, 79.
517 So wird auch bei Philo in *Migr. Abr.* 14, *Her.* 14 und *Somn.* 1,117 das Buch Exodus benannt.
518 Frankel 1876, 340, identifiziert Ezekiel mit dem Theodektes des *Aristeasbriefes*: „Dieser Name kann recht gut eine wörtliche griechische Uebersetzung des Namens Ἐξηκιῆλος sein = יחזקאל, Θεοῦ, δέκτης אל – חזק." Cf. hierzu auch Lanfranchi 2006, 330; Cofman-Simhon 2012, 33.

so in der *Praeparatio Evangelica* (9:28–29) des Eusebius von Caesarea,[519] im *Panarion* (64.29.6) des Epiphanios von Salamis und im Kommentar des Pseudo-Eustathius zum *Hexameron* (18.729D),[520] die jeweils die Überlieferung des antiken Historikers Alexander Polyhistor zitieren.[521] Der Titel des Stückes ist sowohl bei Alexander Polyhistor als auch bei Clemens von Alexandria als Ἐξαγώγη überliefert, die als δρᾶμα oder als τραγῳδία klassifiziert wird. Bei Clemens (*Strom*. I, 149 [PG VIII 901]) wird Ezechiel als ὁ τῶν Ἰουδαϊῶν τραγῳδιῶν ποιητής und bei Eusebius (*Praep. Evang.* IX, 28) als ὁ τῶν τραγῳδιῶν ποιητής bezeichnet, woraus mit Recht zu schließen sein könnte, dass er mehrere Dramen verfasst hat.[522] Weil die Verse 68 bis 89 starke Anklänge an die Thronwagenvision des biblischen Ezechiels aufweisen, könnte der Name des Tragikers

519 Eusebius, *Praep. Evang.* IX, 28–29 (PG XXI 735–748); die früheste Handschrift ist der für Arethas, den Erzbischof von Caesarea in Kappadokien verfasste *Codex Paris gr. 451* (=Paris, Bibliothèque Nationale, gr. 451) von 914 (online: https://t1p.de/Paris-Gr-451 [Stand: 30.07.2020]; fol. 188r.–322r.), der jedoch nur die Bücher I–V enthält, also nicht die *Exagoge* Ezechiels; die früheste Handschrift, die diese enthält, ist *Paris gr. 465* aus dem 13. Jh. (online: https://t1p.de/Paris-Gr-465 [Stand: 30.07.2020]).
520 Cf. hierzu einleitend Atkinson 2013.
521 Cf. hierzu den Beitrag von Adler 2011. Zudem druckte Adolf Jellinek im fünften Band seiner *Bet ha-Midrasch-Sammlung* diverse Midrasch-Fragmente, unter denen sich auch die hebräischen Übersetzungen der Verse 68 bis 89 der Exagoge befinden (Nr. 15; cf. Jellinek 1873, 159f.; cf. auch Jacobson 1983, 199f., Anm. 2.) Das Hebräische endet bei Jellinek mit dem Verweis שירים על יציאת מצרים ליחזקאל האלכסנדרוני. In seiner Einleitung schreibt er, dass sie „aus des alexandr. Tragikers Ezekielos Drama: ‚die Ausführung Israel's aus Aegypten' übersetzt" seien und beweisen würden, „dass die Form des Traumes als poetisches Mittel in Alexandrien häufig gebraucht wurde und von dort aus den Weg nach Palästina fand." (Jellinek 1873, XXXIX.) Über die Herkunft dieses Midrasch gibt er ebenso wenig Auskunft wie über die Übersetzung oder eine mögliche Datierung. Am wahrscheinlichsten scheint aber, dass Jellinek selbst die Verse übersetzt hat (Cf. Nielsen 2009 sowie Lanfranchi 2006, 188, Anm. 41; Lanfranchi vermutet, dass Jellinek die Verse aus dem griechischen Text von Ludwig Philippson übersetzt hat, da sich beide persönlich kannten und 1854 gemeinsam der Gründung des *Instituts zur Förderung der israelitischen Literatur* in Leipzig beiwohnten). Jacobson 1983, 199, Anm. 2, jedoch sieht darin eine mittelalterliche Übersetzung, wohingegen Wacholder/Bowman 1985, 274, Anm. 64, von einem Ursprung dieses hebräischen Textes entweder im byzantinischen Palästina im vierten bis sechsten, im byzantinischen Süd-Italien vom zehnten bis elften Jahrhundert oder im 14. Jahrhundert ausgehen. Die Aufnahme einer angenommenen hebräischen Übersetzung in Jellineks Werk aber bedeutet insofern einen Meilenstein in ihrer jüdischen Rezeption, als damit gewissermaßen eine ‚Heimholung' in den jüdischen ‚Kanon' von und als Midraschim stattfindet. Denn die Rezeption der von Eusebius zitierten und von Alexander Polyhistor gesammelten Auszüge aus Werken hellenistisch-jüdischer Autoren ist in der *Wissenschaft des Judentums* ambivalent: So schreibt Freudenthal 1874, 1f: „Freilich, der innere Werth dieser Fragmente ist ein höchst geringer. Unschön und schwülstig sind die poetischen, unwahrhaft und geistlos die meisten prosaisch-historischen Stücke: keines von jenen ist das Erzeugniss eines echten Dichters; keines von diesen das Werk eines wahren Geschichtschreibers." „Keinesfalls ist die Nichtachtung" jedoch, so Freudenthal weiter, „gerechtfertigt, der diese Bruchstücke, zumal die prosaischen, anheimgefallen sind."
522 So Schmid 1920, 608; ebenso Philippson 1830, 4, der einen Lebenszeitraum von 200–100 v. d. Z. annimmt.

Abb. 27: P. Oxy. 5348:
Ezechiel der Tragiker, Ἐξαγώγη.

Ezechiel ein Pseudonym sein, was aber eher zu verneinen ist.[523] Die *Exagoge* wird ins zweite Jahrhundert v. d. Z. datiert, wahrscheinlich eher in die Mitte oder das Ende des Jahrhunderts.[524] Als Ursprungsort wird zumeist Alexandria angenommen, aber auch Cyrenaica,[525] Palästina[526] oder ein samaritanischer Kontext, was Kuiper angenommen

523 Cf. van der Horst 1984, 355; so auch Holladay 1989, 302.
524 Jacobson 1983, 5f.
525 Dies vermutet Gutman 1963 (zit. n. Jacobson 1983, 15), da Libyen in der *Exagoge* erwähnt wird (60–65) und in Cyrene wahrscheinlich ein jüdisches Theater existiert hat.
526 Hadas 1959, 101, was auch Holladay 1989, 313, nicht ausschließt.

hatte.[527] Eine Rezeption der *Exagoge* bei Philo[528] und bei Josephus[529] wird diskutiert, und Parallelen der Sprache bzw. der Texttraditionen von Ezekiels *Exagoge* und LXX-Traditionen werden aufgezeigt.[530]

5.2.1 Aufführungspraxis und Publikum

Da die *Exagoge* lediglich in einem antiken Papyrus und insbesondere durch christliche Schriftsteller überliefert ist, die jeweils keine Rückschlüsse darauf erlauben, ob diese tatsächlich im Theater aufgeführt wurde oder ‚nur' als Lesedrama fungierte, wird eine mögliche Aufführungspraxis verschieden diskutiert. Von einer Aufführung des Dramas im Theater gehen beispielsweise Wilhelm Schmid,[531] John M. G. Barclay,[532] René Bloch[533] und Ernst Vogt[534] aus. Pierluigi Lanfranchi spricht von zwei prinzipiellen Möglichkeiten, nach denen die Aufführung entweder in einem öffentlichen Theater als Stück eines paganen Autors oder in einem eigenen jüdischen Gemeinschaftsraum stattfand.[535] Die Frage der Aufführungspraxis sei auf rein literarischer Ebene nicht zu lösen, aber die Analyse der Bedingungen der Möglichkeit der Inszenierung führe zu dem Schluss, dass sie auf die Öffentlichkeit ziele[536] und möglicherweise aus Anlass eines jüdischen Festes aufgeführt worden sein könnte.[537] Ähnlich argumentiert Martin Hengel, der eine Aufführung innerhalb der jüdischen Gemeinschaft annimmt, wofür die Höfe der antiken Synagogen Platz böten; die jüdische Gemeinschaft von Berenice (Cyrenaica) habe zudem sogar ein Amphitheater gehabt,[538] das veräußert wurde, so Hengel.[539] Andererseits mutmaßt er in einem anderen Beitrag aber auch Jerusalem als einen Ort der Aufführung.[540] Berenice hatte schon Yehoshua Gutman ins Spiel gebracht als Herkunft Ezechiels und als möglichen Aufführungsort

527 Holladay 1989, 303; van der Horst 1984, 357, verweist diesbezüglich auf zahlreiche Parallelen des samaritanischen Mosebildes sowie auch des Traktates *Memar Marqah* mit der Exagoge.
528 Cf. Lanfranchi 2007, 147; Runia 1988.
529 Cf. Sterling 2014, 119; Feldman 1998, 52, 175; Jacobson 1983, 37–39.
530 Cf. Frankel 1831, 115–118; Philippson 1830, 49–52; für weitere Vergleiche der *Exagoge* mit LXX-Traditionen cf. auch Snell/Kannicht 1971/86², 288–301; Wieneke 1931, 2–26. Barthélemy 1974a, nahm eine hebraisierende Revision der griechischen Bibel als Vorlage der *Exagoge* an; über mögliche hebraisierende Tendenzen bzw. eine hebräische Vorlage zeigt sich Jacobson 1983, 40–47, 81–85, kritisch.
531 Cf. Schmid 1920, 608.
532 Cf. Barclay 1996, 134.
533 Cf. Bloch 2005, 106 mit Anm. 61.
534 Cf. Vogt 2013, 205f., der als Argument anführt, dass die Namensgebung nicht erst am Hofe geschieht, sondern schon bei der Auffindung, so dass „der Zuschauer (wie bei Euripides) möglichst frühzeitig über die Identität des Prologsprechers ins Bild gesetzt werden sollte".
535 Cf. Lanfranchi 2006, 57, 63.
536 Cf. Lanfranchi 2006, 38.
537 Lanfranchi 2006, 35–38, 64.
538 Siehe Kap. II.3.2.1, bes. S. 52.
539 Cf. Hengel 1989, 200; siehe hierzu auch CIG III 564.
540 Cf. Hengel 1996, 296f.

der *Exagoge* dessen jüdisches Amphitheater,[541] was zwei Inschriften belegen sollen.[542] Gregory M. Sifakis hatte von dem jüdischen Amphitheater in Berenice gemutmaßt, in Alexandria könnte ein ähnliches jüdisches Theater existiert haben.[543] Allerdings sieht Giacomo Caputo in dem mutmaßlich jüdischen Amphitheater in Berenice das städtische Amphitheater,[544] sodass auch Howard Jacobson zu dem Schluss kommt, dass es weder in Berenice noch in der restlichen hellenistischen Welt eine sichere Evidenz für ein *jüdisches* Theater oder Amphitheater gebe.[545] Als Ort und Zeit der Aufführung spricht Erkki Koskenniemi von der *Pessach*-Zeit in Ägypten und verweist auf Philo (*Spec.* 2,217–219), wo ein Chor beschrieben wird, der die Befreiung aus Ägypten besingt.[546] Jacobson sieht keine Gründe, warum die *Exagoge* nicht im Theater von Alexandria hätte aufgeführt werden können. Dass die nicht-jüdische griechische Bevölkerung sich auch für jüdische Stoffe auf der Bühne hätte interessieren können, sei eine „reasonable speculation",[547] würde doch auch Philo in *Mos.* II, 41 von einer großen Anzahl von Nicht-Juden berichten, die das jährliche Fest auf Pharos anlässlich der Übersetzung der Tora ins Griechische auch besuchen würden.[548] Zudem zeuge der Brauch orientalischer Juden, Szenen des Exodus während der *Seder*-Feier aufzuführen, dass Formen der Dramatisierung der eigenen Geschichte im religiösen Ritual nicht fremd seien.[549]

Eine tatsächliche Aufführungspraxis hält Volker Siegert allerdings für fraglich und spricht daher von einem „Lese- oder besser einem Rezeptionsdrama". Zudem sei unklar, woher „im Judentum Schauspieler kommen" sollten, auch wenn Josephus mit Halityros einen solchen nennt. Wäre die *Exagoge* tatsächlich aufgeführt worden, wäre dies ein Beispiel von „Kulturübernahmen und Travestien paganer Formen [...], hier vielleicht am Passafest".[550] Tim Whitmarsh hält sowohl die öffentliche Inszenierung als auch die Form eines Lesedramas für möglich[551] und betont zudem auch bei individueller Lektüre die implizierte Lese-Performanz. Carl R. Holladay lässt die Frage offen, wobei gegen die Aufführung die ungewöhnlich hohe Anzahl an Szenen spreche, und Lesedramen als Genre in der Zeit Ezechiels in Alexandria bereits weit etabliert seien.[552] Für eine Aufführung auf der Bühne sprächen gewisse Umgestaltungen des biblischen Materials durch Ezechiel vor dem Hintergrund technischer Anforderungen von

541 Cf. Gutman 1963, 67–69.
542 Roux/Roux 1949; cf. dazu Applebaum 1979, 141–143.
543 Cf. Sifakis 1967, 123.
544 Cf. Anti 1955, 283–285.
545 Cf. Jacobson 1981, 171f.
546 Cf. Koskenniemi 2005, 79.
547 Jacobson 1981, 172.
548 Cf. Jacobson 1981, 172; siehe Kap. IV.2.1.
549 Cf. Jacobson 1981, 171.
550 Siegert 2016, 491f.
551 Cf. Whitmarsh 2013, 216, 226.
552 Cf. Jacobson 1981, 167–169; Hadas 1959, 100.

Theater-Produktion und -Aufführung: So würden die Plagen nicht ‚*performed*', sondern in einem Monolog Gottes berichtet (*Exag.* 132–150). Auch wenn Gott als Akteur in der Tragödie auftrete, stelle Ezechiel aber sicher, dass seine Präsenz nicht erforderlich sei, wird doch in der *Exagoge* durch Gott selbst betont, dass ihn zu sehen für Sterbliche unmöglich sei (*Exag.* 101):[553] „[...] there is nothing in the play that would make it technically impossible for dramatization."[554] Ludwig Philippson geht von einem rein nicht-jüdischen Publikum aus,[555] Jacobson[556] sowie Schmid[557] vermuten sowohl jüdisches wie nicht-jüdisches Publikum.

5.2.2 Inhalt in fünf Akten

Van der Horst vermutet in Bezugnahme auf Holladay, dass die erhaltenen Fragmente nur 20 bis 25 % des ursprünglichen Stückes darstellen.[558] Zum Teil wird daher davon ausgegangen, dass die *Exagoge* ursprünglich aus fünf Akten bestand, was griechischen dramatischen Konventionen entsprechen würde.[559] Der Plot der *Exagoge* lässt sich wie folgt zusammenfassen: Sie beginnt mit einem Monolog des Moses, der Ex 1–2 adaptiert, und mit dessen Dialog mit Sepphora (I); dem folgt ein Monolog und Dialog zwischen Moses und Jitro mit Moses Traum und Deutung (II); sodann steht ein Dialog zwischen Gott und Mose am brennenden Dornbusch und Gottes Auftrag, das Volk Israel aus Ägypten herauszuführen mit folgenden Zweifeln des Mose sowie Gottes Wundertaten; in einem langen Monolog Gottes werden die Plagen und die Institution bzw. Etablierung des Pessach-Festes erzählt (III); ein ägyptischer Bote gibt dann einen Augenzeugenbericht der kompletten Zerstörung der ägyptischen Armee im Meer und damit über die erfolgreiche Befreiung Israels aus der Hand der Ägypter (IV). Später berichten Mose von dem Fund eines Platzes zum Lagern der Israeliten (Elim) und beschreiben die Beobachtung eines geheimnisvollen Vogels. Die *Exagoge* ist geprägt von starken Anlehnungen an die Traditionen der griechischen Bibel, aber auch ‚Änderungen' bzw. interpretierenden und aktualisierenden Adaptionen. So wird in der Adaption Ezechiels aus Midian Libyien, die Theophanie am Sinai wird zu einem Thron-Traum des Mose, Horeb als Verortung des brennenden Dornbusches bleibt ungenannt, und das gelobte Land ist implizit im biblischen Elim verortet. Darüber hinaus fehlt in *Exag.* 175–193 der Hinweis auf Beschneidung und Erwählung: „Judaism for Ezekiel is not constituted by its distinctive markings."[560] Zipporah wurde

553 Cf. Holladay 1989, 315; cf. außerdem zu den technischen Voraussetzungen Robertson 1985, 806; Jacobson 1983, 28–36; Fraser 1972, 707.
554 Robertson 1985, 806.
555 Cf. Philippson 1830, 12.
556 Jacobson 1983, 17–18; cf. hierzu auch Allen 2008, 61f.
557 Cf. Schmid 1920, 608.
558 Cf. Holladay 1989, 306; van der Horst 1983, 21.
559 Cf. Holladay 1989, 306 mit Anm. 14, 15.
560 Collins 2000, 225; cf. auch Barclay 1996, 137; Jacobson 1983, 135.

zu einem ‚Fremden' gegeben (*Exag.* 67).[561] Des Weiteren kann von Ähnlichkeiten zu ‚außer-kanonischen' Traditionen ausgegangen werden, von denen sich einige in späteren rabbinischen Midraschim wiederfinden,[562] sowie zu samaritanischen Traditionen oder zu jenen der *Merkavah*-Mystik.[563]

Einer der bedeutendsten Zusätze des Ezechiel in seiner Adaption des Exodus-Stoffes ist Moses Traum bzw. Himmelsvision, die als solche nicht betitelt wird, sondern mit ὅρους (*ich sah*) eingeführt wird (*Exag.* 69) und mit dem Erwachen (*Exag.* 82) endet, sowie von Raguel gedeutet wird. Mose sieht in seiner Vision – noch vor der Theophanie am brennenden Dornbusch – einen großen Thron auf einer Bergspitze oder, je nach Lesung der Manuskripte, auf dem Sinai, auf dem ein Mann (φώς) mit Diadem/Krone auf dem Kopf und einem Szepter sitzt. Dieser winkt Mose zu, reicht ihm das Szepter, fordert ihn auf, den Thron zu besteigen, gibt ihm sein Diadem und steigt selbst vom Thron herab. Mose erlangt einen kosmischen Blick über die Himmel und Erde sowie über das, was darüber und darunter war, und eine Schar Sterne fällt ihm vor die Füße, von denen er alle zählt. Mose wacht voller Furcht auf, und es ist Raguel, der für Mose – und auch für die Rezipienten des Stückes – den Traum interpretiert: Mose werde einen großen Thron stürzen bzw. aufrichten, richten und führen, sowie schauen können, was ist, was war und werden wird. Dieser Traum des Mose hat in der Forschung die größte Aufmerksamkeit erlangt. Während Träume weder in der griechischen Tragödie noch in der Bibel etwas Ungewöhnliches sind, sind Moses Himmelsvision und Thronbesteigung mit dem folgenden Thronabtritt Gottes die Besonderheiten: Mose hat eine Vision, steigt in den Himmel auf und kann als vergöttlicht angesehen werden. Die Person, der Mose in seiner Vision begegnet, wird als φώς bezeichnet,[564] die damit größtenteils mit Gott identifiziert wird.[565] Dies stellt damit das früheste Beispiel des Konzeptes von ‚Bevollmächtigten' Gottes dar.[566]

Wegen des Auftretens Gottes sieht Louis H. Feldman die *Exagoge* als „evidence for deviation from orthodoxy",[567] sollte sie tatsächlich für die Bühne geschrieben und aufgeführt worden sein, erscheint doch damit die Stimme Gottes auf der Bühne.[568] Auch daher kontrastiert Maren Niehoff Ezekiels Zugang zu den biblischen Traditionen mit dem *Aristeasbrief*, der konservativer als andere hellenistische Werke sei, wo

561 Dies führte Collins 2000, 226, dazu, von Ezechiels ‚Universalismus' zu sprechen; cf. aber die Kritik bsp. von Koskenniemi 2005.

562 Cf. Jacobson 1983, 3, 20–23.

563 Cf. van der Horst 1984, 357; van der Horst 1983, 23–29.

564 Cf. hierzu auch VanderKam/Boesenberg 2013, 146, Anm. 110: „[N]ote that while φῶς means ‚light', the less common φώς means ‚man'."

565 Cf. van der Horst 1983, 25; Holladay 1989, 442, Anm. 73, sieht in der Figur dagegen eine königliche Figur und vermutet Pharao.

566 Cf. VanderKam/Boesenberg 2013, 148; van der Horst 1983, 22.

567 Feldman 1993, 62.

568 Cf. dazu auch Feldman 1993, 481, Anm. 79.

doch Ezekiel „even staged God's voice".[569] Neben biblischen Anklängen wurden insbesondere Parallelen zu Enoch-Traditionen,[570] zum Mose-Bild des Philo[571] sowie des Artapanos (Mose als göttliches Wesen),[572] zu weiteren hellenistischen Werken (insb. das *Aramäische Levi-Dokument*), zu rabbinischen Deutungen[573] des Mose und des Aufstieges am Sinai sowie zur späteren *Merkava*-Literatur[574] gezogen. Biblische Anklänge beziehen sich neben Ex 24,9–10 (Sinai)[575] auf die Thronwagenvision im ersten Kapitel des biblischen Buches Ezekiel sowie auch auf Dan 7 (ewige Herrschaft und Thron) und Josephs Träume (Gen 37). Im hebräischen *Henoch-Buch* (3 Hen) können folgende Ähnlichkeiten im Vergleich mit der *Exagoge* gezogen werden: Henoch erhält einen Thron (10,1), Kleidung und Krone (12,1–3), und seine Herrschaft wird inauguriert (10,3); er deutet Sterne und Gestirne (14,1–5) und hat Kenntnis von all deren Namen (46,1–2); Henoch werden Mysterien offenbart, sodass er die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kennt (10,5; 11,1; cf. auch 45,1; 48,7). Darüber hinaus nennt Gott ihn „JHWH ha-qaton".[576] Bei diesen Ähnlichkeiten sind aber auch deutliche Differenzen zu konstatieren: In der *Exagoge* wird nur ein Thron genannt, der zum Handlungsort eines ‚Thronwechsels' wird, was Momente einer „deification of Moses"[577] implizieren könnte.

Neben Henoch-/Metathron-Traditionen wird des Weiteren auf Elijah[578] oder auch Melchizedek und Michael verwiesen – Figuren, die in Schriften der jüdischen Antike nicht nur als himmlische Wesen beschrieben werden, „but become dangerously close to being anthropomorphic hypostases of God himself." In der Bibel als menschliche Wesen dargestellt, erhielten sie später „a kind of divine status in some communities",[579] was sich durch Konzepte von *synthonos theou* und später *metathronon* ausdrückt. In diesem Zusammenhang sieht van der Horst in jüdisch-vorchristlicher Zeit Rivalitäten zwischen Enoch und Mose als *synthronoi theou;* in der *Exagoge* allerdings überlässt Gott Mose den Thron gänzlich, was van der Horst als Betonung der Rolle Moses sieht: „[I]t is only in and through Moses that we can know God."[580]

569 Niehoff 2011, 20.
570 Cf. Orlov 2008; Orlov 2000; Alexander 2002; Ruffatto 2006; Orlov 2005; Holladay 1989, 439–449; van der Horst 1984; Jacobson 1983; van der Horst 1983; Holladay 1976; Meeks 1968; Meeks 1967.
571 Cf. Meeks 1967.
572 Siehe Eusebius, *Praep. Evang.* IX, 27.
573 Cf. Halperin 1980, 128–133.
574 Cf. van der Horst 1983; Gruenwald 1980, 130.
575 Cf. Jacobson 1981, 276f.
576 Cf. van der Horst 1983, 25.
577 Van der Horst 1983, 25.
578 Cf. Segal 1981.
579 Segal 1981, 248, 255f.
580 Van der Horst 1983, 27.

5.2.3 Fazit: Lese- und Rezeptionserfahrungen der *Exagoge*

Insbesondere im Bezug auf die Schilderungen von Pessach in der *Exagoge* hebt Rachel Bryant Davies Ezechiels Adaption der Techniken des klassischen griechischen Dramas hervor, ohne deren Form gänzlich zu übernehmen, indem der ätiologische Charakter der Tragödie genutzt wird, sodass eine dramatische *performance* eines archetypischen Pessach-Festes entsteht, die in der Diaspora als Ersatz des Jerusalemer Opferrituals dienen könnte. Indem Ezechiel durch die Inszenierung des Pessach-Rituals die Form der Tragödie gegen das Tempel-Ritual setzt, kreiere er etwas ‚radikal Neues'.[581] Weder sei dabei sein Werk einfach als Synthese von jüdischer Bibel und griechischer Tragödie anzusehen, was eine Form der Akkulturation wäre; noch sei sie ein gescheiterter Versuch, Formen der Tragödie in der Adaption biblischen Stoffes zu rezipieren, da die *Exagoge* gegen die aristotelischen Einheiten der Tragödie verstoße: Vielmehr hebt Davies Ezechiels „*resistance* to ‚tragedy'"[582] hervor. Indem er das biblische Narrativ in ein griechisches Drama transformiere, verweigere er sich bewusst den üblichen tragischen Gestaltungsformen und verhandele damit Probleme des Opferkultes im Exil. Durch die Inszenierung der erfolgreichen Befreiung des Volkes Israels aus Ägypten durch Gott werde die *Exagoge* zum liturgischen Ersatz des Pessach-Opfers, lasse doch die Diaspora neue Formen des Nacherzählens, der Erinnerung und Formen der rituellen Re-Inszenierung des Exodus nötig werden.[583] Schließt das Pessach-*Seder* heute mit dem Hoffnungswunsch ‚Nächstes Jahr in Jerusalem!', endet die *Exagoge* (in den erhaltenen Fragmenten) mit der Ankunft in einer Oase als Zeichen von Neuanfang und Erneuerung.[584] Davies beschreibt Ezechiel als „[i]solated from the centre of religious worship and unable in Alexandria to make proper sacrifice",[585] sodass er seine zeitgenössische Situation mit den Juden gleichsetze, denen der Pharao verboten habe in der Wüste Opfer darzubringen (Ex 5; 8,25–8,32). Mit dem Pessach-Narrativ als Zentrum der *Exagoge* erfinde Ezechiel Formen neuen Rituals als „successful sacrificial communication between the Israelites and their God". Davies vergleicht dies mit Ätiologien und deren Etablierung von Formen des Rituals in klassischen Tragödien: „[...] by offering an aetiology for some institution known to the audience, they locate the dramas in the context of that knowledge and thus link dramatic illusion to the real, familiar world."[586] So sei auch in der *Exagoge* und ihrer Adaption von Ex 12 eine solche Ätiologie zu finden als Etablierung einer permanenten Institution. Was in Ex 12 von Mose verkündet wird, spricht Gott in der *Exagoge* selbst.

Davies sieht diese Narration der Befreiung aus Ägypten in der *Exagoge* als Etablierung einer neuen liturgischen Feier an und deutet sie als „verbal liturgy to replace

581 Cf. Davies 2008, 395–396.
582 Davies 2008, 398.
583 Cf. Davies 2008, 398f.
584 Cf. Davies 2008, 402f.
585 Davies 2008, 406.
586 Davies 2008, 407.

physical sacrifice during the Diaspora":[587] „Ezekiel's retelling of the first Passover story substitutes for its ritual re-enactment."[588] Indem sie darüber hinaus auch lautes Lesen von Texten als *performances* ansieht, sieht Davies die Grenzen von Ritual und lautem Lesen/Lesung am Beispiel der *Exagoge* gesprengt: Insofern seien auch Dichotomien unangebracht in der Frage, ob nun Ezechiels Stück als Aufführung auf der Bühne *performed* wurde oder gelesen wurde.[589] Naheliegend seien für eine solche Aufführung oder auch Lesung die antiken Synagogen, von denen bekannt sei, dass sie auch anderen Zwecken gedient hätten. Auch wenn eine solche Spekulation zu vorschnell sei, sieht Davies eine mögliche weitere Verortung im Kontext eines jüdischen ‚Clubs', den ein Ostrakon aus Edfu (Apollonopolis Magna)[590] im ersten Jahrhundert v. d. Z. bezeugt, der ‚Bankette' veranstaltet habe, von denen eines möglicherweise ein Pessach-*Seder* gewesen sein könnte, zu dessen Anlass beispielsweise die *Exagoge* gelesen oder *performed* worden sein könnte.[591]

Das Narrativ des Exodus erfährt in Ezekiels *Exagoge* weitreichende Transformationen, die nicht auf Momente von *Rewriting* oder *Rewritten Bible*[592] zu reduzieren sind, sondern die gerade vor dem Hintergrund der Medialität und des Aufführungscharakters der Tragödie von Bedeutung sind. Ist kein anderes jüdisches Drama in der Antike (mehr) überliefert, fungiert die *Exagoge* als die wichtigste Zeugin für eine wie auch immer breit etablierte oder entwickelte Theaterkultur in der jüdischen Antike. Dies ist umso mehr von Bedeutung, wenn davon ausgegangen werden muss, dass Tora-Lesungen in der Form einer ritualisierten *lectio continua* in antiken Synagogen – gewissermaßen als ‚andere' Formen der ‚Aufführung von Tora' – erst im ersten Jahrhundert n. d. Z. im Prozess einer beginnenden breiteren Etablierung etabliert sind.[593] Während damit bis zur festen Etablierung und Institutionalisierung von rituellen Lesepraktiken in den Synagogen in den ersten Jahrhunderten n. d. Z. Leseerfahrungen der biblischen Schriften auf eine kleine literale Elite beschränkt waren,[594] werden durch die *performance* der *Exagoge* Rezeptions- und Perzeptionsakte demokratisiert und einer breiteren jüdischen Gemeinschaft zugänglich gemacht. Dies verdeutlicht einmal mehr, dass die Untersuchung von Leseakten in der jüdischen Antike nicht auf das moderne Verständnis von ‚privatem Lesen' beschränkt bleiben darf, sondern insbesondere auch andere Formen der Rezeption und Perzeption von Schrift/Literatur berücksichtigen muss, was vor dem Hintergrund der *Exagoge* einmal mehr eine mündliche *performance* der Aufführenden wie eine mündliche Rezeption durch das

587 Davies 2008, 410.
588 Davies 2008, 411.
589 Cf. Davies 2008, 413.
590 Cf. Mélèze-Modrzejewski 2001a, 97, allerdings ohne weitere Angaben zu dem Ostrakon.
591 Cf. Davies 2008, 413f.
592 Cf. für *Rewritten Bible* in anderen Kontexten insb. Tov 2008; Bernstein 2005.
593 Siehe Kap. II.2.3.
594 Siehe Kap. II.3.4.

Publikum in den Vordergrund rückt. In der Rezipientenperspektive lässt das Werk Ezechiels teilhaben an der großen Erzählung des Exodus als prägender Urerfahrung des jüdischen Volkes und stiftet so eine gemeinsame Identität und geteilte Geschichte in der Diaspora mit der Ätiologie von Pessach.[595] Die Adaption des literarischen Stoffes in der *Exagoge* nimmt dabei wichtige Modifikationen vor im Sinne einer Aktualisierung. Die Dramaturgisierung dieses bedeutenden Teiles der jüdischen Geschichte und ihre Implikationen für das Publikum als direkte Rezipienten der *Exagoge* können anhand theaterwissenschaftlicher Methodik und der dort postulierten Bedingungen von Aufführungen verdeutlicht werden.[596] Gerade im Hinblick auf die semiotische Dimension von Aufführungen kann daher für die *Exagoge* postuliert werden, dass die Zuhörer*innen in ihrer Präsenz durch die Aufführung nicht nur zu angeredeten Adressaten von Teilen der Monologe und Dialoge werden, sondern sich auch gewissermaßen als partizipierend an der Befreiung aus Ägypten sehen können, indem sie sich sowohl als direkt Angesprochene sehen können als auch durch ihre je individuelle Aufnahme und Rezeption des Aufgeführten aktiv an der Deutung der biblischen Adaption teilnehmen:

> (188) ταύτην δ᾽ ἑορτὴν δεσπότῃ τηρήσετε, (189) ἕφθ᾽ ἡμέρας ἄζυμα· καὶ οὐ βρωθήσεται (190) ζύμη. κακῶν γὰρ τῶνδ᾽ ἀπαλλαγήσεται, (191) καὶ τοῦδε μηνὸς ἔξοδον διδοῖ θεός·
>
> (188) Und feiert dieses Fest dem Herrn beständig, (189) der ungesäuerten Brote sieben Tage, wo nichts Gesäuertes genossen wird! (190) Denn die Erlösung von den Übeln ist jetzt da. (191) Und Gott verleiht in diesem Monat freien Auszug.

Dass die *Exagoge* damit als eine Art *Pessach*-Haggada angesehen werden könnte, erscheint als nicht allzu unplausibel, was jedoch nicht in direkter Präkonfiguration oder Abhängigkeit gesehen werden muss. Deutlich wird aber im Werk Ezechiels, dass die dramatisierte Erinnerung in einem bestimmten Zusammenhang mit der Opferpraxis und deren Transformation gesehen werden kann: Sie ersetzt die Opferpraxis oder stellt zumindest eine Alternative zur Opferpraxis dar in Form einer aufgeführten *Erzählung* über das Leiden in Ägypten und die Befreiung des jüdischen Volkes durch Gott. Diese aufgeführte Erzählung erlaubt erinnernde Teilhabe und Rekontextualisierung in der Gegenwart der Aufführung. Ob der *Exagoge* damit ein liturgischer oder kultischer Charakter zugesprochen werden kann, ist von definitorischen Vorannahmen abhängig, was eine liturgische oder kultische Prägung von Texten in ihrer öffentlichen performativen Aufführung/Lesung ausmacht. Für die antiken bzw. spätantiken literarischen *Merkava*-Aufstiege hält Peter Schäfer fest: „Reading and reciting the experience of the ascent has *become* the ascent or [...] reciting the literature *is* the experience.“[597] Ohne jedoch auf die *Exagoge* Momente des Corpus der *Hekhalot*-Literatur

595 Cf. hierzu und fortfolgend die Deutungen von Davies 2008.
596 Siehe Kap. II.2.1.
597 Schäfer 2011, 347 (Hervorhebung im Original).

anachronistisch übertragen zu wollen, bei der die menschliche reziproke Teilnahme an der himmlisch-göttlichen Liturgie im Zentrum steht,[598] gilt vergleichend für Ezechiels Tragödie, dass deren Lesung eine Partizipation des Publikums ermöglicht. Fest steht damit, dass die nicht nur passive, sondern partizipatorische Teilnahme und -habe des Publikums an der *performance* beispielsweise auch für den Traum des Mose und dessen Theophanie in Anspruch genommen werden kann. Durch die orale Rezeption des dramatisierten und auf der Bühne erzählten Traumes partizipieren sie *qua* Aufführung an Moses Aufstieg in den Himmel *durch* und *in* dessen Erleben, als dichte Beschreibung, die das antike Genre der Ekphrasis in Erinnerung ruft, sodass gewissermaßen Mose selbst für das Publikum zum Boten dessen wird, was er in seinem Traum sieht und wahrnimmt. Zusammengefasst stellt die *Exagoge* des Ezechiel ob ihres Genres und ihrer hier angenommenen Aufführungspraxis der Inszenierung biblischer Stoffe einen einmaligen Einblick in die literarische Produktivität des hellenistischen Judentums dar und ist gleichzeitig eine bedeutende Zeugin für andere Formen von Textrezeption des antiken Judentums – neben den uns bekannten Leseakten wie in der Synagoge. Wie verbreitet die *Exagoge* als Teil einer wie auch immer produktiv tätigen jüdischen Schreib- und Dramenkultur gewesen ist und wie auch immer ihre geographische Ausdehnung aussah, sie wie Feldman als „evidence for deviation from orthodoxy"[599] oder wie Siegert als Beispiel von „Travestien paganer Formen"[600] in negativer Konnotation zu bewerten, setzt ein anachronistisch-essentialistisches Bild des antiken Judentums in Form einer Rückprojektion ‚orthodoxer' Vorstellungen voraus, das nicht haltbar ist.

6 Zusammenfassung: *Ita Graeca ut Hebraica veritas*

Das Kapitel über den jüdischen Gebrauch der griechischen Bibel von ihren Ursprüngen in der antiken Diaspora bis ins Mittelalter hat gezeigt, dass mit Recht von einer *kontinuierlichen* Rezeption der griechischen Bibel gesprochen werden kann – auch und gerade was den *liturgischen* Gebrauch betrifft. Die christliche Rede einer *Hebraica veritas* bei den Kirchenvätern ist alles andere als eine positive Attitüde gegenüber jüdischer Tradition; insofern sind auch gegenwärtige Diskurse mit positiven Rekursen hierauf nicht problemlos. Damit einhergehend, wenn in der Gegenwart von der ‚Aufwertung' der Septuaginta als ‚Bibel der Kirche' als einer möglicherweise impliziten ‚Entfernung' vom Judentum die Rede ist, macht dies die Argumentation nicht besser, wird so doch impliziert, die griechische Bibel sei kein legitimes kulturelles Erbe des Judentums, sondern lediglich als *praeparatio evangelica* verstanden. Insofern müsste

598 Cf. Schäfer 1995, 286.
599 Feldman 1993, 62.
600 Siegert 2016, 491f.

das Diktum *ita Graeca ut Hebraica veritas* heißen, wenn wir ernst nehmen, dass Juden nie das Griechische wirklich aufgegeben haben,[601] wenn sich auch zunehmend in der Spätantike bzw. im frühen Mittelalter Momente der Hebraisierung und damit zum Teil verbunden der Rabbinisierung herausbilden, und das rabbinische Judentum stets das Hebräische priorisierte.

Öffentliche und regelmäßige Lesungen in ritualisierter Form sind dabei erst in einer Zeit, in der das Hebräische nicht mehr Umgangssprache war, zu verorten, und erst dann hat es einen besonderen Status als ‚heilige Sprache' für die Rabbinen entwickeln können. Dass die Lesungen ganz (griechisch) oder zum Teil (rabbinisch: aramäisch/hebräisch) in Umgangssprachen vorgenommen wurden, ist dabei ein wichtiges kulturelles Element des antiken Judentums und keine Selbstverständlichkeit. Diese muttersprachliche Lesung lässt die gelesene griechische Bibel für das griechisch-sprachige Judentum für Jahrhunderte zu ihrer einzigen ‚heiligen Bibel' werden – und damit viel mehr als nur der ‚Ersatz' eines Originals. Für die aramäisch-hebräische Lesung in antiken Synagogen jedoch, für die wir nur die rabbinischen Metatexte als Evidenzen überliefert haben, ist es eine (aramäische) Übersetzung, die nach rabbinischem Denken mittels innovativer Theologisierung und Theoretisierung zur mündlichen Tora wird, ohne dass der Status der hebräischen Bibel *per se* angetastet wird und zugleich ohne dass ein zeitgenössisches Verstehen versperrt wird.

601 Siehe Kap. III.3.

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) Qumrans Jāḥad, (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 yāḥidischen 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.

Open Access. © 2021 Jonas Leipziger, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110732764-005

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 zugespitzt 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 Qumrans Jāḥad

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 Jāḥad 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 Markschies 2013b, 106.

7 Cf. Meyers 2010, 41.

8 Bsp. als Schriftsammlung in Form einer Bibliothek von Essenern (Stegemann 1993), als Sammlung Jerusalemer Zadokiden (Elior 2005), als Geniza (Rengstorf 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 Essener[11] oder einer unbekannten Sekte[12] 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 הצדק, ‚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 Siedlungsort 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 סרך 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, 17 f.; 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* (סרך היחד) ist in mindestens elf ‚Kopien' überliefert[37] 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 אנשי היחד (‚Männer der Gemeinschaft') über אנשי הקדוש (‚Männer der Heiligkeit') zu יחד bzw. היחד (‚Gemeinschaft') oder ברית (‚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 Jāḥad 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 (4QS^{i}; 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 ausgegangen 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 יואכלו (3) ויחד יברכו {לה}ויחד יועצו ובכול מקום אשר יהיה שם עשרה אנשים מעצת החיד (היחד) אל ימש מאתם איש (4) כוהן ואיש כתכונו ישבו לפניו וכן ישאלו לעצתם לכול דבר והיה כיא יערוכו השול{}חן לאכול או התירוש (5) לשתות הכוהן ישלח ידו לרשונה להברך בראשית הלחם <או התירוש לשתות הכוהן ישלח ידו לרשונה (6) להברך בראשית הלחם> והתירוש ואל ימש במקום אשר יהיו שם העשרה איש49 דורש בתורה יומם ולילה (7) תמיד על יפות איש לרעהו והרבים ישקודו ביחד את שלישית כול 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 Moʿed*, 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 ... איש 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 לקודש באהרון ולבית האמת בישראל („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 Zehn[52] Tag und Nacht Tora studiert wird (איש דורש בתורה יומם ולילה) – was an Jos 1,8 und Ps 1,2 erinnert[53] – und dass andererseits (2) die הרבים (‚Vielen') lesen, studieren und segnen sollen (לקרוא בספר ולדרוש משפט ולברך ביחד). Zwar teilen diese beiden Aussagen das gemeinsame Anliegen in ihrer Betonung von Tora-Studium (דורש) in Verbindung mit einem temporal-regelmäßigen Marker (יומם ולילה bzw. שלישית כול לילות השנה), 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 תורה stets und ununterbrochen studiert wird. Der Inhalt dessen, was in (1) rezipiert wird, ist einerseits das Ge-/Verlesene im Sinne einer ספר (‚Buch[rolle]') und andererseits der studierte משפט (‚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]

(1) ... [ואם בישבם לקרוא] (2) [מן] הַסֵּפר [י]נום עד שלוש פעמים ואם [נפטר ונענש עשרה]

(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] ...] תֹ[שב]ב בספר ולקרא לדרוש לו ... („...] to it to investigate and to read in a book on [Schabb]at ..."). Als positives Gebot verstanden, am Schabbat zu lesen, wäre damit eine Parallele 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 לו als äquivalent zu לוא 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]

(4) [אל יגיה איש מגל]ת ספר לקר[רוא] בכתבו ביום [השבת (5) אך] יקראו [ו]למדו בם [...].

(4) [... Let no man check the scrol]l 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]

(4) [אל יקח איש מגל]ת ספר [לקרו]א בכתבו ביום [השבת] (5) [רק הרבים יקחו כתבים ו]יקראו [ו]ילמדו בם

(4) [... *no one shall take a scr*]oll [to rea]d 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) [...] ודויד לא קרא בספר התורה החתום אשר (3) היה בארון כי לא {נפ}. נפתח בישראל מיום מות אלעזר (4) ויהושע ויושוע והזקנים אשר עבדו את העשתרת 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 Jāḥad 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 תורת 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 widerspiegele.

Literarizität und Lesefähigkeit beim Jāḥad

Zudem kann auch für den Jāḥad eine weit verbreitete Literarizität nicht zwingend angenommen werden,[70] sodass selbst auch innerhalb des Jāḥad Lese- und Schreibfähigkeiten Phänomene einer gebildeten Elite blieben.[71] Anders sieht jedoch Stökl Ben Ezra in der Jāḥad-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 עולת 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, der die Zuordnung zu einem je spezifischen Schabbat sowie einem Imperativ an die Engel folgt lobzupreisen (הללו).[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]" ([…ש]קוד[…] קורב משרתי פני מלך [ני]כֹהנ; 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) ... ורומ]מ[ו]הו ֯ ֯ הכבוד במשכ[ן אלוהי] דעת יפולו לפנו ה[כרו]בים וב[ר]כו בהרומם קול דממת אלוהים [נשמע] (8) והמון רנה ברום כנפיהם קול [דממ]ת אלוהים תבנית כסא מרכבה מברכים ממעל לרקיע הכרובים (9) [והו]ד רקיע האור ירננו ומתחת מושב כבודו

(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 [Schwei]gens. Das Urbild des Thronwagens segnen sie, [das] oberhalb des Himmelsgewölbes der Cherubim [ist], (9) [und den Glan]z des Himmelsgewölbes des Lichtes [be]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 *Schabbatopferlieder* (שירות עולת השבת) 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 andere[94] – 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 erwähnt[97] – 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 Jāḥad 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 veröffentlich ist – 2005 zählte man 4.704 Texte in 68 Bänden[105] – 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 Diaspora[112] in Ägypten[113] 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 ראשי הכנסת (‚Vorsteher der Gemeinschaft', בני הכנסת (‚Mitglieder der Gemeinschaft'), זקני הכנסת (‚Älteste der Gemeinschaft') sowie von der קהל קדוש (‚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 Oxyrhynchus[122] 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 Amulette[128] 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 erklärungswürdig – 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 ‚Einheimischen‘ 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 pseudegigraphical 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 Ἔσδρας-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 von 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 Ἔσδραν, | ἐπεὶ ἐχρησά σοι τὴν | Λεπτὴν Γένεσιν. | ἔρρωσο ἡμεῖν ἐν θ(ε)ῷ.
>
> Meine liebste Herrin/Frau [κυρίᾳ] Schwester sei im Herrn [ἐν κ(υρί)ῳ] gegrüßt. Leihe [mir] den Esdras, denn ich habe dir die kleine Genesis geliehen. Leb wohl in Gott [ἐν θ(ε)ῷ], [sei gegrüßt] 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 n*omina 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. Sijp. 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' unmistakingly 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 θεὸς 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 κ(υρί)ῳ χαίρειν als Äquivalent zum hebräischen שלום ליי gesehen werden kann, und zum anderen natürlich auch jüdische literarische Evidenzen in der hebräischen Sprache Termini oder Metaphorik der Geschwisterlichkeit verwenden, sodass ἀδελφῇ äquivalent ist zu אחי.[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: [...] שלם אחי; [...] ישמו שלם יא[אלה], „[... Gö]tter mögen Heil geben" (138); cf. auch den Tempelgruß „[Empfänger] +אל ... שלם בית", „Heil des [...] Tempels, an [Empfänger]" sowie „Das Heil des [...] Tempels an [Empfänger]" (146/149); für die griechische Briefüberlieferung findet sich dabei bsp. folgende Grußformel: [A]ννανος 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 Romaniote 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 Ῥωμανία bzw. רומאניא/רומניאה, 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 מחזרים רומאנים („romaniotische *Maḥzorim*“) überliefert ist, und auf die gelegentlich als מנהג יוני („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 Pannonia[160] 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 nichtgriechischen 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 Gottesdienste 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 Judezmo[171] 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 einzig 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 synagoge, 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 zwölfte 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 griechischem 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 involded 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 dürftig. 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 anzunehmenden 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 Psalmennummerierung) 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 de Lange auch eine nur sekundäre Rolle des Griechischen im Vergleich zum Hebräischen, wobei die folgenden Jona-Übersetzungen hier eine Ausnahme bilden: In einer Handschrift folgt das Griechische dem Hebräischen, während in der anderen das Griechische das Hebräische ersetzt und nur jeweils der erste und der letzte Vers des Hebräischen 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-Panagiotidis[199] 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 Fragmenten[202] 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, Pergament, 345 fols.	Jona *(*romaniotischer Ritus*)*; griech. mit hebr. Buchstaben; Vers zunächst mit hebr. Lemmata
XV	Bib. Universitaria, MS 3574A	Codex, Pergament, 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, *Haftara Ve ethanan* (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	*Kontantinopel Pentateuch*
1576	?	Druck	Hiob (verloren),[208] griech. mit hebr. Buchstaben (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 Vernakularsprache aus den Büchern Jona, Rut und Threni (Eicha) für Jom Kippur, Schavuʿot und Tischʿa beʾAv (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 Codices[212] 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. romaniotischen 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 יי und im Griechischen mit κύριαι wieder, MS Ebr. 3574 mit יְהוָה und κύριαι. 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.

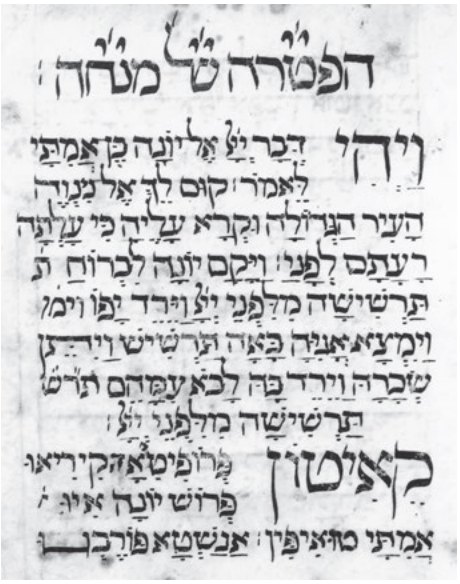

Abb. 29: MS Oxford Oppenheim, Add. 8° 19, fol. 220r.

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 in 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 רוח גדולה 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 רוח 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 griechischer[230] 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 Tischʿa BʾAv 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 קיריוש und in Ladino mit יְיָ 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 enthalte 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 Bádenas 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 Katzenellenbogen[245]). 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 Zwillingsgeburt 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; Markschies 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 *die*jenige 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 Markschies 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 Abläufe[264] –, 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 gezeigt[266] – 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 Markschies 2004, 79.
262 Cf. Roloff 1995/2003³, 49.
263 Markschies 2006/12², 172.
264 Cf. Markschies 2007, 158.
265 Cf. Markschies 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 aufgezeigt[267] – 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 coeptusque 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 inceptabat aut Graecarum quid litterarum aut nostratium.“[281] („Immer wenn man beim Essen des Philosophen Favorinus 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 Nässelqvist[282] sowie Matthias Klinghardt, der davon ausgeht, dass die Eucharistie-Gemeinschaften rituelle Lesepraktiken einschlossen und von Abendmahlszusammenkünften 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 occured 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 furta, 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 Hetärien verboten hatte, unterlassen.

290 Cf. de Jonge 2013, 378f.; Schnelle 2011/17[9], 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. Markschies 2007, 160.
296 Cf. Becker 2012, 91; Markschies 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.; Markschies 2007, 149f.; Gamble 1995, 207; Salzmann 1994, 133–148.
298 Text und Übersetzung nach Kasten 1968/2003[8], 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 Kontext[300] 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 ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ. εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς 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 ‚alttestamentlichen' 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. Markschies 2007, 166.
301 Cf. McGowan 2014, 83f., 87; de Jonge 2013, 380f.; Becker 2012, 95–97; Markschies 2007, 166–170; Rouwhorst 2002, 326f.
302 Cf. Markschies 2007, 166.
303 Cf. Markschies 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 ἢ, 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 eingrenzt."[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 „öffentlich in der Kirche dem Volk vorgelesen" (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. Näsellqvist 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 Jahrhunderts[320] 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 ὅλων 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* vorgenommenen 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.; Markschies 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 Jahrhundert[325] 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 Perikopen[327] 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 Markschies 2006/12², 178.
327 Cf. Markschies 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 Petrusevangelium 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 1967/81[5], 223.
336 Cf. Markschies 2007, 241f.
337 Kraft 1967/81[5], 287.
338 Markschies 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 kategoriell 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 κανών 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 Markschies 2007, 242f.
340 Lietzmann 1902, 9f.
341 Übers. nach Markschies 2007, 242f.
342 Markschies 2007, 243.
343 Markschies 2007, 216.
344 Markschies 2007, 217 (Hervorhebung im Original).
345 Cf. Markschies 2004, 87f.; Kunze 1947, 79–83.
346 Markschies 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 Kultsprache 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 darstellt[357] – 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; Markschies 2004, 87f.; Limor 2001.
355 Text und Übersetzung nach der Edition von Brodersen 2016, *ad loc.*
356 Markschies 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 gezeigt[361] 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 Literarizität[364] und Illiterarizität[365] 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. Näsellqvist 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 eigentümlich 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 Markschies 2006/12², 173.
367 Cf. Näsellqvist 2015, 94, 112f.; McGowan 2014, 92; Markschies 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 konsequenten „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 (תלמידי חכמים) 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 תלמוד תורה (‚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. תלמוד תורה 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. Stroumsa*[387]

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' (מתן תורה): 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):

> ריב"ל אמר עליהם ועליהם כל ככל דברים הדברים מקרא משנה תלמוד ואגדה אפי' מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני מה טעם [קהלת א י] יש דבר שיאמר אדם ראה זה חדש הוא וגו' משיבו חבירו ואומר לו כבר היה לעולמים
>
> 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 all*e (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 (לוחת האבנים) empfängt, die Partikel ‚und' (ו), ‚wie' (כ) sowie eine Wort-Determination (ה) als innovationsfördernd angesehen: Der Versteil aus der Tora konkretisiert hierbei als Bestandteil der Steintafeln: ‚*und auf* ihnen [waren] *wie* alle *die* Worte' (ועליהם ככל הדברים). 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 (מקרא), Mischna (משנה) als erstes ‚Werk' der mündlichen Tora, Talmud (תלמוד) als ihr zweites, sowie die aggadische Überlieferung (אגדה) 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' (אפי' מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני).

---

391 Cf. Goldberg 1987/97.

392 Cf. hierzu Liss 2005/19[4], 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 be to 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 ereignishafte Auslegung durch die Rabbinen und ihre ‚Ko-Präsenz' selbst lässt Momente von Kanonizität erzeugen, die jedoch stark von ihrer Ereignishaftigkeit 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 שהאומות עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראים בה יונית ואומרים אין הם ישראל אמר לו הקדוש ברוך הוא הא משה עתידין האומות להיות אומרים אנו הם ישראל אנו הם בניו של מקום וישראל אומרים אנו הם בניו של מקום, ועכשיו המאזניים מעויין, אמר הקדוש ברוך הוא לאומות מה אתם אומרים שאתם בניי איני יודע אלא מי שמסטירין שלי בידו הוא בני אמרו לו ומה הם מסטירין 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 מסטירין (gr. μυστήριον), der bei den Kirchenvätern ab dem dritten Jahrhundert im Lateinischen als *sacramentum* übersetzt erscheint:[403] So entwickelt Augustin eine Sakramentenlehre, 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 ‚Sakramentenlehre' anachronistisch entwickeln zu wollen, wird im zitierten Midrasch jedoch deutlich: Das jüdische *sacramentum*, d. h. מסטירין (‚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 occulis legis secretiora mysteria septuaginta senioribus [...] intimaverat [...]. Hi itaque seniores libros hos transferentes, et spiritalem secundum Moysi traditionem occultarum cognitionum scientiam adepti, ambigua linguæ hebraicæ dicta et varia quædam ex se nuntiantia, secundum virtutes rerum certis et propris 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 niederlegte,

405 Zudem werden in rabbinischen Literaturen neben der mündlichen Tora mit dem Essen des Pessach-Opfers (ShemR 19,6) und der Beschneidung (Tan, לך לך 19) zwei weitere Gebote als מסטירין 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 Markschies 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 Wortbezeichnungen, 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 Ἐκκλγσίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα· ἅπερ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν 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 Quellen[418] – 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 Primat 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 יונית בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להיתרגם כל צורכה אלא יוונית
>
> Es wird gelehrt: Raban Shimʿon ben Gamliʾel 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 *Unübersetzbarkeit 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 פסוק כצורתו הרי זה בדי והמוסיף הרי זה מגדף („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" führten, 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 Traditionssträngen überliefert ist, wird in jMeg 4,1 (74d) deutlich:[446]

> מניין לתרגום. תבי זעורא בשם רב חננאל. ויקראו בספר תורה. זה המקרא. מפרש זה תרגום. ושום שכל אילו הטעמים. ויבינו במקרא זה המסורת. ויש אומרים. אילו ההכריעים. ויש אומרים. אילו ראשי פסוקים.

> Woher (kommt) die Übersetzung (ins Aramäische)? Rabbi Zeʿora (sagte) im Namen des Rav Ḥananel: (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 (כתבי הקודש) 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 מינים (*minim*)[448] im Kontext der aufkommenden christlichen Bewegung umzugehen ist:

> הגליונים וספרי מינים אין מצילין אותן מפני הדליקה אלא נשרפין במקומן הן ואזכרותיהן ר' יוסי הגלילי אומר בחול קודר את אזכרותיהן וגונזן ושורף את השאר [...].
>
> Die *giljonim* (גליונים) und die Bücher der *Minim* (ספרי מינים) 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 (גונזן), und verbrennt den Rest [...].

Die Tosefta schreibt nur apodiktisch und anonym vor, dass die גליונים (*giljonim*) und die ספרי מינים (‚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] גליונים in seiner Pluralform ist zunächst ein Neologismus der Tosefta.[450] Das Nomen גליון im Singular bezeichnet gemäß mYad 3,4[451] und tYad 2,11[452] den unbeschriebenen Teil einer Rolle, der auch die Hände verunreinigt[453] 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 (גליון) zu den גליונים 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 גליון (*gilajon*) der Plural גליונים (*giljonim*) wird.[456] Damit verweisen die גליונים sowie die ספרי מינים (‚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 מינים Schäfer 2010, 35–37; Boyarin 2007.

449 Cf. Jaffé 2017, 449.

450 Im Folgenden nach Jaffé 2017, 450–452.

451 mYad 3,4: גיליון שבספר שמלמעלן ושמלמטן שבתחילה ושבסוף מטמא את הידים („Der גיליון, 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 גליונים aus der Tosefta, der sich im Syrischen ebenfalls auf die Evangelien bezieht.

456 Siehe auch bShab 116a (און גליונות); 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 (ואזכרותיהן) 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 ספרים החיצונין (‚äußere Bücher').[459] So heißt es in mSan 10,1: ואילו שאין להן חלק לעולם הבא [...] עקיבה אומ׳ אף הקורא בספרים החיצונין [...] („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): תנא בספרי מינים רב יוסף אמר בספר בן סירא („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):

> רבי עקיבא אומר אף הקורא בספרים החיצונים: כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה. אבל ספרי הומירס שנכתבו מיכן והילך הקורא בהן כקורא באיגרת. מא טעם. ויותר מאלה בני הזהר וגו׳. להגיון נתנו. ליגיעה לא ניתנו.
>
> [*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 Laʿana. 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 Laʿana' nicht mehr identifizierbar sind, erscheint für הומירס 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, וירא 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 Näsellqvist 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): יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן („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 קמח בפני עצמו סובין בפני עצמן קיבר בפני עצמו כך [תלמיד] יושב ומברר דברי תורה ומשקלן איש פלוני אוסר איש פלוני מתיר איש פלוני מטמי איש פלוני מטהה. […] הרי הוא אומר ישוטטו לבקש את דבר ה׳ ולא ימצאו רבותינו התירו שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה על שרץ שנגע בככר לידע אם תחילה הוא אם שנייה רבי שמעון בן יוחי אומר [אם] לומר שהתורה עתידה להשתכח מישראל והלא כבר נאמר כי לא תשכח מפי זרעו אלא איש פלוני אוסר איש פלוני מתיר איש פלוני מטמי איש פלוני מטהר ולא ימצאו דבר ברור.

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 sichtet 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 JHWHs 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' (דברי תורה) bzw. um das ‚Wort Gottes' (דבר ה'). 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' (ולא ימצאו דבר ברור). Was bleibt, wenn keine letztgültige Entscheidung aus der sinaitischen Offenbarung gezogen werden kann, ist, die Wiederholung (שנה) 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 ‚unbestimmbar' scheint: Die Grenzen des rabbinischen Diskurses setzten die Rabbinen und damit die rabbinische Mehrheitsentscheidung selbst, wie an einem berühmtem 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]" (שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול שכבר כתבת בהר סיני בתורה אחרי רבים להטת). 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" (נצחוני בני, נצחוני בני).

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 שכינתו 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 rabbinischer 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 מתן תורה (‚Gabe von Tora') ist es gerade nicht die Übermittlung oder Offenbarung eines Textes als Artefakt wie als Tora-Rolle, sondern MekhJ 17 בחדש zu Ex 20,18 stellt noch vor der Gabe der Stein-Tafeln (Ex 31,18: לחת העדת לחת אבן) 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 geschrieben 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 אנכי נותן לפניכם היום, יהיו חביבים עליך היום כאילו היום קבלתם אותם מהר סיני, יהו רגילים בפיכם כאילו 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 hättet. 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 (כאילו היום קבלתם אות) und selbst gehört hätten (כאילו היום שמעתם אותם). Damit wird das performative Studium mündlicher Tora zusammen mit der rituellen Rezitation der schriflichen 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 (שכינה) 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 Rechtscorpus 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.

Kapitel VI:
Magische Rezeptionen von Schrift

1 Magische Rezeptionspraktiken als sekundärer Schriftgebrauch?

> Wer das Lesen zu dem eigentlichen, dem primären Umgang mit dem Buch monopolisiert, vergisst, dass an Büchern zu allen Zeiten ganz andere, meist symbolische Gesten vollzogen wurden: „Bücher waren nie nur Bücher, sondern im buchstäblichen wie symbolischen Sinne immer schon auch Gefäß, Spielzeug, Objekt der Verehrung, Instrument apotropäischer Rituale und Anlass für Zorn, Grabbeigabe, Sammelgegenstand, Attribut, Symbol und Metapher."
> — *Mona Körte*[1]

In den bisherigen Kapiteln standen Themen des antiken Judentums im Mittelpunkt, die Lesepraktiken als ritualisiertes bzw. liturgisches Lesen behandelten, die auch mit Momenten von Präsenz verbunden waren. Jedoch erinnert das vorangestellte Zitat von Mona Körte an andere Handhabungen von schrifttragenden Artefakten, die in diesem Kapitel unter dem Sammelbegriff des ‚sekundären Schriftgebrauchs' gebündelt sind. Betont wird damit, dass Juden seit der Antike Tora nicht nur in hebräischer oder griechischer Sprache in der Synagoge lasen bzw. vielmehr gelesen hörten[2] oder in Form des Dramas der *Exagoge* rezipierten,[3] sondern dass Tora im Besonderen und Schrift im Allgemeinen auch ‚anders' wahrgenommen werden konnte in einer Weise, die gerade nicht darauf aus war, tatsächlich gelesen oder *ver*lesen zu werden, oder die der Schrift gewissermaßen performative oder ‚magische' Implikationen zuschrieben.

Die bekanntesten Beispiele sind Mezuzot oder Tefillin, die kompilations- bzw. anthologiehaft Bibelverse in einem Artefakt einschließen, die jedoch nicht gelesen werden, die Präsenz von Tora-Rollen in Synagogen, mit denen Gottes Gegenwart verbunden wurde, hebräische, aramäische oder griechische Amulette, die mit ihrem textuellen Inhalt magische Wirkungen wie beispielhaft ‚Liebeszauber' erwirken wollen, oder aramäische Zauber-Schalen, die erwünschte – beispielhaft apotropäische – Performanzen qua Schriftlichkeit erzielen sollten. Eine solche ‚Eigenwirksamkeit' von Schrift bzw. schrifttragenden Artefakten ist dabei ein Phänomen, das die antike jüdische und auch christliche Kultur mit ihren Zeitgenossenschaften als gemeinsames Erbe teilen, denke man nur an die ägyptischen Zauber-Papyri, griechische Amulette oder auch ‚magischen' Gebrauch von Schrift in der frühen christlichen Bewegung, empfiehlt doch beispielsweise Augustin, „bei Kopfweh das Evangelium [...] auf das Haupt" zu legen. Diese nur angerissenen Beispiele machen fürs Erste schon mehr als deutlich, dass Lesepraktiken des antiken Judentums nicht auf das allgemeine Verständnis von „Lesen zu dem eigentlichen, dem primären Umgang mit dem Buch monopolisiert"[4] werden dürfen, um die Formulierung von Körte wieder aufzunehmen.

1 Körte 2012, 10, mit Zitat aus Moldehn 1996, 11 (Hervorhebung im Original).
2 Siehe die Kap. IV.3 und IV.4.
3 Siehe Kap. IV.5.2.
4 Körte 2012, 10; cf. auch Hezser 2001, 503.

Open Access. © 2021 Jonas Leipziger, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110732764-006

Das vorliegende Kapitel führt daher ein in verschiedene Beispiele dieses ‚sekundären Schriftgebrauchs', der gerade nicht im Sinne einer Hierarchie von primärer und untergeordneter sekundärer Ordnung verstanden werden sollte. In den folgenden Abschnitten wird jedoch deutlich werden, dass mit den biblischen ‚Schriften' seit jeher immer *auch* schon primäre Praktiken verbunden waren, die hier als ‚sekundäre' aufgefasst werden, oder die als magische Praktiken anzusehen sind.

2 Magie, Präsenz und Präsenzeffekte

Verbunden mit jenen gerade skizzierten Phänomenen ist das Verständnis von ‚Magie' in antiken Gesellschaften und Kulturen. Wie kaum ein anderer Begriff ist dieser umstritten in seiner Applikation auf religiöse Gemeinschaften in Religionswissenschaft, Theologie und den Jüdischen Studien, und damit auch für die Kontexte des antiken Judentums wie des antiken Christentums. Umstritten ist dabei insbesondere das Verhältnis von Magie und Religion. Gideon Bohak beschreibt einen Trend in der Forschung, der „insists that magic is, and has always been, a central aspect of Jewish culture."[5] Die begrifflich-terminologische Herangehensweise von Peter Schäfer und Giuseppe Veltri, die auch Irina Wandrey explizit übernimmt,[6] soll auch für die vorliegende Arbeit gelten: „Diejenigen, die den üblichen Begriff vermeiden", so Veltri, „müssen doch auf Umwegen dasselbe ausdrücken, was andere – zugegeben vereinfachend – mit dem Wort ‚Magie' benennen."[7] Zwingend stellt sich zudem die Problematik, dass das Abwehren von Magie aus der gelebten oder erforschten Religion heraus – wie dies verschiedentlich, insbesondere auch im Protestantismus zu beobachten ist – von einem essentialistischen Religionsbegriff ausgehen muss, der demnach inhärent Magisches ausschließt und der eine evolutionäre Entwicklung von der ‚magisch-primitiven' Kultur zur reinen Wort-Religion des Buches hypothetisieren muss. Auch deswegen führt dies wiederum manche dazu, die Demarkationslinien zwischen Magie und Religion gänzlich aufheben zu wollen. Hierzu schreibt Schäfer: „It is too simplistic an approach to eliminate the term magic. The problem of the relationship between magic and religion cannot be solved by simply declaring magic as non-existent but must be answered by determinig the place of magic *within* religion."[8] Daher kann es zumindest inzwischen als Allgemeinplatz gelten, so Schäfer, „that magic cannot be distinguished or separated from religion."[9] Bill Rebiger betont die „pragmatische Dimension", die Magie impliziere, und die er „anhand der drei Aspekte Unterweisung, Überlieferung und Aktualisierung von magischem Wissen"

5 Bohak 2008, 63.
6 Cf. Wandrey 2004, 6f. mit Anm. 34.
7 Veltri 1997, 19.
8 Schäfer 1993, 74 (Hervorhebung im Original).
9 Schäfer 1993, 73.

untersucht: Wisse man „generell wenig über Zeugnisse einer tatsächlichen magischen Praxis im Judentum, müssen wir uns auf die schriftliche Bezeugung magischer Texte konzentrieren", weswegen er die Methodik von Textpragmatik für Studien magischer Praktiken fruchtbar machen möchte.[10]

Wurden – wie gezeigt – lange Zeit ‚Magie' und ‚Judentum' als sich ausschließende Größen und Magie selbst als Gegensatz einer ‚aufgeklärten' Religion angesehen, so wandelte sich dieses Bild im letzten Jahrhundert. Zwar finden sich in der jüdischen Bibel Verbote magischer Praktiken, jedoch erweisen diese sich keineswegs als so apodiktische Verurteilungen magischer *Praktiken*, wie früher oft angenommen, sondern sie implizieren eher die Verurteilung bestimmter *Akteure* magischer Praktiken.[11]

3 Die ‚ikonische' Dimension und die Magie von Tora

In der vorliegenden Arbeit wurde anhand jüdischer Schriften bereits skizziert, wie sich allmählich die Vorstellung von Heiligkeit von Tora oder von Schriften im Allgemeinen entwickelt.[12] Zudem wurde beschrieben, wie Elemente einer gewissen ‚Templisierung' in antiken Synagogen zu verorten sind, und wie in Synagogen vorzufindende Tora-Schreine Tora auch gerade als Artefakt in den Mittelpunkt stellen. Hieran wurde schon deutlich, dass im Lauf der Geschichte Juden mehr mit ihren sich entwickelnden ‚heiligen' Schriften verbanden als nur ‚Container' von Texten, sodass auch ihre ‚Präsenz' wichtiger wurde. Dies kann beispielsweise auch als ‚ikonische Dimensionierung' angesehen werden. Im antiken Judentum sind die Beispiele jener ikonischen Dimensionen von schrifttragenden Artefakten zunächst rar, und erst mit der Entwicklung in antiken Synagogen, in deren Verlauf die Tora-Rollen zunehmend an ritueller Bedeutung und damit auch an performativer Präsenz zunehmen, gewinnen diese Phänomene an Breitenwirkung und Öffentlichkeit. Am Ende einer längeren Entwicklung steht damit im synagogalen Gottesdienst Tora nicht nur als Schriftlesung im Sinne einer *lectio continua,* sondern auch als rituelles Kultobjekt mit ihrer deutlichen Präsenz im Mittelpunkt. Dies wird insbesondere in der Verbreitung von Tora-Schreinen auch architektonisch im kultischen Raum deutlich.

Was einführend in diesem Kapitel als ‚Präsenz' verstanden und vorgestellt wurde, kann auch als ‚ikonische Dimension'[13] von Tora verstanden werden, für die sich in

10 Rebiger 2010b, 33.

11 Cf. bsp. Schmitt 2004; Bohak 2008; Schäfer 1997, 27–33; Frenschkowski 2016, 162–168. Magische Praktiken, die nicht verurteilt werden, sondern ganz im Gegenteil wie selbstverständlich in den biblischen Literaturen beschrieben werden, sind beispielsweise in den den Exodus der Israeliten ermöglichenden Plagen gegen die Ägypter (Ex 7–12), in der ‚eisernen Schlange' des Mose (Num 21, 6–9) oder auch im sog. Eiferordal (Num 5,11–13) zu finden. Cf. dazu Schäfer 1997, 28–33.

12 Siehe Kap. II.4.2.

13 Cf. Watts 2016; Rapp 2007; van der Toorn 1997.

jüdischen antiken Schriften zahlreiche Beispiele finden, wenn dies als Phänomen verstanden auch erst einer längeren Entwicklung unterzogen ist. Als ein Beispiel hierfür – und damit als einziges Exempel aus den ‚biblischen' Schriften selbst – fungiert möglicherweise schon Neh 8: Was für die dort schon geschilderte Lesepraxis gilt, dass sie als einmaliges Ereignis angesehen wird,[14] kann wohl auch für die hier implizierten ‚ikonischen' Dimensionen gelten. Nach oder vor – der zeitliche Ablauf wird nicht eindeutig klar – der öffentlichen Verlesung öffnet Esra die Rolle, das Volk erhebt sich und wirft sich nieder – vor JHWH, nicht jedoch explizit vor der Rolle (וישתחו ליהוה). Der Ablauf des Lesens erscheint in einer stark ritualisierten Form. Inwiefern die Tora-Rolle, aus der gelesen wurde, hier schon zu einem kultischen Objekt geworden ist, ist Sache der Interpretation. Denn das Volk wirft sich nicht vor der Rolle nieder, sondern vor Gott, was möglicherweise implizieren könnte, dass Rolle und Gott auf einer Ebene stünden, was der Text zumindest explizit nicht aussagt. Tigay beispielsweise geht davon aus, dass die Tora-Rolle als Kultobjekt hier zum „embodiment of God's word"[15] geworden sei. Gemäß Jacob L. Wright findet sich damit eine kultische Alternative in Opposition zum Tempel, dessen Opferkult und den Hohepriestern: nun mit *Soferim*, dem Studium sowie der Lesung von Tora als Kultobjekt.[16] Zwar können Beispiele aus dem altorientalischen Kontext als Vergleichspunkte fungieren,[17] jedoch ist die im Esra-Nehemia-Buch beschriebene Präsenz und ikonische Dimension von Tora im Zusammenspiel mit der dort geschilderten öffentlichen Ritualisierung einmalig in den biblisch gewordenen Schriften.

Ein weiteres Beispiel findet sich im *Aristeasbrief:* Der König verneigt sich sieben Mal vor der Tora-Rolle (*Arist*. 176f.). Beschrieben wird die „Übersetzung des göttlichen Gesetzes" (τὴν ἑρμηνείαν τοῦ θείου νόμου; *Arist*. §3), wobei hier augenscheinlich nicht der Rolle als Artefakt Heiligkeit zugeschrieben wird. Auch auf archäologischer wie auf papyrologischer Ebene zeichnet sich diese Entwicklung ab: In CPJ 157 (P.Oxy. 1242; „*Acta Hermaisci*")[18] aus dem zweiten Jahrhundert v. d. Z. wird geschildert, wie ein Konflikt zwischen ‚Griechen' und ‚Juden' aus Alexandria vor dem Kaiser Trajan in Rom verhandelt wird. Am Ende der ersten Kolumne des überlieferten Fragments wird deutlich, dass beide Parteien jeweils ihre eigenen ‚Götter' mitbrachten (I, Z. 17–18: ἕκαστοι βαστάζοντεσ τοὺς ἰδίους θεούς, Ἀλεξανδρεῖς [...]; „[...] jeder trug mit sich seine eigenen Götter, die Alexandriner [eine Büste von Serapis[19], die Juden...]."): Auf Seite der ‚Griechen' eine Götterstatue des Serapis, und für die jüdische Gesandtschaft bricht der Text bedauerlicherweise ab, jedoch wird verschiedentlich die These aufgestellt,

14 Siehe Kap. II.3.1.3.
15 Tigay 2013, 328; cf. ähnlich Fried 2013, 294.
16 Cf. Wright 2004, 335f.
17 Cf. van der Toorn 1997.
18 Cf. die Abbildung bei Colomo 2016, 409 (Pl. 63a).
19 I. e. der ägyptisch-hellenistische Reichsgott, rekonstruiert aus Fragment II, Z. 51f.; cf. CPJ II, 86.

dass die Juden gewissermaßen als ihre ‚Götterstatue' eine Tora-Rolle mit sich führten.[20] Für die in Israel verfassten Schriften ist in diesem Kontext zunächst das *Erste Buch der Makkabäer* zu nennen: 1 Makk 3,48 erzählt, wie eine Schriftrolle im Zuge verschiedener Maßnahmen der Kriegsvorbereitung aufgerollt wird: „Und sie rollten das Buch des Gesetzes auf – in der gleichen Absicht, in der die Heiden die Bilder ihrer Götzen befragen" (καὶ ἐξεπέτασαν τὸ βιβλίον τοῦ νόμου περὶ ὧν ἐξηρεύνων τὰ ἔθνη τὰ ὁμοιώματα τῶν εἰδώλων αὐτῶν).[21] Ob hier eine ‚ikonische' Dimension im Sinne von implizierten Wirkmächtigkeiten der Präsenz von Tora zu sehen ist oder doch eher prophetische oder ‚orakulare' Autorität,[22] wird diskutiert: Göttliche Präsenz und Divination fungieren aus dem Öffnen der Schrift-Rolle gemäß Jeffrey H. Tigay insofern, als die Rolle eine Funktion einnimmt als „oracle in the way that an idol would for idolaters."[23] In diesen gerade aufgezeigten Beispielen ist damit eher eine *divinatorisch-prophetische* Praxis zu sehen.

So finden sich – wie gerade nachgewiesen – zwar schon frühere Beispiele der ‚ikonischen Dimensionen'[24] von Schrift(lichkeit), es ist aber erst die Entwicklung in den antiken Synagogen, die die Vorstellung von Tora als implizierter ‚Präsenz' weiter ausbauen und zu einer größeren Breitenwirkung und ‚Öffentlichkeit' dieser präsentischen Implikationen verhelfen: Tora-Rollen sind hier dann aufgeladen mit Momenten der Verkörperung von Göttlichkeit im Sinne einer „metonymic representation":[25] Die Tora-Rollen gleichen jedoch weder Gott, noch ähneln sie ihm, wie dies auch schon für die *Cherubim* im Temple gilt. Sie repräsentieren Gott und stehen damit gewissermaßen als ‚Statthalter' – und so auch die Artefakte der Tora, was David Stern als „Artifactual Power"[26] bezeichnet. Zum Teil lief dabei eine solche Zentrierung auf das Artefakt der Tora gewissermaßen Gefahr, dass Tora als ‚Götzenbild' aufgefasst wurde: „While the Sefer Torah was never treated as an image of the deity, its permanent presence within the synagogue did begin to endow the physical scroll with an identity that might be considered figuratively divine."[27] Dies kann beispielsweise darin gesehen werden, dass die *aediculae* der jüdischen Synagogen Tora-Rollen beinhalteten, während sich in den *aediculae* von (‚paganen') Tempeln Statuen der entsprechenden Gottheit(en) fanden.[28]

20 Cf. CPJ II, 86; Colomo 2016, 224f. mit Anm. 64; Levine 2000/05², 147; Whittaker 1984, 114; Smallwood 1981, 389f.; Musurillo 1949, 559.
21 Cf. Markschies 2013b, 114.
22 Cf. Satlow 2014, 144.
23 Cf. Tigay 2013, 331.
24 Cf. van der Toorn 1997.
25 Cf. Tigay 2013, 340, mit einem Zitat aus Halbertal/Margalit 1992, 48.
26 Cf. Stern 2017, 55.
27 Stern 2017, 44.
28 Cf. Levine 2000/05², 147.

4 Schriftgebrauch und Materialitäten von magischen Praktiken

> [F]or many people who lived during late antiquity, amulets may have been the primary – or only – „books" that they ever encountered up close. — *Joseph E. Sanzo*[29]

Magische Praktiken waren in der Antike und später im Mittelalter mit verschiedenen Genres und Materialitäten verbunden. Amulette oder Zauberschalen trugen Schrift (und/oder ‚Schrift' im Sinne von biblischen Versen), Inschriften oder Flüche.[30] Fragmente oder ganze Werke bieten magische Rezepte, magische Bücher wie der ספר שימוש תהילים („Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen") enthalten Ritualanweisungen für magische Praktiken,[31] oder Losbücher sollen die Zukunft vorhersagen.[32] Da das vorliegende Kapitel nur einen Einblick in magische Praktiken als einen grundlegend bedeutsamen Aspekt von Lesepraktiken im Sinne einer Bandbreite verschiedener Formen von Textrezeptionen gewähren soll, bietet sich eine Beschränkung auf Amulette an: Amulette – oder griechisch auch φυλακτήρια ‚Schutzmittel' – sind aus dem Alten Orient, Ägypten sowie der griechischen wie römischen Antike bekannt, „als Anhänger geformte und zum Anlegen, Umbinden oder Aufhängen geeignete Objekte [...], Ketten oder sonstige Gebinde",[33] durch deren Tragen Wirkungen wie Schutz, Heilung, aber auch Schadenszauber erhofft wurden. Ihre Benutzung lässt sich dabei „für alle Schichten in der griech[isch]-röm[ischen] Ant[ike] belegen"[34] (Plinius, *Hist*. *Nat*. 28–34) und sie waren damit „Teil der symbolischen Sinnwelt der religiösen Wirklichkeitsbestimmung und ermöglichten es dem Menschen, Grenzbereiche, die der Einflussnahme oder Erfahrung entzogen waren, positiv zu besetzen und sie unter göttlichen Schutz zu stellen."[35] Während Amulette im Alten Orient und in der Antike verschiedenste Formen auch ohne Schriftlichkeit annehmen konnten, sind es Textamulette, die für die hier vorliegende Arbeit von besonderer Bedeutung sind, stellen diese doch damit *eine* Form von Textrezeption dar, mit deren Tragen die Träger verschiedene Wirkungen und Performanzen verbanden. Diese sind ein „diachron belegtes, internationales, multikulturelles und mehrsprachiges Phänomen"[36] und vermehrt ab dem Ende des dritten Jahrtausends bzw. ab dem Anfang des zweiten Jahrtausends v. d. Z. belegt. Bevor Amulette auch zu Textträgern wurden, suchte man beispielsweise in der griechischen Kultur sowohl mit mündlichen Heilungssprüchen oder Beschwörungen als auch mit physikalischer Therapie zu heilen,[37] sodass für die

29 Sanzo 2016, 597.
30 Cf. Bohak 2008, 125–127.
31 Cf. Rebiger 2010b; Rebiger 2010a; Rebiger 2003; Rebiger 1999.
32 Cf. Burkhardt 2003.
33 Renger 2006, o. S.
34 Bendlin 2006, o. S.
35 Berlejung 2014, 104.
36 Berlejung 2014, 105.
37 Cf. Skemer 2006, 23.

griechischen Amulette ihre mündliche Natur betont wird, was zum Teil auch in Amuletten noch deutlich wird: „the *written medium* had little effect on the construction or visual representation of the ‚text'."[38] Textamulette nehmen dabei insbesondere drei materiale Erscheinungsformen an: „(1.) Gemmen/Perlen, rollsiegelartige Gemmen/Perlen, rollsiegelartige und tonbullenartige Objekte, die eine Vorrichtung aufweisen, sodass man sie auffädeln kann. (2.) Röllchen aus dünnem Metallblech oder Papyrus, die in Kapseln mit Aufhängevorrichtung aufbewahrt werden (wohl aus Ägypten stammend). Papyrus kann ggf. auch gefaltet werden. (3.) Kleine Schreibtäfelchen aus Ton, Stein oder Metall mit Aufhängevorrichtung [...]."[39]

Die beiden ersten erhaltenen Schriftamulette des antiken Judentums finden sich mit den zwischen dem Ende des sechsten und dem fünften Jahrhundert v. d. Z. datierten[40] Silberlamellen aus *Ketef Hinnom*, deren Kapseln aber verloren sind (Israel Museum, Reg. Nr. 471/60 [=KH1]; Reg. Nr. 713/60 [=KH2).[41] Dieser Brauch, so Angelika Berlejung, „Texte auf rollbare Materialien (Metalllamellen, Papyrus) zu schreiben und sie in eine Amulettkapsel (Belege außerhalb Ägyptens ab dem 7. Jh. v. d. Z. mit Blüte im 6./5. Jh.) zu stecken, hat wohl ägyptische Wurzeln und wurde dem Mittelmeerraum durch die Phönizier vermittelt.".[42] Die beiden Amulette unterschiedlicher Schreiber sind aus Silber und waren so gerollt,[43] dass sie mit einer Schnur aufgehängt werden konnten; das erste der beiden hatte eingerollt eine Größe von 2,75 × 1,1 cm und aufgerollt 9,7 × 2,7 cm, und das zweite 1,15 × 0,55 cm bzw. 3,9 × 1,1 cm.[44] Sie wurden in eingerollter Form aufgefunden und somit waren sie „nicht dafür bestimmt gewesen, wieder geöffnet zu werden: Das Silber wäre gebrochen."[45] Hersteller und/oder Besitzer werden als Angehörige der Jerusalemer Oberschicht und/oder der Priesterschaft gesehen. Weil die beiden Amulette in Gräbern gefunden wurden, wurde zum Teil davon ausgegangen, dass sie zum Zweck von Grabbeigaben konzipiert worden sind,[46] was aber durch Spuren der Abnutzung widerlegt werden kann.[47] Der Text der beiden Amulette ist dabei nicht nur ähnlich, sondern darüber hinaus handelt es sich um Passagen, die in der hebräischen Bibel überliefert sind.[48]

Überraschenderweise ist nach diesen beiden Amuletten eine Überlieferungslücke schrifttragender jüdischer Amulette zu konstatieren, die bis in die ersten Jahr-

38 Frankfurter 1994, 195.
39 Berlejung 2014, 106.
40 Cf. Berlejung 2008b, 212.
41 Cf. Berlejung 2014, 114–117; Berlejung 2008a; Berlejung 2008b.
42 Berlejung 2008b, 217.
43 Beschreibung im Folgenden nach Berlejung 2008b, 205.
44 Siehe bsp. die Abbildungen in Barkay et al. 2003, 167 f.
45 Berlejung 2008b, 205.
46 Cf. Keel/Uehlinger 1992, 421.
47 Cf. Berlejung 2008b, 206.
48 ‚Biblische' Passagen werden für KH1 in Dtn 7,9, Neh 1,5, Dan 9,4 und Num 6,24–26, und für KH2 in Num 6,24–26 gesehen.

hunderte n. d. Z. reicht.[49] Zählt man allerdings Tefillin und – in modifizierter Form auch – Mezuzot zu Amuletten, ist zum einen im dritten Jahrhundert v. d. Z. in einem aramäischen Papyrus (Abrechnungsliste) ein Tefilla als Besitz eines Jonathan erwähnt (im Singluar: ¬ כסף זי תפלה, ‚ein silbernes Amulett, zehn'),[50] und zum anderen finden sich in den Textfunden aus der judäischen Wüste Tefillin. Auf beides wird in einem nächsten Abschnitt zu rekurrieren sein. Sieht man von jenen Tefillin und Mezuzot ab, stammen die nächsten erhaltenen Schriftamulette erst wieder aus dem zweiten/dritten Jahrhundert n. d. Z.: „[I]n fact, it seems as if Jews had almost forgotten the practice of writing biblical verses and apotropaic texts on thin sheets of metal, re-adopting it in the Roman period in the light of the common Greek recourse to such amulets."[51] Anzumerken ist aufgrund dieses Befundes zum einen, dass die beiden Amulette von Ketef Hinnom nicht nur aufgrund der materialen Überlieferung eine absolute Ausnahme darstellen, sondern auch weil sie gewissermaßen eine Nähe zu biblischen Versen aufweisen, wo zur Zeit der Entstehung der Amulette im sechsten/fünften Jahrhundert noch keine ‚Bibel als Bibel' präsent war.[52] Zum anderen ließe sich der negative Befund einer langen Zeitperiode ohne überlieferte schrifttragende Amulette damit erklären, dass erst dann Amulette biblische Zitationen oder Anspielungen aufweisen konnten, als biblische Schriften nicht nur zur ‚Bibel' wurden, sondern umso mehr, als diese selbst auch mehr Verbreitung und eine breitere Bedeutung über Gelehrtenkreise hinaus gewannen – was, wie anhand der Entwicklung der synagogalen Schriftlesungen gezeigt, mit dem zweiten/dritten Jahrhundert gegeben ist.[53]

Dabei kann jedoch ein gewisses Anwachsen auch schon im Kontext griechisch-ägyptischer magischer Papyri im ersten Jahrhundert v. d. Z./n. d. Z. vermutet werden.[54] Folgend zeigt sich für die Antike und Spätantike, dass eine Reihe von hebräisch-aramäischen[55] und griechischen[56] sowie auch multilingualen Amuletten überliefert ist. Wenn diese Zitationen aus der jüdischen Bibel aufweisen, geschieht dies anthologiehaft, sodass die biblischen Verse gewissermaßen rekontextualisiert werden. Ein Amulett wird dabei „gleichsam als frisch kombinierte Bibel verwendet […], nicht rewritten, but *recombined* […], weil es in solchen Zusammenhängen durchaus auch als

49 Cf. Berlejung 2008b, 217f.; Bohak 2008, 114–123.

50 Die Zahl 10 wird durch das phönizische Zahlzeichen ¬ wiedergegeben; siehe dazu Porten/Yardeni 1993, 258–267 (C. 3.28, Spalte 9, Zeile 106, mit der Übersetzung „20 amulet(s) of silver"); Cowley 1923, Nr. 81, 192 (Spalte c, Zeile 30, mit der Übersetzung „A phylactery (?) of silver, 10"; cf. auch Cowley 1923, 199, mit dem Kommentar „The numeral is again difficult, unles it means the value, 10 shekels (?) […]."); cf. Berlejung 2008b, 218 („20 Tefilin [im Text Singular] aus Silber werden […] erwähnt […].").

51 Bohak 2014, 248.

52 Siehe Kap. II.1.

53 Siehe Kap. II.3.3.

54 Cf. Bohak 2008, 194; Kotansky 1994, xviiif.

55 Cf. Bohak 2008, 149–153.

56 Cf. Bohak 2008, 194–214.

kanonischer Text funktioniert […].“ Amulette illustrieren damit, so Christoph Markschies „die behauptete fortlaufende Veränderung der Septuaginta“.[57]

Während oben bereits Fragen nach der Bestimmbarkeit des jüdischen oder christlichen Ursprungs von Handschriften und insbesondere von Codices der griechischen Bibel diskutiert wurden, gilt Ähnliches für Amulette, denn auch bei diesen kann wie bei ‚magischen‘ Texten bzw. Artefakten im Allgemeinen[58] nicht immer mit Sicherheit ein exakter Ursprung oder eine bestimmte Zuschreibung ausgemacht werden – ob sie nun jüdischer- oder christlicherseits rezipiert wurden:[59] „When the amulets are written entirely in Greek the possibly Jewish identity of the owners can hardly be determined but remains possible nevertheless.“[60] ‚Jüdische‘ Elemente wie hebräische Worte oder insbesondere Gottesnamen können dabei auch in christlichen Schreibpraktiken von Amuletten rezipiert werden,[61] oder gleichzeitig ist ein jüdischer Ursprung ebenso wenig zwingend ausgeschlossen wie möglicherweise ein gemeinsamer ‚Markt‘ von Amuletten:

> For example, it is possible that texts that display Jewish elements were produced in a Jewish Christian milieu, but the indeterminacy of the milieu and the ambiguity of the evidence make it difficult to be certain.[62]

Entsprechend erscheint es als angemessen, mit Raʿanan Boustan und Joseph E. Sanzo über eine von Juden und Christen geteilte Kultur des Magischen zu sprechen.[63] Gemäß Gideon Bohak kann aber die Präsenz von der hebräischen und/oder aramäischen Sprache in hebräischer Schrift oder in Transliteration ein ziemlich sicheres Anzeichen für einen jüdischen Ursprung sein.[64] Die griechischen Gottesnamen κύριος bzw. θεός können dabei als *nomina sacra* aber auch in „syncretistic magical texts“[65] erscheinen, jüdische oder pagane Amulette können Kreuzsymbole tragen,[66] oder christliche Symbole können auch in jüdischen „incantation bowls“ Verwendung finden.[67] Im Folgenden sollen exemplarisch verschiedene griechisch-jüdische Amulette diskutiert werden. Deutlich wird dabei, dass die griechischen Amulette aus früheren Jahrhunderten stammen als die überlieferten hebräisch-aramäischen. Entsprechend

57 Markschies 2013a, 11.
58 Cf. für die griechischen magischen Papyri Betz 1997.
59 Cf. de Bruyn/Dijkstra 2011, bes. 168–171; Bohak 2008 212f.
60 Hezser 2001, 442.
61 Cf. Boustan/Sanzo 2017, 226–229.
62 Cf. de Bruyn/Dijkstra 2011, 170.
63 Cf. Boustan/Sanzo 2017.
64 Cf. Bohak 2008, 209.
65 De Bruyn/Dijkstra 2011, 171; cf. auch Frenschkowski 2016, 144–146.
66 Cf. de Bruyn/Dijkstra 2011, 171, mit Verweis auf PGM XXVc (108) (jüdisch?), PGM XXVIIIc (15) (pagan?) und *Suppl. Mag*. 1,1 (60) (pagan?).
67 Cf. de Bruyn/Dijkstra 2011, 171.

vermutet Bohak, „that, like many other cultural innovations [...], the Greek practice of writing amuletic texts on thin sheets of metal was first adopted by the Jews of the diaspora, and became popular in Palestine only at a later stage.“[68] Ab dem vierten/fünften Jahrhundert finden sich zudem bilinguale magische Texte in hebräisch-griechischer oder aramäisch-griechischer Sprache oder auch trilingual.[69]

Cardiff, National Museum of Wales, ohne Inv.-Nr. (I/II n. d. Z.; Segontium, heute: Caernarvon, Wales; GMA III; SEG LVIII 1142) ist eine Gold-Lamelle aus dem ersten/zweiten Jahrhundert n. d. Z., die im römischen Militärlager Segontium gefunden wurde. Damit ist sie eines der ersten jüdischen Amulette in antiker Zeit.[70] Es beinhaltet jüdische ‚liturgische' Formen in griechischer Schrift, von denen im Folgenden exemplarisch nur die ersten Zeilen wiedergegeben werden (Inschrift, hebräische Transkription, Übersetzung): Ἀδωναῖε· Ἐ- | λωαῖε Σαβα- | ωθ ειε εσαρ ει- | ε σουρα αρβαρ- | τιαω· (ת | -יה סורה אברע | -ות אהיה אשר אה | -להאי צבא | -אדני א [ιαω]; „HERR, mein Gott Zebaoth. Ich werde sein als der, der ich sein werde. Weiche [o] Wut JHWHs.“).

Amulett von Halbturn (Abb. 31; Österreich, II/III): 2010 wurde der Text eines Amuletts veröffentlicht, das im (römischen) Halbturn im Grab eines kleinen Kindes im Jahr 2000 gefunden wurde und das ins zweite bzw. dritte Jahrhundert v. d. Z. datiert wird (Maße: 2,1 × 2,5 cm).[71]

Das Amulett stammt, so Michal Bar-Asher Siegal, von einem jüdischen Schreiber und weise keine ‚Fehler' auf, sondern „reflexes of linguistic phenomena either known or explicable.“[72] Im Folgenden sind Text,[73] hebräische Transliteration[74] und eine Abbildung des Amuletts gegeben: ΣΥΜΑ | ΙΣΤΡΑΗ | Λ ΑΔΩ | ΝΕ ΕΛΩ | Η ΑΔΩ | ΝΑ ([לפא] נ א | [הֵ] י אֶדוֹ | נֵי אֵלוֹ | ל אֶדוֹ | יִשְׂרָאֵ | שְׁמַע). Bohak schließt aus diesen beiden Amuletten, dass die Amulett-Praxis zunächst von Juden in der Diaspora adaptiert wurde, ehe sie auch in Palästina populär wurde.[75]

Siracusa, Museo Archeologico Nazionale, ohne Inv.-Nr. (Abb. 32; II–III; = GMA 32/SEG LV 1005):[76] Das sog. ‚Phylakterium des Moses' enthält in Z. 22 ein Zitat aus Dtn 32,1–3 nach der Übersetzung Aquilas (α; LXX):[77]

---

68 Bohak 2014, 249.

69 Cf. Bohak 2014, 251.

70 Cf. Bohak 2014, 248f.; Kotansky 1994, 3–12.

71 Cf. die Edition bei Eshel/Eshel/Lange 2000; die darauf folgende Ausgabe des *Journal of Ancient Judaism* 1,2 (2010) ist ganz diesem sog. Amulett von Halbturn gewidmet; cf. dazu auch Bohak 2014, 249–251; Eshel/Leiman 2010.

72 Bar-Asher 2010, 227.

73 Nach Eshel/Eshel/Lange 2000, 44.

74 Nach Bar-Asher 2010, 228.

75 Cf. Bohak 2014, 249.

76 Editionen in Kotansky 1994, 129f.; Bernabò Brea 1956, 170f.

77 Griech. Text nach SEG LV 1005.

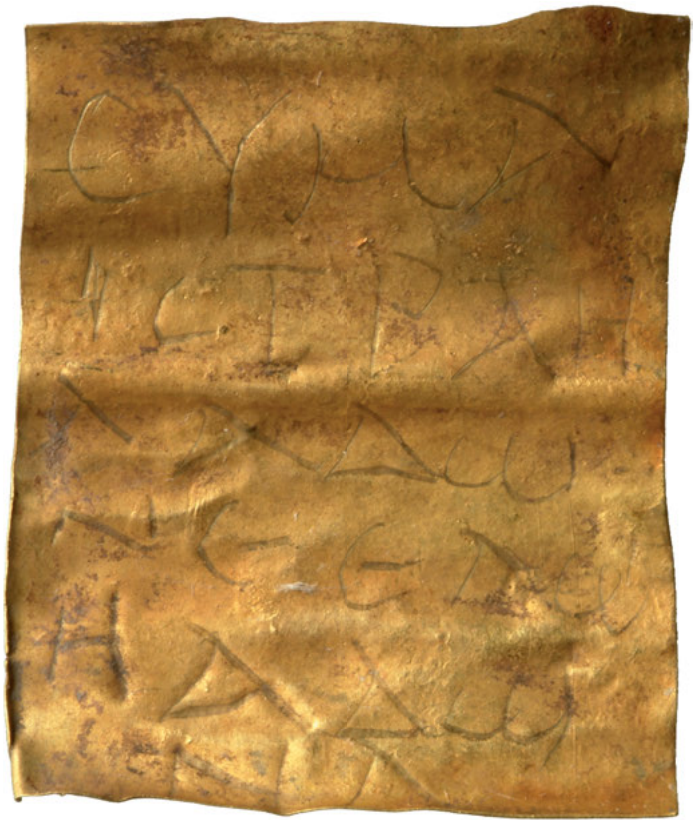

Abb. 31: Das Amulett von Halbturn.

(1) [Φυλα]κτήριον ᾧ [Μωσ]ῆς ἐχρᾶ[το] ἐν τῷ (2) [στηρῖ]ξε αὐτὸν εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων · [...] (22) [...] ὅτι ὄνομα Κυ(ρίου) <ἐκάλεσα>·

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

Jerusalem, Israel Museum, Accession Nr. 2010.65.381 (Abb. 33; VI/VII; „The Rabbinic Shemaʿ in Greek on a Byzantine Amuletic Armband") stellt ein byzantinisches Amulett-Armband dar: Der Text, den dieses Armband enthält, ist eine griechische Übersetzung von Dtn 6,4 und Ps 91 (90), 1 [beides nur rekonstruiert] zusammen mit einer Zusammenstellung von anderen Versen aus Deuteronomium (Dtn 6,5–9; 11,13–21), die auch für Mezuzot und Tefillin Verwendung fanden. Der griechische Text des Armbandes ist nicht der ‚der LXX', sondern weist verschiedene lexikalische und auch stilistische Varianten auf. Diese erscheinen zum Teil als Parallelen mit anderen Übersetzungen wie der von Aquila sowie auch der von Symmachus und Theodotion; oder aber die Varianten basieren zumindest auf diesen Übersetzungen und modifizieren sie zum Teil. Dieses apotropäische Armband gehört zu einer Gruppe von bekannten byzantinischen Amulett-Armbändern. Nancy Benovitz sieht die größten Parallelen zu

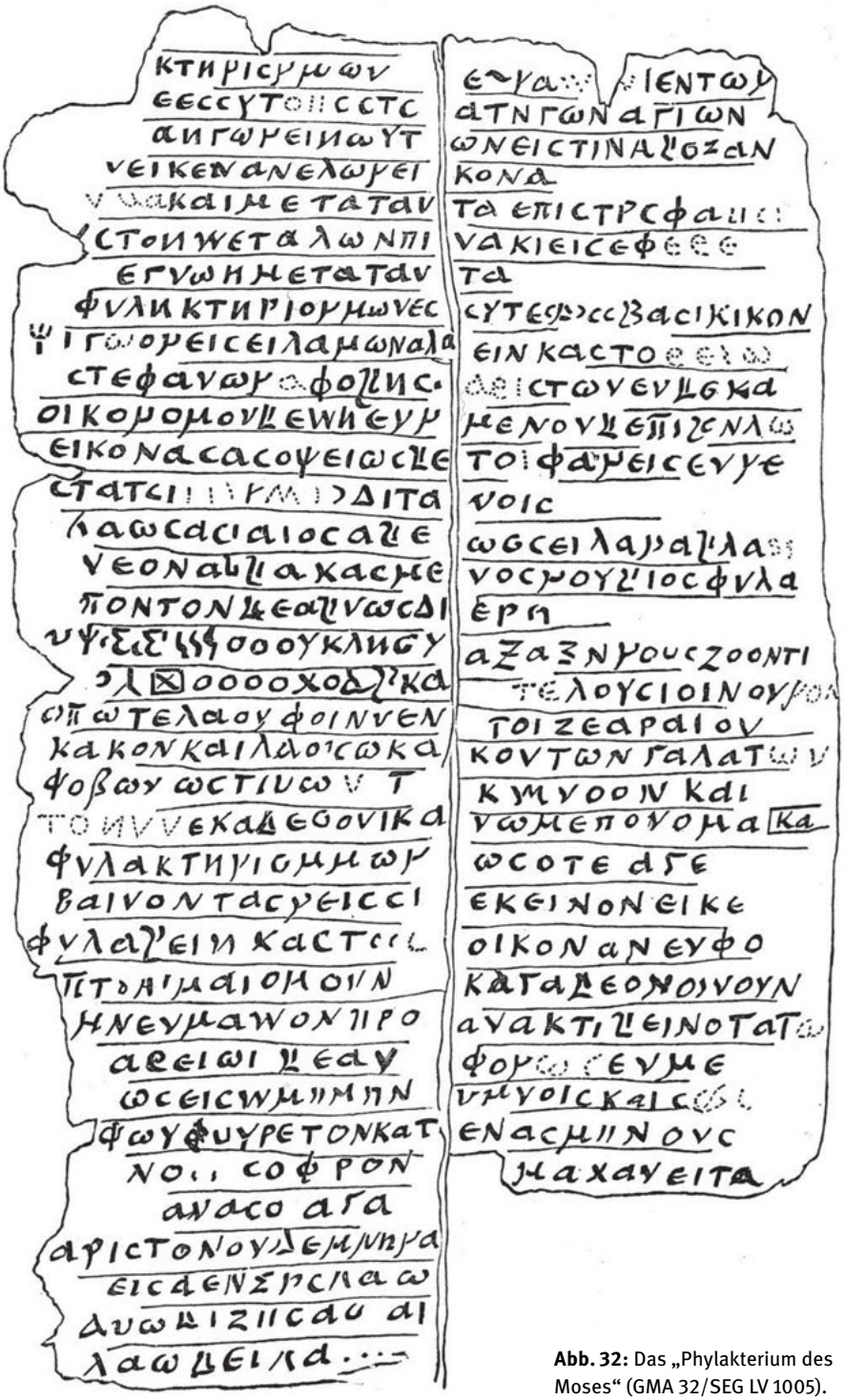

Abb. 32: Das „Phylakterium des Moses“ (GMA 32/SEG LV 1005).

Abb. 33: IM Jerusalem, Accession Nr. 2010.65.381: Byzantinisches Amulettarmband.

solchen aus Ägypten zwischen der Mitte des sechsten und des siebten Jahrhunderts und nimmt eine solche Datierung wie ebenjenen Ursprung auch für das hier gezeigte Armband an.

Das Besondere an diesem Armband neben jenen Ähnlichkeiten zu den jüdischen griechischen Übersetzungen ist, dass dieses jüdische Artefakt auch *nomina sacra*, also Kontraktionen von Κύριος und Θεός enthält. Das Armband gibt Dtn 6,5–9 und 11,13–21 wieder, wobei der von Benovitz edierte Text Parallelen sowohl zu Septuaginta als auch zu Aquila, Symmachus und Theodotion aufweist.[78]

Tefillin und Mezuzot[79] sind in ihrem Gebrauch und in ihrer theologischen Rationalisierung spezifisch jüdische Amulette, deren Ursprung jedoch diskutiert wird. Tefillin (von תפילה, ‚Gebet') sind dabei Gebetskäpselchen, die biblische Verse beinhalten und die sowohl um den Arm als auch auf der Stirn getragen werden; Mezuzot sind – wörtlich verstanden מזוזה, ‚Türpfosten' (Sg.) – Schriftkapseln, die an Türen zu Räumen hängen und ebenfalls Schriftverse auf einem Stück Pergament beinhalten. Als biblische Referenzpunkte gelten dabei Verse aus den Büchern Exodus und Deuteronomium, wobei ein anderer Topos von Schreibpraktiken als ‚Erinnerungszeichen' auch mit Jes 44,5 gegeben ist, wenn es dort heißt וזה יכתב ידו ליהוה (‚[...] ein anderer schreibt auf seine Hand: JHWH zugehörig!'), was gewissermaßen eine subversive Theologisierung einer Praxis wäre, die beispielsweise aus Elephantine überliefert ist, dass Sklaven den Namen ihres Herren auf ihrem Handgelenk geschrieben haben mussten (TADAE II B2.11).[80] Die biblischen Verse für unseren Kontext von Tefillin und Mezuzot lauten stammen aus Ex 13, 9, 16, Dtn 6,8f. und Dtn 11,18.[81] Deutlich wird im biblischen Kontext, dass beide Artefakte als ‚(Erinnerungs)zeichen' (אות/אות לזכרון) verstanden werden. Die Vorschriften zu den Mezuzot aus Dtn 6,9 hat Othmar Keel vor dem Hintergrund ägyptischer Textaufbewahrung in Tempeln gedeutet, und damit als ‚Demokratisierung' im sechsten Jahrhundert v. d. Z.,[82] während Jeffrey H. Tigay darauf aufmerksam machte, dass diese biblische Vorschrift gerade nicht für das Betreten des Heiligtums formuliert sei, sondern sie die Menschen ort- und zeitunabhängig stets

78 Cf. hierzu Benovitz 2016.
79 Cf. hierzu auch de Bruyn/Dijkstra 2011; de Bruyn 2010; Angel 2009; Reed 2009.
80 Cf. Schipper 2018, 446.
81 Cf. Cohn 2008, 33–45.
82 Cf. Keel 1981.

an die göttlichen Gebote erinnern solle.[83] Die die Tefillin beschreibenden biblischen Gebote sind dabei klärungsbedürftiger: Entgegen vielen Forschungspositionen, in den Vorschriften aus dem Exodus-Buch die Etablierung der Tefillin-Praxis zu sehen, zweifelt jedoch Yehudah Cohn an, dass sie eine Evidenz einer solchen Initiierung darstellen, und geht davon aus, dass sie erst sekundär als Basis für die Tefillin-Praxis vor dem Hintergrund insbesondere der griechischen Amulett-Praxis herangezogen wurden. Entsprechend betont er die metaphorische Bildsprache – nicht nur für den Kontext des Exodus-Buches und des Deuteronomiums, sondern auch für die Aufnahme dieser Motive in Prov 6,20–22[84] – und geht davon aus, dass Tefillin damit lange keine Praxis im antiken Judentum gewesen sind. Diese sieht er hingegen an als „invented tradition of the late-Second Temple era, functioning as a long-life amulet that arose from a literalist interpretation of scripture, and informed by knowledge of parallel Greek practices",[85] und datiert deren Ursprung in die Makkabäerzeit in das späte vierte Jahrhundert v. d. Z., während die ersten überlieferten Tefillin aus dem zweiten/ersten Jahrhundert v. d. Z. stammen. Damit wurden die Verse aus dem Deuteronomium – und auch wie wir gleich sehen werden in darauf rekurrierenden jüdischen Schriften – vor dieser Zeit *nicht* als Hinweis auf eine wie auch immer gestaltete Amulett-Praxis gesehen. Tefillin werden zum Teil schon im *Aristeasbrief* beschrieben gesehen, wenn es dort heißt: „[...] und ebenso befahl er uns, an Toren und Türen die Sprüche anzubringen, damit wir an Gott denken. Auch um die Handgelenke befiehlt er uns ausdrücklich, das Zeichen umzubinden [...]." (*Arist*. 158f.).[86] Allerdings sind es nur die *Mezuzot*, für die es hier explizit heißt, dass sie τὰ λόγια (‚Worte)' beinhalten – nicht wie es in der LXX für Dtn 11,18 heißt τὰ ῥήματα (heb. דברי).[87] Für die angenommenen Tefillin allerdings wird beschrieben, ‚das Zeichen zuzubinden', wie es auch schon in Dtn 11,18 steht, sodass Cohn diesen Abschnitt des *Aristeasbriefes* dahingehend interpretiert, dass er nur Dtn 11,8 und 6,8 paraphrasiert und damit gerade kein Hinweis auf eine Evidenz von Tefillin-Praktiken ist. Ähnliches kann für die Beschreibungen bei Philo von Alexandria gelten.[88] Die ersten überlieferten Tefillin und Mezuzot stammen aus der judäischen Wüste aus dem ersten und zweiten Jahrhundert, wobei insgesamt 45 Fragmente sowie 25 Tefillin-Kapseln überliefert sind.[89] Die Auswahl der Texte, die sie jeweils tragen, wird als derart divers bezeichnet, dass klar ist, dass sich hierfür noch keine Standardisierung entwickelt hat.[90] Die Frage, ob Fragmente Tefillin oder Mezuzot darstellen, kann daher nicht auf Grundlage der biblischen Verse, die zitiert

83 Cf. Tigay 1996, 444.
84 Cf. Cohn 2008, 46–48; anders bsp. Schipper 2018, 446.
85 Cohn 2008, 55.
86 Cf. exemplarisch Lange 2010.
87 Cf. Wright 2015, 295f.
88 Cf. Cohn 2008, 80–86.
89 Cf. Cohn 2020, 2.
90 Cf. Cohn 2020, 7.

werden, entschieden werden.[91] In der Geschichte des antiken Judentums wurden Tefillin und Mezuzot – neben anderen Formen von Amuletten – mit ihrer sukzessiven weiteren Verbreitung gewissermaßen eine der populärsten Formen der Rezeption der jüdischen Bibel, mit denen apotropäischer Schutz verbunden wurde und die zu verwenden als biblische Gebote gesehen wurde. In den rabbinischen Literaturen finden sich zudem Entwicklungen, die deutlich erscheinen lassen, dass zum Teil Tefillin als eine Form von Tora-Studium *selbst* verstanden wurde: So heißt es in der *Mechilta de-Rabbi Jischmael (*MekhJ, דפסחה 17) zu Ex 13,9:

> ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה׳ בפיך מכאן אמרו המניח תפילין, כאלו קורא בתורה. וכל הקורא בתורה פטור מן התפילין.
>
> Deswegen sagen sie: Wer Tefillin trägt, [dem wird es so angerechnet] als lese er Tora. Und jeder, der Tora liest, ist von [der Pflicht] Tefillin *[*zu tragen] ausgenommen.

Damit kann Tora-Studium laut rabbinischem Verständnis auch in ‚nicht-hermeneutischer' Ausführung ‚*performed*' werden – in der Form von Tefillin, die damit gewissermaßen eine Form der ‚Verkörperung' von Schrift darstellen:[92] „Wearing tefillin, like studying Torah, is a way of integrating Torah into the self."[93] Jedoch ist es dann erst diese theologische ‚Gleichstellung' von Tefillin- und Tora-Lesepraxis – so Elizabeth Shanks Alexander – die in den rabbinischen Literaturen zum Ausschluss von Frauen von der Tefillin-Praxis führt, wie es in der *Mekhilta* im gleichen oben bereits zitierten Abschnitt ebenfalls zum Ausdruck kommt, denn liturgisches Lesen ist für Frauen nicht gestattet (mSot 3,4 et al.).[94]

Dass die Grenzen dessen, was in den heuristischen Kategorien wie ‚Religion' und ‚Magie' scheinbar getrennt voneinander existiert, in der Antike unscharf werden, zeigen auch verschiedene archäologische Funde aus antiken Synagogen in Form von Amuletten,[95] für die Rachel Hachlili schreibt, dass Magie in den Synagogen ‚institutionalisiert' war,[96] wohingegen Shaye Cohen erklärt, dass ‚magische Aktivitäten' in Synagogen nur durch ein Zeugnis des christlichen Schriftstellers Johannes Chrysostomos belegt seien.[97] Denn belegt sind zahlreiche Beispiele von schrifttragenden Amuletten, bislang ungefähr 40 an der Zahl aus dem fünften/sechsten Jahrhundert,[98] die jeweils durch ihre Eigentümer entweder zerbrochen, vergraben, aufgerollt oder

91 Cf. Cohn 2020, 4.
92 Cf. Alexander 2011, 573.
93 Alexander 2011, 576.
94 Cf. Alexander 2011, 577–579.
95 Cf. Stern 2016; Hachlili 2013, 537f.; Bohak 2008, 155f.; Fine 1996b, 33f., 43–45.
96 Cf. Hachlili 2013, 538.
97 Cf. anders Cohen 2010a, 255.
98 Diese sind bei Ausgrabungen der Synagogen von Barʿam, Ḥorvat Meroth, Sepphoris, Ḥorvat Rimmon und Ḥorvat Maʿon/Nirim in Israel gefunden worden; cf. Stern 2016, 225.

Abb. 34: IAA No. 1980–880: Amulett aus der Synagoge von Ḥorvat Rimmon.

gefaltet wurden und die vor anderen verborgen wurden.[99] Sie beinhalten beispielsweise Gebete für Gesundheit, Liebe oder Schutz sowie gegen Dämonen oder Feinde.[100] Dabei kann die Platzierung der Amulette an diesen ‚heiligen Orten' nicht nur zufällig, sondern bewusst und absichtlich beschrieben werden – zum Teil unter den Fundamenten.[101] In einem Amulett, das in der Kairoer Geniza gefunden wurde, wird dabei die metatextuell-pragmatische Anweisung gegeben, das Artefakt „unter dem [Tora-] Schrein der Synagoge" zu vergraben.[102]

Exemplarisch sei auf Keramikscherben eines aramäisch-erotischen Amuletts aus der Synagoge von Ḥorvat Rimmon verwiesen, das ins fünfte/sechste Jahrhundert datiert wird (Abb. 34; IAA Nr. 1980–880).[103] Die Positionierung des Amuletts im Bereich

99 Cf. Stern 2016, 234.
100 Cf. Hachlili 2013, 537.
101 Cf. Eshel/Leiman 2010, 198.
102 Cf. Fine 1996b, 33; Naveh 1989, 303.
103 Cf. Stern 2016; Bohak 2008, 156f.; Naveh/Shaked 1985/98³; ob das Artefakt *direkt* in oder im Umfeld der Synagoge platziert wurde, lässt sich nicht mehr sicher feststellen (cf. Stern 2016, 213–215, Anm. 2).

der Synagoge war sehr bewusst gewählt: „synagogues might have offered rare and important places for Jews to deposit texts of ritual power in late antiquity: they were spaces associated with sanctity, in which divine powers (namely, the Jewish God and his angels) were considered most accessible (relatively speaking) and where intended victims and beneficiaries were physically most proximate."[104] Dieses Amulett kann durchaus unter den Kategorien von *Schriftzerstörung* und *-verbergen* verhandelt werden: Es scheint absichtlich zerstört oder gebrochen worden zu sein und weist sichtbare Zeichen von Verbrennung auf, so dass die physisch-materiale Behandlung des Textträgers mit seinem semantischen Inhalt korreliert, ist dem Amulett doch selbst schon die intendierte Textzerstörung eingeschrieben:[105] „So wie [diese Scherbe brennt, so soll auch] das Herz von R[..., Sohn/Tochter von Mar]ian nach mir brennen." Auch wird hier wiederum die eingangs erwähnte Mündlichkeit von Amuletten deutlich, die die himmlischen Engel direkt anspricht und zum Liebesschwur auffordert. Ob der (nicht vollständige) Akt der Schriftzerstörung als Verbrennung das brennende Herz der/des Angehimmelten wirkte, konnte nicht überliefert werden.

אתון מלאביה קד[ישיה (ותקיפיה)] [משבע אנה] יתכון כמה דיקד הספה הדין כן יקוד לבה דר ברה ברתה דמר ין בתרי אנה יו ותהפכו לבה והו נה ו כוליתה ו ו תעבד ציביוני בהד מוד.[106]

Ihr hei[lige und mächtige] Engel, [ich beschwöre] euch: So wie [diese Scherbe brennt, so soll auch] das Herz von R[..., Sohn/Tochter von Mar]ian nach mir brennen. Ich [...] [... und du sollst sein/ihr Herz und seinen/ihren Verstand und] seine/ihre Nieren wenden, sodass [er/sie erfüllt] mein Verlangen in [...]. [*magische Zeichen*].

Sind magische Praktiken im Allgemeinen wie gezeigt ein bekanntes Phänomen, so scheint doch zum Teil insbesondere Jüdinnen und Juden eine besondere magische Kompetenz zugesprochen worden zu sein. Prominent wurde dies von Johannes Chrysostomos (349–407)[107] vorgetragen, der Synagogen als Orte von Dämonen und Magie ansieht.[108] Auch wenn – wie gerade gesehen – insbesondere magische Amulette

104 Stern 2016, 238.

105 Cf. Stern 2016, 215, Anm. 3; Bohak 2008, 320, Anm. 62, 334; Naveh/Shaked 1985/98³, 88.

106 Cf. Stern 2016, 214, Anm. 1; Naveh/Shaked 1985/98³.

107 Cf. Bohak 2008, 320.

108 Cf. *Adv. Ioud.* VIII 5,6 (PG XLVIII 935): *Sed si levis aliquis morbus acciderit, illico resieliens ab illius domino, ad daemones accuris, et ad synagogas confugis? Et quam tandem veniam consequeris? Quo pacto valebis illum denuo tibi propitium reddere? [...] Etiamsi enim videantur aliqui febrem incantamentis sedare, non enim vere sadant: tamen aliam vehementiorem in conscientiam inducunt febrem* [...]. („Doch wenn auch nur eine kleine Krankheit dich befällt, läufst du sogleich von seiner [scil. Gottes] Herrschaft weg, rennst zu den Dämonen, läufst zu den Synagogen über. Und was für eine Entschuldigung hast du dann? Wie wirst du ihn wieder um Beistand bitten können? [...] [D]enn auch wenn sie mit ihren Zaubersprüchen das Fieber zu lindern scheinen, dann lindern sie nicht, sondern verursachen ein anderes, schwereres Fieber in deinem Gewissen [...]." Übersetzung nach Brändle/Jegher-Bucher 1995, 219).

durchaus einen sozialen Ort in den antiken Synagogen gehabt haben, sind es hier doch im Sinne seiner „‚rhetoric of abuse'"[109] von Chrysostomos konstruierte ‚Juden' und imaginierte Synagogen, vor denen er warnt und gegen die er polemisiert.

> [M]agical Objects [...] also shed light on uses and conceptions of texts in so-called „lived religion" and among individuals traditionally left out of the historical narrative of books. Indeed, for many people who lived during late antiquity, amulets may have been the primary – or only – „books" that they ever encountered up close.[110]

Was gerade für das antike Judentum diskutiert wurde, gilt ebenfalls für die sich entwickelnde christliche Bewegung dergestalt, „dass es so etwas wie ein ‚reines' Christentum, in dem Vorstellungen und Praktiken [...] nichts mit Magie zu tun haben, wohl nie gegeben hat, geben wird (und vielleicht auch nicht geben kann)."[111] Auch hier gilt es für den Kontext der vorliegenden Arbeit exemplarisch auf magische Handhabungen von Schrift und Schriftlichkeit einzugehen als ein wichtiges Element von Lesepraktiken. Diese werden zwar durch christliche Theologen und Schriftsteller verurteilt,[112] jedoch sind es – wie deutlich werden wird – zum Teil dieselben, die magischen Schriftgebrauch insbesondere von Evangelienbüchern oder auch Amuletten empfehlen. Während beispielsweise in der Entwicklung des frühen Christentums zum Teil auch Sakramente sowie die Eucharistie magisch verstanden wurden, wollen wir uns hier auf Amulette und magische Schriftgebräuche bzw. Präsenz von Schrift begrenzen.[113] Deutlich wird damit, dass Amulette auch im christlichen Kontext als nicht zu vernachlässigende Dimension von ‚Lesepraktiken' in der Präsenz von Schrift, als Schriftgebrauch und damit als Teil der Geschichte antiker Bücher aufgefasst werden, was auch die eingangs zitierte Feststellung von Joseph E. Sanzo zeigt.[114] Amulette sind dabei ein wichtiger Aspekt antiker ‚Lesepraktiken', wobei sich naturgemäß die Frage nach dem ‚Leser' hier anders stellt: „Amulets and other applied magical objects differ from traditional scrolls and books in that their primary ‚readers' were the divinities and other supernatural agents invoked."[115] Die Verwendung von Amuletten im antiken Christentum kann dabei in einem Bewusstsein verortet werden, das die Benutzung von Phylakterien in Kontinuität mit jüdischen Traditionen sieht.[116] So schreibt entsprechend der Mönch und Theologe Isidor von Pelusium (360–431/451) in seiner Kommentierung zum Vers Mt 23,5 über die dort erwähnten φυλακτήρια, dass dies kleine Büchlein seien, die Juden trügen und die das νόμος enthielten. Diese

109 Fine 1996c, 43.
110 Sanzo 2016, 597.
111 Nicklas 2007, 10.
112 Cf. Frenschkowski 2016, 223–243.
113 Cf. Frenschkowski 2016, 243–252.
114 Cf. Sanzo 2016, 572.
115 Sanzo 2016, 593.
116 Cf. Rapp 1991, 146.

vergleicht er zudem mit den Εὐαγγέλια μικρά, die seinerzeit von Frauen getragen würden.[117] Ähnlich, wie wir es im jüdischen Kontext gesehen haben, wo deutlich wurde, dass magische Implikationen von Schrift unter anderem aus der Idee von Heiligkeit der jüdischen Schriften entstammen, gilt dies auch – in Kontinuität – für das antike Christentum und den magisch-apotropäischen Gebrauch von Schrift insbesondere in Form von Amuletten aber auch Bibel-Codices selbst: „[S]upernatural connotations that are tied to the materiality of the text, arising from the holiness of the text or the holiness of the scribe, or from a combination of both [...]."[118] Dass mit Bibel-Codices selbst magisch-performative Wirkmächtigkeiten verbunden waren, wird im Folgenden verschiedentlich exemplarisch deutlich: Von Epiphanios von Salamis (ca. 315–403), Bischof von Salamis auf Zypern, ist der Ausspruch überliefert (PG LXV 165B):[119]

> εἶπε πάλιν, ὅτι ἀναγκαία τῶν Χριστιανῶν βιβλίων ἡ κτῆσις τοῖς ἔχουσι. Καὶ αὐτὴ γὰρ καθ'ἑαυτὴν τῶν βιβλίων ἡ ὄψις, ὀκνηροτέρους ἡμᾶς πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ἐργάζεται, καὶ πρὸς δικαιουσύνην μᾶλλον διανίστασθαι προτρέπεται.
>
> Der Besitz christlicher Bibeln ist denen notwendig, die sie haben. Denn schon das bloße Anschauen der Bibel allein macht uns zögernder gegenüber der Sünde, und sie leitet uns an, uns mehr der Gerechtigkeit zuzuwenden.

Der Besitz von Büchern wird zur asketischen Praxis.[120] Gewissermaßen für den ‚Privatgebrauch' empfiehlt der Schriftsteller und Theologe Augustin von Hippo (354–430), bei Fieber ein Evangelium auf den Kopf zu legen,[121] Johannes Chrysostomos (349–407) empfiehlt die Präsenz von Evangelienbüchern, um das Böse aus dem Haus fernzuhalten.[122] Auch abgesehen von solchem ‚privaten' Gebrauch der Rezeption von Schrift ist es die Präsenz insbesondere von Evangelienbüchern in der Öffentlichkeit, mit der bestimmte Wirkmächtigkeiten verbunden waren: So ist die Präsenz eines Evangelien-Codex bei Konzilen vorzufinden. Beispielsweise wurde ein solcher auf dem Konzil von Ephesus (431) auf einem Thron platziert.[123] Gemäß dem *Codex Iustinianus* 3.1.14.1 aus dem Jahr 530 ist die Anwesenheit eines Evangelien-Codex während Gerichtsprozessen vorgeschrieben. Gemäß den *Constitutiones Apostolorum* aus dem späten vierten Jahrhundert sollen bei der Ordination bzw. Weihe von Bischöfen während des Weihgebetes „die Diakone das göttliche Evangelienbuch über das Haupt des Ordinanden offen halten" (τῶν δὲ διακόνων τὰ θεῖα Εὐαγγέλια ἐπι τῆς τοῦ χειροτονουμένου κεφαλῆς ἀνεπτυγμένα κατεχόντων).[124]

117 *Ep. 150 ad Epimachum* (PG LXXVIII 604C); cf. Rapp 1991, 146.
118 Rapp 2007, 199.
119 Übers. nach Miller 1965/2003⁶, 84; cf. Stroumsa 2008, 70.
120 Cf. Perrone 2008, 408.
121 Markschies 2013b, 109.
122 Rapp 2007, 199.
123 Cf. Luijendijk 2010, 234; Rapp 2007, 197; Wenzel 2000, 33.
124 Cf. Luijendijk 2010, 233; Metzger 1987, 142; Boxler 1874, 264.

Darüber hinaus waren es auch Amulette[125] oder insbesondere (Psalm-)Handschriften mit apotropäischer Verwendung – auch wenn sie zum Teil verurteilt wurden –, die sich großer Beliebtheit erfreuten: „Ihr Text musste damit nicht mehr unbedingt gelesen oder gar interpretiert werden – er wirkt bereits durch seine bloße Präsenz."[126] So schreibt im vierten Jahrhundert der nordafrikanische Rhetor Arnobius der Ältere (gest. ca. 330) in seinen *Disputationes adversus Gentes* 2,32: „Wider die schädlichen Stiche und giftigen Bisse der Schlangen suchen wir oftmals Heilmittel und schützen uns durch Amulette, die wir bei den Psyllern und Marsern und anderen Straßenhändlern und Landstreichern kaufen" (*Adversus ictus noxios et venenatos colubrarum morsus remedia saepe conquirimus et protegimus nos lamminis, Psyllis Marsis vendentibus aliisque institoribus atque planis* [...].)[127] Einen Katalog christlicher Amulette aus Ägypten – bzw. von Amulette mit christlichen Elementen – haben Theodore de Bruyn und Jitse H. F. Dijkstra vorgelegt,[128] wobei erst ab dem vierten Jahrhundert Amulette – wie auch Beschwörungstexte – mit christlichen Elementen erscheinen,[129] und in einem ähnlichen Zeitraum ist es auch, dass christliche Bischöfe vor Amuletten zu warnen beginnen.[130] Dieser zeitliche Aspekt markiert, so de Bruyn und Dijkstra für den ägyptischen Kontext, dabei „the integration of Christianity in all segments of Egyptian society, the endpoint of a gradual process which becomes most visible in the papyri from the second half of the fifth century onwards."[131] Nur wenige Amulette sind in frühere Jahrhunderte datiert.[132]

125 Cf. hierzu insb. Foskolou 2014; Luijendijk 2010, 231–240; zum Problem der Bestimmung, ob ein Stück Papyrus oder Pergament als Amulett geschrieben und/oder als solches benutzt wurde oder als Miniaturcodex, cf. de Bruyn 2010, 147–150.

126 Nicklas 2007, 10 (im Original hervorgehoben).

127 Cf. Frenschkowski 2016, 244.

128 Cf. de Bruyn/Dijkstra 2011.

129 Cf. de Bruyn 2017, 3; de Bruyn/Dijkstra 2011, 174.

130 Cf. de Bruyn 2017, 18.

131 De Bruyn/Dijkstra 2011, 174.

132 Cf. de Bruyn/Dijkstra 2011, 174, Anm. 48: PGM XII, 190–192 (2./3.; 4. Jh.); PGM XII, 376–396 (2./3.; 4. Jh.); Suppl. Mag. 1,1 (3. Jh.); Suppl. Mag. 2,84 (3.; 3./4. Jh.).

5 Zusammenfassung

> Durch ihre Mobilität und Alltagstauglichkeit waren Amulette eine Form der *portativen Gottespräsenz*. — *Angelika Berlejung*[133]

Ein methodischer Kritikpunkt betrifft das Primat der Hermeneutik und deren Engführung auf Begriffe von ‚Sinn' und ‚Bedeutung'. In den vorliegenden Kontexten von Lesen, Leseakten und Literaturen impliziert dies die grundlegende Frage nach Zielen, Effekten und Zweckmäßigkeiten des Lesens. Während die hermeneutische Tradition in Prozessen von Auslegung, Interpretation und Verstehen auf die Rekonstruktion von Sinn und Bedeutung in Texten zielt, wird an eben diesen Prämissen der Textinterpretation Kritik geübt. Hans Ulrich Gumbrecht unterscheidet dabei zwischen Sinnkulturen und Präsenzkulturen[134] – eine paradigmatische Unterscheidung, die Thomas Klinkert folgendermaßen zusammenfasst:

> Die auf Subjektivität begründete Sinnkultur zeichne sich durch einen dominant hermeneutischen Zugriff auf die Welt aus, d. h. die Menschen versuchten, die Oberfläche der Welt durch Sinnzuschreibungen zu überschreiten. In einer Präsenzkultur dagegen ist es möglich, ein Verhältnis zu den Dingen zu entwickeln, welches nicht auf Sinndeutung und Hermeneutik beruhe, sondern die Dinge in ihrem So-Sein und ihrer Präsenz wahr- und ernstnehme.[135]

Diese beiden unterschiedlichen Kulturformen Gumbrechts sind nicht als Reinformen zu verorten, sondern sie können sich auch gegenseitig überlagern. Präsenz lässt sich dabei „nicht durch einen Akt der Sinn-Erschließung (also mittelbar) aneignen, sondern nur unmittelbar, beispielsweise im Vollzug eines Rituals oder eines Ereignisses."[136] Präsenz und ‚Präsenzeffekte' als grundlegende Dimension von Rezeptions- und Leseakten stark zu machen impliziert gerade für die Kontexte des antiken und rabbinischen Judentums, folgende Implikationen einzubeziehen: Dies wird nicht nur in Fragen danach deutlich, inwieweit Leseakte als Präsenz-Machung göttlicher Präsenz fungieren oder wie sich heilige bzw. geheiligte Räume, Zeiten, Lese-Texte, Artefakte, oder (Kult-)Gegenstände entwickeln, sondern schließlich auch in magischen Rezeptionsakten der biblischen Schriften, wenn diese gerade nicht gelesen werden, sondern es ihre ‚Präsenz' ist, mit der bestimmte Wirkungen und Momente von Performativität verbunden sind.

133 Berlejung 2014, 104.
134 Cf. Gumbrecht 2012; Gumbrecht 2004.
135 Klinkert 2015, 95.
136 Philipowski 2013, 5.

Kapitel VII:

Conclusio: Zu den Geschichten des Lesens im antiken Judentum

Ziel der vorliegenden Studie war, die Entwicklung ritueller Lesepraktiken im antiken Judentum nachzuzeichnen, um damit einen Beitrag zu einer Geschichte des Lesens in der jüdischen Antike zu leisten, der im Folgenden zu einer Conclusio gebracht wird:

1 Die Evolution von ritualisierten Lesungen im antiken Judentum

Die Arbeit hat mit der ausdifferenzierten Darstellung verschiedener jüdisch-antiker Lesekulturen die Evolution von ritualisierten Lesungen im antiken Judentum skizziert, deren weite Verbreitung erst mit dem fünften Jahrhundert anzunehmen ist. Damit gilt gewissermaßen für die ‚biblisch' gewordenen jüdischen Schriften selbst, dass sie einer Kultur des alten Israel entstammen, in der Leseakte einer kleinen lesegebildeten Elite vorbehalten waren, sodass man davon ausgehen muss, dass einem Großteil der Juden in der Antike die jüdischen Schriften nicht weiter bekannt und und sie nicht weit verbreitet waren. Sie wurden jedoch Teil von Studien- und Lesepraktiken, wie es in den Schriften der Jāḥad in Qumran, bei Philo von Alexandria, Flavius Josephus, in den neutestamentlichen Literaturen und den frühen rabbinischen Werken von Mischna und Tosefta deutlich wird. Die Praktiken des Lesens, die auch im Kontext antiker Mahl- und Bankettgemeinschaften verortet gewesen sein können, waren jedoch noch nicht ritualisiert oder liturgischer Art. Die antiken Synagogen sowie die mit ihr verbundenen Tora-Lesepraktiken sind damit nicht als ‚Revolution' entstanden, sondern im Sinne einer graduellen Umbruchsituation über die Jahrhunderte nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70 n. d. Z. Erst mit einer sich über viele Jahrhunderte erstreckenden Entwicklung von multifunktionalen Einrichtungen in Parallelität mit dem Jerusalemer Tempel wurde die Synagoge zu *der* religiös-kultischen Institution, als deren Zentrum sich rituelle Lesepraktiken von Tora herauskristallisierten.

2 Antikes Judentum: Pluralität in Laboratorien

Kulturelle Ausprägungen des antiken Judentums sind nicht nur angesichts dessen, dass Kultur und Normenwelt der rabbinischen Bewegung nicht auf alle Formen antiken Judentums projiziert werden dürfen, sondern auch angesichts seiner Vielfalt, die sich auch in einem ‚Sprachensplit' und damit in der Herausbildung von zwei Formen der Diaspora zeigt, als eine Bandbreite an „Laboratorien" anzusehen, wobei rituelle Lesepraktiken in den Synagogen lange Zeit noch nicht standardisiert waren.

Open Access. © 2021 Jonas Leipziger, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110732764-007

3 Das hellenistische Judentum als ‚Volk des Codex'

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

Aus diesen Gründen gibt es kein sicheres Kriterium, um bei Manuskripten der griechischen Bibel, die bislang fast alle für christlich gehalten wurden, einen jüdischen Ursprung oder Gebrauch auszuschließen oder als undenkbar erscheinen zu lassen. Eine ‚Konfessionalisierung' von Materialitäten des Lesens und von Schreibpraktiken kann damit nicht festgestellt werden. Daher kann zusammengefasst werden, dass – wie gezeigt – der Codex als Materialität des Lesens auch in griechischsprachigen jüdischen Gemeinschaften rezipiert wurde – vom zweiten Jahrhundert an über die Spätantike bis ins Mittelalter und darüber hinaus. Was die frühe Zeit des Codex in der Antike vor der byzantinischen Zeit angeht, kann mit der vorliegenden Arbeit die bisherige ‚Lücke', was jüdische Codices und Handschriften der griechischen Bibel betrifft, dadurch geschlossen werden, dass bei den aufgezeigten Codices in christlich/nachchristlicher Zeit zum Teil ein jüdischer Ursprung als plausibel angenommen werden kann. Damit ist es das griechisch-sprachige Judentum, das die ‚Buch-Form' des Codex auch liturgisch rezipiert und dadurch jenes antike Judentum wird, das am ehesten als ‚Buchreligion' erscheint.

4 Die Vielfalt an Schriftgebrauch und Rezeptionsakten

Eine Vielfalt an unterschiedlichen Formen von Schriftgebrauch und Rezeptionsakten wurde deutlich in einer ersten Ausdifferenzierung von liturgisch-synagogalen Lesepraktiken, sodass für das griechisch-sprachige Judentum eine monolinguale Lesung von Tora bis ins zehnte Jahrhundert angenommen werden kann: Für *dieses* antike Judentum wurde und blieb die griechische Bibel ihre heilige Schrift und *er*setzte das eigentliche *über*setzte hebräische Original. Für das hebräisch-aramäisch-sprachige

Judentum war es die Einführung der Targum-Lesepraxis in antiken Synagogen, die den Text verständlich bleiben ließ.

Die Untersuchungen der jeweiligen Lesepraktiken in der Gemeinschaft der Jāḥad aus Qumran, der jüdischen Gemeinschaft von Oxyrhynchus, des byzantinischen bzw. romaniotischen Judentums, der christlichen Bewegung und des rabbinischen Judentums konnten diese verschiedenen Ausformungen jüdischer Identität in der Antike differenziert darstellen, indem versucht wurde, die überlieferten schrifttragenden Artefakte zumeist mittels Metatexten an unterschiedliche Praktiken des Lesens zurückzubinden.

Zugleich wurde aber auch deutlich, dass Juden seit der Antike Tora nicht nur in hebräischer oder griechischer Sprache in der Synagoge lasen bzw. vielmehr gelesen hörten oder in Form des Dramas der *Exagoge* rezipierten, sondern dass Tora im Besonderen und Schrift im Allgemeinen auch ‚anders' wahrgenommen werden konnte in einer Weise, die entweder gerade nicht darauf aus war, tatsächlich gelesen oder *ver*lesen zu werden, oder die der Schrift in ihrer Präsenz gewissermaßen performative oder ‚magische' Implikationen und Performanzen zuschrieb.

5 Die Kontinuität des griechisch-sprachigen Judentums

Während sowohl innerhalb der christlichen Theologien als auch der Jüdischen Studien eine Kontinuität des griechisch-sprachigen Judentums über die Antike hinaus kaum Beachtung findet, ist es jedoch das byzantinische bzw. romaniotische Judentum, das diese Traditionen lange 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 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. 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 die Anzahl 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 jüdisch(-byzantinische) Kultur, auf die Synagoge und ebenso auf die synagogalen Lesungen.

Die aufgezeigte – wenngleich für das byzantinische Judentum nur noch sehr fragmentarische – materiale Überlieferung an griechischen Handschriften der Bibel inklusive 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.

6 Jüdisch-christliche Wechselwirkungen und ihr gemeinsames Erbe

Mit der Tatsache, dass sich jüdische und christliche griechische Bibelcodices – auch und gerade mit *nomina sacra* – kaum methodisch sicher der einen oder der anderen Seite zuweisen lassen können, während ein jüdischer Ursprung per se gleichzeitig nicht ausgeschlossen werden darf, ist von artefakthistorischer Seite ein Anzeichen gegeben, dass die jüdisch-christlichen Wechselwirkungen in der Antike lange Zeit anhielten. Damit kann die vorliegende Arbeit mit ihrem Beitrag zu jüdischen Codices der griechischen Bibel einen Beitrag leisten, der für aktuelle Forschungen zu den Ausdifferenzierungsprozessen von ‚Judentum' und ‚Christentum' von Belang ist, gehen diese doch – jedoch oft, ohne sich auf Artefakte zu stützen – 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 verantwortet nicht von den gebildeten Größen ‚Judentum' und ‚Christentum' sprechen, wie es lange Zeit in der Forschung postuliert wurde. Auch die Überlieferung von griechischen Codices der jüdischen Bibel bzw. des ‚Alten Testaments', so wurde hier argumentiert, kann dieses Bild bestätigen.

Anhang

1 Tabellen

1.1 Frühe in ägyptischen Inschriften und Papyri bezeugte Synagogen

Tab. 16: Frühe in ägyptischen Inschriften und Papyri bezeugte Synagogen[1] (Legende: I = Inschriften, P = Papyri).

Dat./Ort	Inschrift
246–221 v. d. Z., Schedia	ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Βερενίκης ἀδελφῆς καὶ γυναικὸς καὶ τῶν τέκνων τὴν προσευχὴν οἱ Ἰοθδαῖοι. (CIJ II 1140; I) Im Namen von König Ptolemaios und Königin Berenike, Schwester und Frau, und ihrer Kinder [widmen] die Juden das Gebetshaus.
246–221, Arsinoe-Crocodilo-polis (Fay.)	ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμαίῳ καὶ βασιλίσσης Βερενίκης τῆς γυναικὸς καὶ ἀδελφῆς καὶ τῶν τέκνων οἱ ἐν Κροκ[ο]δίλων πόλει Ἰου[δαῖ] οι τὴν πρ̣ο̣[σ]ε̣[υχὴν]. (CPJ III 1532A; P) Im Namen von König Ptolemaios dem Ptolemäer und Königin Berenike, Frau und Schwester, und ihrer Kinder [widmen] die Juden in der Stadt der Krokodile das Gebetshaus.
246–221, Unter-ägypten	βασιλεὺς Πτολεμαῖος Εὐεργέτης τὴν προσευχῆν ἄσυλον. (CIJ 1449; I) König Ptolemaios Euergetes [machte] das Gebetshaus zum Asyl[-ort].
218, Fayum	[...] ἐν τῆι προσευχῆι τῶν Ἰουδαίων [...] (CPJ I 129; P) [...] im Gebetshaus der Juden [...]
180–145 (?), Athribis	ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας, Πτολεμαῖος Ἐπικύδου, ὁ ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν, καὶ οἱ ἐν Ἀθρίβει Ἰουδαῖοι, τὴν προσευχὴν θεῶι ὑψίστωι. (CIJ II 1443; I) Im Namen von König Ptolemaios und Königin Kleopatra, [widmen] Ptolemaios Epicadus, Befehlshaber der Wachen, und die Juden in Athribis das Gebetshaus dem höchsten Gott.
180–145 (?), Athribis	ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας καὶ τῶν τέκνων Ἑρμίας καὶ Φιλοτέρα ἥ γυνὴ καὶ τὰ παιδία τήνδε ἐξέδραν τῆι προσευχῆ‹ι›. (CIJ 1444; I) Im Namen von König Ptolemaios und Königin Kleopatra und ihrer Kindern, [widmen] Hermias und seine Frau Philotera und ihre Kinder diese *exedra* für das Gebetshaus.
144–116, Nitriai	ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας τῆς ἀδελφῆς καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας τῆς γυναικὸς Εὐεργετῶν, οἱ ἐν Νιτρίαις Ἰουδαῖοι τὴν προσευχὴν καὶ τὰ συνκύροντα. (CIJ 1442; I) Im Namen von König Ptolemaios und Königin Kleopatra, Schwester und Königin Kleopatra, der Frau, der Wohltäter, [widmen] die Juden in Nitriai das Gebetshaus und das [ihm] Zugehörige.

1 Erstellt aus der Grundlage von Richardson 2004, 115f.

Open Access. © 2021 Jonas Leipziger, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110732764-008

144–116, Xenephyris	ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας τῆς ἀδελφῆς καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας τῆς γυναικὸς, οἱ ἀπὸ Ξενεφύρεος Ἰουδαῖοι τὸν πυλῶνα τῆς προσευχῆς, προστάντων Θεοδώρου καὶ Ἀχιλλίωνος. (CIJ 1441; I) Im Namen von König Ptolemaios und Königin Kleopatra, Schwester und Königin Kleopatra, der Frau, [widmen] die Juden von Xenephyris das Tor des Gebetshauses, als Theodoros und Achillion den Vorsitz hatten.
2. Jh., Alexandria	(CIJ II 1433; I) [θε]ῶι ὑψίστωι [τ]ὸν ἱερὸν [περίβολον καὶ] τὴν προσ[ευχὴν καὶ τὰ συγ]κύροντα. Dem höchsten Gott [sind] die heilige Umfriedung und das Gebetshaus und das [ihm] Zugehörige [gewidmet].
Spätes 2. Jh., Arsinoe (Fay.)	[...] προσευχῆς Ἰουδαίων [...] ἱερᾶς παρα[δείσου] [...] (CPJ I 134; P) [...] eines Gebetshauses der Juden [und] eines heiligen Gartens [...]
36 (?), Alexandria	[ὑπὲρ] βασ[ιλίσση]ς καὶ β[ασιλ]έως θεῶι [με]γάλωι ἐ[πηκό]ωι [?], Ἄλυπ[ος τὴν] προσε[υχὴν] ἐποει [?] (ἔτους) ιε΄ Μ[εχείρ ...] (CIJ 1432; I) Im Namen der Königin und des Königs errichtete Alypus das Gebetshaus für den höchsten Gott, der erhört, im 15. (Jahr) [des Monats] Mecheir.

1.2 Die materiale Überlieferung der jüdisch-griechischen Bibeltraditionen

Tab. 17: Jüdisch-griechische Bibelhandschriften.

Dat.	MS	Form/Material	Inhalt
V/VI	T-S 12.184 T-S 20.50	Codex, Pergament	1 Kön 20 und 2 Kön 23, Übersetzung Aquilas (Ägypten/Palästina/ME)
VI	T-S 12.186 T-S 12.187 T-S 12.188	Codex, 3 fols.	Ps-Fragmente, Übersetzung Aquilas (Ägypten/ME)
XI (früher?)	T-S Misc. 28.74	Einzelblatt, Pergament; nicht gebunden	Koh 2, 13–23 griech. mit hebr. Buchstaben; jeder Vers zunächst mit hebr. Lemma(ta)
XIV (?)	Bodleian, Opp. Add. 8° 19	Codex, Pergament, 345 fols.	Jona; *Festival Prayers (Romaniote Rite);* griech. mit hebr. Buchstaben; Vers zunächst mit hebr. Lemma(ta)
XV	Bib. Universitaria, MS 3574A	Codex, Pergament, 278 fols.	Jona; *Festival Prayers (Romaniote Rite);* griech. mit hebr. Buchstaben; Vers zunächst mit heb. Text; Creta (Candia?)
?	?	?	Jesaja, *Haftara Ve ethanan* (Jes 40,1–26),[2] griech. mit hebr. Buchstaben
?	?	?	Teile von Jeremia, Esra und Nehemia; karäische Übersetzung;[3] griech. mit hebr. Buchstaben
1547	?	Druck	*Constantinople Pentateuch*
1576	?	?	Hiob [verloren][4], Konstantinople; griech. mit hebr. Buchstaben

2 Cf. Sznol 2000.

3 Cf. Danon 1914.

4 Gemäß Sznol 2012, 218, ist diese Handschrift noch bei Moritz Steinschneider, Johann Christoph Wolf und Abraham Yaari verzeichnet.

Tab. 18: Jüdisch-griechische Amulette (Auswahl).

Dat.	MS	Form/Material	Inhalt
II–III	Siracusa, Museo Archeologico Nazionale, ohne Inv.-Nr. (= GMA 32)	Phylakterium	Dtn 32,1–3, Übersetzung Aquila; magisches Amulett
VI/VII	Jerusalem, Israel Museum, ? (ed. Benovitz 2016)	Amulett-Armband	Dtn 6,5–9; 11,13–21 mit Parallelen zu oder Modifikationen von Aquila und Symmachus; Ägypten

Tab. 19: Jüdisch-griechische Bibelkommentare, Glossare und Scholia.

Dat.	MS	Form/Material	Inhalt
C. 900 o. früher	TS F 17.4	Pg; Bifolio, Teil eines Quire-Palimpsests[5]	Heb.-griech. Glossar (Exodus, Jesaja und Jeremia)
?	T-S C6.117 + Westminster College, Talmudica I.110	Pg; 8 Blätter; gebunden	Scholia zum (?) Pentateuch
?	T-S C6.133	Pg; 2 Blätter; gebunden	Scholia zum (?) Hexateuch
?	T-S C6.133 + Oxford Bodleian Heb. 43 fol. 25–26	Pg; 8 Blätter; Quire; gebunden	Kommentar zu 1 Kön 7,25–10,21
?	T-S K24.14	Pg; 2 Blätter; gebunden	Glossen zu 1 Kön 6,20–8,37
?	NLI Heb. 4° 577.7/1 + Fragmente aus der Kairoer Geniza[6]	2 *Rotuli*; Pg	Kommentar zu Ezekiel und den *Minor Prophets*
XVI	NLI Heb.8° 2332	?	Psalmen
1840	JTS Ms 5321	?	Heb.-griech. Glossar zu den *Ḥamesch Megillot*
?	Berlin QU. 758	?	?

5 Überschrieben mit MS TS F17.4 (jSot 5,9; fol. 22d–23d).
6 I. e. T-S C2.87; F2(1).211; 32.1; K27.46; K25.288 + K27.47.

Tab. 20: Jüdische und christliche griechische Bibelhandschriften mit Verweis auf jüdische Lesarten in Randglossen.

Dat.	MS	Material	Inhalt
	Christlich		
VA	Mailand, Biblioteca Ambrosiana, A. 147 inf. (= Codex Ambrosiano A 147)	Pergament Codex, 213 fols., Quaternions	Griechischer Hexateuch (fragm.); Ägypten Gen 31,15 – Josh 12,12 (mit Lücken), zahlreiche Randglossen (Dat. XIIE; siglum FB) mit τὸ ἰουδ'(=ἰουδαϊκόν) als Verweis auf jüdische Quelle
VII	Paris, BNF, Coisl. 1 (= Codex Coislinianus)	Pergament Codex (unvollst.), 227 fols.	Griechischer Oxateuch, mit Randglossen
1093	BnF, Reg. gr. 3	Codex, 360 fols.	Griechischer Octateuch, 3. und 4. Könige, Paralipomena, Massabäer (mit Lücken), mit Randglossen; Süd-Italien
	Jüdisch		
?	Fitzwilliam Museum, 365	Codex (unvollst.)	Vordere Propheten: Jos 3,10 – 2 Kön 25,14 (unvollst.); Hebr., mit Cant., MM, MP, hebr. Notes und griech. Randglossen
XI–XII	MS Heb. e. 43, fol. 51	Einzelblatt, Pergament	Prov 17,17–19,3; Hebr. mit vier griech. interlinearen Glossen in griech. Schrift
XI–XII	T-S NS 250.7–8	Einzelblätter, Pergament	Ri 8,12–11,18; Hebr. mit Tib. Voc., Cant., *MP*, und zwei griech. Glossen in griech. Schrift

1.3 Griechische Texte aus der judäischen Wüste

Tab. 21: Griechische Texte aus der judäischen Wüste.[7]

Ort	Gesamt	Griechische Texte		Gr. dokumentarische Texte		Gr. literarische Texte	
		Anzahl	Anteil	Anzahl	Anteil	Anzahl	Anteil
Wadi Daliyeh	29	1+	3 %	–		–	
Jericho	30	17+	56 %+	17+	100 %	0	0 %
Qumran	900	27	3 %	1	3 %	26	97 %
Wadi Nar	4	2	50 %	2	100 %	0	0 %
Wadi Ghweir	2	1	50 %	1	100 %	0	0 %
Wadi Murabaʿat	158	71	45 %	66	93 %	5	7 %
Wadi Sdeir	4	2	50 %	2	100 %	0	0 %
Naḥal Ḥever	157+	55+	35 %+	54	98 %+	1	2 %
Naḥal Mishmar	3	1	33 %	1	100 %	0	0 %
Naḥal Ṣeʾelim	6	2	33 %	2	100 %	0	0 %
Masada	48	11+	23 %+	9+	82 %+	2	18 %

7 Cf. Tov 2001b, 2, 4.

1.4 Inschriften in Israel und ihre Sprachen

Tab. 22: Inschriften in Israel und ihre Sprachen.[8]

Ort	Griech.	Lat.	Hebr./Aram.	Nabb.	Sam.	Andere
Ascalon	45	6	4	–	–	1 (phoen.)
Beʾer Shevaʿ	81	–	7	–	–	–
Bethlehem	21	31	–	–	–	1 (arm.)
Beth Sheʿarim	ca. 230	1	50	–	–	–
Caesarea Maritima	ca. 515	ca. 120	10	–	3	–
Capernaum	124	1	15	12 (syr.)	–	–
Dora/Dor	36	2	–		–	4 (phoen.)
Eboda	66	9	–	40	–	2 (thamud.)
Elusa	143	–	2	2	–	1 (palm.)
Emmaus/Nicopolis	27	9	3	9	–	–
Gaza	132	2	3	–	3	5 (phoen.)
Garizim Mons	18	–	–	–	400	–
Hiericho/Jericho	19	5	19	–	–	1 (syr.)
Joppe/Jaffa	73	2	32	–	–	1 (phoen.)
Jerusalem	ca. 600	46	ca. 490	–	–	4
Marisa/Eleutheropolis	100/33	2	5	2	–	2 (syr.)
Neapolis/Nablus	58	9	1	2	14	–
Nessana	170	1	6	–	–	1 (arm.), 1 (syr.)
Raphia	25	1	1	–	–	1 (phoen.)
Samaria/Sebaste	41	7	4	–	2	–
Samra	28	–	25	–	–	22
Scythopolis	ca. 190	7	4	–	2	–
Sepphoris	50	25	–	–	–	–
Tiberias	34	4	15	–	–	–
Waddi Haggag	202	1	–	60	–	? (thamud.)

8 Cf. Eck 2007, 168f.

1.5 Grabinschriften in Jerusalem und ihre Sprachen

Tab. 23: Grabinschriften in Jerusalem und ihre Sprachen.[9]

Sprache der Inschriften	Gesamtanzahl	Anteil am Corpus
Griechisch	191	32,5 %
Semitisch (uneindeutig)	163	27,8 %
Aramäisch	128	21,8 %
Hebräisch	45	7,7 %
Zweisprachig: Griechisch/semitisch (uneindeutig)	24	4,1 %
Zweisprachig: Griechisch/Hebräisch	13	2,2 %
Zweisprachig: Hebräisch/Aramäisch	11	1,9 %
Zweisprachig: Griechisch/Aramäisch	7	1,2 %
Andere (Latein, Palmyrenisch)	4	0,7 %
Dreisprachig: Griechisch/Hebräisch/Aramäisch	1	0,2 %
Summe	**587**	

9 Cf. Wise 2015, 15.

1.6 Die materiale Überlieferung der Übersetzung Aquilas

Tab. 24: Die materiale Überlieferung der Übersetzung Aquilas.

Dat.	MS	Form	Inhalt
II–III	Siracusa, Museo Archeologico Nazionale, ohne Inv.-Nr. (=GMA 32)	Phylakterium	Dtn 32,1–3
III/IV	JIWE II 112	Inschrift	Prov 10,7 (Rom, Monteverde)
III/IV	JIWE II 276	Inschrift	Prov 10,7; mit einer Anlehnung an die LXX (Rom, Vigna Randanini [Katakombe?])
IV–VI	IJO II 153	Inschrift	Ps 135,25 [und Symmachus?] (Nikaia, Bithynia [Iznik])
V/VI	T-S 12.184 T-S 20.50	Codex	1 Kön 20 und 2 Kön 23, Übersetzung Aquilas (Ägypten/Palästina/ME)
VI	T-S 12.186–188	Codex, 3 fol.	Ps-Fragmente (Ägypten/ME)
VI/VII	IM Jerusalem, Accession Nr. 2010.65.381	Amulett-Armband	Dtn 6,5–9; 11,13–21 (mit Parallelen zu oder Modifikationen von Aquila und Symmachus; Ägypten)

1.7 Die Überlieferung von LXX-Rollen und -Codices in Oxyrhynchus

Tab. 25: Die Überlieferung (griechisch-)biblischer Rollen und Codices Artefakte in Oxyrhynchus.

Dat.	MS	Format	Mat.	Inhalt
I n. d. Z.	P. Oxy. 3522	Rolle	Pp	Hiob 42,11, 12
I/II	P. Oxy. 4443	Rolle	Pp	Est 16–8,17; 9,2.3 fragm.
50–150	P. Oxy. 5101	Rolle	Pp	Ps 26,9–14; 44,4–8; 47,13–15; 48,6–21; 49,2–16; 63,6–64,5
II/III	P. Oxy. 656	Codex	Pp	Gen 14,21–23, 15,5–9, 19,32–20,11, 24,28–47, 27,32,33,40,41 fragm.
IIIA	P. Oxy. 4442	Codex	Pp	Ex 20,10–22 fragm.
III	P. Oxy. 1007	Codex	Pg	Gen 2,7–9, 16–19; 2,23–3,1, 6–8
III	P. Oxy. 1166	Rolle	Pp	Gen 6,8–12 fragm.
III/IV	P. Oxy. 1075	Rolle	Pp	Ex 40,26(29) bis Ende des Kapitels
IV	P. Oxy. 4444	Codex	Pg	Sap 4,17–5,1 fragm.
IV	P. Oxy. 1225	Rolle	Pp	Lev 16,33–34 fragm.
IV	P. Oxy. 2068	Rolle	Pp	Dtn 6,2; Ps 105,22 (zit.)

1.8 Die Überlieferung hebräischer Papyri in Oxyrhynchus

Tab. 26: Die Überlieferung hebräischer Papyri in Oxyrhynchus.[10]

Dat.	MS	Inhalt
III/V	MS Heb. c. 57 (P) (c)	Religiöser Text (fragm.)
III?	London, British Museum, Or. 9180 B	Piyyut (fragm.)
IV	London, British Museum, Or. 9180 C	Piyyut für Schavuʿot (fragm.)
IV	MS Heb. c. 57 (P) (b)	Liturgischer Text für Jom Kippur (fragm.)
IV	London, British Museum, Or. 9180 A	Piyyut für Schavuʿot (fragm.)
IV	London, British Museum, Or. 9180 D, recto	Religiöser Text
V?	P. Köln Inv. 5941	Qinah
VI	MS Heb. g. 15 (P)	Gebet und liturgischer Text
?	MS Heb. f. 35 (P)	Piyyut für Rosch haSchana
?	MS Heb. g. 7 (?)	Qinah für Tischʿa beʾAv

10 Cf. Piotrkowski 2018, 155.

2 Indices

2.1 Quellenregister

2.1.1 Manuskripte und Artefakte

Aleppo Codex 159, 273
Alexandrius 200, 207
Amulett von Halbturn 362–363

B19a 159, 273
Ben Sira-Rolle aus Masada 103
Ben Sira, Geniza MS B 103
Berlin, Ägyptisches Museum
– P. Berol. 17035 165, 167
– P. Berlin 17213 164, 166
Bologna, Biblioteca Universitaria
– MS 3574A 301, 385
Birmingham, Selly Oak Colleges Library
– P. Rendel Harris 31 175, 177

Cairoer Prophetencodex 159
Cambridge University Library
– T-S C6.133 95, 114, 117, 142, 386
– T-S D1.36 95, 142
– T-S G1.78 114, 116
– T-S Misc. 28.74 301–303, 385
– T-S NS 122.126 95, 142
– T-S 6H9–21 159
– T-S 8H16.23 95, 114, 116–117, 142
– T-S 12.184 162, 385, 391
– T-S 12.186, 187, 188 105, 385, 391
– T-S 20.50 162, 385, 391
Cardiff, National Museum of Wales
– Ohne Inv.-Nr. 362
Corpus Inscriptionum Graecarum
– CIG III 564 259 Anm. 539
Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae
– CIIP 9 54–56, 66, 85, 190
– CIIP II 1140 85
Corpus Inscriptionum Judaicarum
– CIJ 517 62
– CIJ 522 62
– CIJ 661 124, 132
– CIJ 693a 131
– CIJ 732a 122 Anm. 154
– CIJ 748 252 Anm. 493
– CIJ 749 16
– CIJ 798 240
– CIJ 828b 249
– CIJ 896 249 Anm. 474
– CIJ 1141 124, 132
– CIJ 1404 54–56, 66, 85, 190
– CIJ 1432 54, 384
– CIJ 1433 54
– CIJ 1435 124, 135
– CIJ 1436 124, 135
– CIJ 1437 124, 134
– CIJ 1140 54, 85, 383
– CIJ 1441 54, 384
– CIJ 1442 54, 383
– CIJ 1443 54
– CIJ 1444 54, 384
– CIJ 1449 54, 383
– CIJ 1532a 541433
Cod. Vat. gr. 1209 154
Codex Cairensis 273
Corpus Papyrorum Judaicarum
– CPJ 86 356 Anm. 19, 357 Anm. 20
– CPJ 94, 254
– CPJ 118, 254
– CPJ 129 239 Anm. 392, 383
– CPJ 134 383
– CPJ 139 85
– CPJ 157 356
– CPJ 158a 254
– CPJ 473 288
– CPJ 509 287
– CPJ 510 287
– CPJ 1435 135
– CPJ 1436 135
– CPJ 1437 134
– CPJ 1532a 54, 383

Genf, Bibliothèque publique et universitaire
– P. Gen. gr. Inv. 99 165, 167
Gießen, Universitätsbibliothek
– P. 19, Nr. 1–9 165, 167
– P. 13 165, 167
– P. 22 165, 167
– P. 26 165, 167

Open Access. © 2021 Jonas Leipziger, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110732764-009

Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah
– GJT 5 118
– GJT 6 114, 117–118
– GJT 7 118
– GJT 8 118
– GJT 13 96, 114, 117, 142
Greek Magical Amulets
– GMA 32 96, 120–121
– GMA 33 120–121

Inscriptiones Judaicae Orientis
– IJO I Ach58 124
– IJO I Ach66 123–126
– IJO I Ach72 124, 129–130
– IJO I Ach73 124, 130
– IJO I Mac1 85
– IJO I Mac17 124
– IJO II 15 252
– IJO II 16 252
– IJO II 21 16, 253
– IJO II 37 252
– IJO II 38 252
– IJO II 39 252
– IJO II 90 124, 129
– IJO II 131 61
– IJO II 137 124, 128
– IJO II 153 391
– IJO II 156 240
– IJO II 189 16
– IJO II 226 124, 130
Inscriptions of Israel/Palestine
– IIP ASHK0002 124
– IIP BETH0021 186
– IIP BETH0028 186, 172
– IIP BSHE0010 124, 131–132
– IIP BSHE0016 124, 133
– IIP CAES0080 132

Jerusalem, Israel Antiquities Authority
– IAA Nr. 1980–880 368–370
Jerusalem, Israel Museum
– Reg. Nr. 471/60 359
– Reg. Nr. 713/60 359
Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt
– JIGRE 16 135
– JIGRE 17 134
– JIGRE 126 54
– JIGRE 127 135
– JIGRE 134 96, 120–122
– JIGRE 136 121 Anm. 149

Jewish Inscriptions of Western Europe
– JIWE I 15 252
– JIWE I 72 172, 186
– JIWE I 75 168, 186
– JIWE I 159 120–121
– JIWE I 183 124, 132
– JIWE I 191 137
– JIWE I 197 138–139
– JIWE II 112 391
– JIWE II 276 391
– JIWE II 590 62
– JIWE II 592 62
– JIWE II 602 140
– JIWE II 604 140 Anm. 240
– JIWE II 605 140 Anm. 236, 140 Anm. 240
– JIWE II 606 140 Anm. 240
– JIWE II 607 140 Anm. 240
– JIWE II 608 140
– JIWE II 609 140 Anm. 236, 140 Anm. 240
– JIWE II 610 140 Anm. 240
– JIWE II 611 140 Anm. 240
– JIWE II 612 140

Köln, Papyrussammlung
– Inv. 05853 169
Konstantinopel Pentateuch 300, 305–306
Kopenhagen, Universitetsbibliotek
– Inv. P. Lange 32 A 165, 167

Leipzig, Universitätsbibliothek
– Inv. Nr. 170 164
London, British Museum
– Or. 9180 A 393
– Or. 9180 B 393
– Or. 9180 C 393
– Or. 9180 D 393

Mailand, Biblioteca Ambrosiana
– O.39 214
Magische Texte aus der Kairoer Geniza
– MTKG III 55 95, 114, 118, 142

Nash-Papyrus 290
New Documents Illustrating Early Christianity
– *NewDocs* I 69 133
– *NewDocs* IV, 203 52
– *NewDocs* VIII 11 115
– *NewDocs* IX 26 169
New York, Brooklyn Museum
– Inv. 41.684 121–122

Oslo, Schøyen Collection
– MS 187 165–166
– MS 2648 164
– MS 2649 164
Oxford, Bodleian Library
– Gr. bibl. f. 4 165, 167
– Gr. bibl. g. 5 163–164
– Heb. 2339 38–39 Anm. 70
– Heb. d. 43 117
– Opp. Add. 8° 19 301, 303f., 385

$\mathfrak{P}^{4}$ 144
$\mathfrak{P}^{18}$ 144
$\mathfrak{P}^{45}$ 144, 153
$\mathfrak{P}^{46}$ 144, 153
$\mathfrak{P}^{64}$ 144
$\mathfrak{P}^{66}$ 144
$\mathfrak{P}^{67}$ 144
$\mathfrak{P}^{75}$ 144
$\mathfrak{P}^{90}$ 144
$\mathfrak{P}^{100}$ 144
$\mathfrak{P}^{101}$ 144
$\mathfrak{P}^{106}$ 144
$\mathfrak{P}^{111}$ 144
$\mathfrak{P}^{114}$ 144
$\mathfrak{P}^{115}$ 144
P. Amherst 3b 161, 164
P. Ant. 8 164, 166, 212
P. Ant. 9 164, 166
P. Ant. 10 165–166
P. Chester Beatty I 153
P. Chester Beatty II 153
P. Chester Beatty/Scheide 967 212
P. Egerton 2 143–144
P. Fouad 203 104
P. Fouad 266 174, 176, 207
P. Horsley III 164–165
P. graec. Vind. 19996 100
P. Haun. I 8 289 Anm. 126
P. Köln Inv. 5941 95, 114–116, 142, 393
P. Lond. Lit. 181 111
P. Lond. Lit. 202 164
P. Oxy. 26 288
P. Oxy. 43 288
P. Oxy. 182 292
P. Oxy. 405 143–144
P. Oxy. XLIV, 182–84
P. Oxy. 335 287
P. Oxy. 654 144
P. Oxy. 656 96, 98 Anm. 35, 105, 163–164, 392
P. Oxy. 852 111
P. Oxy. 1007 96, 102, 104–105, 109, 164, 166, 171, 208, 212, 222 Anm. 287, 392
P. Oxy. 1075 96, 118–119, 175, 177, 392
P. Oxy. 1079 119, 144
P. Oxy. 1166 96, 118, 175, 177, 392
P. Oxy. 1173 289 Anm. 126
P. Oxy. 1205 288–289
P. Oxy. 1225 175, 177, 392
P. Oxy. 1242 356
P. Oxy. 1356 289 Anm. 126
P. Oxy. 2068 105, 175, 177, 392
P. Oxy. 2158 289 Anm. 126
P. Oxy. 2276 292
P. Oxy. 2451 111
P. Oxy. 2673 325 Anm. 365
P. Oxy. 2731 292
P. Oxy. 3203 287
P. Oxy. 3522 175, 392
P. Oxy. 3523 143–144
P. Oxy. 3522 177
P. Oxy. 3574 287
P. Oxy. 3805 288
P. Oxy. 3998 292
P. Oxy. 4127 292
P. Oxy. 4365 293
P. Oxy. 4365 291
P. Oxy. 4401 144
P. Oxy. 4442 164, 392
P. Oxy. 4443 175, 177, 392
P. Oxy. 4444 165–166, 392
P. Oxy. 4445 144
P. Oxy. 4449 144
P. Oxy. 4451 111
P. Oxy. 4495 144
P. Oxy. 4498 144
P. Oxy. 4499 144
P. Oxy. 4617 288
P. Oxy. 4705 144
P. Oxy. 5101 175, 177, 392
P. Oxy. 5312 289 Anm. 128
P. Oxy. 5348 256, 258
P. Oxy. 3522460
P. Pisa Lit. 14 118–119, 175, 177
P. Rylands 458 174, 176, 207–208, 212, 222 Anm. 287
P. Vindob. G 19893 165, 167
P. Vindob. G 31974 153
P. Vindob. G 39777 105, 175, 177
P. Vindob. Sijp. 26 292

P.Yadin 5 192
P.Yadin 27 192
P.Yadin 52 192
P.Yale 1 163–164
Paris, Bibliothèque nationale de France
– Gr. 465 257 Anm. 519
– Inv. 2250 165–166
– Gr. 451 257 Anm. 519
– Gal. F. Antonovich 165–166
Papyri Graecae Magicae
– PGM XII, 190–192 372 Anm. 132
– PGM XII, 376–396 372 Anm. 132
– PGM XXVc (108) 361 Anm. 66
– PGM XXVIIIc (15) 361 Anm. 66
Papiri della Società Italiana
– XI 1207 289 Anm. 126

Straßburg, Bibliothèque nationale et universitaire
– Pap. Gr. 748 165, 167
Supplementum Magicum
– Suppl. Mag. 1,1 361 Anm. 66
– Suppl. Mag. 2,84 371 Anm. 132
Supplementum Epigraphicum Graecum
– SEG VIII 147 133
– SEG VIII 170 66
– SEG VIII 241 130
– SEG VIII 267 135
– SEG XV 293 16
– SEG XXVI 1357 122 Anm. 153
– SEG XXVI 1697 124, 127–128
– SEG XXVII 1201 136
– SEG XXVIII 1058 122 Anm. 153
– SEG XXVIII 1206 122 Anm. 153
– SEG IXXX 1635 127
– SEG XXXI 844 121
– SEG XXXI 1148 122 Anm. 153
– SEG XXXI 1268 122 Anm. 153
– SEG XXXI 1664 122 Anm. 153
– SEG XXXII 810 123
– SEG XXXVII 1532 133
– SEG LI 1668 128
– SEG LIV 1469 130
– SEG LV 1005 120–121, 362, 364
– SEG LV 1732 124, 133
– SEG LVI 1900 145
– SEG LVIII 1142 362
– SEG LXI 1441 145 Anm. 249
– SEG CI 1742 127
Sinaiticus 159 Anm. 350, 200, 207

Theodotus-Inschrift 54–56, 85, 190

Vaticanus 153, 200, 207
Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana
– Gr. 343 301

Washington, Freer Gallery of Art
– Ms. V (= Washingtoniensis) 164

2.1.2 Jüdische Bibel

Tora

Gen 1,1–2a.3–4.5b 161, 164
Gen 1,1–4.5b 161, 164, 211
Gen 1,1–5 211
Gen 2,7–9, 16–19; 2,23–3,1, 6–8 161, 164, 392
Gen 3,10–12; 4,5–7.23; 7,17–20; 37,34–38,1; 38,10–12 174
Gen 4,11 249
Gen 6,8–12 175
Gen 13,14 103
Gen 13,18 103
Gen 14,5 159
Gen 14,5–8, 12–15 164
Gen 14,21–23; 15,5–9; 19,32–20,11; 24,28–47; 27,32, 33, 40, 41 164, 392
Gen 14,14 110
Gen 15,1 103
Gen 15,2 103
Gen 15,4 103
Gen 19,11–13, 17–19 164
Gen 25,19–22; 26,3–4 165
Gen 31,15 387
Gen 36,14–15, 24–25 165
Gen 37 263
Gen 37,3–4, 8–9 165
Gen 39,11 148
Gen 46,28–32; 47,3–5 164

Ex 1–2 261
Ex 3,2–8, 12–13, 16–19 165
Ex 3,6 167 Anm. 407

Ex 3,17 167 Anm. 407
Ex 4,2–6, 14–17 164
Ex 4,16–7,21; 33,11–35,4 165
Ex 4,30–32 48
Ex 5 263
Ex 7–12 355 Anm. 11
Ex 8,25–8,32 264
Ex 9,1–2, 6–8, 10–11, 14 165
Ex 9,27 249
Ex 12 263–264
Ex 13,9 367
Ex 13,9.16 366
Ex 19,19 246–247
Ex 20,10–22 164, 392
Ex 20,18 347
Ex 23,2 346
Ex 24,7 45
Ex 24,9–10 263
Ex 28,4–7 175
Ex 31,16 61 Anm. 224
Ex 31,18 347
Ex 40,26(29) 175

Lev 1,11–6,5 174
Lev 8,14–15, 17–19 165
Lev 10,11 45
Lev 10,15–13,6; 23,20–30; 25,30–40 164
Lev 16,9.10 115 Anm. 118
Lev 16,30 115 Anm. 118
Lev 16,33–34 175, 392
Lev 18,4 61 Anm. 224
Lev 26,2 59
Lev 26,2–16 174
Lev 26,11 58
Lev 26,46 76
Lev 27,34 76

Num 5,11–13 355 Anm. 11
Num 6,22–27 131
Num 6,24–26 359 Anm. 48
Num 16,6–7 121
Num 21,6–9 355 Anm. 11
Num 35,13 76
Num 3,40–4,16 175
Num 5,11–13 355 Anm. 11
Num 6,22–27 131
Num 6,24–26 359 Anm. 48
Num 16,6–7 121
Num 21,6–9 355 Anm. 11
Num 35,13 76

Dtn 4,25–46 71 Anm. 274
Dtn 4,44 45
Dtn 5,15 61 Anm. 224
Dtn 6,2 175
Dtn 6,4 122, 363
Dtn 6,5–9 122, 363, 365, 386, 391
Dtn 6,8 366
Dtn 6,8–9 365
Dtn 6,9 41, 365
Dtn 7,9 359 Anm. 48
Dtn 9,10 332
Dtn 10,22; 11,1.10.11.16; 31,26–19; 32,2.4; 33,14–19.22.23.26.27 174
Dtn 11,4 175
Dtn 11,13–21 122, 363, 386, 391
Dtn 11,18 365–366
Dtn 11,20 41
Dtn 11,32 347
Dtn 13,5 79
Dtn 17,14–33,29 174
Dtn 17,19 45–46
Dtn 18, 9–14
Dtn 23,24(26)–24,3; 25,1–3; 26,12; 26,17–19; 28,31–33; 27,15; 28,2 174
Dtn 24,1–14
Dtn 24,7 45
Dtn 24,8 46
Dtn 24,15–21; 25,3, 6–8; 27,4–8, 11–12, 21–26; 28,20, 24, 29, 32; 29,22–24 165
Dtn 27,2–3 41 Anm. 85
Dtn 27,8 41 Anm. 85
Dtn 28,18–20
Dtn 31 46, 50
Dtn 31,9–13 45
Dtn 31,10 46
Dtn 31,10–12 46
Dtn 31,10–13 46
Dtn 31,21 346
Dtn 32,1–3 121, 362, 386
Dtn 32,3 121, 363
Dtn 32,39 138
Dtn 34 35

Propheten

Jos 1,7–8 45
Jos 1,8 279
Jos 3,10 387
Jos 9,27–11,3 164

1 Sam 2,6 138 Anm. 229
1 Sam 25,29 138 Anm. 229
2 Sam 7,6–16 71 Anm. 274

1 Kön 6,20–8,37 386
1 Kön 7,25–10,21 386
1 Kön 20 118–119, 161, 163, 385
2 Kön 22, 8–13 47
2 Kön 22,3–20 47
2 Kön 22–23 47
2 Kön 23 118–119, 161, 163, 385
2 Kön 23,1–2 50
2 Kön 23,1–3 47
2 Kön 23,1–24 47
2 Kön 23,2 47
2 Kön 23,16 41
2 Kön 32,10 41

Jes 7,14 214 Anm. 247
Jes 29,11–12 61
Jes 40,1–26 301, 385
Jes 44,5 365
Jes 48,6–18 175
Jes 58,6d 71
Jes 61,1–2 71

Jer 17,26–27; 18,8–11; 46,14–47,1, 7–9 165
Jer 36,20 61 Anm. 224
Jer 43–44 175
Jer 43,20 61 Anm. 224

Ez 8,11 121
Ez 33,27–31; 34,1–5, 18–24, 26–30 165
Ez 40–48 278 Anm. 46, 284

Jon 1,4 305
Zech 7,12 50 Anm. 148
Mal 2,6–9 50 Anm. 148
Mal 3,22 50 Anm. 148

Schriften

Ps 1,2 279
Ps 2,2 97 Anm. 27, 98 Anm. 32
Ps 26,9–14; 44,4–8; 47,13–15; 48,6–21; 49,2–16; 63,6–64,5 175, 392
Ps 32 177
Ps 43,20b–23a 175
Ps 45,3 209, 233
Ps 48,20–21; 49,1–3, 17–21 164
Ps 68,13–14. 30–33; 80,11–14 175
Ps 90(89), 17–92(91), 10; 96(95), 7–12; 98(97), 3; 102(101), 16–103(102), 13 161
Ps 91 122
Ps 91,1 363
Ps 92,1 115
Ps 105,22 175, 392
Ps 118,27–63 164
Ps 135,25 391

Sap 4,17–5,1 165, 392
Sap 11,19–22; 12,8–11 164
Sap 16,13 138 Anm. 229

Prov 2,9–15; 3,13–17 164
Prov 5,2–10; 18; 19,10–20,9 164
Prov 6,20–22 366
Prov 10,7 229l 391
Prov 17,17–19,3 387
Prov 27,7 345

Hiob 42, 11, 12 175

Hld 1,12 80

Dan 1,3–17 80 Anm. 334
Dan 1,17–18 175
Dan 7 263
Dan 9,4 359 Anm. 48

Koh 1,10 332
Koh 2,13–23 301–302, 385
Koh 10,5
Koh 12,12 343

Neh 1,5 359 Anm. 48
Neh 8 48–50, 356
Neh 8,1–9 48
Neh 8,4 48 Anm. 133
Neh 8,8 48, 341

Neh 9,3 41 Anm. 85
Neh 9,38 41 Anm. 85
2 Chr 17,7–9 50
2 Chr 26,19 121

2.1.3 Apokryphen und Pseudepigraphen

Aristeasbrief
– Arist. 3 76, 356
– Arist. 9–11 203
– Arist. 10 32, 200, 203
– Arist. 12–27 203
– Arist. 29–30 203
– Arist. 30 32
– Arist. 38 32, 203
– Arist. 83–120 203
– Arist. 121 204
– Arist. 121–122 204
– Arist. 158–159 366
– Arist. 172– 183 204
– Aris. 176 32, 149
– Arist. 176–177 76, 356
– Arist. 183–300 204
– Arist. 217 253
– Arist. 219 253
– Arist. 284 254
– Arist. 301–311 206 Anm. 171
– Arist. 301–321 204
– Arist. 308–311 221 Anm. 278
– Arist. 310–311 204
– Arist. 316 254
– Arist. 316–317 32
– Arist. 317 221 Anm. 278
Ben Sira
– Prolog 32, 203–205
– Sir 3,17 81
– Sir 3,19 81
– Sir 9, 15–16 81
– Sir 24,23 32
– Sir 31,12–19 81 Anm. 341
– Sir 32,12–13 81 Anm. 341
Henoch
– 1 Hen 103 175
– 1 Hen 105 175
– 3 Hen 263
– 3 Hen 10,1 263
– 3 Hen 10,3 263
– 3 Hen 10,5 263
– 3 Hen 11,1 263
– 3 Hen 12,1–3 263
– 3 Hen 14,1–5 263
– 3 Hen 45,1 263
– 3 Hen 46,1–2 263
– 3 Hen 48,7 263
Esther
– Est 8,16–93 175
– Est 16–8,17; 9,2.3 392
Esra
– 3 Esr 9,42 48 Anm. 133
– 4 Esr 14,6 34
– 4 Esr 14,21 34
– 4 Esr 14,37–47 78
– 4 Esr 14,44–46 34
– 4 Esr 16,42 34
Exagoge
– *Exag*. 67 261–262
– *Exag*. 69 262
– *Exag*. 82 262
– *Exag*. 101 261
– *Exag*. 132–150 261
– *Exag*. 175–193 261
– *Exag*. 188 266
Jubiläen
– Jub 1,5 77
– Jub 1,16–18 77–78
Judith
– Jud 12,1–10 80 Anm. 334
Königebücher
– 3 Kön 21 119
– 3 Kön 21,15–16 119 Anm. 145
– 4 Kön 23 119
– 4 Kön 23,24–25 119 Anm. 145
Makkabäerbücher
– 1 Makk 1,54–57 74
– 1 Makk 2,42 56 Anm. 185
– 1 Makk 2,56–57 32
– 1 Makk 3,48 32, 357
– 1 Makk 7,12 56 Anm. 185
– 1 Makk 14,28 56 Anm. 185
– 2 Makk 2,1.4 31
– 2 Makk 2,10 31
– 2 Makk 2,13–15 31
– 2 Makk 2,22 15 Anm. 59
– 2 Makk 4,10–15 15 Anm. 59
– 2 Makk 6,9 15 Anm. 59

– 2 Makk 6,18–7,42 80 Anm. 334
– 2 Makk 8,1 15 Anm. 59
– 2 Makk 11,24 15 Anm. 59
– 2 Makk 14,38 15 Anm. 59
– 3 Makk 2,28 54
– 3 Makk 6,35–36 81
– 3 Makk 7,19 82
– 4 Makk 18,10 68
– 4 Makk 18,10–18 68
Susanna
– Sus 28–41 67 Anm. 247
Tobit
– Tob 1,10–2 80 Anm. 334

2.1.4 Schriftrollen aus der Judäischen Wüste

1Q20 198
1Q21 198
1Q32 198
1QapGen 103
1QHa 275
1QIsa[a] 103
1QM 275
1QpHab 275
1QS 84, 275, 277
– 1QS 5,13–14 84 Anm. 362
– 1QS 6,1–8 84
– 1QS 6,2 285
– 1QS 6,2–13 84
– 1QS 6,2–8 278
– 1QS 6,3.6 278 Anm. 49
– 1QS 6,6–8 84
– 1QS 6,7 280
– 1QS 8,13 103
1QSa 275
– 1QSa 2,17–21 84 Anm. 362
– 1QSa 2,17–22 84
1QSb 275

2Q24 198

4Q15 198
4Q119 (4QLXXLev[a]) 174, 176 Anm. 472
4Q120 (4QLXXLev[b]) 174, 176
4Q121 (4QLXXNum) 175, 176 Anm. 472
4Q122 (4QLXXDeut) 175–176
4Q126 96
4Q156 198 (4QTgLev) 198, 244 Anm. 434
4Q157 (4QTgJob) 198, 244 Anm. 434
4Q201 198
4Q202 198
4Q204 198
4Q205 198
4Q206 198
4Q207 198
4Q208 198
4Q209 198
4Q210 198
4Q211 198
4Q212 198
4Q213 198
4Q213a 198
4Q213b 198
4Q214 198
4Q214a 198
4Q214b 198
4Q242 198
4Q246 198
4Q249 33
4Q251a 280
4Q255 (4QpapS[a]) 277 Anm. 37
4Q256 (4QS[b]) 277 Anm. 37
4Q257 (4QpapS[c]) 277 Anm. 37
4Q258 (4QS[d]) 277 Anm. 37
4Q259 (4QS[e]) 277 Anm. 37
4Q260 (4QS[f]) 277 Anm. 37
4Q261 (4QS[g]) 277 Anm. 37
4Q262 (4QS[h]) 277 Anm. 37
4Q263 (4QS[i]) 277 Anm. 37
4Q264 (4QS[j]) 277 Anm. 37
4Q265 280
4Q266 280
4Q393–399 32
4Q400 (4QShirShabb[a]) 283 Anm. 78
4Q401 (4QShirShabb[b]) 283 Anm. 78
4Q402 (4QShirShabb[c]) 283 Anm. 78
4Q403 (4QShirShabb[d]) 283 Anm. 78
4Q404 (4QShirShabb[e]) 283 Anm. 78
4Q405 (4QShirShabb[f]) 283 Anm. 78, 284
4Q406 (4QShirShabb[g]) 283 Anm. 78
4Q407 (4QShirShabb[h]) 283 Anm. 78
4Q421a 281
4Q534–536 (4QBirth of Noah[a–c]) 198
4Q554a 198

4Q555 198

7Q1 (7Q LXXEx9) 175, 176 Anm. 472
7Q2 (7QLXXEpJer) 175, 176 Anm. 472
7Q4(7QpapEnoch) 175

8HevXIIgr 222 Anm. 287

11Q10 (11QTgJob) 103, 198, 244 Anm. 434
11Q17 (11QShirShabb) 283 Anm. 78
11Q18 198
11Q29 277 Anm. 37

11QPS[a] 5,11 36

CD 7 275
CD 13,2 278 Anm. 49
CD 16,1–5 36

Mas 1k (MasShirShabb) 283 Anm. 78

Mur. 89–107 192
Mur. 108–12 192
Mur. 115–16 192
Mur. 164 192

2.1.5 Neues Testament

Mt 3,9, 15; 5,20–22, 25–28; 26,7–9, 10, 14–15, 22–23, 31–33 144
Mt 6,5 54
Mt 20,24–32, 21,13–19, 25,41–26,39 144
Mt 23,5 370

Mk 1, 21–25 69
Mk 4–8, 11–12 144

Lk 1–6 144
Lk 4,16–21 69–70
Lk 4,17 70
Lk 4,20 239 Anm. 392
Lk 5,5–7 144
Lk 6–10 144
Lk 16,16, 29, 31; 24,27
Lk 17,11 – 13,22–23 144
Lk 24,44 34

Joh 1,29–35, 40–46 144
Joh 5,69 57
Joh 10–11 144
Joh 18,36–19,7 144

Apg 4–11, 13, 15, 17 144
Apg 5,1–3 61
Apg 8,28 69
Apg 13 71
Apg 13,27 71
Apg 15,21 71
Apg 18,2 209 Anm. 193
Apg 18,24 69

Röm 3,21 33
Röm 16,15 316
1 Kor 11–14 315
2 Kor 6,14–16 16 Anm. 62
Kol 4,16 316
1 Thess 5,22, 27 316
1 Tim 4,13 316
2 Tim 3,15 69
Heb 1,7–12 144
Jak 3,13–4,4, 4,9–5,1 144

Offb 1,4–7 119, 144
Offb 2–3, 5, 6, 8–15 144

2.1.6 Neutestamentliche Apokryphen

Barnabas 9, 7–8 110 Anm. 95
2 Cle 19,1 318
Canon Muratori
– CM 77–80 321
– CM 78 318
Constitutiones Apostolorum 371
Didache 149, 316
Didaskalie
– Didask. 70,1–2 319
– Didask. 70,2 319
– Didask. 111,35–112,1 319
Hermas
– Hermas I 1,8–9 144

2.1.7 Rabbinische Literaturen

Mischna

mAv 1,1 331
mAv 3,4 86
mAv 3,7 348
mAv 6,2 329
mAv 3,16 148 Anm. 269
mBer 4,4 58, 72
mYad 3,1 78 Anm. 323
mYad 3,2 78
mYad 3,4 342
mYad 4,5 170, 234, 247, 339
mYad 4,6 247
mKel 15,6 78–79
mKel 24,7 148
mMeg 1,1 58
mMeg 1,8 170, 233–234, 339–340
mMeg 2–5 46 Anm. 117
mMeg 2,1 233–234, 241
mMeg 3 58
mMeg 3,1 58, 72
mMeg 3,1–3 59
mMeg 3,2 58–59
mMeg 3,3 58
mMeg 4,4 246–247
mMeg 4,6 249 Anm. 470
mSan 10,1 343
mShab 16,1 234
mShab 12,5 148
mShevu 7,5 148 Anm. 269
mSot 3,4 367
mSot 7,1 233
mSot 7,8 46, 48 Anm. 133
mTaan 4,2 71
mYom 3,8 115 Anm. 118

Tosefta

tAZ 2,5 255
tBer 3,15 59
tKel BM 5,8 79
tMaas 5,1 169
tMeg 2,6 234
tMeg 2[3],12 58
tMeg 3–5 46 Anm. 117
tMeg 3,20 247 Anm. 451
tMeg 3,41 241, 339
tMeg 3,7 86
tMeg 4 [3], 20 246
tMeg 4 [3], 21 249 Anm. 470
tMeg 4 [3], 27
tShab 1,13 148 Anm. 269
tShab 13,5 341–342
tShab 13 (14), 2–3 248 Anm. 459
tSot 15,1 148
tSuk 4,3 66
tSuk 4,4 51, 58
tYad 2,11 342

Babylonischer Talmud

bAZ 18b 255
bBB 14b 34
bBB 21a 42
bBer 10b 329
bBer 45a 246–247
bBer 6a–b 63
bBM 59a–b 346
bBM 92a 148
bEr 13b 345
bGit 60b 333
bHag 17a 249
bHag 14a 249
bKet 5a 256
bMak 22b 79
bMeg 3a 48 Anm. 135, 336, 340, 341 Anm. 446
bMeg 8b–9a 170–171
bMeg 9a 215, 223
bMeg 19a 149
bMeg 21a 344
bMeg 21b 246–247
bMeg 23a–b 246
bMeg 28a–b 86
bMeg 29a 59, 63
bMeg 32a 246
bMen 70a 148
bMen 110a 329
bMQ 21a 249
bNed 32a 110 Anm. 95, 329

bNed 37b 341 Anm. 446
bQid 30a 332
bQid 33b 79
bSan 100b 343
bShab 6b 148
bShab 115a 248 Anm. 459
bShab 115b– 116a 342 Anm. 447
bShab 116a 342 Anm. 456
bShab 119b 329
bShab 156a 148
bSot 33a 339
bSot 39b 79, 246
bSot 41a 246–247
bSot 49b 188
bTaan 4b 249
bTaan 27b 329
bTem 14b 344

Talmud Jeruschalmi

jBer 5,1 (8d) 58
jBer 9c 246
jKet 66a 337
jKil 1,1 (27a) 148
jKil 42b 337
jMaas 2,44 (49d) 148
jMeg 1 (71c) 340
jMeg 1,11 (71a) 339
jMeg 1,11 (71c) 209, 229, 233, 241, 245
jMeg 2,1 (73a) 171
jMeg 3,4 (74a) 86
jMeg 4a 50
jMeg 4,1 (74d) 48 Anm. 135, 246–247, 341
jMeg 4,6 (74d) 243
jMeg 75a 246
jNaz 7,1 [56a] 86
jPea 2,4 332
jQid 1,1 (59a) 209
jRHSh 1,3 (57a) 148 Anm. 269
jSan 10,1 (28a) 343
jSan 2,4 (20b) 256
jShab 16,1 (15c) 248 Anm. 459, 342 Anm. 447
jShab 16,1 (16c) 337
jSot 7,1 (21b–d) 233
jSot 7,2 (21c) 188
jSuk 5,4 (55c) 256
jTan 4,8 (69a) 42

Außertalmudische Traktate

Sefer Tora 1,6 340
Sefer Tora 1,8 224
Soferim 5,15 248 Anm. 459
Soferim 1, 1–6 149
Soferim 1,6–7 218
Soferim 1,7 223, 340
Soferim 3,6 149

Midraschim

Avot de-Rabbi Natan
– ARN A XV 331
Bemidbar (Numeri) Rabba
– BemR 4,20 256
Bereschit (Genesis) Rabba
– BerR 14,2 169
– BerR 43,2 110 Anm. 95
– BerR 36,9 234
– BerR 36,27 341 Anm. 446
– BerR 67,4 255
– BerR 70,15 249
– BerR 81,1 148 Anm. 269
– BerR 87,8 255
Echa (Klagelieder) Rabba
– EkhR 1 329
– EkhR 17 254
– EkhR 17,7b 255 Anm. 509
Ester Rabba
– EstR 1,6 148 Anm. 269
Megillat Taʿanit
– MegTaʿan 13 223–224
Mechilta de-Rabbi Jischmael
– MekhJ, דפסחה 17 367
– MekhJ, ויסע 9 50
– MekhJ, בחדש 17 347
Midrasch Tehillim
– MidTeh 17,5 256
Pesiqta de-Rav Kahana
– PesK 5 329

Pesiqta Rabbati
– PesR 5 246
– PesR 5,1 334, 336
Schemot (Exodus) Rabba
– ShemR 51,8 255
– ShemR 19,6 335 Anm. 405
Sifre Devarim (Deuteronomium)
– SifDev §45 329
– SifDev §48 345
– SifDev §58 347
– SifDev §161 344
– SifDev §343 329
Sifre Numeri/Bemidbar
– SifBem §16 342 Anm. 447
Midrasch Tanchuma
– Tan, לך לך 19 335
– Tan, וירא 5 246, 344
– Tan, וירא 6 246
– Tan, משפטים 3 209 Anm. 195
– Tan, משפטים 5 148 Anm. 269
Wajiqra (Levitikus) Rabba
– WaR 11, 7 347
– WaR 15,2 329

2.1.8 Targumim

Targum Pseudo-Jonathan
– Zu Gen 39,11 148 Anm. 269
– Zu Lev 26,2 59

2.1.9 Antike Autoren*innen und Werke

Alexander Polyhistor 76, 257
Arnobius der Ältere
– *Disputationes adversus Gentes* 2,32 372
Aristobul 76, 203
Augustin von Hippo 254, 320, 325, 334, 353, 371
– *Confessiones* 6,3 43
– *Serm*. 9,3 (PL XXXVIII, 77) 251
– *De civitate Dei*, X,5 334
Aulus Gellius
– *Noctes Atticae* 3,19 314–315
Azaria dei Rossi
– *Me'or ʿEnajjim*, Kap. 45 209

Basilius von Caesarea
– *De Spiritu Sancto* 66 336

Clemens von Alexandria 110, 192
– *Strom*. VI, 278–280 (PG IX 300–316) 110 Anm. 95
– *Strom*. VI, 284 (PG IX 337) 319
– *Strom*. I, 149 (PG VIII 901) 257
Codex Iustinianus 3.1.14.1 371

Demetrios 76, 207
Demosthenes 152

Egeria 320, 323–324
– *Iti*. 24–49 324
– *Iti*. 46,5 324
– *Iti*. 47,3–5 324
Epiphanios von Salamis
– *De Mens. et Pond*. 13 209 Anm. 194
– *De Mens. et Pond*. 19 213 Anm. 237
– *De Mens. et Pond*. 16 215 Anm. 248
– *Haer*. 80.1.5–6 53 Anm. 169
– *Panarion* 64.29.5 257
Eupolemos
– Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων 192
Euripides 152
– *Hypsipyle* 111
Eusebius von Caesarea
– *Demonstr. Evang*. 6,1,32 209 Anm. 196
– *Hist. Eccl*. IV, 23,11 321
– *Hist. Eccl*. VI, 12,3–4 321
– *Hist. Eccl*. VI, 16 179 Anm. 498, 207 Anm. 179, 214 Anm. 247
Ezel Mosche (Piyyut) 95

Hekataios von Abdera 76
Hieronymus
– *Praef. in Librum Paralipomenon* 208
– *Ep. 57 ad Pammach* 11 210 Anm. 206
– *Paef. in Iosue* 215 Anm. 254

– *Praef. in Iob* 215 Anm. 254
– *Praef. in Ezra* 215 Anm. 254
– *Praefationes in Ezechael* 157 Anm. 335
– *Iuxta Hebraeos* 216
Hilarius von Poitiers
– *Tractatus super Psalmos* 2, 2–3 335–336
Homer
– *Ilias* 1,56–58 111

Irenäus
– *Adv. Haer.* III 21,1 (PG VII 946) 209 Anm. 196
Isidor von Pelusium
– *Ep. 150 ad Epimachum* (PG LXXVIII 604C) 371 Anm. 117

Jehuda b. Barzillai
– *Sefer ha-Ittim* 237
Johannes Chrysostomos
– *Adv. Ioud.* VIII 5,6 (PG XLVIII 935) 369 Anm. 108
– *Contra ludos et theatra* (PG LVI 264) 251 Anm. 487
Joseph bar Nissan
– *Shaveh-Kiriathaim* 159
Josephus
– *Ag. Ap.* II, 17 50, 69
– *Ant.* IV, 209–211 46
– *Ant.* VIII, 44 34
– *Ant.* X, 267 34
– *Ant.* XI, 154–157 46
– *Ant.* XII, 103–109
– *Ant.* XIV, 10, 17 57
– *Ant.* XIV, 10 83
– *Ant.* XVI, 43 69
– *Ant.* XVI, 164 78
– *J. W.* 45 54
– *J. W.* 133 54
– *J. W.* 194 198
– *J. W.* 408 54
– *Vita* 45–57 54
– *Vita* 16 254
Justin
– *Apol.* 1,67 310, 317
– *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 72,3 63 Anm. 233
– *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 94,42 336
Justinian
– *Novella 146 περὶ Ἑβραίων* 12, 163 Anm. 372, 187, 211, 226, 235–238

Maimonides
– *Mishne Tora, Tefillin*, I,19 238 Anm. 387
Martial
– *Epigramme* I,2 147
– *Epigramme* VII,82 254 Anm. 506
– *Epigramme* XIV,184 152
Meir ben Isaac Katzenellenbogen
– *Responsum* 304
Melitto von Sardes
– Osterpredigt 231 Anm. 334
– *Memar Marqah* 259 Anm. 527

Origenes
– *Ad Afric.* 2 (PG XI 49–41) 211, 228 Anm. 320
– *Ad Afric.* 4 (PG XI 52) 210 Anm. 206
– *Ad Afric.* 6 (PG XI 6) 211
– *Contra Celsum* 3,50 319
– *In Ps* II,2 (PG XII 1104 97 Anm. 27, 98
– *Mth*. XV, 14 220 Anm. 277

Palladius 212
Pindar 111, 152
Plato
– *Xenophon und Pindar* 82
Philo von Alexandria
– *Congr*. 62 254
– *Cont*. 40 82
– *Cont*. 57 82
– *Cont*. 58 83
– *Cont*. 59 83
– *Cont*. 64 83
– *Cont*. 71 69, 82
– *Cont*. 75 69, 82–83
– *Decal*. 41 82
– *Ebr*. 177 254
– *Flacc*. 32–39 *254*
– *Her*. 14 256 Anm. 517
– *Hypoth*. 7,12–13 50
– *Jos.* 98,205–206 82
– *Jos,* 98,234 *82*
– *Legat.* 311–313 78
– *Legat.* 359 254
– *Migr. Abr.* 14 256 Anm. 517
– *Mos*. II, 25–44 205
– *Mos*. II, 26–31 205
– *Mos*. II, 33 82
– *Mos.* II, 37 206
– *Mos*. II, 40 206
– *Mos*. II, 41 260
– *Mos*. II, 41–42 222

– *Mos*. II, 42 82
– *Opif*. 78 82
– *Somn*. 1,117 256 Anm. 517
– *Somn*. 2,125–128 68
– *Spec*. 2,217–219 260
– *Virt*. 99 82
Plinius der Ältere
– *Hist. Nat.* 5,73 274
– *Hist. Nat.* 28–34 358
Plinius der Jüngere
– *Ep*. 10.96.7 316
Pseudo-Eustathius
– Kommentar zum *Hexameron* 18.729D 257
Pseudo-Justin
– *Cohortatio ad Graecos* 13 (PG VI 265–267) 63 Anm. 233

Sefer ha-Razim
Sefer Josippon
Sefer Shimmush Tehillim
Socrates Scholasticus
– *Hist. Eccl.* VII, 14 (PG 67, 760–761) 251 Anm. 488
– *Hist. Eccl.* VII, 13 (PG 67, 761) 251

Tacitus
– *Historiae* 5.5.4 54 Anm. 176
Tertullian
– *Apol*. 39,3 319
– *Apol*. 46,18 16
– *De praescriptionibus ad Haereticos* VII, 9 16
– *De testimonio animae (scripturae leguntur)* 318

Xenophon 82–83, 152

Zohar 198

2.2 Namensregister

2.2.1 Antike und mittelalterliche Persönlichkeiten

Alexander Polyhistor 76, 257
Antiochos IV. 225
Aquila 29, 92, 97, 99, 103, 105, 118–119, 121–122, 142, 161–162, 164, 167, 170, 177 Anm. 481, 178–180, 193, 199, 206–214, 220, 222–223, 226–229, 233, 235, 300–301, 305, 307, 362–363, 365, 378, 385–386, 391
Aristobul 76, 203
Arnobius der Ältere 372
Artapanos 16, 263
Augustin von Hippo 43, 251, 254, 320, 325, 334, 353, 371
Aulus Gellius 314
Azaria dei Rossi 209

Babatha 192
Basilius von Caesarea (Basilius der Große) 336
Ben Baboi 237

Christian von Stablo (Stavelot) 97 Anm. 21
Clemens von Alexandria 110 Anm. 95, 192, 257, 319
Cyprian 16, 325

Demetrios 76, 203, 207
Demosthenes 152
Dionysius von Korinth 318, 321
Dunasch ben Labrat 187

Egeria 320, 323–324
Epiphanios von Salamis 53 Anm. 169, 209, 212–213, 215 Anm. 248, 257, 292, 371
Eupolemos 192
Euripides 111, 152
Eusebius von Caesarea 179 Anm. 498, 192, 207 Anm. 179, 209 Anm. 196, 212–214, 220–221, 257, 263 Anm. 572, 318, 321
Ezechiel der Tragiker 12, 256–267, 284, 291

Flavius Josephus 12, 34–35, 46, 50, 54–57, 64, 68–69, 72, 78, 81, 83–84, 198, 203–204, 206 Anm. 171, 253–254, 259–260, 274, 377

Hekataios von Abdera 76
Herodes der Große 253
Hesychius 208, 220
Hieronymus 157 Anm. 335, 208, 210 Anm. 206, 212, 214–216, 220–221, 325

Hilarius von Poitiers 335–336
Homer 111, 152, 213, 343

Irenäus 209, 214 Anm. 247, 319
Isidor von Pelusium 370

Jehuda b. Barzillai 237
Jesus von Nazareth 34, 69–71, 99, 107–110, 149–150, 215, 308, 326
Johannes Chrysostomos 63, 251, 367, 369–371
Joseph bar Nissan 159
Josephus s. Flavius Josephus
Julius Caesar 83
Justin 221, 310, 317–318, 336
Justinian 163 Anm. 372, 179, 187, 207, 211, 226–227, 235–238

Laktanz 16, 325
Lukian/Lucian 208, 220

Maimonides 238
Martial 147, 152, 154, 254
Meir ben Isaac Katzenellenbogen 304, 307
Menahem Ibn Saruq 187
Melitto von Sardes 231 Anm. 334

Origenes 97–98, 103, 172, 170, 207–208, 210–215, 220–221, 228, 319

Palladius 212
Paul von Tella 214
Paulus 33, 68, 71, 308, 315, 318
Philo von Alexandria 12, 46, 50, 54–57, 64, 68–69, 72, 78, 81–83, 98–99, 119, 158, 186, 203, 205–206, 222, 254, 256 Anm. 517, 259–260, 263, 274, 289, 366, 377
Pindar 111, 152
Plato 82–83, 152, 203
Plinius der Jüngere 274, 316, 358
Ptolemaios II. 204
Ptolemaios IV. 81

Salome Komaïse 192
Shabettai Donnolo 187
Serapion von Antiochien 321
Socrates Scholasticus 251
Soter 321

Tacitus 54 Anm. 176
Tertullian 16, 221, 318–319, 325
Trajan 287, 316, 356

Xenophon 82–83, 152

2.2.2 Moderne Autor*innen (insb. Forschungsgeschichte; Auswahl)

Alexander, Loveday 152
Alexander, Philip S. 190, 194, 229, 242, 248, 339
Alikin, Valeriy A. 314–315
Alt, Albrecht 133
Ameling, Walter 133
Argyle, Aubrey 189
Aslanov, Cyril 189

Bacher, Wilhelm 42
Bagnall, Roger S. 154–155
Balogh, Josef 42
Bar-Asher Siegal, Michal 362
Barclay, John M. G. 259
Barthélemy, Dominique 92, 179, 207–208, 212, 214, 227
Bauer, Walter 313, 318, 326–327
Baumgarten, Albert I. 46, 74, 79
Baumgarten, Joseph M. 281
Becker, Adam 308
Benovitz, Nancy 363, 365
Berlejung, Angelika 359
Berliner, Abraham 201
Bertram, Georg 217–218
Beyer, Klaus 114, 193
Bickermann, Elias J. 200, 221
Blau, Joshua 194
Blau, Ludwig 7–8
Bloch, René 259
Bohak, Gideon 354, 361–362
Bonfil, Robert 7, 59, 294
Boustan, Raʿanan 361
Bowman, Steven 294 , 302, 307
Boyarin, Daniel 308–309, 345
Boyd-Taylor, Cameron 226–227
Bregman, Marc 335

Brown, Schuyler 101–102, 104, 107, 109
de Bruyn, Theodore 372
Bryant Davies, Rachel 264
Burkitt, Francis 119, 211, 214

Caputo, Giacomo 260
Carr, David 41
Cavallo, Guglielmo 152, 157–158
Chartier, Roger 7, 28
Chilton, Bruce 247
Cohen, Shaye 19, 52–53, 367
Cohn, Yehudah 366
Colomo, Daniela 177
Cotton, Hannah M. 196
Cowley, Arthur E. 115

De Troyer, Kristin 35
Dijkstra, Jitse H.F. 372
Douglas, Mary 79
Dunn, James D. 308

Edrei, Arye 20, 236, 272
Edwards, James R. 129
Elbogen, Ismar 7
Epp, Eldon J. 152, 177, 292

Fabry, Heinz-Josef 218–219
Feldman, Louis H. 262, 267
Fernández Marcos, Natalio 29, 206, 227, 302
Field, Frederick 211
Fine, Steven 14, 61
Fischer-Lichte, Erika 39–40
Fischer, Steven Roger 7
Flesher, Paul 247
Fraade, Steven 243–244, 276, 279, 345–346
Frankel, Zacharias 201, 203
Frey, Jean-Baptiste 140, 191
Frey, Jörg 84

Gamble, Harry Y. 106–108, 155, 315–316
Geiger, Abraham 193, 201, 212
Gerdmar, Anders 189
Goldberg, Arnold 337–338
Goodenough, Erwin R. 139–140, 190
Goodman, Martin 79
Grabbe, Lester L. 189
Grenfell, Bernard 211, 286
Gruen, Erich S. 16, 65, 140
Gumbrecht, Hans Ulrich 373
Gutman, Yehoshua 259

Gzella, Holger 188

Hachlili, Rachel 51, 128, 367
van Haelst, Joseph 119, 167, 177
Hanhart, Robert 199
von Harnack, Adolf 43, 320
Harris, William V. 40
Heilmann, Jan 92
Heine, Heinrich 44
Hempel, Charlotte 276, 279, 282, 285
Hengel, Martin 17, 29, 150, 190, 232, 259
Henry, Benjamin 177
Hesseling, Dirk C. 305
Hezser, Catherine 7–8, 159
Hidding, Aaltje 288
Hieke, Thomas 50
Hilgert, Markus 9, 44, 93, 241
Holladay, Carl R. 260–261
Hopf, Matthias 80
Horbury, William 122
van der Horst, Pieter W. 191, 261, 263
Houtman, Alberdina 243
Howard, George 102–104
Hunt, Arthur S. 211, 286
Hurtado, Larry 108–112, 119, 141, 161, 165

Ilan, Tal 290
Iser, Wolfgang 4

Jacobs, Martin 252
Jacobson, Howard 259–260
Jaffé, Dan 342
Jaffee, Martin S. 336
Janowski, Bernd 87
Johnson, William A. 314
de Jonge, Henk Jan 315

Kahle, Paul 161, 165, 200, 236–237
Kamesar, Adam 215
Kaminka, Armand 306
Keel, Othmar 365
Klein-Franke, Felix 115
Klinghardt, Matthias 315
Klinkert, Thomas 373
Klostermann, Erich 211
Körte, Mona 354
Koskenniemi, Erkki 260
Kraabel, Alf T. 83
Kraft, Robert 27, 111–112, 118–119, 149, 155, 160–161, 163, 165–167, 177–178, 204

Krauss, Samuel 179, 207, 256, 294–295, 302
Krivoruchko, Julia G. 294
Kroll, John H. 128
Kunze, Gerhard 323
Kutscher, Eduard Y. 193–194

de Lagarde, Paul 220
Lanfranchi, Pierluigi 259
de Lange, Nicholas 8, 92, 117–118, 163, 166–167, 173–174, 187, 196, 221, 226–227, 232, 236, 238–239, 294, 298, 300, 302–303, 305–306
Leonhardt-Balzer, Jutta 80, 84
Levine, Lee 51, 53, 85
Lieberman, Shaul 148–149, 151, 180
Liss, Hanna 147, 278
Lohfink, Norbert 46

Maier, Johann 284
Manguel, Alberto 7
Mann, Jacob 8
Markschies, Christoph 3, 26, 312, 361
McKay, Heather A. 64
Mendels, Doron 20, 236, 272
Mercati, Giovanni 214
Moule, Charles F.D. 227
Mroczek, Eva 27–28, 156–157

Nachmanson, Ernst 100, 102
Naeh, Shlomo 170–171, 173
Najman, Hindy 26, 29–30
Nässelqvist, Dan 310–312, 314
Neis, Rachel 347
Neubauer, Adolf 303
Neusner, Jacob 13, 337
Newson, Carol 283–284
Niehoff-Panagiotidis, Johannes 300
Niehoff, Maren 262
Noam, Vered 281
Norden, Eduard 43
Noy, David 122, 239

Paap, Anton H. 100–102, 104, 109, 111
Philippson, Ludwig 261
Pietersma, Albert 202
Piotrkowski, Meron M. 290
Poirier, John C. 190
Popović, Mladen 285
Price, Jonathan 170–171, 173

Qimron, Elisha 33, 281

Radin, Max 190, 194
Rahlfs, Alfred 199, 166–167, 176–177
Rajak, Tessa 206–207, 227–228, 239
Rebiger, Bill 354
Reed, Annette Y. 308
Resnick, Irven M. 149
Roberts, Colin H. 151–153, 155, 161, 163, 165–166, 176–177–178
Roloff, Jürgen 318
Rósen, Haim B. 190
dei Rossi, Azaria 209
Rudberg, Gunnar 100, 102
Runesson, Anders 51
Rutgers, Leonard V. 237

Salvesen, Alison 29, 179, 206–207, 210, 212
Salzmann, Jorg Ch. 317, 319
Sanders, Ed Parish 13
Sanzo, Joseph E. 361, 370
Satlow, Michael 47
Schäfer, Peter 266, 308, 331, 354
Scharbach Wollenberg, Rebecca 341
Schiffman, Lawrence 71, 275
Schmid, Wilhelm 259, 261
Schorch, Stefan 74, 205
Schremer, Adiel 282
Schubart, Wilhelm 151
Schücking-Jungblut, Friederike 284
Schulz, Christoph 157
Schwartz, Daniel 67, 71
Schwartz, Seth 19, 194
Schweitzer, Albert 313
Schwemer, Anna Maria 284
Seeliger, Hans Reinhard 149, 152–153
Segal, Moshe Z. 193–194
Seidman, Naomi 202
Shanks Alexander, Elizabeth 367
Shiell, William David 314
Shinan, Avigdor 245, 248
Siegert, Folker 260
Sifakis, Gregory M. 260
Sirat, Colette 157, 159, 302
Skeat, Theodore C. 101, 111, 119, 148, 151–155, 177
Smelik, Willem 159, 171–172, 197, 236, 238, 244, 248, 250
Starr, Joshua 230, 294
Steins, Georg 46, 50

Stemberger, Günter 75, 237, 282
Stern, David 8, 159, 357
Stock, Brian 285
Stökl Ben Ezra, Daniel 275, 280, 282
Stroumsa, Guy G. 3, 152, 326
Stugnell, John 33
Sysling, Harry 243

Tal, Abraham 197
Taylor, Charles 211, 214
Tcherikover, Victor 85, 290
Thompson, Edward M. 97
Tigay, Jeffrey H. 356–357, 365
Tov, Emanuel 167, 208, 210, 223
Traube, Ludwig 97–102, 104–105, 109, 111–113, 141, 167
Treu, Kurt 102, 104, 109, 111–112, 118–119, 149, 155, 160–161, 163, 165–167, 177–178, 221, 224–226, 236

Uehlinger, Christoph 47
Ulrich, Eugene 32, 35

Veltri, Giuseppe 201, 205, 209, 216, 224, 226, 236, 237, 338, 354
Vogt, Ernst 259

Wallraff, Martin 150–151
Walter, Nikolaus 218
Wandrey, Irina 354
Weinberger, Leon J. 302
Wexler, Paul 295
Whitmarsh, Tim 260
Wilke, Carsten 80
Willand, Marcus 9
Wolfson, Harry A. 253
Wright, Brian J. 68
Wright, Jacob L. 356

Yeivin, Israel 146
Yuval, Israel 308–309

Zahn, Theodor 320
Zunz, Leopold 236, 249

2.3 Sachregister

2.3.1 Hebräische und aramäische Begriffe

אלוניסתין 234
אמורים 249
אנשי היחד 277
אנשי הקדוש 277
ארון הקודש 60
אשורית 234–233, 171, 170
אתרא קדישא 59
בית מוקדש 59
בלעז 234–233, 171
במות 67
בעלי התורה 239
גיגנטון 171
גליונים 342
דיפתרא 149
היחד 277
המקום 54
חזנים 239
יוונית 233
כל מקומות ישראל 54
כנישה/כנישתה 54
לאתרה, בכל אתר 54
לקרוא 45
לשון הקודש 170, 202
מגילות סתרים 148
מזוזה 365
מחזרים רומאנים 295
מינים 342
מסטירין 334
מעמדות 71
מפרש 48
מקדשיכם 58
מקרא 45
מתורגמנים 239, 249
רומאניא/רומניאה 295
שכינה 348
תבה 60, 62
תלמוד תורה 330
תפילה 365

2.3.2 Griechische Begriffe

ἅγιος τόπος 54, 59
ἀναγιγνώσκω 45
Εβραεστί 192, 196
πίναξ 148
διφθέρα 149
ἁγιό[τατος] τόπος/ἁγιώτατος τόπος 54, 59
ἀδελφῇ 292–293
ἀμφιθέατρον 52–53, 54 Anm. 168
ἀναγνώστης 239, 317, 326
ἀπογραφαῖς 31
εἷς θεός 127–128, 133
Ἑλληνισμός 15
εὐαγγέλιον 342
εὐχεῖον 54
διφθέρα 149
θυσία 84
Ιαβε 97
Ιανε 97
ΙΑΩ 95, 99
ἱερὰ βίβλος 76
Ἰουδαϊσμός 15
κλάω 61
κώδηξ 147
μυστήριον 334
νομοφυλάκιον 61
πίνακες 148
ΠΙΠΙ 98–99, 102, 104, 121
προσευχή 52, 54, 57
σαββατεῖον 54, 78
συναγωγή 54, 56
συνέλευσις 317
τὰ βιβλία τὰ ἅγια 77
τεύχη 32
τὸ ἱερόν 54
φυλακτήρια 358, 370
φυλάσσω 61

2.3.3 Lateinische Begriffe

aedicula 60
apsis 60, 67
caudes 147
dis manibus 139–130
lector 239, 319, 326
sacramentum 334
scriptorium 274
signa 334
symposium 80–83, 85–86, 204, 253, 311, 312–314
templum 54 Anm. 176
triclinium 85, 274, 318
verbum 334

2.3.4 Deutsche Begriffe

Abecedaria 41
Aedicula 60
Allegorisierung 82
Alphabet 34, 169
Amida 121
Amoräisch 41, 57, 63, 72–73, 255, 337, 339
Amphitheater 54, 252, 259–260
Amulettarmband 365
Amulette 18, 25, 42, 96, 112–113, 120–123, 141–143, 159, 162, 170, 178–179, 187, 245
Anthropologie 9, 11, 44
Anthologie(n) 353, 360, 25, 28
‚Apokryphe' Schriften 20, 25–29, 38, 67, 77, 273, 290–291
Apotropäischer Gebrauch 76, 123, 353, 360, 363, 367, 371–372
Aquila (Übersetzung) 29, 92, 97, 99, 103, 105, 118–119, 121–122, 142, 161–162, 164, 167, 170, 177 Anm. 481, 178–180, 193, 199, 206–214, 220, 222–223, 226–229, 233, 235, 300–301, 305, 307, 362–363, 365, 378, 385–386, 391
Aramäisch
– Bibel s. Targum
– Sprachentwicklung in der Diaspora 185–187
– Tora-Lesung in der Synagoge 243, 245–249
– Sprachentwicklung in der Diaspora 185–187
– Sprachentwicklung in Israel 197–198
Aschkenazisches Judentum 187, 294, 300

Asylort 55
Aufführung 39–40, 82, 252–253, 260

Bankett/Bankettgemeinschaften 80–86, 253, 265, 312, 314, 377
Bar Kochba-Aufstand 193, 195, 238, 245
Bar Kochba-Briefe 192, 196
Beth Midrasch 42, 329, 344, 349
Bingualität 5, 29, 37, 73, 168–170, 172, 174, 185–186, 230–232, 234, 236, 238, 245, 250, 295, 300, 340, 362
Bibliothek von Alexandria 201–202
Bildung/Bildungsreform 40–42, 298, 325
Buchdruck 299–300, 305
Buchleihe 291
Buchreligion 86–87, 275, 326–327, 330, 338, 348, 378
Byzantinisches Judentum 173–174, 294–308

Cherubim 357, 284
Codex/Codices
– Historische Entwicklung 147–155
– Jüdische (griechische) Codices 161–167, 173–174
– Jüdische (hebräische) Codices 159
– Lesepraktische Implikationen 156–158
– Materiale Umbruchsituation 146–147

Dekanonisierung/Rekanonisierung 31, 224
Dekontextualisierung 337
Demokratisierung 42, 44, 365
Diaspora 14–15, 20–21, 49, 52, 57, 323, 328, 362, 377
Differenzkriterium s. *nomina sacra*
Divinatorische Praktiken 76–77, 357
Dramaturgie 246
Drama 80, 252, 254, 256

Eigenwirksamkeit von Schrift 353
Ekphrasis 267
Elite(n) 10, 41–42, 68, 74–75, 195, 265, 272, 282
Enterbungstheologie 17
Epigraphische Überlieferung 18, 52, 59, 66, 85, 112, 143, 168, 188–198
Erziehung 40–42, 46, 69, 149, 239, 242–243
Essener 274
Esther-Rolle 171, 233–234
Ethrog 186, 168
Eucharistie 314–316, 334, 370
Evangelien
– Bücher 370–371
– Codex 153–155
– Lesung 318–321, 324

Fiktionalität 8–9, 46, 74, 278
Fiktiver Leser 4, 8
Formatwahl 93, 101, 147–156
– Fundraising 55, 69

Gebet 44, 54–55, 57, 67, 82, 85, 163, 185, 237, 283, 302, 365, 368, 371
Gebetbuch 30, 303
Gedächtnis 156, 246, 341, 344
Gemeinderegel 84
Gemeinschaftsregel 84, 275–282
Geniza s. Kairoer Geniza
Geonim 198, 237, 244, 249
Geschichten des Lesens 6–8
Glosse 117, 158, 212, 300, 386–387
Goldglas 65, 62
Goldschrift 97
Götzen/Götzenbild 79, 357
Grabinschrift 130, 132, 136, 138–139, 145, 168, 172, 186, 190–191, 198, 240, 252
Griechisch
– Griechische Artefakte in hebräischer Graphie 168–172
– Sprachentwicklung in der Diaspora 185–187
– Sprachentwicklung in Israel 189–193
– Tora-Lesung in der Synagoge 229–241
Griechische Bibel
– ‚Aufgabe' oder ‚Zurückweisung' 217–218
– Kontinuität der jüdischen Rezeption 224–229, 294–308
– Rabbinischer Diskurs 222–224
– Rollen (jüdisch) 174–178
– Targum 201
– Ursprung 200–206
– Vielzahl jüdischer Versionen und Übersetzungen 29, 206–212
Gymnasion 16, 128, 287

Haggada 114, 117–114, 266
Haftara/*Haftarot* 38, 243, 246, 303, 305
Hakhel 46 Anm. 117
Halacha/halachisch 18–20, 75, 148, 169–171, 311, 339, 342–345, 348
Hasmonäer 77, 127, 195, 274

Hebräisch
– Codices 159
– Hebraisierung 172, 180, 214, 231, 238–239, 268, 298–300
– Hebräische Artefakte in griechischer Graphie172–173
– Hebräische Bibel s. Tora
– *Nomina sacra* 113–118
– Tora-Lesung in der Synagoge 243, 245–249
– Sprachentwicklung in der Diaspora 185–187
– Sprachentwicklung in Israel 193–196
Heilige Schrift(en)
– Konkurrierende jüdisch-christliche Diskurse 341–343
Heiligkeit
– Gottesnamen 104, 108
– Schrifttragende Artefakte/Tora 58, 63–64, 75–79, 342–343, 355–357, 371
– Synagogen 58–59, 63
Hellenisierung 15–18
Hexapla 98, 103, 172, 170, 207–208, 211–216, 228
Hexateuch 35
Hippodrom 252
Homer-Philologie 213

Identität 230, 266, 280, 282, 297, 328, 330–331
Ikonische Dimension(en) 355–358
Ikonographische Darstellungen von Tora 59–63
Inkorporation 333, 348
Inspiration, göttliche 78

Jāḥad s. Qumran
Jom Kippur 302, 306–307, 393
Joschianische Reform 47–48, 57
‚Judengriechisch' 295
Judezmo 296–297

Kaige-Rezension 208
Kairoer Geniza 94, 97–99, 103, 105, 116, 118, 142, 159, 162, 170, 174, 204, 211, 237, 244, 248, 300, 302, 306–307 Anm. 236, 368, 386
Kanon (s. a. Dekanonisierung)
– Kanon, christlich320–322
– Kanon, jüdisch 25–36
– Kanon, rabbinisch 334, 337–338, 348–349
– Kanonische Praxis 3, 12, 38–39, 273, 285–286, 290–291
– Kanon und Codex 153–155
– Kanonizität einer Übersetzung 232
Karäer 298, 301, 306, 385
Karolingische Renaissance 187
Katakombe 62, 136, 140, 172, 186, 229, 391
Ketiv-Kere-Lesung(en) 340–341
Ketubba 169
Ko-Präsenz 39–40, 334
Kommentar(e) 27, 158, 236, 300
Konstantinopel Pentateuch 300, 305–306
Kontraktionskürzung(en) (s. a. *nomina sacra*) 92–94, 98, 100–103, 106–108, 112–113, 115–116, 119–120, 123, 127, 130, 139, 141–142, 163, 176–178
Körper/Körperlichkeit (s. a. Verkörperung) 40, 329, 344
Kreuz-Symbol (τ) 106–107, 110, 163, 361
Kult
– Kultischer Charakter 44, 63–64, 84, 266
– Kultisches Objekt 59
– Kultische Mahle 80, 84–85
– Kult, literarisch 44, 65, 72–73
Kurzschrift 192, 248

Lateinisch
– Altlateinische Übersetzung der Bibel 215
– Bibel s. Vulgata
– *nomina sacra* 137–140
– Sprachentwicklung in Israel 198
Lectio continua 42, 51, 58, 60, 64–65, 74, 156–157, 201, 230–231, 265, 289, 309, 319, 355
Lehnwörter 169, 255
Lehrhaus s. Beth Midrasch
Lesefähigkeit 40–42, 74–75, 282–283, 285
Lesehilfen 92, 156, 158
Losbücher 358
Lulav 136, 140 Anm. 240, 168, 186, 240, 253
LXX s. Griechische Bibel

Magie/magische Praktiken
– Biblische Literaturen 355 Anm. 11
– Demarkationslinien zwischen Magie und Religion 354
– Magische Implikationen und Performanzen
– Magischer Gebrauch von Schrift 358–372
– Magischer Gebrauch von Tora 355–357
– Magie in antiken Synagogen 367–370

Mahlfeier/Mahlgemeinschaften
– Jüdisch 55, 69, 80–86
– Christlich 309, 312–315, 317–318, 326–327
Maḥzor 295, 302
Märtyrer-Akte 322
Masoreten/masoretische Traditionen 30, 37–38, 173, 219, 300
Materiale Umbruchsituationen 146–147
Menora 67, 121, 129, 132, 136, 168, 186, 240, 253
Merkava-Literatur 262–263, 266
Metaphorisierung 82
Metatexte 11–13, 30, 43, 68, 91, 158, 203, 225, 230, 234, 242, 268, 281, 302, 307, 315, 328–329, 334, 338, 368, 379
Mezuzot 41, 122, 353, 360, 363, 365–367
Mikvaot 274
Mimen 254–255
Monolinguale Lesung der griechischen Bibel 186, 230–235
Mosaik 61–62, 65, 85, 124, 133, 145
‚Mosaische Diskurse' 27, 29

Nabbatäisch 191–192
Nomina barbara 118
Nomina mystica 99
Nomina sacra (jüdisch)
– Forschungsgeschichte 97–113
– Griechische *nomina sacra* 118–136
– Hebräische *nomina sacra* 113–118
– Jüdischer Gebrauch und Rezeption 141–143
– Lateinische *nomina sacra* 137–140
Nomina sacra (christlich) 143–144
Notizbücher 147, 149–150, 152, 155

Offenbarung (s. a. Sinai) 29, 77, 234, 263, 327, 330–344, 348
Offenbarungsdiskurse 28, 30
‚Old Greek' 207
Oxyrhynchus
– Dokumentarische Papyri 288
– Biblische Papyri 289–293
– Geschichtliche Entwicklung 286–288
– Oxyrhynchus, christlichen Gemeinde 288
– Oxyrhynchus, jüdische Gemeinschaft 287–288

Palimpsest 28, 119, 151 Anm. 288, 162–163, 386
Pantomime 254–255
‚Parting of the Ways' 93, 112, 147, 227, 308
Pilger 66–67
Piyyut
– Gottesnamen 94
– Griechische Piyyutim 297
– Artefakte 119, 163, 187, 237, 289–290, 393
– Ursprung 39–40, 73
Pluralität an Überlieferung 26–30, 37
Polysemie 344–346
Popularisierung 42, 44
Praeparatio evangelica 216, 267, 294, 329
Pragmatische Dimension 38, 354–355, 368
Präsenz und Präsenzkulturen 373

Quadratschrift 171–172, 197, 233, 305
Qumran
– Gemeinschaft der Jāḥad 273–275
– Lesefähigkeit 282–283
– Lesepraktiken 275–285

Rabbinisches Judentum
– Historiographie 329
– Einfluss und Verortung im antiken Judentum 18–19
– Legitimität von Übersetzungen 193, 233–235, 338–340
– Literarischer Kult 328
– Mündliche Tora 330–337
– Schriftliche Tora 337–338
– Skeptizismus gegenüber dem geschriebenen Wort 331
– Theater 255–256
– Unbestimmbarkeit von Textsinn 344–346
Rabbinisierung 172, 180, 255, 268, 298–300, 307, 329, 379
Raschi-Schrift 305
Räuchergefäß 96, 120–122
‚Reading Aids' 91–92
Revisionen/Revisionsarbeit 30, 92, 141, 179–180, 200, 206–208, 214, 219
‚Rewritten Bible' 25–27, 265, 360
Rezeptionsanalyse 9, 13
Rezeptionsästhetik 8–9
Ritualisierung 275, 356
Ritualobjekte 67
Rituelle Reinheit/Unreinheit 78–79
Rolle/Rollen
– Historische Entwicklung
– Historische Entwicklung 147–155
– Lesepraktische Implikationen 156–158

– Materiale Umbruchsituation 146–147
– Rituelle Unreinheit 78–79
Romaniotisches Judentum 217, 224–225, 294–308

Sadduzäer 274
Samaritaner/Samaritanisch 36, 66, 114, 123–126, 131, 133, 167, 172, 212, 258, 262
Schema Israel 122, 340
Schauspieler*innen 250–254, 260
Schavuʿot 38–39 Anm. 70, 250, 302, 393
Schreibfähigkeit 41–42, 187, 282
Schreibtafel 147–149, 154, 359
Schreibübung 173, 186 Anm. 9
Schriftamulette 359–360
Schriftzerstörung und -verbergen 369
Schulen 41–42
Sekundärer Schriftgebrauch 353–354
Sephardisches Judentum 294, 296–297
Septuaginta s. Griechische Bibel
Schirot Olat haSchabbat 283–293
Sinai (s. a. Offenbarung) 29, 48, 73, 77, 247, 261–264, 331–332 338, 344–349
Skeptizismus gegenüber dem geschriebenen Wort 330–337
Spatium 105, 164–166
‚Spickzettel' 248
Stammbaumtheorem 309
Steuerbeleg 287
Studien- und Lesepraktiken 44, 55, 57, 64–65, 68–70, 72, 80–83, 275, 278–279, 282, 286, 291, 309, 313, 326–327, 330
Substitutionstheologie (christlich) 216–217
Sukkot 45, 46 Anm. 117, 303, 305
Suspensionskürzung 100, 106, 108, 116, 123, 130
Symmachus (Übersetzung) 29, 103, 105, 122, 167, 175, 177, 179, 193, 199, 206, 208, 210–213, 228, 234, 300, 363, 365, 386, 391
Symposia / Symposien 80–82, 85–86, 311–314, 253
Synagoge(n)
– Aktivitäten und Funktionen 55
– Begrifflichkeiten 54
– Früheste archäologische Evidenzen 53
– Heiligkeit 58–63
– Lesepraktiken und Synagogengottesdienst 63–72
– Orte von Dämonen und Magie 367–370
– Ursprünge 56–63

Tannaitisch 41, 58, 170, 234, 255
Targum
– Ursprung und sozialer Ort 241–244
– Ende der Targumlesepraxis 250
– Targumlesepraxis in der Synagoge 245–247
– Schriftliche Targumim 244
Tefillin 122, 233, 353, 360–367
Tempel
– Tempelopferkult 328–329
– Tempel und Synagoge 58–63
– Steuer 66
Templisierung 63–64, 355
Tetragramm 94–96
‚Textual communities' 285
‚Textualisierung' 44
Textus receptus 37
Theater
– Archäologische Quellen 252
– Christliche Sichtweisen 251
– *Exagoge* 256–267
– Jüdische Antike 250–254
– Rabbinische Sichtweisen 255–256
– Theatralität
Theodotion (Übersetzung) 29, 103, 122, 167, 179, 193, 199, 206, 208, 213, 228, 234, 363, 365
Therapeuten 69, 82–83
Tischʿa beʾAv 302, 393
Tora (s. a. Codices und Rollen)
– Rollen und Schreine in ikonographischen Darstellungen 61–63
– Privater Besitz von Rollen 74–75
– Schreine 59–63
– Dualität/Duplizität 333–337
– Heiligkeit 75–79
– Ikonische Dimensionen 355–357
Traditionsbildung 331
Triclinium 85, 274, 318

Übersetzung (s. a. griechische Bibel und Targum)
– Übersetzung und Ersetzung 185
– Übersetzungstheoretische Diskurse 202–206, 338–340
Unbestimmbarkeit von Textsinn 344–346

Verbot
– Mündliche Rezitation der schriftlichen Tora 333
– Niederschreiben der mündlichen Tora 148, 333
– Tora-Studium 237

Verhüllung 98–99
Verkörperungen von Tora 329–331, 333–334, 338, 347, 357
Vetus Latina 325
Vorleser 12, 158, 239–240, 310–311, 317, 319, 326
Vulgata 215

Wallfahrt/Wallfahrtsfeste 66
Weihinschrift 124, 132–133, 198
‚Wortgottesdienst' (christlich) 311–315

Zahlenwert 104, 106, 110
Zauber-Papyri 353
Zauberschalen 198, 358

2.4 Ortsregister

Aegina 52, 124
Akrai 120–121
Alexandria 51, 57–58, 68, 82, 97, 101, 124, 134–135, 186, 200, 203–206, 220–221, 251, 254, 258, 260, 356, 384
Aphrodisias 252
Aschkelon 59, 127
Athen 15–16, 306
At-Tuwani 53
Auch 137

Berenice (Cyrenaica) 52–53, 259–260
Beth Scheʾan 59, 62, 124, 131–133
Bithynien 316

Caesarea 319, 340
Capernaum 53, 145

Damaskus 253
Delos 52, 83, 123–126, 143
Dura-Europos 59, 145

Edfu 265
El-Kanais 16
Elephantine 66, 104, 365

Gamla 53, 57
Garizim 66, 114, 123
Gaza 59

Habra 195
Herodium 53, 57
Horvat Raqit 124, 133
Hyllarima 59

Iasus 253
Ikonium 130
Ioannina 297–298

Istanbul 298

Jericho 53, 57, 253
Jerusalem 15–16, 48, 53, 57, 63–64, 66, 78, 107, 190, 194, 198, 242, 259, 274, 297, 317, 323, 329, 377

Kairo 121
Kefar Hananja 59
Khalkis 298
Konstantinopel 118, 208, 296, 300–302, 306–307
Konya
Korfu 297, 306
Kos 297

Leontopolis 66, 200

Mamre 124, 130
Maresha (Marisa), 124, 127
Masada 53, 57, 95, 103, 388
Mazzarino 120–121
Mérida 137–139
Migdal 53
Milet 252
Modiʿin 53

Nabratein 60
Naḥal Ḥever 95, 102, 192, 195–196, 208, 388
Naʾana 134
Naʿaran 59

Ostia 52, 59, 85, 252
Oxyrhynchus 114–115, 118, 158, 256, 271–272, 286–293, 392–393

Padua 304
Philadelphia 59

Qiryat Sefer 53, 57
Qumran 14, 26–29, 32–33, 35–36, 64–65, 75–77, 81, 83–84, 86, 95–96, 102, 105, 112, 191–192, 194–195, 197, 204, 242, 244, 273–286, 388

Rhodos 297, 306
Rhossus 321
Rom 62, 122, 139 Anm. 231, 140, 147, 155, 229, 251, 254, 296, 318, 322, 356, 391

Sardis 59, 61–62, 83–84, 124, 128–129
Sidon 253
Stobi 59, 85
Syros 124, 129–130

Thessalonike 105, 124, 131, 297
Tiberias 54, 59, 69, 389
Tripolis 136
Tortosa 124, 132

Wadi Daliyeh 191, 388
Wadi Haggag 124, 127–128
Wadi Murabaʿat 195–196, 388

3 Verzeichnisse

3.1 Abbildungsverzeichnis und Bildnachweise

Abb. 1 Fresko in der Synagoge von Dura Europos (3. Jh.), © Dura Europos Collection, Yale University Art Gallery, Public Domain —— **VI**

Abb. 2 Arye Edrei und Doron Mendels: Zweierlei Diaspora des antiken Judentums, © Jonas Leipziger: Eigene Zeichnung in Anlehnung an Mendels/Edrei 2010, 104f. —— **20**

Abb. 3 Exemplarische Tora-Schreine antiker Synagogen: Die *aedicula* der Synagoge von Nabratein (links) und die *apsis* der Synagoge von Beth Alpha (rechts), © Jonas Leipziger: Eigene Zeichnungen in Anlehnung an Hachlili 2013, 171, 188 —— **60**

Abb. 4 Abbildungen von Tora-Rollen in unterschiedlichen Artefakten —— **62**
(a) Mosaik aus der Synagoge A von Beth Shean, © Steven Fine; **(b)** Mosaik der Synagoge von Beth Alpha, Bildquelle: Sukenik 1932, pl. 8; **(c)** Mosaik der Synagoge von El-Hirbe, © Steven Fine; **(d)** Bestattungstafel mit einem Tora-Schrein in der Katakombe von Vigna Randanini in Rom, © Steven Fine; **(e)** Abbildung eines Tora-Schreins aus der Synagoge von Sardis, © Steven Fine; **(f)** Catacombe Ebraiche di Villa Torlonia, © Fondazione per i Beni Culturali Ebraici in Italia Onlus; **(g)** Gold-Glas aus Rom (Israel Museum, Jerusalem, Inv. No. 66.36.14; CIJ I 517/JIWE II 590), Bildquelle: Singer 1901–1906, 2: 107; **(h)** Goldglas, Ident.-Nr. 6700, © Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin / Schilling-Colden, Priska (CC-BY-NC-SA).

Abb. 5 MS Heb. c. 57 (P) (c), Detail Z. 1(c), Detail Z. 1, Bildquelle: Cowley 1915, 210 —— **115**

Abb. 6 P.Köln Inv. 5941, mit Detail Z. 5, © Institut für Altertumskunde an der Universität zu Köln, CC-BY —— **116**

Abb. 7 MS Cambridge, T-S 8H16.23, 1r, mit Detail Z. 1, © Cambridge University Library —— **117**

Abb. 8 TS 12. 184; 20.50: Beispielausschnitte aus der Edition von Francis Burkitt, Bildquelle: Burkitt 1897, 4, 8. —— **120**

Abb. 9 Brooklyn Museum, 41.684: Räuchergefäß (JIGRE 134), © Brooklyn Museum, Charles Edwin Wilbour Fund, 41.684 (CC-BY) —— **122**

Abb. 10 IM Jerusalem, Accession Nr. 2010.65.381: Byzantinisches Amulett-Armband, © Israel Museum, Jerusalem —— **122**

Abb. 11 Samaritanische Inschrift aus Delos (IJO I Ach66), Bildquelle: Bruneau 1982, 470 (CC-BY) —— **125**

Abb. 12 Samaritanische Inschrift aus Delos (IJO I Ach66), Detail Z.5, © Jonas Leipziger: Eigene Rekonstruktionen unter Verwendung der Abbildung aus Bruneau 1982, 472f. (CC-BY) —— **126**

Abb. 13 Graffiti aus dem Wadi Haggag (SEG XXVI 1697) Detail Z. 1, © Jonas Leipziger: Eigene Zeichnung in Anlehnung an Negev 1974, Abb. 4 —— **128**

Abb. 14 Inschrift der Synagoge von Sardis, © James R. Edwards —— **129**

Abb. 15 Graffito aus Syros (IJO I Ach72), Bildquelle: IG XII 5, 198 —— **130**

Abb. 16 Graffito aus Syros (IJO I Ach73) Bildquelle: IG XII 5, 198 —— **130**

Abb. 17 Inschrift aus dem ‚Haus des Leontis' in Beth Sheʾan (IIP BSHE0010), Bildquelle: Gary Todd, https://t1p.de/IIP-BSHE0010 (Stand: 30.07.2020), CC0 1.0 (Public Domain) —— **132**

Abb. 18 Zeichnung der Inschrift aus Naʾana bei Lydda (CIIP IV 2657) von Julius Euting, Quelle der Zeichnung: De Euting 1903, 64 —— **134**

Abb. 19 Inschrift aus römischer Zeit (CIJ II 1437), Bildquelle: De Ricci 1909, 326 —— **134**

Abb. 20 Spätrömische Stifterinschrift (CIJ II 1435), Bildquelle: De Ricci 1909, 323 —— **135**

Abb. 21 Inschrift aus der Synagoge von Ashkelon (CIJ II 964), Bildquelle: Dalman 1903, 24 —— **136**

Abb. 22 Lateinisch-hebräische Inschrift, Auch (JIWE I 191), © RMN-Grand Palais, Musée d'Archéologie nationale, Saint-Germain-en-Laye —— **137**

Open Access. © 2021 Jonas Leipziger, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Lizenz.

https://doi.org/10.1515/9783110732764-010

Abb. 23 Lateinische Grabinschrift, Mérida (JIWE I 197) © Colecciones en Red, El Ministerio de Cultura y Deporte / Museo Arqueológico Nacional de España, Madrid — **138**
Abb. 24 Lateinische Grabinschrift, Mérida (JIWE I 197), Detail, Z. 1 © Colecciones en Red, El Ministerio de Cultura y Deporte / Museo Arqueológico Nacional de España, Madrid — **139**
Abb. 25 Geographische Verteilung der jüdischen Inschriften, Amulette und Kultgegenstände sowie Handschriften (ohne Bibelhandschriften) mit *nomina sacra,* © Jonas Leipziger: Eigene Zeichnung — **143**
Abb. 26 MS Cambridge, T-S 12.184 / T-S 20.50, © Cambridge University Library — **162**
Abb. 27 P. Oxy. 5348: Ezechiel der Tragiker, Ἐξαγώγη, © The Egypt Exploration Society and the University of Oxford Imaging Papyri Project — **258**
Abb. 28 MS Cambridge, T-S Misc. 28.74, © Cambridge University Library — **303**
Abb. 29 MS Oxford Oppenheim, Add. 8° 19, fol. 220r, © Bodleian Library, Oxford — **304**
Abb. 30 MS Florenz, Ebr. 3574 (Modona 12), © University Library Florence — **304**
Abb. 31 Das Amulett von Halbturn, © Gabriele Gattinger, Institut für Ur- und Frühgeschichte, Universität Wien — **363**
Abb. 32 Das „Phylakterium des Moses“ (GMA 32/SEG LV 1005), Bildquelle: Kaibel IG 1890, 619 — **364**
Abb. 33 IM Jerusalem, Accession Nr. 2010.65.381: Byzantinisches Amulettarmband, © Israel Museum, Jerusalem — **365**
Abb. 34 IAA No. 1980–880: Amulett aus der Synagoge von Ḥorvat Rimmon, © Mariana Salzberger, Israel Antiquities Authority — **368**

3.2 Verzeichnis der Tabellen

Tab. 1 Archäologische Evidenzen aus Israel für frühe Synagogen — **53**
Tab. 2 Die Entwicklung jüdischer nomina sacra in hebräisch/aramäischen Handschriften — **95**
Tab. 3 Die Entwicklung jüdischer *nomina sacra* in griechischen Handschriften und Artefakten — **96**
Tab. 4 Hebräische *nomina sacra* in jüdischen Handschriften — **114**
Tab. 5 Griechische *nomina sacra* in jüdischen Bibelhandschriften — **118**
Tab. 6 Griechische *nomina sacra* in jüdischen Amuletten und Kultgegenständen — **120**
Tab. 7 Griechische *nomina sacra* in jüdischen Inschriften — **124**
Tab. 8 Lateinische *nomina sacra* in jüdischen Inschriften — **137**
Tab. 9 *Nomina sacra* in den frühesten christlichen Papyri (ohne LXX) — **144**
Tab. 10 *Nomina sacra* in den frühesten christlichen Inschriften — **145**
Tab. 11 Statistik über christliche und nicht-christliche Codices (1.–4. Jh. n. d. Z.) — **154**
Tab. 12 Jüdische Codices — **161**
Tab. 13 Mögliche jüdische Codices — **164**
Tab. 14 Jüdische Rollen der griechischen Bibel — **174**
Tab. 15 Jüdische Codices des byzantinischen Judentums — **301**
Tab. 16 Frühe in ägyptischen Inschriften und Papyri bezeugte Synagogen — **383**
Tab. 17 Jüdisch-griechische Bibelhandschriften — **385**
Tab. 18 Jüdisch-griechische Amulette (Auswahl) — **386**
Tab. 19 Jüdisch-griechische Bibelkommentare, Glossare und Scholia — **386**
Tab. 20 Jüdische und christliche griechische Bibelhandschriften mit Verweis auf jüdische Lesarten in Randglossen — **387**
Tab. 21 Griechische Texte aus der judäischen Wüste — **388**
Tab. 22 Inschriften in Israel und ihre Sprachen — **389**

Tab. 23 Grabinschriften in Jerusalem und ihre Sprachen — **390**
Tab. 24 Die materiale Überlieferung der Übersetzung Aquilas — **391**
Tab. 25 Die Überlieferung (griechisch-)biblischer Rollen und Codices Artefakte in Oxyrhynchus — **392**
Tab. 26 Die Überlieferung hebräischer Papyri in Oxyrhynchus — **393**

3.3 Sigla und Abkürzungen häufig verwendeter Quellen

AE Cagnat, René et al. (Hgg.) (1888–), *L'Année épigraphique*, Paris.
CIG Böckh, August (Hg.) (1828–77), *Corpus Inscriptionum Graecarum*, 4 Bde., Berlin.
CIJ Frey, Jean-Baptiste (Hg.) (1936/52), *Corpus Inscriptionum Judaicarum,* 2 Bde., Vatikan.
CIJP I Cotton, Hannah M. et al. (Hgg.) (2010), *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palestinae*, Bd. 1,1: *Jerusalem: 1–704*, Berlin.
CIJP II Ameling, Walter et al. (Hgg.) (2011), *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palestinae*, Bd. 2: *Caesarea and the Middle Coast, 1121–2160*, Berlin.
CIL Mommsen, Theodor et al. (Hgg.) (1862–), *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin.
CPJ Tcherikover, Victor (Hg.) (1957–64), *Corpus Papyrorum Judaicarum*, 3 Bde., Cambridge.
DJD de Vaux, Roland/Benoit, Pierre/Strugnell, John/Tov, Emanuel (Hgg.) (1955–2010), *Discoveries in the Judaean Desert*, 40 Bde., Oxford.
GJT de Lange, Nicholas (Hg.) (1996a), *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah* (Texts and Studies in Ancient Judaism 51), Tübingen.
GMA Kotansky, Roy (Hg.) (1994), *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, Part I: Published Texts of Known Provenance* (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften: Papyrologica Coloniensia 22,1), Wiesbaden.
ICG Breytenbach, Cilliers et al. (Hgg.) (2020), *Inscriptiones Christianae Graecae. A Digital Collection of Greek Early Christian Inscriptions from Asia Minor and Greece*, Berlin, http://doi.org/10.17171/1-8 (Stand: 30.07.2020).
IG Kirchhoff, Adolf (Hg.) (1873–), *Inscriptiones Graecae*, Berlin.
IIP Satlow, Michael (Hg.) (2002–), *Inscriptions of Israel/Palestine,* https://doi.org/10.26300/pz1d-st89 (Stand: 30.07.2020).
IJO I Noy, David et al. (Hgg.) (2004), *Inscriptiones Judaicae Orientis,* Bd. 1: *Eastern Europe* (Texts and Studies in Ancient Judaism 101), Tübingen.
IJO II Ameling, Walter (Hg.) (2004), *Inscriptiones Judaicae Orientis,* Bd. 2: *Kleinasien* (Texts and Studies in Ancient Judaism 99), Tübingen.
IJO III Noy, David/Bloedhorn, Hanswulf (Hgg.) (2004), *Inscriptiones Judaicae Orientis,* Bd. 3: *Syria und Cyprus* (Texts and Studies in Ancient Judaism 102), Tübingen.
IMS Mirković, Miroslava et al. (Hgg.) (1976–82), *Inscriptions de la Mésie supérieure*, 6 Bde., Belgrad.
JIGRE Horbury, William/Noy, David (Hgg.) (1992), *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*, Cambridge.
JIWE I Noy, David (Hg.) (1993), *Jewish Inscriptions of Western Europe,* Bd. 1: *Italy (Excluding the City of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge.
JIWE II Noy, David (Hg.) (1995), *Jewish Inscriptions of Western Europe,* Bd. 2: *The City of Rome*, Cambridge 1995.
LDAB *Leuven Database of Ancient Books*, www.trismegistos.org/ldab (Stand: 30.07.2020).
MTKG Schäfer, Peter/Shaked, Shaul (Hgg.) (1994–99), *Magische Texte aus der Kairoer Geniza,* 3 Bde. (Texts and Studies in Ancient Judaism 42/64/72), Tübingen.

NewDocs Horsley, Greg H. R./Llewelyn, Stephen R. (Hgg.) (1981–2012), *New Documents Illustrating Early Christianity,* 10 Bde., North Ryde.

PG Migne, Jacques-Paul (Hg.) (1857–66), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 161 Bde., Paris, http://patristica.net/graeca/ (Stand: 30. 07. 2020).

PGM Preisendanz, Karl et al. (Hgg.) (1973/74²), *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, 2 Bde., Stuttgart.

PL Migne, Jacques-Paul (Hg.) (1845–90), *Patrologiae Cursus Completus*, *Series Latina*, 221 Bde., Paris, http://patristica.net/latina/ (Stand: 30.07.2020).

P.Oxy. Grenfell, Bernard P./Hunt, Arthur S. et al. (Hgg.) (1898–), *The Oxyrhynchus Papyri*, London, www.papyrology.ox.ac.uk/POxy/ (Stand: 30.07.2020).

Rahlfs/Fraenkel Rahlfs, Alfred/Fraenkel, Detlef (2004), *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments***,** Bd. 1,1: *Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert,* Göttingen.

SEG Chaniotis, Angelos et al. (Hgg.) (1923–2018), *Supplementum Epigraphicum Graecum*, 64 Bde., Leiden, http://dx.doi.org/10.1163/1874-6772_seg_Volume (Stand: 30.07.2020).

TAM Dörner, Friedrich K. (Hg.) (1978), *Tituli Bithyniae linguis Graeca et Latina conscripti. Paeninsula Bithynica praeter Calchedonem* (Tituli Asiae Minoris 4,1), Wien.

TM *Trismegistos Texts Database*, www.trismegistos.org/index.html (Stand: 30.07.2020).

van Haelst van Haelst, Joseph (1976), *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris 1976.

3.4 Bibliographie

Sekundärliteratur, die in neueren bzw. überarbeiteten Auflagen oder in Übersetzungen zitiert wird sowie die schon zu einem früheren Zeitpunkt an anderer Stelle veröffentlich wurde, ist zur besseren forschungsgeschichtlichen Einordnung mit zwei Jahreszahlen angegeben. Die erste Jahreszahl bezieht sich auf die erste Veröffentlichung des Werkes bzw. Aufsatzes, die zweite auf die hier benutzte und zitierte Ausgabe. Alle Übersetzungen in dieser Arbeit stammen, sofern nicht anders angegeben, von mir.

Achilles, Oliver (2014), „Deuterosis bei Hieronymus und Justinian. Ein Beitrag zur Bedeutungsklärung“, www.academia.edu/7638022/Deuterosis_bei_Hieronymus_und_Justinian (Stand: 30.07.2020).

Adler, William (2011), „Alexander Polyhistor’s Peri Ioudaiôn and Literary Culture in Republican Rome“, in: Claudio Zamagni u. S. Inowlocki (Hgg.), *Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues* (Supplements to Vigiliae Christianae 107), Leiden, 225–240.

Aitken, James K. (Hg.) (2015), *The T&T Clark Companion to the Septuagint* (Bloomsbury Companions), London et al.

Aitken, James K./Paget, James C. (Hgg.) (2014), *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire,* Cambridge.

Aland, Kurt (1976), *Repertorium der christlichen christlichen Papyri,* Bd. 1: *Biblische Papyri* (Patristische Texte und Studien 18), Berlin.

Alexander, Elizabeth Shanks (2011), „Women’s Exemption from Shema and Tefillin and How These Rituals Came to Be Viewed as Torah Study“, in: *Journal for the Study of Judaism* 42, 531–579.

Alexander, Loveday (1998), „Ancient Book Production and the Circulation of the Gospels“, in: Richard Bauckham (Hg.), *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences,* Grand Rapids et al., 71–112.

Alexander, Philip S. (1985), „The Targumim and the Rabbinic Rules for the Delivery of the Targum", in: John Adney Emerton (Hg.), *Congress Volume. Salamanca 1983* (Supplements to Vetus Testamentum 36), Leiden, 14–28.

Alexander, Philip S. (1999), „How Did the Rabbis Learn Hebrew?", in: William Horbury (Hg.), *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda,* Edinburgh/London/New York, 71–91.

Alexander, Philip S. (2001), „Hellenism and Hellenization as Problematic Historiographical Categories", in: Troels Engberg-Pedersen (Hg.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide,* Louisville et al., 63–80.

Alexander, Philip S. (2002), „Enoch and the Beginnings of Jewish Interest in Natural Science", in: Charlotte Hempel, Armin Lange u. Hermann Lichtenberger (Hgg.), *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 159), Leuven, 223–243.

Alexander, Philip S. (2003), „Literacy among Jews in Second Temple Palestine: Reflections on the Evidence from Qumran", in: Martin F. J. Baasten u. Willem Th. van Peursen (Hgg.), *Hamlet on a Hill. Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (Orientalia Lovaniensia Analecta 118), Leuven, 3–24.

Alexander, Philip S. (2014), „The Rabbis, the Greek Bible and Hellenism", in: James K. Aitken u. James C. Paget (Hgg.), *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire,* Cambridge, 229–246.

Alexander, Philip S. (2017a), „Textual Authority and the Problem of the Biblical Canon at Qumran", in: Ariel Feldman, Maria Cioată u. Charlotte Hempel (Hgg.), *Is there a Text in This Cave? Studies in the Textuality of the Dead Sea Scrolls in Honour of George J. Brooke* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 119), Leiden, 42–68.

Alexander, Philip S. (2017b), „The Rabbis and Their Rivals in the Second Century CE", in: James C. Paget u. Judith Lieu (Hgg.), *Christianity in the Second Century,* Cambridge, 57–70.

Alexious, Nicholas (2006/07), „Romaniote Jews in the United States", in: *Journal of Modern Hellenism* 23/24, 169–179.

Alikin, Valeriy A. (2009), „The Reading of Texts at the Graeco-Roman Symposium and in the Christian Gathering", in: José R. Ferreira, Delfim L. M. Troster u. Paula B. Dias (Hgg.), *Symposion and Philanthropia in Plutarch,* Coimbra, 103–112.

Alikin, Valeriy A. (2010), *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries* (Supplements to Vigiliae Christianae 102), Leiden.

Allen, Joel Stevens (2008), *The Despoliation of Egypt in Pre-Rabbinic, Rabbinic and Patristic Traditions* (Supplements to Vigiliae Christianae 92), Leiden.

Alston, Richard (2002), *The City in Roman and Byzantine Egypt,* London/New York.

Alt, Albrecht (1924), „Epigraphische Nachlese", in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 47, 91–99.

Ameling, Walter (1993), „Eine liturgische Inschrift aus der Synagoge von Sardis", in: Karlheinz Dietz, Dieter Henning u. Hans Klatsch (Hgg.), *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum: Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet,* Würzburg, 495–508.

Ameling, Walter (2014), „Die jüdischen Gemeinden im antiken Kleinasien", in: Robert Jütte u. Abraham P. Kustermann (Hgg.), *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart* (Aschkenas. Beihefte 3), 29–55.

Ameling, Walter/Cotton, Hannah M./Eck, Werner/Ecker, Avner/Isaac, Benjamin/Kushnir-Stein, Alla/Misgav, Haggai/Price, Jonathan/Weiß, Peter/Yardeni, Ada (Hgg.) (2018), *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae,* Bd. 4,2: *Iudaea/Idumaea* (Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae 4,2), Berlin.

Anderson, H. (1985), „3 Maccabees", in: James H. Charlesworth (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha II: Expansions of the ‚Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical*

Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works, Garden City, 509–529.

Angel, Joseph (2009), „The Use of the Hebrew Bible in Early Jewish Magic", in: *Religion Compass* 3/5, 785–798.

Anti, Carlo (1955), *Anthemon: Scritti di archeologia e di antichità classiche in onore di Carlo Anti,* Florenz.

Appelbaum, Shimon (1977), „Mambre", in: Michael Avi-Yonah u. Ephraim Stern (Hgg.), *Ecyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land,* Oxford, 776–778.

Applebaum, Shimon (1979), *Greeks and Jews in Ancient Cyrene,* Jerusalem.

Argyle, Aubrey W. (1973), „Greek Among the Jews of Palestine in New Testament Times", in: *New Testament Studies* 20, 87–89.

Aslanov, Cyril (1999), „The Judeo-Greek and Ladino Columns in the Constantinople Edition of the Pentateuch (1547): A Linguistic Commentary on Gn 1:1–15", in: *Revue des Études juives* 158, 385–307.

Aslanov, Cyril (2012), „Judeo-Greek or Greek Spoken by Jews?", in: Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa u. Rina Talgam (Hgg.), *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 14), Leiden, 385–398.

Assmann, Jan (2003/10), *The Price of Monotheism,* Stanford.

Ast, Rodney/Lougovaya, Julia (2015), „The Art of the Isopsephism in the Greco-Roman World", in: Andrea Jördens (Hg.), *Ägyptische Magie und ihre Umwelt,* Wiesbaden, 82–98.

Atkinson, Kenneth (2013), „Ezekiel the Tragedian", in: Roger S. Bagnall (Hg.), *The Encyclopedia of Ancient History,* Oxford/Malden, MA, 2608.

Auffarth, Christoph (2013), „Mysterien (Mysterienkulte)", in: Georg Schöllgen, Heinzgerd Brakmann, Sible de Blaauw, Therese Fuhrer, Hartmut Leppin, Winrich Löhr u. Wolfgang Speyer (Hgg.), *Reallexikon für Antike und Christentum,* Bd. 25*,* Stuttgart, 422–471.

Avi-Yonah, Michael (1974), „Abbreviations in Greek Inscriptions: The Near East, 200 B.C.–A.D. 1100", in: Alkibiades N. Oikonomides (Hg.), *Abbreviations in Greek Inscriptions: Papyri, Manuscripts and Early Printed Books,* Chicago, 1–125.

Bacher, Wilhelm (1903), „Das altjüdische Schulwesen", in: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 6, 48–81.

Bäcker, Iris (2014), *Der Akt des Lesens – neu gelesen. Zur Bestimmung des Wirkungspotentials von Literatur* (Schriftenreihe des Instituts für russisch-deutsche Literatur- und Kulturbeziehungen an der RGGU Moskau 12), Paderborn.

Bádenas de la Peña, Pedro/Sznol, Shifra (2013), „Las traducciones en ladino y en judeo-griego del ‚Canto del Mar Rojo' (Éx. 15) en el Pentateuco de Constantinopla (1547)", in: *Erytheia* 34, 121–159.

Bagnall, Roger S. (1993), *Egypt in Late Antiquity,* Princeton.

Bagnall, Roger S. (2000), „Jesus Reads a Book", in: *Journal of Theological Studies* 51, 577–588.

Bagnall, Roger S. (2009), *Early Christian Books in Egypt,* Princeton.

Bahat, Dan (1972), „The Synagogue at Beth-Shean. Preliminary Report (heb.)", in: *Qadmoniot* 5, 55–58.

Baker, Murray (2005), „Who Was Sitting in the Theatre at Miletos? An Epigraphical Application of a Novel Theory", in: *Journal for the Study of Judaism* 36, 397–416.

Balogh, Josef (1927), „Voces Paginarum. Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens", in: *Philologie* 82, 84–109, 202–240.

Baltes, Guido (2014a), „The Origins of the ‚Exclusive Aramaic Model' in the Nineteenth Century: Methodological Fallacies and Subtle Motives", in: Randall Buth u. Steven R. Notley (Hgg.), *The Language Environment of First Century Judaea: Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels,* Bd. 2 (Jewish and Christian Perspectives Series 26), Leiden, 9–34.

Baltes, Guido (2014b), „The Use of Hebrew and Aramaic in Epigraphic Sources of the New Testament Era", in: Randall Buth u. Steven R. Notley (Hgg.), *The Language Environment of First Century Judaea: Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels,* Bd. 2 (Jewish and Christian Perspectives Series 26), Leiden, 35–65.

Baltrusch, Ernst (2016), „Kampf der Kulturen? Judentum und Hellenismus", in: Ernst Baltrusch u. Uwe Puschner (Hgg.), *Jüdische Lebenswelten: Von der Antike bis zur Gegenwart,* Frankfurt am Main et al., 11–30.

Bar-Asher, Moshe (2010), „The Verse שמע ישראל (‚Hear, O Israel') in Greek Transcription on an Ancient Amulet", in: *Journal of Ancient Judaism* 1, 227–232.

Bar-Ilan, Meir (1992), „Illiteracy in the Land of Israel in the First Centuries C.E.", in: Simcha Fishbane u. Stuart Schoenfeld (Hgg.), *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society,* Hoboken, 46–61.

Barclay Stete, Henry (1900), *An Introduction to the Old Testament in Greek,* Cambridge.

Barclay, John M. G. (1996), *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE),* Edinburgh/London/New York.

Barkay, Gabriel/Lundberg, Marilyn J./Vaughn, Andrew G./Zuckerman, Bruce (2003), „The Challenges of Ketef Hinnom: Using Advanced Technologies to Reclaim the Earliest Biblical Texts and Their Context", in: *Near Eastern Archaeology* 66, 162–171.

Barr, James (1970/71), „Which Language Did Jesus Speak? Some Remarks of a Semitist", in: *Bulletin of the John Rylands Library* 53, 9–29.

Barr, James (1989), „Hebrew, Aramaic and Greek in the Hellenistic Age", in: William D. Davies u. Louis Finkelstein (Hgg.), *The Cambridge History of Judaism,* Bd. 2: *The Hellenistic Age,* Cambridge, 79–114.

Barthélemy, Dominique (1963), *Les devanciers d'Aquila: Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton. Trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabbinat Palestinien* (Supplements to Vetus Testamentum 10), Leiden.

Barthélemy, Dominique (1972), „Origene et le texte de l'Ancien Testament", in: Jacques Fontaine u. Charles Kannengiesser (Hgg.), *Epektasis. Melanges patristiques offerts a Cardinal Jean Danielou,* Paris, 247–261.

Barthélemy, Dominique (1974a), „Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec?", in: Matthew Black u. William A. Smalley (Hgg.), *On Language, Culture, and Religion. In Honor of Eugene E. Nida,* Den Haag, 23–41.

Barthélemy, Dominique (1974b), „Qui est Symmaque?", in: *Catholic Biblical Quarterly* 36, 451–465.

Bauer, Walter (1967), „Der Wortgottesdienst der älteren Christen", in: Georg Strecker (Hg.), *Aufsätze und kleine Schriften,* Tübingen, 155–209.

Baumgarten, Albert I. (1985), „The Torah as a Public Document in Judaism", in: *Studies in Religion* 14, 17–24.

Baumgarten, Albert I. (1996), „The Temple Scroll, Toilet Practices, and the Essenes", in: *Jewish History* 10, 9–20.

Baumgarten, Albert I. (2016), „Sacred Scriptures Defile the Hands", in: *Journal of Jewish Studies* 67, 46–67.

Beard, Mary/Bowman, Alan K./Corbier, Mireille/Cornell, Tim/Franklin, James L./Hanson, Ann/Hopkins, Keith/Horsfall, Nicholas (Hgg.) (1991), *Literacy in the Roman World* (Journal of Roman Archaeology Supplementary Series 3), Ann Arbor.

Becker, Adam H./Reed, Annette Y. (Hgg.) (2003), *The Ways That Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Texts and Studies in Ancient Judaism 95), Tübingen.

Becker, Ferdinand (1881), *Die heidnische Weiheformel DM (diis manibus sc. sacrum) auf altchristlichen Grabsteinen. Ein Beitrag zur Kenntniss des christlichen Alterthums,* Gera.

Becker, Joachim (1990), *Esra/Nehemia* (Die Neue Echter Bibel 25), Würzburg.

Becker, Jürgen (2012), *Mündliche und schriftliche Autorität im frühen Christentum,* Tübingen.
Bedos-Rezak, Brigitte Miriam (2012), „Rezension: Talya Fishman, Becoming the People of the Talmud: Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures", in: *Law and History Review* 30, 643–645.
Beit-Arié, Malachi (1993), *Hebrew Manuscripts of East and West. Towards a Comparative Codicology* (Panizzi Lectures 1992), London.
Bendlin, Andreas (2006), „Phylakterion", in: *Der Neue Pauly*, http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e924540 (Stand: 30.07.2020).
Benovitz, Nancy (2016), „Psalm 91:1 and the Rabbinic Shemaʿ in Greek on a Byzantine Amuletic Armband", in: *Textus* 26, 143–171.
Bergmann, Claudia (2016), „Heilige Mahlzeit (AT)", in: *WiBiLex*, www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/200148/ (Stand: 30.07.2020).
Berlejung, Angelika (2008a), „Der gesegnete Mensch. Text und Kontext von Num 6,22–27 und den Silberamuletten von Kete Hinnom", in: Angelika Berlejung u. Raik Heckl (Hgg.), *Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments. Rüdiger Lux zum 60. Geburtstag* (Herders Biblische Studien 53), Freiburg, 37–62.
Berlejung, Angelika (2008b), „Ein Programm fürs Leben. Theologisches Wort und anthropologischer Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom", in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 120, 204–230.
Berlejung, Angelika (2014), „Kleine Schriften mit großer Wirkung. Zum Gebrauch von Textamuletten in der Antike", in: Annette Kehnel u. Diamantis Panagiotopoulos (Hgg.), *Schriftträger – Textträger. Zur materialen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften* (Materiale Textkulturen 6), Berlin, 103–125.
Berliner, Abraham (1877), *Die Massorah zum Targum Onkelos. Enthaltend Massorah magna und Massorah Parva. Nach Anschriften und unter Benutzung von seltenen Ausgaben zum ersten Male edirt und commentirt,* Leipzig.
Berliner, Abraham (1884), *Targum Onkelos,* Bd. 2: *Noten, Einleitung und Register,* Frankfurt am Main.
Bernabò Brea, Luigi (1956), *Akrai* (Monografie Archeologiche della Sicilia 1), Catania.
Bernstein, Moshe J. (2005), „‚Rewritten Bible': A Generic Category Which Has Outlived Its Usefulness?", in: *Textus* 22, 169–196.
Bertholet, Alfred (1902), *Die Bücher Esra und Nehemia* (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament 19), Tübingen/Leipzig.
Berti, Irene/Haß, Christian D./Krüger, Kristina/Ott, Michael R. (2015), „Lesen und Entziffern", in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin, 639–650.
Bertram, Georg (1957), „Praeparatio evangelica in der Septuaginta", in: *Vetus Testamentum* 7, 225–249.
Betz, Hans Dieter (1997), „Jewish Magic in the Greek Magical Papyri", in: Peter Schaefer u. Hans G. Kippenberg (Hgg.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium* (Studies in the History of Religions 75), Leiden, 45–63.
Beyer, Klaus (1984), *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten,* Göttingen.
Beyer, Klaus (1986), *The Aramaic Language: Its Distribution and Subdivision,* Göttingen.
Bickermann, Elias J. (1976/2007), „Some Notes on the Transmission of the Septuagint", in: Elias J. Bickermann u. Amram Tropper (Hgg.), *Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English Including The God of the Maccabees,* Bd. 1, Leiden, 163–194.
Binder, Donald D. (1999), *Into the Temple Courts. The Place of the Synagogues in the Second Temple Period* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 169), Atlanta.
Blanck, Horst (1992), *Das Buch in der Antike* (Beck's Archäologische Bibliothek), München.

Blau, Joshua (2000), „A Conservative View of the Language of the Dead Sea Scrolls“, in: Takamitsu Murakoa u. John F. Elwolde (Hgg.), *Diggers at the Well. Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 36), Leiden, 20–25.

Blau, Ludwig (1902), *Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Litteraturgeschichte* (Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest 25), Budapest.

Blau, Ludwig (1928), „The Relation of the Bible Translations of the Jews in Romance Languages to the Ancient Versions and the Jewish Inscriptions in the Catacombs“, in: *Jewish Quarterly Review* 19, 157–182.

Blaufuss, Hans (1909), *Römische Feste und Feiertage nach den Traktaten über fremden Dienst (Aboda zara) in Mischna, Tosefta, Jerusalemer und babylonischem Talmud* (Beilage zum Jahresberichte des Königl. Neuen Gymnasiums in Nürnberg 1908/09), Nürnberg.

Blenkinsopp, Joseph (1988), *Ezra-Nehemiah. A Commentary* (Old Testament Library), Philadelphia.

Bloch, René (2005), „‚Meine Mutter erzählte mir alles‘: Ezechiel Exagoge 34–35 und der Mythos“, in: *Judaica* 61, 97–109.

Bloch, René (2009), „Von Szene zu Szene: Das jüdische Theater“, in: Matthias Konradt u. Rainer Ch. Schwingens (Hgg.), *Juden in ihrer Umwelt. Akkulturation des Judentums in Antike und Mittelalter,* Basel, 57–86.

Bloch, René (2011), *Moses und der Mythos. Die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei jüdisch-hellenistischen Autoren* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 145), Leiden.

Bloch, René (2013), *Jüdische Drehbühnen: Biblische Variationen im antiken Judentum* (Tria Corda 7), Tübingen.

Bloch, René (2017), „Part of the Scene. Jewish Theater in Antiquity“, in: *Journal of Ancient Judaism* 8, 151–169.

Blondheim, David S. (1924), „Échos du judéo-hellénisme (étude sur l’influence de la septante et d’aquila sur les versions néo-grecques des Juifs“, in: *Revue des Études Grecques* 78, 1–14.

Blumell, Lincoln H. (2012), *Lettered Christians. Christians, Letters, and Late Antique Oxyrhynchus* (New Testament Tools, Studies, and Documents 152), Leiden.

Boffo, Laura (1994), *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 9), Brescia.

Bohak, Gideon (1990), „Greek-Hebrew Gematrias in 3 Baruch and in Revelation“, in: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 7, 119–121.

Bohak, Gideon (2008), *Ancient Jewish Magic. A History,* Cambridge.

Bohak, Gideon (2014), „Greek-Hebrew Linguistic Contacts in Late Antique and Medieval Magical Texts“, in: James K. Aitken u. James C. Paget (Hgg.), *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire,* Cambridge, 247–260.

Böhm, Martina (2012), „Wer gehörte in hellenistisch-römischer Zeit zu ‚Israel‘? Historische Voraussetzungen für eine veränderte Perspektive aus neutestamentliche Texte“, in: Jörg Frey, Ursula Schattner-Rieser u. Konrad Schmid (Hgg.), *Die Samaritaner und die Bibel* (Studia Judaica 70), Berlin, 181–202.

Bolle, Katharina (2020), *Materialität und Präsenz spätantiker Inschriften. Eine Studie zum Wandel der Inschriftenkultur in den italienischen Provinzen* (Materiale Textkulturen 25), Berlin.

Bonfil, Robert (1999), „Reading in the Jewish Communities of Western Europe in the Middle Ages“, in: Guglielmo Cavallo u. Roger Chartier (Hgg.), *A History of Reading in the West,* Amherst, 149–178.

Bonfil, Robert (2009), *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Aḥima’az ben Paltiel* (Studies in Jewish History and Culture 22), Leiden.

Bonfil, Robert/Irshai, Oded/Stroumsa, Guy G./Talgam, Rina (Hgg.) (2012), *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 14), Leiden.

Bosshard-Nepustil, Erich (2015), *Schriftwerdung der Hebräischen Bibel. Thematisierungen der Schriftlichkeit biblischer Texte im Rahmen ihrer Literaturgeschichte* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 106), Zürich.

Botti, Giuseppe (1898), „Inscriptions grecques et latines", in: *Bulletin de la Société royale d'archéologie d'Alexandrie* 1, 39–48.

Botti, Giuseppe (1899/1900), „Le iscrizioni cristiane di Alessandria d'Egitto", in: *Bessarione* 7, 270–281.

Böttner, Michaela/Elias, Friederike/Kempf, Charlotte/Leipziger, Jonas/Liss, Hanna/Witschel, Christian (2017), „Materiale Umbruchsituationen (Grundlagenpapier)", Heidelberg.

Boustan, Raʿanan/Sanzo, Joseph E. (2017), „Christian Magicians, Jewish Magical Idioms, and the Shared Magical Culture of Late Antiquity", in: *Harvard Theological Review* 119, 217–240.

Bovon, François (1989), *Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband: Lk 1,1–9,50* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 3), Neukirchen-Vluyn.

Bowman, Steven (1985), *The Jews of Byzantium (1204–1453)* (Judaic Studies Series), Alabama.

Bowman, Steven (2006), „Jews in Byzantium", in: Steven T. Katz (Hg.), *The Cambridge History of Judaism,* Bd. 4: *Late Roman-Rabbinic Period,* Cambridge, 1035–1052.

Bowman, Steven (2014), „The Jewish Experience in Byzantium", in: James K. Aitken u. James C. Paget (Hgg.), *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire,* Cambridge, 37–53.

Boxler, Ferdinand (1874), *Die sogenannten Apostolischen Constitutionen u. Canonen* (Bibliothek der Kirchenväter 19), Kempten.

Boyarin, Daniel (1999), *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism,* Stanford.

Boyarin, Daniel (2002), *Den Logos zersplittern. Zur Genealogie der Nichtbestimmbarkeit des Textsinns im Midrasch* (Haʾ Atelier Collegium Berlin 3), Berlin/Wien.

Boyarin, Daniel (2003), „Placing Reading. Ancient Reading and Medieval Europe", in: Daniel Boyarin (Hg.), *Sparks of the Logos. Essays in Rabbinic Hermeneutics* (Brill Reference Library of Judaism 11), Leiden, 59–88.

Boyarin, Daniel (2007), *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (Divinations), Philadelphia.

Boyarin, Daniel (2012), *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ,* New York.

Boyarin, Jonathan (Hg.) (1993), *The Ethnography of Reading,* Berkeley.

Boyd-Taylor, Cameron (2011), *Reading between the Lines. The Interlinear Paradigm for Septuagint Studies* (Biblical Tools and Studies 8), Leuven.

Boyd-Taylor, Cameron (Hg.) (2013), *A Question of Methodology: Albert Pietersma, Collected Essays on the Septuagint* (BTS 14), Leuven.

Boyd-Taylor, Cameron (2014), „Afterlives of the Septuagint. A Christian Witness to the Greek Bible in Byzantine Judaism", in: James K. Aitken u. James C. Paget (Hgg.), *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire,* Cambridge, 135–151.

Brändle, Rudolf/Jegher-Bucher, Verena (Hgg.) (1995), *Johannes Chrysostomos: Acht Reden gegen Juden* (Bibliothek der griechischen Literatur 41), Stuttgart.

Brauer, Erich (1993), *The Jews of Kurdistan,* Detroit.

Bregman, Marc (1999), „Pseudepigraphy in Rabbinic Literature", in: Esther G. Chazon u. Michael E. Stone (Hgg.), *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 31), Leiden, 27–41.

Bregman, Marc (2004), „Mishnah and LXX as Mystery. An Example of Jewish-Christian Polemic in the Byzantine Period", in: Lee I. Levine (Hg.), *Continuity and Renewal. Judaism in Eretz Israel during the Byzantine-Christian Era,* Jerusalem, 333–342.

Brettman, Estelle (1991), „The Place of Women in the Congregational Hierarchy", in: *International Catacomb Society*, http://www.catacombsociety.org/the-place-of-women-in-the-congregational-hierarchy/ (Stand: 31.07.2020).

Brewer, Catherine (2005), „The Status of the Jews in Roman Legislation: The Reign of Justinian 527–565 CE", in: *European Judaism* 38, 127–139.

Breytenbach, Cilliers (1996), *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien: Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 38), Leiden.

Breytenbach, Cilliers/Zimmermann, Christiane (2018), *Early Christianity in Lycaonia and Adjacent Areas: From Paul to Amphilochius of Iconium* (Ancient Judaism and Early Christianity 101), Leiden.

Bright, Pamela (2007), „Ekklesiologie und Sakramentenlehre", in: Volker H. Drecoll (Hg.), *Augustin Handbuch,* Tübingen, 506–517.

Brodersen, Kai (Hg.) (2016), *Peregrinatio ad loca sancta* (Sammlung Tusculum), Berlin.

Bromberg-Kraus, Jonathan (2005), „Meals as Midrash: A Survey of Ancient Meals in Jewish Studies Scholarship", in: Leonard Greenspoon (Hg.), *Food and Judaism* (Studies in Jewish Civilization 15), Omaha, *297–*318.

Brooklyn Museum (2017), „Incense Burner, 41.684", www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/51956 (Stand: 30.07.2020).

Brooten, Bernadette J. (1982), *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues* (Brown Judaic Studies 36), Atlanta.

Brooten, Bernadette J. (2000), „Female Leadership in the Ancient Synagogue", in: Lee I. Levine u. Zeev Weiss (Hgg.), *From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity,* Portsmouth, 215–223.

Brown, Schuyler (1970), „Concerning the Origin of the Nomina Sacra", in: *Studia Papyrologica* 9, 7–19.

Brownlee, William H./Albright, William F. (1961), „The Dead Sea Manual of Discipline: Translation and Notes", in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 10/12, 1–60.

Brumberg-Kraus, Jonathan (2014), „Performing Myth, Performing Midrash at Rabbinic Meals", in: Susan Marks u. Hal Taussig (Hgg.), *Meals in Early Judaism. Social Formation at the Table,* New York, 99–114.

Bruneau, Philippe (1982), „‚Les Israélites de Délos' et la juiverie délienne", in: *Bulletin de correspondance hellénique* 106, 465–504.

de Bruyn, Theodore (2010), „Papyri, Parchments, Ostraca, and Tablets Written with Biblical Texts in Greek and Used as Amulets: A Preliminary List", in: Thomas J. Kraus u. Tobias Nicklas (Hgg.), *Early Christian Manuscripts: Examples of Applied Method and Approach* (Texts and Editions for New Testament Study 5), Leiden, 145–189.

de Bruyn, Theodore (2017), *Making Amulets Christian. Artefacts, Scribes, and Contexts* (Oxford Early Christian Studies), Oxford.

de Bruyn, Theodore/Dijkstra, Jitse H. F. (2011), „Greek Amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements: A Checklist of Papyri, Parchments, Ostraka, and Tablets", in: *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 48, 163–216.

Bülow-Jacobsen, Adam/Strange, John (1986), „P. Carlsberg 49. Fragment of an Unknown Greek Translation of the Old Testament", in: *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 32, 15–21.

Bunis, David M. (2011), „Judezmo: The Jewish Language of the Ottoman Sephardim", in: *European Judaism* 44, 22–35.

Burkhardt, Evelyn (2003), „Hebräische Losbuchhandschriften: Zur Typologie einer jüdischen Divinationsmethode", in: Klaus Herrmann, Margarete Schlüter u. Giuseppe Veltri (Hgg.), *Jewish Studies between the Disciplines. Judaistik zwischen den Disziplinen: Papers in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of His 60th Birthday,* Leiden, 95–148.

Burkhardt, Nadin (2014), „Uncomparable Buildings? The Synagogues in Priene and Sardis“, in: *Journal of Ancient Judaism* 5, 167–203.

Burkitt, Francis (1897), *Fragments of the Books of Kings According to the Translation of Aquila. From a MS Formerly in the Geniza at Cairo, Now in the Possession of C. Taylor D. D. Master of S. John's College and S. Schechter M. A. University Reader in Talmudic Literature,* Cambridge.

Busch, Stephan (2002), „Lautes und leises Lesen in der Antike“, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 145, 1–45.

Byington, Steven T. (1957), „אדני and יהוה“, in: *Journal of Biblical Literature* 76, 58–59.

von Campenhausen, Hans (1963), „Das Alte Testament als Bibel der Kirche vom Ausgang des Urchristentums bis zur Entstehung des Neuen Testaments“, in: Hans von Campenhausen (Hg.), *Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts,* Tübingen, 152–196.

Capelle, Bernard (1911), „Fragments du psautier d'Aquila?“, in: *Revue Bénédictine* 28, 64–68.

Caputo, Giacomo (1955), „Nota sugli edifici teatrali della Cirenaica“, in: Carlo Anti (Hg.), *Anthemon: Scritti di Archeologia e di Antichità classiche,* Florenz, 283–287.

Carbajosa, Ignacio (2016), „Syro-Hexapla“, in: Armin Lange u. Emanuel Tov (Hgg.), *Textual History of the Bible: The Hebrew Bible,* Bd. 1A, Leiden, 362–368.

Cargil, Robert (2009), *Qumran Through Real Time: A Virtual Reconstruction of Qumran and the Dead Sea Scrolls,* Piscataway, NJ.

Carr, David (2005), *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature,* Oxford.

Carr, David (2005/15), *Schrift und Erinnerungskultur. Die Entstehung der Bibel und der antiken Literatur im Rahmen der Schreiberausbildung* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 107), Zürich.

Carr, David (2010), „Torah on the Heart: Literary Jewish Textuality Within Its Ancient Near Eastern Context“, in: *Oral Tradition* 25, 17–40.

Carr, David (2011), *The Formation of the Hebrew Bible. New Reconstruction,* Oxford.

Cavallo, Guglielmo (1975/97²), „Libro e pubblico alla fine del mondo antico“, in: Guglielmo Cavallo (Hg.), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico,* Laterza, 81–132.

Cavallo, Guglielmo (1999), „Between Volumen and Codex: Reading in the Roman World“, in: Guglielmo Cavallo u. Roger Chartier (Hgg.), *A History of Reading in the West,* Amherst, 64–89.

Cavallo, Guglielmo/Chartier, Roger (1999), *A History of Reading in the West,* Amherst.

Chancey, Mark A. (2005), *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus* (Society for New Testament Studies Monograph Series 134), Cambridge.

Charlesworth, Scott (2006), „Consensus Standardization in the Systematic Approach to Nomina Sacra in Second- and Third-Century Gospel Manuscripts“, in: *Aegpytus* 86, 37–68.

Charlesworth, Scott (2016), „The Use of Greek in Early Roman Galilee: The Inscriptional Evidence Re-examined“, in: *Journal for the Study of the New Testament* 38, 256–395.

Chartier, Roger (1985), „Ist eine Geschichte des Lesens möglich? Vom Buch zum Lesen. Einige Hypothesen“, in: Brigitte Schlieben-Lange (Hg.), *Lesen – historisch* (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 57/58), Göttingen, 250–273.

Chartier, Roger (2004), „Languages, Books, and Reading from the Printed Word to the Digital Text“, in: *Critical Inquiry* 31, 133–152.

Chiat, Marilyn J. S. (1982), *Handbook of Synagogue Architecture* (Brown Judaic Studies 29), Chico.

Chilton, Bruce (2016), „Rez. ‚The Language Environment of First Century Judaea. Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels. Volume Two. Written by Randall Buth and R. Steven Notley‘“, in: *Review of Rabbinic Judaism* 19, 150–153.

Choat, Malcolm (2006), *Belief and Cult in Fourth-Century Papyri* (Studia Antiqua Australiensia 1), Turnhout.

Claussen, Hilde (1994), „Odysseus und ‚das grausige Meer dieser Welt‘: Zur ikonographischen Tradition der karolingischen Wandmalerei in Corvey“, in: Hagen Keller u. Nikolaus Staubach (Hgg.),

Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 23), Berlin, 341–382.

Cofman-Simhon, Sarit (2012), „From Alexandria to Berlin: The Hellenistic Play Exagoge Joins the Jewish Canon", in: Edna Nahshon (Hg.), *Jews and Theater in an Intercultural Context,* Leiden, 23–36.

Cohen, Aryeh (2003), „The Task of the Talmud: On Talmud as Translation", in: August den Hollander, Ulrich Schmid u. Willem Smelik (Hgg.), *Paratext and Megatext as Channels of Jewish and Christian Traditions. The Textual Markers of Contextualization* (Jewish and Christian Perspectives Series 6), Leiden, 82–108.

Cohen, Naomi G. (2007), *Philo's Scriptures: Citations from the Prophets and Writings. Evidence for a Haftarah Cycle in Second Temple Judaism* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 123), Leiden.

Cohen, Rodrigo L. (2018), *The Jews in Late Antiquity,* Leeds.

Cohen, Shaye J. D. (1981), „Epigraphical Rabbis", in: *Jewish Quarterly Review* 72, 1–17.

Cohen, Shaye J. D. (1984/2010), „The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism", in: Shaye J. D. Cohen (Hg.), *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism* (Texts and Studies in Ancient Judaism 136), Tübingen, 44–70.

Cohen, Shaye J. D. (1989), *From the Maccabees to the Mishnah* (Library of Early Christianity 7), Philadelphia, Pa.

Cohen, Shaye J. D. (2010a), „Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagogue (1987)", in: Shaye J. D. Cohen (Hg.), *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism* (Texts and Studies in Ancient Judaism 136), Tübingen, 244–265.

Cohen, Shaye J. D. (Hg.) (2010b), *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism* (Texts and Studies in Ancient Judaism 136), Tübingen.

Cohn, Yehudah B. (2008), *Tangled up in Text. Tefillin and the Ancient World* (Brown Judaic Studies 351), Providence.

Cohn, Yehudah B. (2020), „Reading Material Features of Qumran Tefillin and Mezuzot", in: Anna Krauß, Jonas Leipziger u. Friederike Schücking-Jungblut (Hgg.), *Material Aspects of Reading in Ancient and Medieval Cultures. Materiality, Presence, and Performance* (Materiale Textkulturen 26), Berlin, 89–100.

Cole, Zachary J. (2017), *Numerals in Early Greek New Testament Manuscripts. Text-Critical, Scribal, and Theological Studies* (New Testament Tools, Studies, and Documents 53), Leiden.

Collins, Christopher (1991), *Reading the Written Image. Verbal Play, Interpretation, and the Roots of Iconophobia,* University Park.

Collins, John J. (2000), *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (The Biblical Resource Series), Grand Rapids.

Collins, John J. (2009), „Beyond the Qumran Community: Social Organization in the Dead Sea Scrolls", in: *Dead Sea Discoveries* 16, 351–369.

Collins, John J. (2010), „Sectarian Communities in the Dead Sea Scrolls", in: Timothy Lim u. John J. Collins (Hgg.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls,* Oxford, 151–172.

Colomo, Daniela (2016), „Interstate Relations: The Papyrological Evidence", in: (Hg.), *La rhétorique du pouvoir. Une exploration de l'art oratoire délibératif grec. Neuf exposés suivis de discussions par Michael Edwards, Christos Kremmydas, Lene Rubinstein, Angelos Chaniotis, Jean-Louis Ferrary, Daniela Colomo, Laurent Pernot, Manfred Kraus, Maria Silvana Celentano. Entretiens préparés par Michael Edwards et présidés par Pierre Ducrey. 24–28 août 2015* (Entretiens sur l'Antiquité classique 62), Genf, 209–260.

Comfort, Philip (2005), *Encountering the Manuscripts: An Introduction to New Testament Paleography and Textual Criticism,* Nashville.

Cotton, Hannah M. (1999), „The Languages of the Legal and Administrative Documents from the Judea Desert", in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 125, 219–231.
Cotton, Hannah M. (2005), „Language Gaps in Roman Palestine and the Roman Near East", in: Christian Frevel (Hg.), *Medien im antiken Palästina. Materielle Kommunikation und Medialität als Thema der Palästinaarchäologie* (Forschungen zum Alten Testament II 10), Tübingen, 115–136.
Cotton, Hannah M./Cockle, Helen/Milar, Fergus (1995), „The Papyrology of the Roman Near East: A Survey", in: *Journal of Roman Studies* 85, 214–235.
Cowley, Arthur E. (1915), „Notes on Hebrew Papyrus Fragments from Oxyrhynchus", in: *Journal of Egyptian Archaeology* 2, 209–213.
Cowley, Arthur E. (1923), *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.,* Oxford.
Crenshaw, James L. (1985), „Education in Ancient Israel", in: *Journal of Biblical Literature* 104, 601–615.
Crowdus, Miranda (2019), „Rescuing a Nearly-Lost Liturgical Tradition: Synagogue Music of the Romaniote Jews in Greece", in: *Journal of Synagogue Music* 44, 132–148.
Dalman, Gustav (1903), „Epigraphisches und Pseudepigraphisches", in: *Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins* 1903, 17–32.
Dalman, Gustav (1906), „Eine Inschrift aus dem Hain Mamre der byzantinischen Tradition", in: Gustav Dalman (Hg.), *Palästinajahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes,* Berlin, 51.
Danon, Abraham (1914), „Meïrath Enaim, version en néo-grec et en caractères hébraïques de Jérémie X, 11; de Daniel II, 5–VII, 28 et d'Esdras IV,7–VI, 26 du caraïte Élie Aféda Béghi (1627)", in: *Journal for the Aramaic Bible* 4, 5–65.
Darnton, Robert (1998), „Erste Schritte zu einer Geschichte des Lesens", in: Robert Darnton (Hg.), *Der Kuß des Lamourette. Kulturgeschichtliche Betrachtungen,* München et al., 98–134.
Däumer, Matthias (2013), *Stimme im Raum und Bühne im Kopf. Über das performative Potenzial der höfischen Artusromane* (Mainzer Historische Kulturwisssenschaften 9), Bielefeld.
Davies, Philip R. (1992), „Redaction and Secterianism in the Qumran Scrolls", in: Florentino García Martínez, Antonius Hilhorst u. Casper Labuschagne (Hgg.), *The Scriptures and the Scrolls. Studies in Honour of A. S. van der Woude on the Occasion of His 65th Birthday* (Supplements to Vetus Testamentum 49), Leiden, 152–163.
Davies, Philip R. (1998), *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures,* Louisville.
Davies, Rachel Bryant (2008), „Reading Ezekiel's Exagoge: Tragedy, Sacrificial Ritual, and the Midrashic Tradition", in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 48, 393–415.
De Ricci, Seymour (1909), „Notes d' épigraphie égyptienne", in: *Bulletin de la Société royale d'archéologie d'Alexandrie* 11, 321–349.
De Rossi, Azariah (1573/2001), *The Light of the Eyes. Translated from the Hebrew with an Introduction and Annotations by Joanna Weinberg* (Yale Judaica Series 31), New Haven.
De Troyer, Kristin (2008), „When Did the Pentateuch Come into Existence? An Uncomfortable Perspective", in: Wolfgang Kraus u. Martin Karrer (Hgg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 219), Tübingen, 269–286.
Deissmann, Adolf (1923), *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt,* Tübingen.
Demsky, Aaron (2012), *Literacy in Ancient Israel (heb.),* Jerusalem.
Di Segni, Leah (1994), „εἷς θεὸς in Palestinian Inscriptions", in: *Scripta Classica Israelica* 13, 94–115.
Di Segni, Leah (2004), „Two Inscriptions at Horvat Raqit", in: Shimon Dar (Hg.), *Raqit. Marinus' Estate on the Carmel, Israel* (British Archaeological Reports. International Series 1300), Oxford, 196–198.
Dieckmann, Detlef (2003), *Segen für Isaak. Eine rezeptionsästhetische Auslegung von Gen 26 und Kontexten* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 329), Berlin.

Dieckmann, Detlef/Grund, Alexandra (Hgg.) (2003), *Wie schön sind deine Zelte, Jakob! Beiträge zur Ästhetik des Alten Testaments* (Biblisch-theologische Studien 60), Neukirchen-Vluyn.

Dönitz, Saskia ((im Erscheinen)), „Judaeo-Greek in Byzantium – New Perspectives", in: Claudia Rapp, Emilio Bonfiglio u. Ekaterini Mitsiou (Hgg.), *Language Multiplicity in Byzantium and Beyond,* Göttingen, 1–20.

Dönitz, Saskia (2013), *Überlieferung und Rezeption des Sefer Yosippon* (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 29), Tübingen.

Dorival, Gilles (1988), „Les origins de la Septante", in: Marguerite Harl, Gilles Dorival u. Olivier Munnich (Hgg.), *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien,* Paris, 39–82.

Dornseiff, Franz (1925), *Das Alphabet in Mystik und Magie,* Leipzig/Berlin.

Douglas, Mary (1966/70³), *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo,* London.

Dunn, James D. (1991), *The Parting of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity,* London.

Dušek, Jan (2012), *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes* (Culture and History of the Ancient Near East 54), Leiden.

Eck, Werner (2003), „The Language of Power: Latin Reflected in the Inscriptions of Judaea/Syria Palaestina", in: Lawrence H. Schiffman (Hg.), *Semitic Papyrology in Context: A Climate of Creativity. Papers from a New York University Conference Marking the Retirement of Baruch A. Levine,* Leiden, 125–144.

Eck, Werner (2007), *Rom und Judaea. Fünf Vorträge zur römischen Herrschaft in Palaestina,* Tübingen.

Ecke, Wilfried (2000), *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom, Teilband 1: 1,1–15,35,* Neukirchen-Vluyn.

Edrei, Arye/Mendels, Doron (2007), „A Split Jewish Diaspora: Its Dramatic Consequences", in: *Journal for the Study of Pseudepigrapha* 16, 91–137.

Edrei, Arye/Mendels, Doron (2008), „A Split Jewish Diaspora: Its Dramatic Consequences II", in: *Journal for the Study of Pseudepigrapha* 17, 163–187.

Edrei, Arye/Mendels, Doron (2010), *Zweierlei Diaspora. Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt* (Toldot 8), Göttingen.

Edrei, Arye/Mendels, Doron (2012a), „A Split Diaspora Again – A Response to Fergus Millar", in: *Journal for the Study of Pseudepigrapha* 21, 305–311.

Edrei, Arye/Mendels, Doron (2012b), „Reaction to Fergus Millar's Article ‚A Rural Community in Late Roman Mesopotamia, and the Question of a ‚Split' Jewish Diaspora'", in: *Journal for the Study of Judaism* 43, 78–79.

Edrei, Arye/Mendels, Doron (2014a), „Preliminary Thoughts on Structures of ‚Sovereignty' and the Deepening Gap between Judaism and Christianity in the First Centuries CE", in: *Journal for the Study of Pseudepigrapha* 23, 215–238.

Edrei, Arye/Mendels, Doron (2014b), „Why Did Paul Succeed Where the Rabbis Failed? The Reluctance of the Rabbis to Translate Their Teachings into Greek and Latin and the Split Jewish Diaspora", in: James H. Charlesworth u. Brian Rhea (Hgg.), *Jesus Research: New Methodologies and Perceptions* (The Second Princeton-Prague Symposium on Jesus Research 2), Grand Rapids, 361–396.

Edwards, James R. (2009), „A Nomen Sacrum in the Sardis Synagogue", in: *Journal of Biblical Literature* 128, 813–821.

Edwards, Timothy (2012), „Aquila in the Psalter. A Prolegomenon", in: Timothy M. Law u. Alison Salvesen (Hgg.), *Greek Scripture and the Rabbis* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 66), Leuven et al., 87–105.

Ehmig, Ulrike (2019), „Rasuren in lateinischen Inschriften Beobachtungen zu ihrer Verbreitung und ihrem nicht-öffentlichen Gebrauch“, in: Carina Kühne-Wespi, Klaus P. Oschema u. Joachim F. Quack (Hgg.), *Zerstörung von Geschriebenem. Historische und transkulturelle Perspektiven* (Materiale Textkulturen 22), Berlin, 103–120.

Eilberg-Schwartz, Howard (1991), „People of the Body: The Problem of the Body for the People of the Book“, in: *Journal of the History of Sexuality* 2, 1–24.

Eilberg-Schwartz, Howard (Hg.) (1992), *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective,* Albany.

Elbogen, Ismar (1913/24²), *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung,* Frankfurt am Main.

Eleuteri, Paolo (2006), „Oxyrhynchos. Die Oxyrhynchos-Papyri“, in: *Der Neue Pauly*, http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e903050 (Stand: 30.07.2020).

Elias, Friederike/Franz, Albrecht/Murmann, Henning/Weiser, Ulrich Wilhelm (Hgg.) (2014), *Praxeologie. Beiträge zur interdisziplinären Reichweite praxistheoretischer Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften* (Materiale Textkulturen 3), Berlin.

Elior, Rachel (2005), *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism,* Oxford et al.

Epp, Eldon Jay (1997), „The New Testament Papyri at Oxyrhynchus in their Social and Intellectual Context“, in: William L. Petersen, Johan S. Vos u. Henk J. de Jonge (Hgg.), *Sayings of Jesus: Canonical and Non-Canonical. Essays in Honour of Tjitze Baarda* (Supplements to Novum Testamentum 89), Leiden, 47–68.

Epp, Eldon Jay (1997/2005), „The New Testament Papyri at Oxyrhynchus in Their Social and Intellectual Context“, in: Eldon Jay Epp (Hg.), *Perspectives on New Testament Textual Criticism. Collected Essays, 1962–2004* (Supplements to Novum Testamentum 116), Leiden, 497–520.

Epp, Eldon Jay (1998/2005), „The Codex and Literacy in Early Christianity and at Oxyrhynchus: Issues Raised by Harry Y. Gamble's Books and Readers in the Early Church“, in: Eldon Jay Epp (Hg.), *Perspectives on New Testament Textual Criticism. Collected Essays, 1962–2004* (Supplements to Novum Testamentum 116), Leiden, 521–550.

Epp, Eldon Jay (2004), „The Oxyrhynchus New Testament Papyri: ‚Not Without Honor Except in Their Hometown'?“, in: *Journal of Biblical Literature* 123, 5–55.

Epp, Eldon Jay (2006), „The Jews and the Jewish Community in Oxyrhynchus: Socio-Religious Context for the New Testament Papyri“, in: Thomas J. Kraus u. Tobias Nicklas (Hgg.), *New Testament Manuscripts. Their Texts and their World* (Texts and Editions for New Testament Study 2), Leiden, 13–52.

Erbele-Küster, Dorothea (2001), *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 87), Neukirchen-Vluyn.

Eshel, Esther/Eshel, Hanan/Lange, Armin (2000), „‚Hear, O Israel' in Gold. An Ancient Amulet from Halbturn in Austria“, in: *Journal of Ancient Judaism* 63/64, 43–64.

Eshel, Hanan (2008), *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State,* Grand Rapids.

Eshel, Hanan/Leiman, Rivka (2010), „Jewish Amulets Written on Metal Scrolls“, in: *Journal of Ancient Judaism* 1, 189–199.

Euting, Julius (1903), *Tagebuch der Reise nach Syrien und Ägypten,* Bd. 1*,* Tunis.

Fabry, Heinz-Josef (2007), „Neue Aufmerksamkeit für die Septuaginta. Einführung in das Thema der Tagung“, in: Heinz-Josef Fabry u. Dieter Böhler (Hgg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament,* Bd. 3: *Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der griechischen Bibel* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 174), Stuttgart, 9–26.

Fassberg, Steven E. (2012), „Which Semitic Language Did Jesus and Other Contemporary Jews Speak?“, in: *Catholic Biblical Quarterly* 74, 263–280.

Feeley-Harnik, Gillian (1994), *The Lord's Table. The Meaning of Food in Early Judaism and Christianity,* Washington/London.

Feldman, Louis H. (1993), *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian,* Princeton.
Feldman, Louis H. (1996), „Diaspora Synagogues. New Light from Inscriptions and Papyri", in: Steven Fine (Hg.), *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World,* Oxford/New York, 48–66.
Feldman, Louis H. (1998), *Josephus's Interpretation of the Bible* (Hellenistic Culture and Society 27), Berkeley.
Fernández Marcos, Natalio (1976), „Nuevos fragmentos del Exodo griego (Ms. Gr. Bibl. f." 4 [P])", in: *Emerita* 44, 385–395.
Fernández Marcos, Natalio (1985), „El Pentateuco griego de Constantinopla", in: *Erytheia* 6, 185–203.
Fernández Marcos, Natalio (2000), *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Version of the Bible,* Leiden.
Fernández Marcos, Natalio (2009), „Non placet Septuaginta: Revisions and New Greek Versions of the Bible in Byzantium", in: Nicholas de Lange, Julia G. Krivoruchko u. Boyd-Taylor Cameron (Hgg.), *Jewish Reception of Greek Bible Versions. Studies in Their Use in Late Antiquity and the Middle Ages* (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 23), Tübingen, 39–50.
Field, Frederick (Hg.) (1875), *Origenis hexaplorum quae supersunt: sive veterum interpretum Graecorum in totum vetus testamentum fragmenta. Post flaminium nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione Syro-Hexaplari,* Oxford.
Fincati, Mariachiara (2016), *The Medieval Revision of the Ambrosian Hexateuch. Critical Editing between Septuaginta and Hebraica Veritas in Ms. Ambrosianus A 147 inf.* (De Septuaginta Investigationes 5), Göttingen.
Fine, Steven (1996a), „Did the Synagogue Replace the Temple?", in: *Bible Review* 12, 1–11.
Fine, Steven (1996b), „From Meeting House to Sacred Realm. Holiness and the Ancient Synagogue", in: Steven Fine (Hg.), *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World,* Oxford/New York, 21–47.
Fine, Steven (Hg.) (1996c), *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World,* Oxford/New York.
Fine, Steven (2005), *Art and Judaism in the Greco-Roman World. Toward a New Jewish Archaeology,* Cambridge.
Fine, Steven (2016), „The Open Torah Ark. A Jewish Iconographic Type in Late Antique Rome and Sardis", in: Ann E. Killebrew u. Mordechai Aviam (Hgg.), *Viewing Ancient Jewish Art and Archaeology. Vehinnei Rachel – Essays in Honor of Rachel Hachlili* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 172), Leiden, 121–134.
Fine, Steven (2018), „The Emergence of the Synagogue", in: Frederick E. Greenspahn (Hg.), *Early Judaism: New Insights and Scholarship,* New York, 123–146.
Fine, Steven/Rutgers, Leonard V. (1996), „New Light on Judaism in Asia Minor During Late Antiquity: Two Recently Identified Inscribed Menorahs", in: *Jewish Studies Quarterly* 3, 1–23.
Fischer-Lichte, Erika (2010), *Theaterwissenschaft. Eine Einführung in die Grundlagen des Faches* (UTB 3103), Tübingen.
Fischer, Steven Roger (2003), *A History of Reading* (Globalities), London.
Fishbane, Michael (1985), *Biblical Interpretation in Ancient Israel,* Oxford.
Fishman, Talya (2011), *Becoming the People of the Talmud. Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures* (Jewish Culture and Contexts), Philadelphia.
Fitzmyer, Joseph A. (1970), „The Languages of Palestine in the First Century", in: *Catholic Biblical Quarterly* 32, 501–531.
Fitzpatrick-McKinley, Anna (2002), „Synagogue Communities in the Graeco-Roman Cities", in: John R. Bartlett (Hg.), *Jews in the Hellenistic and Roman Cities,* London/New York, 55–87.

Flesher, Paul V. M. (1999/2005²), „The History of Aramaic in Judaism", in: Jacob Neusner, Alan Avery-Beck u. William Scott Green (Hgg.), *The Encyclopedia of Judaism,* Bd. 1*,* Leiden, 85–96.

Flesher, Paul V. M. (2002), „Targum as Scripture", in: Paul V. M. Flesher (Hg.), *Targum and Scripture. Studies in Aramaic Translations and Interpretation in Memory of Ernest G. Clarke* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 2), Leiden, 61–75.

Flesher, Paul V. M./Chilton, Bruce (2011), *The Targums. A Critical Edition* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 12), Leiden.

Focken, Friedrich-Emanuel (2014), „Joschijas Gesetzesschrift. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Analyse von 2 Kön 22,1–23,3; 23,21–30", in: *Biblische Notizen* 163, 25–43.

Focken, Friedrich-Emanuel (2015), „Joschijas Gesetzesschrift. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Analyse von 2 Kön 22,1–23,3; 23,21–30, Teil 2", in: *Biblische Notizen* 165, 121–137.

Focken, Friedrich-Emanuel/Ott, Michael R. (2016a), „Metatexte und schrifttragende Artefakte", in: Friedrich-Emmanuel Focken u. Michael R. Ott (Hgg.), *Metatexte. Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur* (Materiale Textkulturen 15), Berlin, 1–9.

Focken, Friedrich-Emmanuel/Ott, Michael R. (Hgg.) (2016b), *Metatexte. Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur* (Materiale Textkulturen 15), Berlin.

Foskolou, Vicky A. (2014), „The Magic of the Written Word: The Evidence of Inscriptions on Byzantine Magical Amulets", in: *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας* 35, 329–348.

Fraade, Steven D. (1991), *From Tradition to Commentary. Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy* (SUNY Series in Judaica), Albany.

Fraade, Steven D. (1992), „Rabbinic Views on the Practice of Targum, and Multilingualism in the Jewish Galilee of the Third-Sixth Centuries", in: Lee I. Levine (Hg.), *The Galilee in Late Antiquity,* New York/Jerusalem, 253–286.

Fraade, Steven D. (1993), „Interpretive Authority in the Studying Community at Qumran", in: *Journal of Jewish Studies* 44, 46–69.

Fraade, Steven D. (1999), „Literary Composition and Oral Performance in Early Midrashim", in: *Oral Tradition* 14, 33–51.

Fraade, Steven D. (2007), „Rabbinic Polysemy and Pluralism Revisited: Between Praxis and Thematization", in: *AJS Review* 31, 1–40.

Fraade, Steven D. (2011), *Legal Fictions. Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarians and Sages* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 147), Leiden.

Fraade, Steven D. (2012), „Language Mix and Multilingualism in Ancient Palestine: Literary and Inscriptional Evidence", in: *Jewish Studies* 48, 1–40.

Fraade, Steven D. (2013), „4 Ezra and 2 Baruch with the (Dis-) Advantage of Rabbinic Thought", in: Matthias Henze u. Gabriele Boccaccini (Hgg.), *Fourth Ezra and Second Baruch. Reconstruction after the Fall* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 164), Leiden, 363–378.

Fraade, Steven D. (2014a), „Response to Azzan Yadin-Israel on Rabbinic Polysemy: Do They ‚Preach' What They Practice?", in: *AJS Review* 38, 339–361.

Fraade, Steven D. (2014b), „The Rehov Inscriptions and Rabbinic Literature – Matters of Language", in: Steven Fine u. Aaron Koller (Hgg.), *Talmuda De-Eretz Israel. Archaeology and the Rabbis in Late Antique Palestine* (Studia Judaica 73), Berlin, 225–238.

Frankel, Zacharias (1831), *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik,* Leipzig.

Frankel, Zacharias (1841), *Historisch-kritische Studien zu der Septuaginta. Nebst Beiträgen zu den Targumim. Erster Band. Erste Abtheilung. Vorstudien zu der Septuaginta,* Leipzig.

Frankel, Zacharias (1876), „Die Abfassungszeit des Pseudo-Aristeas", in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 25, 289–308, 337–349.

Frankfurter, David (1992), „Lest Egypt's City be Deserted: Religion and Ideology in the Egyptian Response to the Jewish Revolt (116–117 C.E.)", in: *Journal of Jewish Studies* 43, 203–220.
Frankfurter, David (1994), „The Magic of Writing and the Writing of Magic: The Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions", in: *Helios* 21, 189–221.
Fraser, Peter M. (1972), *Ptolemaic Alexandria,* Bd. 1: *Text,* Oxford.
Frenschkowski, Marco (2016), *Magie im antiken Christentum. Eine Studie zur Alten Kirche und ihrem Umfeld* (Standorte in Antike und Christentum 7), Stuttgart.
Freudenthal, Jacob (1874), *Hellenistische Studien. Heft 1: Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke* (Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars ‚Fraenkel'scher Stiftung' 1874), Breslau.
Frevel, Christian (2016), *Geschichte Israels* (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 2), Stuttgart.
Frey, Jörg (2017), „Die Zeugnisse über Gemeinschaftsmähler aus Qumran", in: David Hellholm u. Dieter Sänger (Hgg.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376), Tübingen, 101–130.
Fried, Lisbeth S. (2013), „The Torah of God as God. The Exaltation of the Written Law Code in Ezra-Nehemiah", in: Nathan MacDonald u. Izaak J. de Hulster (Hgg.), *Divine Presence and Absence in Exilic and Post-Exilic Judaism* (Studies of the Sofia Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism 2), Tübingen, 283–300.
Friedman, Shamma (1993), „The Holy Scriptures Defile the Hands – The Transformation of a Biblical Concept in Rabbinic Theology", in: Marc Z. Brettler u. Michael Fishbane (Hgg.), *Minḥah le-Naḥum. Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of his 70th Birthday,* Sheffield, 117–132.
Fuks, Alexander (1953), „The Jewish Revolt in Egypt (A. D. 115–117) in the Light of the Papyri", in: *Aegpytus* 33, 131–158.
Fürst, Julius (1849), *Bibliotheca Judaica: Bibliographisches Handbuch der gesammten jüdischen Literatur,* Leipziger.
Fürst, Julius (1890), *Glossarium Graeco-Hebraeum oder der griechische Wörterschatz der jüdischen Midraschwerke,* Straßburg.
Furstenberg, Yair (Hg.) (2016), *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World* (Ancient Judaism and Early Christianity 94), Leiden.
Gabba, Emilio (1958), *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia,* Turin.
Gafni, Isaiah (2007), „Rabbinic Historiography and Representations of the Past", in: Charlotte E. Fonrobert u. Martin S. Jaffee (Hgg.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature* (Cambridge Companions to Religion), Cambridge, 295–312.
Gallagher, Edmon L. (2013), „The Religious Provenance of the Aquila Manuscripts from the Cairo Genizah", in: *Journal of Jewish Studies* 64, 283–305.
Gamble, Harry Y. (1995), *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts,* New Haven.
García-Martínez, Florentino/van der Woude, Adam S. (1990), „A ‚Groningen' Hypothesis of Qumran and Early History", in: *Revue de Qumran* 14, 521–541.
Garipzanov, Ildar (2018), *Graphic Signs of Authority in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 300–900* (Oxford Studies in Medieval European History), Oxford.
Gaster, Moses (1897), *Two Unknown Hebrew Versions of Tobit,* London.
Gaster, Moses (1971), *Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaeval Romance, Hebrew Apocrypha, and Samaritan Archaeology,* Bd. 1, New York.
Gehrig, Stefan (2013), *Leserlenkung und Grenzen der Interpretation. Ein Beitrag zur Rezeptions-ästhetik am Beispiel des Ezechielbuches* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 190), Stuttgart.
Geiger, Abraham (1845), *Lehrbuch zur Sprache der Mischnah,* Breslau.

Geiger, Abraham (1857), *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums,* Breslau.

Geiger, Abraham (1862), „Symmachus, der Uebersetzer der Bibel", in: *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 1, 39–64.

Geiger, Ludwig (Hg.) (1876), *Abraham Geiger's Nachgelassene Schriften,* Bd. 4: *Einleitung in die biblischen Schriften,* Berlin.

Gelardini, Gabriella (2007), *‚Verhärtet eure Herzen nicht'. Der Hebräer, eine Synagogenhomilie zu Tischa be-Aw* (Biblical Interpretation Series 83), Leiden.

Geller, M. J. (1985), „An Aramaic Incantation from Oxyrhynchos", in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 58, 96–98.

Gentry, Peter J. (2008), „Old Greek and Later Revisors: Can We Always Distinguish Them?", in: Anssi Voitila u. Jutta Jokiranta (Hgg.), *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 126), Leiden, 301–327.

Georgakas, Dan (2006/07), „The Jews of Greece: A Chronology", in: *Journal of Modern Hellenism* 23/24, 1–11.

Georges, Karl Ernst (1826/2013[8]), *Der neue Georges. Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel,* Darmstadt.

Gerdmar, Anders (2001), *Rethinking the Judaism-Hellenism Dichotomy: A Historiographical Case Study of Second Peter and Jude* (Coniectanea Biblica 36), Stockholm.

Germer-Durand, Joseph (1900), „Proscynème d'un pèlerin à Hébron", in: *Échos d'Orient* 3, 142–143.

Gertz, Jan Christian/Krabbes, Frank/Noller, Eva Marie/Opdenhoff, Fanny (2015), „Metatext(ualität)", in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin, 207–217.

Gesenius, Wilhelm (2005[18]), *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament,* Bd. 3, Berlin/Heidelberg.

Gesenius, Wilhelm (2009[18]), *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament,* Bd. 5, Berlin/Heidelberg.

Giambrone, Anthony (2017), „Aquila's Greek Targum: Reconsidering the Rabbinical Setting of an Ancient Translation", in: *Harvard Theological Review* 110, 24–45.

Gladd, Benjamin L. (2008), *Revealing the Mysterion: The Use of Mystery in Daniel and Second Temple Judaism with Its Bearing on First Corinthians* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 160), Berlin.

Goldberg, Arnold (1969), *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur* (Studia Judaica 5), Berlin.

Goldberg, Arnold (1987/97), „Die Zerstörung von Kontext als Voraussetzung für die Kanonisierung religiöser Texte im rabbinischen Judentum", in: Margarete Schlüter u. Peter Schäfer (Hgg.), *Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien I* (Texts and Studies in Ancient Judaism 61), Tübingen, 413–425.

Goldberg, Arnold (1987/99), „Die Schrift der rabbinischen Schriftausleger", in: Margarete Schlüter u. Peter Schäfer (Hgg.), *Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung. Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung. Gesammelte Studien II* (Texts and Studies in Ancient Judaism 73), Tübingen, 230–241.

Goodblatt, David (1987), „Agrippa I and Palestinian Judaism in the First Century", in: *Jewish History* 2, 7–32.

Goodblatt, David (2006), *Elements of Ancient Jewish Nationalism,* Cambridge.

Goodenough, Erwin R. (1953), *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period,* Bd. 1, New York.

Goodenough, Erwin R. (1954), *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period,* Bd. 2, New York.

Goodman, Martin (1990), „Sacred Scripture and ‚Defiling the Hands'", in: *Journal of Theological Studies* NS 41, 99–107.
Goodman, Martin (1990/2007), „Sacred Scripture and ‚Defiling the Hands'", in: Martin Goodman (Hg.), *Judaism in the Roman World. Collected Essays* (Ancient Judaism and Early Christianity 66), Leiden, 69–78.
Goodman, Martin (1995), „A Note on the Qumran Sectarians, the Essenes, and Josephus", in: *Journal of Jewish Studies* 46, 161–166.
Goodman, Martin (1996/2007), „Sacred Space in Diaspora Judaism", in: Martin Goodman (Hg.), *Judaism in the Roman World. Collected Essays* (Ancient Judaism and Early Christianity 66), Leiden, 219–231.
Goodman, Martin (2003), „Modeling the ‚Parting of the Ways'", in: Adam H. Becker u. Annette Y. Reed (Hgg.), *The Ways That Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Texts and Studies in Ancient Judaism 95), Tübingen, 119–129.
Goodspeed, Edgar J. (Hg.) (1914), *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzer Einleitung,* Göttingen.
Grabbe, Lester L. (1982), „Aquila's Translation and Rabbinic Exegesis", in: *Journal of Jewish Studies* 33, 527–536.
Grabbe, Lester L. (1988), „Synagogues in Pre-70 Palestine: A Re-Assessment", in: *Journal of Theological Studies* 39, 401–410.
Grabbe, Lester L. (1992), *Judaism from Cyprus to Hadrian,* Minneapolis.
Grabbe, Lester L. (2014), „Scribes, Writing, and Epigraphy in the Second Temple Period", in: Esther Eshel u. Yigal Levin (Hgg.), *‚See, I will Nring a Scroll Recounting what Befell Me' (Ps 40:8). Epigraphy and Daily Life from the Bible to the Talmud. Dedicated to the Memory of Professor Hanan Eshel* (Journal of Ancient Judaism Supplements 12), Göttingen, 105–121.
Graetz, Heinrich (1845/46), „Rez.: Abraham Geiger: Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah (1844)", in: *Literatur-Blatt des Orients* 5/6, 822–827, 30–31, 54–59, 76–78, 86–90.
Grafton, Anthony/Williams, Megan (2006), *Christianity and the Transformation of the Book. Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea,* Cambridge/London.
Graves, Michael (2007), „The Public Reading of Scripture in Early Judaism", in: *Journal of the Evangelical Theological Society* 50, 467–487.
Graves, Michael (2012), „Midrash-Like Word Plays in Aquila's Translation of Genesis", in: Timothy M. Law u. Alison Salvesen (Hgg.), *Greek Scripture and the Rabbis* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 66), Leuven et al., 65–86.
Greenspahn, Frederick E. (2006), „Why Jews Translate the Bible", in: Isaac. Kalimi u. Peter J. Haas (Hgg.), *Biblical Interpretation in Judaism and Christianity* (Library of Hebrew Bible 439), Edinburgh/London/New York, 179–195.
Grenfell, Bernard P./Hunt, Arthur S. (1900), *The Amherst Papyri Being an Account of the Greek Papyri in the Collection of Lord Amherst of Hackney,* Bd. 1, London.
Gruen, Erich S. (2002a), „Civic and Sacral Institutions in the Diaspora", in: Erich S. Gruen (Hg.), *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans,* Cambridge, 105–132.
Gruen, Erich S. (2002b), „Diaspora and Homeland", in: Erich S. Gruen (Hg.), *Diaspora: Jews Amidst Greeks and Romans,* Cambridge, 232–252.
Gruen, Erich S. (2002c), „Diaspora Humor I: Historical Fiction", in: Erich S. Gruen (Hg.), *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans,* Cambridge, 135–181.
Gruen, Erich S. (Hg.) (2002d), *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans,* Cambridge.
Gruen, Erich S. (2008), „The Letter of Aristeas and the Cultural Context of the Septuagint", in: Wolfgang Kraus u. Martin Karrer (Hgg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 219), Tübingen, 134–156.
Gruen, Erich S. (2010), „Hellenism and Judaism: Fluid Boundaries", in: Zeev Weiss, Oded Irshai, Jodi Magnets u. Seth Schwartz (Hgg.), *‚Follow the Wise'. Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine,* Winona Lake, IN, 53–70.

Gruen, Erich S. (2016), *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism. Essays on Early Jewish Literature and History* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 29), Berlin.
Gruen, Erich S. (2018), „Diaspora and the ‚Assimilated' Jew", in: Frederick E. Greenspahn (Hg.), *Early Judaism: New Insights and Scholarship,* New York, 52–70.
Gruenwald, Ithamar (1980), *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 14), Leiden.
Grund-Wittenberg, Alexandra (2017), „Literalität und Institution. Auf der Suche nach lebensweltlichen Kontexten der Literaturwerdung im alten Israel", in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 129, 327–345.
Grund, Alexandra (2004), *Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes. Psalm 19 im Kontext der nachexilischen Toraweisheit* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 103), Neukirchen-Vluyn.
Gumbrecht, Hans Ulrich (2004), *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz* (Edition Suhrkamp 2364), Frankfurt am Main/Berlin.
Gumbrecht, Hans Ulrich (2012), *Präsenz* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1942), Frankfurt am Main/Berlin.
Gunneweg, Antonius (1987), *Nehemia* (Kommentar zum Alten Testament 192), Gütersloh.
Gutman, Yehoshua (1963), *The Beginnings of Jewish-Hellenistic Literature (heb.),* Bd. 2, Jerusalem.
Gzella, Holger (2002), „Beobachtungen zur Angelologie der Sabbatopferlieder im Spiegel ihrer theologiegeschichtlichen Voraussetzungen", in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 78, 468–481.
Gzella, Holger (2015), *A Cultural History of Aramaic. From the Beginnings to the Advent of Islam* (Handbook of Oriental Studies 1,111), Leiden.
Hachlili, Rachel (1988), *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel* (Handbuch der Orientalistik 4), Leiden.
Hachlili, Rachel (1997), „The Origin on the Synagogue: A Re-Assessment", in: *Journal for the Study of Judaism* 28, 34–47.
Hachlili, Rachel (1998), *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora* (Handbuch der Orientalistik 35), Leiden.
Hachlili, Rachel (2000), „Torah Shrine and Ark in Ancient Synagogues: A Re-Evaluation", in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 116, 146–183.
Hachlili, Rachel (2010), „The Dura-Europos Synagogue Wall Paintings: A Question of Origin and Interpretation", in: Zeev Weiss, Oded Irshai, Jodi Magnets u. Seth Schwartz (Hgg.), *‚Follow the Wise'. Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine,* Winona Lake, IN, 403–420.
Hachlili, Rachel (2013), *Ancient Synagogues – Archaeology and Art. New Discoveries and Current Research* (Handbook of Oriental Studies 1,105), Leiden.
Hadas, Moses (1959), *Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion,* New York.
van Haelst, Joseph (1976), *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* (Publications de la Sorbonne, Série Papyrologie 1), Paris.
van Haelst, Joseph (1989), „Les origines du Codex", in: Alain Blanchard (Hg.), *Les Débuts Du Codex* (Bibliologia 9), Turnhout, 13–35.
Hagedorn, Dieter (1997), „Die ‚Kleine Genesis' in P.Oxy. LXIII 4365", in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 116, 147–148.
Hahn, Ferdinand (1967), „Der urchristliche Gottesdienst", in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 12, 1–44.
Hahn, Ferdinand (1970), *Der urchristliche Gottesdienst* (Stuttgarter Bibelstudien 70), Stuttgart.
Haines-Eitzen, Kim (2000), *Guardians of Letters. Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature,* Oxford.
Halbertal, Mosheh/Margalit, Avishai (1992), *Idolatry,* Cambridge.

Halperin, David J. (1980), *The Merkabah in Rabbinic Literature* (American Oriental Series 62), New Haven.
Hälvä-Nyberg, Ulla (1988), *Die Kontraktionen auf den lateinischen Inschriften Roms und Afrikas bis zum 8. Jh. n. Chr* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae 49), Helsinki.
Hamilton, John D. B. (1977), „The Church and the Language of Mystery. The First Four Centuries", in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 53, 497–494.
Hanfmann, George G. (1972), *Letters from Sardis,* Cambridge.
Hanhart, Robert (1989), „Septuaginta", in: Werner H. Schmidt, Winfried Thiel u. Robert Hanhart (Hgg.), *Altes Testament* (Grundkurs Theologie 1), Stuttgart, 176–196.
Haran, Menahem (1988), „On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel", in: (Hg.), *Congress Volume. Papers Read at the Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament* (Supplements to Vetus Testamentum 40), Leiden, 81–95.
Harker, Andrew (2012), „The Jews in Roman Egypt. Trials and Rebellions", in: Christina Riggs (Hg.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt,* Oxford, 277–287.
Harl, Marguerite/Dorival, Gilles/Munnich, Olivier (1988), *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien,* Paris.
von Harnack, Adolf (1912), *Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der Alten Kirche* (Beiträge zur Einleitung ins das Neue Testament 5), Leipzig.
von Harnack, Adolf (1928), *Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testaments* (Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften 24), Berlin.
Harris, William V. (1989), *Ancient Literacy,* Cambridge.
Harris, William V. (1991), „Why did the Codex Supplant the Book-Roll?", in: John Monfasani u. Ronald G. Musto (Hgg.), *Renaissance Society and Culture. Essays in Honour of E. F. Rice jr,* New York, 71–85.
Heil, Johannes (2017), „Die Konstruktion der Hispanisch-Jüdischen Geschichte der ersten Jahrhunderte. Ein Versuch", in: *Temas Medievales* 25, 39–61.
Heilmann, Jan (2019), „Lesen", in: *WiBiLex*, www.bibelwissenschaft.de/stichwort/51959/ (Stand: 30.07.2020).
Heilmann, Jan (2020), „Reading Early New Testament Manuscripts. Scriptio continua, ‚Reading Aids' and Other Characteristic Features", in: Anna Krauß, Jonas Leipziger u. Friederike Schücking-Jungblut (Hgg.), *Material Aspects of Reading in Ancient and Medieval Cultures. Materiality, Presence, and Performance* (Materiale Textkulturen 26), Berlin, 177–196.
Heine, Heinrich (1839), „Über Ludwig Börne", gutenberg.spiegel.de/buch/-373/1 (Stand: 30.07.2020).
Heine, Heinrich (1854/1982), „Geständnisse", in: Manfred Windfurh (Hg.), *Heinrich Heine. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke,* Bd. 14, Hamburg, 9–58.
Hempel, Charlotte (2003), „Interpretative Authority in the Community Rule Tradition", in: *Dead Sea Discoveries* 10, 59–80.
Hempel, Charlotte (2016), „The Theatre of the Written Word. Reading the Community Rule with Steven Fraade", in: Christine Hayes, Tzvi Novick u. Bar-Asher Siegal Michal (Hgg.), *The Faces of Torah. Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade* (Supplements to the Journal of Ancient Judaism 22), Göttingen, 119–130.
Hempel, Charlotte (2017), „Reflections on Literacy, Textuality, and Community in the Qumran Dead Sea Scrolls", in: Ariel Feldman, Maria Cioata u. Charlotte Hempel (Hgg.), *Is There a Text in This Cave? Studies in the Textuality of the Dead Sea Scrolls in Honour of George J. Brooke* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 119), Leiden, 69–82.
Hengel, Martin (1969/73²), *Judentum und Hellenismus. Studien ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10), Tübingen.

Hengel, Martin (1989), „The Interpenetration of Judaism and Hellenism in the Pre-Maccabean Period", in: William D. Davies u. Louis Finkelstein (Hgg.), *The Cambridge History of Judaism,* Bd. 2: *The Hellenistic Age,* Cambridge, 176–228.

Hengel, Martin (1991), „Der vorchristliche Paulus", in: Martin Hengel u. Ulrich Heckel (Hgg.), *Paulus und das antike Judentum* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 58), Tübingen, 177–291.

Hengel, Martin (1996), „Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt", in: Bernd Funk (Hg.), *Hellenismus: Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters. Akten des Internationalen Hellenismus-Kolloquiums,* Tübingen, 269–317.

Hengel, Martin (1999), „Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt", in: Martin Hengel (Hg.), *Judaica, Hellenistica et Christiana: Kleine Schriften II,* Tübingen, 115–156.

Hengel, Martin (2000), *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ. An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels,* Harrisburg.

Hengel, Martin (2008), *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 224), Tübingen.

Hengel, Martin/Deines, Roland (1994), „Die Septuaginta als ‚christliche Schriftensammlung', ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons", in: Martin Hengel u. Anna M. Schwemer (Hgg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 72), Tübingen, 182–283.

van Henten, Jan W./Huitink, Luuk (2003), „Inscriptions from Israel: Jewish or Non-Jewish Revisted", in: *Bulletin of Judaeo-Greek Studies* 32, 37–46.

Hess, Richard S. (2006), „Writing about Writing. Abecedaries and Evidence for Literacy in Ancient Israel", in: *Vetus Testamentum* 56, 342–346.

Hesseling, Dirk C. (1897), *Les cinq livres de la loi (le Pentateuque): traduction en néo-grec publiée en caractères hébraïques à Constantinople en 1547, transcrite et accompagnée d'une introduction d'un glossaire et d'un fac-simile,* Leiden/Leipzig.

Hesseling, Dirk C. (1901), „Le Livre de Jonas", in: *Byzantinische Zeitschrift* 10, 208–217.

Hezser, Catherine (1997), *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine* (Texts and Studies in Ancient Judaism 66), Tübingen.

Hezser, Catherine (2001), *Jewish Literacy in Roman Palestine* (Texts and Studies in Ancient Judaism 81), Tübingen.

Hezser, Catherine (2005), „Toward the Study of Jewish Popular Culture in Roman Palestine", in: Mauro Perani (Hg.), *‚The Words of a Wise Man's Mouth Are Gracious' (Qoh. 10,12): Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of His 65th Birthday,* Berlin, 267–297.

Hezser, Catherine (2010), „Correlating Literary, Epigraphic, and Archaeological Sources", in: Catherine Hezser (Hg.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine* (Oxford Handbooks in Classics and Ancient History), Oxford, 9–27.

Hezser, Catherine (2017), „Bookish Circles? The Use of Written Texts in Rabbinic Oral Culture", in: *Temas Medievales* 25, 63–81.

Hezser, Catherine (2018a), *Bild und Kontext. Jüdische und christliche Ikonographie der Spätantike* (Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum 11), Tübingen.

Hezser, Catherine (2018b), „Jewish Literacy and Languages in First-Century Roman Palestine", www.academia.edu/36633693/_Jewish_Literacy_and_Languages_in_First-Century_Roman_Palestine_ (Stand: 30.07.2020).

Hidding, Aaltje (2004), *Illustrious and Christ-Loving City of the Sharp-Nosed Fish. Religious Transformation in Late Antique Oxyrhynchus*, MA-Thesis, University of Groningen.

Hieke, Thomas (2005), *Die Bücher Esra und Nehemia* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 9,2), Stuttgart.

Hilgert, Markus (2010), „‚Text-Anthropologie': Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie", in: Markus Hilgert (Hg.), *Altorientalistik im 21. Jahrhundert. Selbstverständnis, Herausforderungen, Ziele* (Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 142), Berlin, 87–126.

Himmelfarb, Martha (1998), „Judaism and Hellenism in 2 Maccabees", in: *Poetics Today* 19, 19–40.

Himmelfarb, Martha (1999), „Torah, Testimony, and Heavenly Tablets: The Claim to Authority of the Book of Jubilee", in: Benjamin G. Wright (Hg.), *A Multiform Heritage. Studies on Early Judaism and Christianity in Honor of Robert A. Kraft* (Scholars Press Homage Series 24), Atlanta, 19–29.

Himmelfarb, Martha (2013), „The Torah between Athens and Jerusalem: Jewish Difference in Antiquity", in: Martha Himmelfarb (Hg.), *Between Temple and Torah: Essays on Priests, Scribes, and Visionaries in the Second Temple Period and beyond* (Texts and Studies in Ancient Judaism 151), Tübingen, 221–234.

Hirschfeld, Yizhar (2004), *Qumran in Context,* Peabody, MA.

Hirshman, Marc G. (2006), „Learning as Speech: Tosefta Peah in Light of Plotinus and Origen", in: Howard T. Kreisel (Hg.), *Study and Knowledge in Jewish Thought,* Beer Sheva, 49–64.

Hirshman, Marc G. (2009), *The Stabilization of Rabbinic Culture, 100 C.E.–350 C.E. Texts on Education and Their Late Antique Context,* Oxford.

Holladay, Carl R. (1976), „The Portrait of Moses in Ezekiel the Tragedian", in: *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 15, 447–452.

Holladay, Carl R. (1989), *Fragments from Hellenistic Jewish Authors,* Bd. 2: *Poets. The Epic Poets Theodotus and Philo and Ezekiel the Tragedian* (Society of Biblical Literature Pseudepigrapha Series 12), Atlanta.

Honigman, Sylvie (2003a), „‚Politeumata' and Ethnicity in Ptolemaic and Roman Egypt", in: *Ancient Society* 33, 61–102.

Honigman, Sylvie (2003b), *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria. A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas,* London/New York.

Hopf, Matthias (2016), *Liebesszenen. Eine literaturwissenschaftliche Studie über einen dramatischen Text und sein Performanz-Potenzial* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 108), Zürich.

Horsley, Gregory (1989), „The Fiction of ‚Jewish Greek'", in: Gregory Horsley (Hg.), *New Documents Illustrating Early Christianity,* Bd. 5, North Ryde, 5–40.

Horsley, Gregory (1993), „An Unpublished Septuaginta Papyrus from the Nachlass of Adolf Deissmann", in: *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 39, 35–38.

van der Horst, Pieter W. (1983), „Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist", in: *Journal of Jewish Studies* 34, 21–29.

van der Horst, Pieter W. (1984), „Some Notes on the Exagoge of Ezekiel", in: *Mnemosyne* 37, 354–375.

van der Horst, Pieter W. (1991), *Ancient Jewish Epitaphs: An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE–700 CE)* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 2), Kampen.

van der Horst, Pieter W. (1998), „Neglected Greek Evidence for Early Jewish Liturgical Prayer", in: *Journal for the Study of Judaism* 29, 278–296.

van der Horst, Pieter W. (2001), „Greek in Jewish Palestine in Light of Jewish Epigraphy", in: John J. Collins u. Gregory E. Sterling (Hgg.), *Hellenism in the Land of Israel* (Christianity and Judaism in Antiquity 13), Notre Dame, 154–174.

van der Horst, Pieter W. (Hg.) (2002a), *Japheth in the Tents of Shem. Studies on Jewish Hellenism in Antiquity* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 32), Leuven et al.

van der Horst, Pieter W. (2002b), „Was the Synagogue a Place of Sabbath Worship before 70 CE?", in: Pieter W. van der Horst (Hg.), *Japheth in the Tents of Shem. Studies on Jewish Hellenism in Antiquity* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 32), Leuven et al.

van der Horst, Pieter W. (2014a), „Jewish-Greek Epigraphy in Antiquity", in: James K. Aitken u. James C. Paget (Hgg.), *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire,* Cambridge, 215–228.

van der Horst, Pieter W. (2014b), „Judaism in Asia Minor", in: Pieter W. van der Horst (Hg.), *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity* (Ancient Judaism and Early Christianity 87), Leiden, 143–160.

van der Horst, Pieter W. (Hg.) (2014c), *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity* (Ancient Judaism and Early Christianity 87), Leiden.

van der Horst, Pieter W. (2015), *Saxa judaica loquuntur: Lessons from Early Jewish Inscriptions. Radboud Prestige Lectures 2014* (Biblical Interpretation Series 134), Leiden.

Houtman, Alberdina/Sysling, Harry (2009), *Alternative Targum Traditions. The Use of Variant Readings for the Study in Origin and History of Targum Jonathan* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 9), Leiden.

Howard, George (1977), „The Tetragram and the New Testament", in: *Journal of Biblical Literature* 96, 63–83.

Humbert, Jean-Baptiste (2003), „Reconsideration of the Archaeological Interpretation", in: Jean-Baptiste Humbert u. Jan Gunneweg (Hgg.), *Khirbet Qumrân et 'Aïn Feshkha, II Études d'anthropologie, de physique et de chimie (Studies of Anthropology, Physics and Chemistry)* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus. Series Archeologica 3), Fribourg/Göttingen, 419–425.

Hurtado, Larry W. (1998), „The Origin of the Nomina Sacra: A Proposal", in: *Journal of Biblical Literature* 117, 655–673.

Hurtado, Larry W. (2000), „The Earliest Evidence of an Emerging Christian Material and Visual Culture: The Codex, the Nomina Sacra and the Staurogram", in: Michel R. Desjardins u. Stephen G. Wilson (Hgg.), *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity. Essays in Honour of Peter Richardson* (Studies in Christianity and Judaism 9), Waterloo, 271–288.

Hurtado, Larry W. (2006), *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins,* Grand Rapids.

Hurtado, Larry W. (2010), „Nomina Sacra: The Continuing Debate", https://larryhurtado.wordpress.com/2010/09/22/nomina-sacra-the-continuing-debate/ (Stand: 30.07.2020).

Hurtado, Larry W. (2012), „Manuscripts and the Sociology of Early Christian Reading", in: Charles E. Hill u. Michael J. Kruger (Hgg.), *The Early Text of the New Testament,* Oxford, 49–62.

Hurtado, Larry W. (2013), „New Oxyrhynchus Manuscripts", https://larryhurtado.wordpress.com/2013/07/02/new-oxyrhynchus-manuscripts/ (Stand: 30.07.2020).

Hurvitz, Avi (2000), „Was MH a ‚Spoken' Language? On Some Recent Views and Positions: Comments", in: Takamitsu Muraoka u. John F. Elwolde (Hgg.), *Diggers at the Well. Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 36), Leiden, 110–114.

Hüttenmeister, Frowald G. (1987), *Megilla: Schriftrolle* (Übersetzung des Talmud Yerushalmi 2,10), Tübingen.

Hüttenmeister, Frowald G./Reeg, Gottfried (1977), *Die antiken Synagogen in Israel,* Bd. 1: *Die jüdischen Synagogen, Lehrhäuser und Gerichtshöfe,* Wiesbaden.

Ikonomopoulos, Marcia H. (2006/07), „The Romaniote Community of New York", in: *Journal of Modern Hellenism* 23/24, 141–168.

Ilan, Tal (2006), *Silencing the Queen: The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women* (Texts and Studies in Ancient Judaism 115), Tübingen.

Ilan, Tal (2008), *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity,* Bd. 3: *The Western Diaspora 330 BCE–650 CE* (Texts and Studies in Ancient Judaism 126), Tübingen.

Ilan, Tal (2012), *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity,* Bd. 2: *Palestine 200–650* (Texts and Studies in Ancient Judaism 148), Tübingen.

Ilan, Tal (2016), „The Jewish Community in Egypt before and after 117 CE in Light of Old and New Papyri", in: Yair Furstenberg (Hg.), *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World* (Ancient Judaism and Early Christianity 94), Leiden, 203–224.

Irshai, Oded (2012), „Confronting a Christian Empire: Jewish Life and Culture in the World of Early Byzantium", in: Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa u. Rina Talgam (Hgg.), *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 14), Leiden, 17–64.

Jacobs, Martin (1998), „Theatres and Performances as Reflected in the Talmud Yerushalmi", in: Peter Schäfer (Hg.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture* (Texts and Studies in Ancient Judaism 71), Tübingen, 327–347.

Jacobs, Naomi S. S. (2017), „Biting off More than They Can Chew. Food, Eating and Cultural Integration in Tobit and Letter of Aristeas", in: David Hellholm u. Dieter Sänger (Hgg.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376), Tübingen, 158–179.

Jacobson, Howard (1981), „Two Studies on Ezekiel the Tragedian", in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 22, 167–178.

Jacobson, Howard (1983), *The Exagoge of Ezekiel,* Cambridge.

Jacoby, David (2015), „The Jewish Communities in the Social Fabric of Latin Greece: Between Segregation and Interaction", in: Nickiphoros I. Tsougarakis u. Peter Lock (Hgg.), *A Companion to Latin Greece* (Brill's Companions to European History 6), Leiden, 255–287.

Jaffé, Dan (2017), „Index Librorum Prohibitorum: The Tannaim and Jewish Christian Books. Philological and Historical Perspectives", in: *Early Christianity* 8, 447–457.

Jaffee, Martin S. (1997), „A Rabbinic Ontology of the Written and Spoken Word: On Discipleship, Transformative Knowledge, and the Living Texts of Oral Torah", in: *Journal of the American Academy of Religion* 65, 525–549.

Jaffee, Martin S. (1997/2006²), *Early Judaism. Religious Worlds of the First Judaic Millennium* (Studies and Texts in Jewish History and Culture 13), Bethesda.

Jaffee, Martin S. (1999), „Oral Tradition in the Writings of Rabbinic Oral Torah. On Theorizing Rabbinic Orality", in: *Oral Tradition* 14, 3–32.

Jaffee, Martin S. (2004a), „Rabbinic Oral Tradition in Late Byzantine Galilee: Christian Empire and Rabbinic Ideological Resistance", in: Jonathan A. Draper (Hg.), *Orality, Literacy, and Colonialism in Antiquity* (Semeia 47), Atlanta, 171–191.

Jaffee, Martin S. (2004b), „Spoken, Written, Incarnate. Ontologies of Textuality in Classical Rabbinic Judaism", in: Raimonda Modiano, Leroy F. Searle u. Peter Shillingsburg (Hgg.), *Voice, Text, Hypertext: Emerging Practices in Textual Studies,* Seattle, 83–100.

Jaffee, Martin S. (2006), „Oral Transmission of Knowledge as Rabbinic Sacrament. An Overlooked Aspect of Discipleship in Oral Torah", in: Howard T. Kreisel (Hg.), *Study and Knowledge in Jewish Thought,* Beer Sheva, 65–79.

Janowski, Bernd (2017), „Auf dem Weg zur Buchreligion. Transformationen des Kultischen im Psalter", in: Frank-Lothar Hossfeld, Johannes Bremer u. Till Magnus Steiner (Hgg.), *Trägerkreise in den Psalmen* (Bonner Biblische Beiträge 178), Göttingen/Bonn, 223–261.

Japhet, Sara (2015), „The Ritual of Reading Scripture (Nehemiah 8:1–12)", in: Hans M. Barstad, Rannfrid I. Thelle, Terje Stordalen, M. E. J. Richardson u. Svein Helge Birkeflet (Hgg.), *New Perspectives on Old Testament Prophecy and History. Essays in Honour of Hans M. Barstad* (Supplements to Vetus Testamentum 168), Leiden, 175–190.

Jay, Jeff (2013), „The Problem of the Theater in Early Judaism", in: *Journal for the Study of Judaism* 44, 218–253.

Jellinek, Adolf (1873), *Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur. Fünfter Teil,* Wien.

Jobes, Karen H./Silva, Moisés (2000), *Invitation to the Septuagint,* Carlisle/Grand Rapids.
Johnson, William A. (2000), „Toward a Sociology of Reading in Classical Antiquity", in: *American Journal of Philology* 12, 593–627.
Johnson, William A. (2004), *Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus,* Toronto.
Johnson, William A. (2010), *Readers and Reading Culture in the High Roman Empire: A Study of Elite Communities,* Oxford.
de Jonge, Henk Jan (2013), „The Use of the Old Testament in Scripture Readings in Early Christian Assemblies", in: Steve Molise, Bart J. Koet u. Joseph Verheyden (Hgg.), *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition: Essays in Honour of Maarten J. J. Menken* (Supplements to Novum Testamentum 148), Leiden, 377–392.
Joosten, Jan (2004), „Aramaic or Hebrew behind the Greek Gospels?", in: *Analecta Bruxellensia* 9, 88–101.
Joosten, Jan (2008), „Reflections on the ‚Interlinear Paradigm' in Septuagintal Studies", in: Anssi Voitila u. Jutta Jokiranta (Hgg.), *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 126), Leiden, 163–178.
Joosten, Jan (2010), „Hebrew, Aramaic, and Greek in the Qumran Scrolls", in: Timothy Lim u. John J. Collins (Hgg.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls,* Oxford, 351–374.
Jördens, Andrea (2020), „Codices des Typs C und die Anfänge des Blätterns", in: Anna Krauß, Jonas Leipziger u. Friederike Schücking-Jungblut (Hgg.), *Material Aspects of Reading in Ancient and Medieval Cultures. Materiality, Presence, and Performance* (Materiale Textkulturen 26), Berlin.
Juster, Jean (1914), *Les Juifs dans l'Empire romain: leur condition juridique, économique et sociale,* Bd. 1, Paris.
Kahle, Paul (1947/59²), *The Cairo Geniza,* Oxford/Malden, MA.
Kahle, Paul (1960), „The Greek Bible Manuscripts Used by Origen", in: *Journal of Biblical Literature* 79, 111–118.
Kaiser, Otto (2003), *Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 320), Berlin.
Kamesar, Adam (1993), *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim* (Oxford Classical Monographs), Oxford.
Kamesar, Adam (2005), „Hilary of Poitiers, Judeo-Christianity, and the Origins of the LXX: A Translation of ‚Tractatus Super Psalmos' 2.2–3 with Introduction and Commentary", in: *Vigiliae Christianae* 59, 264–285.
Kaminka, Armand (1929), „Korfu", in: Ismar Elbogen, Georg Berlitz, Josef Meist u. Aron Sandler (Hgg.), *Jüdisches Lexikon,* Bd. 3, Berlin, 868–870.
Kanarfogel, Ephraim (2006), „Torah Study and Truth in Medieval Ashkenazic Rabbinic Literature and Thought", in: Howard T. Kreisel (Hg.), *Study and Knowledge in Jewish Thought,* Beer Sheva, 101–119.
Kant, Laurence (1987), „Jewish Inscriptions in Greek and Latin", in: Wolfgang Haase u. Hildegard Temporini (Hgg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (ANRW II 20,2), Berlin, 671–713.
Karrer, Martin/Kraus, Wolfgang (2008), „Umfang und Text der Septuaginta. Erwägungen nach dem Abschluss der deutschen Übersetzung", in: Wolfgang Kraus u. Martin Karrer (Hgg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 219), Tübingen, 8–63.
Kartveit, Magnar (2009), *The Origin of the Samaritans* (Supplements to Vetus Testamentum 128), Leiden.
Kartveit, Magnar (2014), „Samaritan Self-Consciousness in the First Half of the Second Century B.C.E. in Light of the Inscriptions from Mount Gerizim and Delos", in: *Journal for the Study of Judaism* 45, 449–470.

Kasher, Aryeh (1981), „The Jewish Community of Oxyrhynchus in the Roman Period", in: *Journal of Jewish Studies* 32, 151–157.
Kasher, Aryeh (1985), *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights* (Texts and Studies in Ancient Judaism 7), Tübingen.
Kasten, Helmut (Hg.) (1968/2003[8]), *Plinius der Jüngere: Epistularum libri decem. Lateinisch – Deutsch* (Sammlung Tusculum), Berlin.
Kasten, Ingrid (2007), „Transformationen des Religiösen. Performativität und Textualität im geistlichen Spiel", in: Ingrid Kasten, Erika Fischer-Lichte u. Elke Koch (Hgg.), *Transformationen des Religiösen. Performativität und Textualität im geistlichen Spiel* (Trends in Medieval Philology 11), Berlin, vii–xxii.
Katz, Solomon (1937), *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul* (Monographs of the Medieval Academy 12), Cambridge.
Kee, Howard C. (1990), „The Transformation of the Synagogue After 70 C.E.: Its Import for Early Christianity", in: *New Testament Studies* 36, 1–24.
Kee, Howard C. (1995), „Defining The First-Century CE Synagogue: Problems and Progress", in: *New Testament Studies* 41, 481–500.
Keel, Othmar (1981), „Zeichen der Verbundenheit: Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderung von Deuteronomium 6,8f. und Par.", in: Othmar Keel u. Adrian Schenker (Hgg.), *Mélanges Dominique Barthélemy: Études bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire* (Orbis Biblicus et Orientalis 38), Fribourg/Göttingen, 159–240.
Keel, Othmar/Uehlinger, Christoph (1992), *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Quaestiones Disputatae 134), Freiburg.
Kenyon, Frederic G. (1932/51[2]), *Books and Readers in Ancient Greece and Rome,* Oxford.
Kilpatrick, George D. (1964), „Dura-Europos: The Parchments and the Papyri", in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 5, 215–225.
Kiourtzian, Georges (2000), *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes des Cyclades. De la fin du IIIe au VIIe siècle après J.-C.* (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies 12), Paris.
Kirk, George E. (1938), „Three Greek Inscriptions from the Southern Desert", in: *Palestine Exploration Quarterly* 70, 236–239.
Klein-Franke, Felix (1971), „Eine Aramäische Tabella Devotionis (T. Colon. Inv. nr. 6)", in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 7, 47–52.
Klein-Franke, Felix (1983), „A Hebrew Lamentation from Roman Egypt", in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 51, 80–84.
Klein, Gil P. (2012), „Torah in Triclinia: The Rabbinic Banquet and the Significance of Architecture", in: *Jewish Studies Quarterly Review* 102, 325–370.
Klein, Michael L. (1988), „Not to Be Translated in Public", in: *Journal of Jewish Studies* 39, 80–91.
Klein, Michael L. (1992), *Targumic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections,* Cambridge.
Klein, Michael L. (1992/2011), „Serugin (Shorthand) on Onqelos from the Cairo Genizah", in: Michael L. Klein, Avigdor Shinan, Rimon Kasher, Michael Marmur u. Paul V. M. Flesher (Hgg.), *Michael Klein on the Targums. Collected Essays 1972–2002* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 11), Leiden, 97–106.
Klein, Michael L. (1997), „The Masorah to Onqelos: A Reflection of Targumic Consciousness", in: *Hebrew Union College Annual* 68, 63–75.
Klein, Michael L. (2000), *The Masorah to Targum Onqelos. As preserved in MSS Vatican Ebreo 448, Rome Angelica Or. 7, Fagments from the Cairo Genizah and in Earlier Editions by A. Berliner and S. Landauer* (Targum Studies. New Series 1), Binghamton, NY.

Klein, Renate A. (2002), *Leseprozess als Bedeutungswandel. Eine rezeptionsästhetisch orientierte Erzähltextanalyse der Jakobserzählungen im Buch Genesis* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 11), Leipzig.

Klinghardt, Matthias (1996), *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 13), Tübingen.

Klingshirn, William E./Safran, Linda (2007), *The Early Christian Book* (CUA Studies in Early Christianity), Washington.

Klinkert, Thomas (2015), „Wiedererzählen aus literaturwissenschaftlicher Perspektive. Ein Problemaufriss", in: Elisabeth Gülich, Gabriele Lucius-Hoene, Stefan Pfänder u. Elke Schumann (Hgg.), *Wiedererzählen. Formen und Funktionen einer kulturellen Praxis* (Edition Kulturwissenschaft 50), Bielefeld, 89–132.

Kloppenburg, John S. (2000), „Dating Theodotos (CIJ II 1404)", in: *Journal of Jewish Studies* 51, 243–280.

Klostermann, Erich (1896), „Die Mailänder Fragmente der Hexapla", in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 16, 334–337.

Knox, Bernard M. W. (1968), „Silent Reading in Antiquity", in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 9, 421–487.

Kobel, Esther (2011), *Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and Its Historical and Cultural Context* (Biblical Interpretation Series 109), Leiden.

Köhlmoos, Melanie (1999), *Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch* (Forschungen zum Alten Testament 25), Tübingen.

Kolb, Norman (1995), *Who Wrote the Dead Sea Scrolls?,* New York.

König, Jason (2012), *Saints and Symposiasts: The Literature of Food and the Symposium in Greco-Roman and Early Christian Culture* (Greek Culture in the Roman World 18), Cambridge.

Konikoff, Adia (1986), *Sarcophagi from the Jewish Catacombs of Ancient Rome: A Catalogue Raisonné,* Stuttgart.

van der Kooij, Arie (1991), „Nehemiah 8:8 and the Question of the ‚Targum' Tradition", in: Gerard J. Norton u. Stephen Pisano (Hgg.), *Tradition of the Text: Studies Offered to Dominique Barthélemy in Celebration of His 70th Birthday* (Orbis Biblicus et Orientalis 109), Fribourg/Göttingen, 79–90.

van der Kooij, Arie (1999), „The Origin and Purpose of Bible Translations in Ancient Judaism", in: *Archiv für Religionsgeschichte* 1, 204–214.

Korner, Ralph J. (2017), *The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Jesus Movement* (Ancient Judaism and Early Christianity 98), Leiden.

Körte, Mona (2012), *Essbare Lettern, brennendes Buch. Schriftvernichtung in der Literatur der Neuzeit,* München.

Körting, Corinna (1999), *Der Schall des Schofar. Israels Feste im Herbst* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 285), Berlin.

Korzakova, Hava B. (2010), „Greek Ostraka and Graffiti", in: Amos Kloner, Esther Eshel, Hava B. Korzakova u. Gerald Finkielsztejn (Hgg.), *Maresha Excavations Final Report III. Epigraphic Finds from the 1989–2000 Seasons* (Israel Antiquities Authority Reports 45), 89–146.

Koskenniemi, Erkki (2005), *The Old Testament Miracle-Workers in Early Judaism* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 206), Tübingen.

Kotansky, Roy (1994), *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Teil 1: Published Texts of Known Provenance* (Abhandlungen der Rheinisch-Westfalischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe Papyrologica Coloniensia 22), Wiesbaden.

Kotansky, Roy/Naveh, Joseph/Shaked, Shaul (1992), „A Greek-Aramaic Silver Amulet from Egypt in the Ashmolean Museum", in: *Le Muséon* 105, 5–24.

Kottsieper, Ingo (2007), „‚And They Did Not Care to Speak Yehudi': On Linguistic Change in Judah during the Late Persian Era", in: Oded Lipschits, Gary N. Knoppers u. Rainer Albertz (Hgg.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E,* Winona Lake, IN, 95–124.

Kraabel, Alf T. (1984), „New Evidence of the Samaritan Diaspora Has Been Found on Delos", in: *Biblical Archaeologist* 47, 44–46.

Kraabel, Alf T. (1987), „Unity and Diversity among Diaspora Synagogues", in: Lee I. Levine (Hg.), *The Synagogue in Late Antiquity,* Philadelphia, 49–60.

Kraabel, Alf T. (1998), „The Diaspora Synagogue: Archeological and Epigraphic Evidence since Sukenik", in: Dan Urman u. Paul V. M. Flesher (Hgg.), *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery,* Leiden, 95–126.

Kraeling, Carl H. (1967), *The Excavations at Dura-Europos. Final Report,* Bd. 8,2: *The Christian Building,* Los Angeles.

Kraemer, Ross S. (1989), „On the Meaning of the Term ‚Jew' in Greco-Roman Inscriptions", in: *Harvard Theological Review* 82, 35–53.

Kraemer, Ross S. (1991), „Jewish Tuna and Christian Fish: Identifying Religious Affiliation in Epigraphic Sources", in: *Harvard Theological Review* 84, 141–162.

Kraemer, Ross S. (Hg.) (2004), *Women's Religions in the Greco-Roman World: A Sourcebook,* Oxford.

Kraemer, Ross S. (2020), *The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. What Christianity Cost the Jews,* Oxford.

Kraft, Heinrich (Hg.) (1967/81[5]), *Eusebius von Caesarea: Kirchengeschichte,* München.

Kraft, Robert A. (1996), „Scripture and Canon in Jewish Apocrypha and Pseudepigrapha", in: Magne Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation,* Bd. 1,1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300): Antiquity,* Göttingen, 199–216.

Kraft, Robert A. (2002a), „Early Jewish and Christian Scriptural Artifacts: Continuities, Discontinuities, and Social Significance", http://ccat.sas.upenn.edu/rak//earlylxx/sbl2002.htm (Stand: 30.07.2020).

Kraft, Robert A. (2002b), „The Codex and Canon Consciousness", in: Lee M. McDonald u. James A. Sanders (Hgg.), *The Canon Debate,* Peabody, MA, 229–233.

Kraft, Robert A. (2003), „The ‚Textual Mechanics' of Early Jewish LXX/OG Papyri and Fragments", in: Scot McKendrick u. Orlaith A. O'Sullivan (Hgg.), *The Bible as Book. The Transmission of the Greek Text,* London/Grand Haven, 51–72.

Kraft, Robert A. (2007a), „In Search of Jewish Greek Scriptures: Exposing the Obvious?", http://ccat.sas.upenn.edu/rak/temp/toronto3/toronto-3.html (Stand: 30.07.2020).

Kraft, Robert A. (2007b), „Para-mania: Beside, Before and Beyond Bible Studies", in: *Journal of Biblical Literature* 126, 5–27.

Kraft, Robert A. (2008), „Files and Information on Early Jewish and Early Christian Copies of Greek Jewish Scriptures", http://ccat.sas.upenn.edu/rak//earlylxx/jewishpap.html (Stand: 30.07.2020).

Kraft, Robert A./Mason, Steve (1996), „Josephus on Canon and Scriptures", in: Magne Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation,* Bd. 1,1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300): Antiquity,* Göttingen, 217–235.

Kratz, Reinhard (2015), *Historical and Biblical Israel. The History, Tradition, and Archives of Israel and Judah,* Oxford.

Kraus, Thomas J. (2000), „(Il)literacy in Non-Literary Papyri from Graeco-Roman Egypt: Further Aspects of the Educational Ideal in Ancient Literary Sources and Modern Times", in: *Mnemosyne* 53, 322–342.

Kraus, Thomas J. (2007a), „‚Uneducated', ‚Ignorant', or even ‚Illiterate'? Aspects and Background for an Understanding of Αγραμματοι (and Ιδιωται) in Acts 4:13", in: Thomas J. Kraus (Hg.), *Ad Fontes: Original Manuscripts and Their Significance for Studying Early Christianity. Selected Essays* (Texts and Editions for New Testament Study 3), Leiden, 149–170.

Kraus, Thomas J. (2007b), „The Lending of Books in the Fourth Century C.E. P. Oxy LXIII 4365 – A Letter on Papyrus and the Reciprocal Lending of Literature Having Become Apocryphal", in: Thomas J. Kraus (Hg.), *Ad Fontes: Original Manuscripts and Their Significance for Studying Early Christianity. Selected Essays* (Texts and Editions for New Testament Study 3), Leiden, 185–206.

Krause, Andrew R. (2017), *Synagogues in the Works of Flavius Josephus. Rhetoric, Spatiality, and First-Century Jewish Institutions* (Ancient Judaism and Early Christianity 97), Leiden.

Krauß, Anna/Leipziger, Jonas/Schücking-Jungblut, Friederike (2020a), „Material Aspects of Reading and Material Text Cultures", in: Anna Krauß, Jonas Leipziger u. Friederike Schücking-Jungblut (Hgg.), *Material Aspects of Reading in Ancient and Medieval Cultures. Materiality, Presence, and Performance* (Materiale Textkulturen 26), Berlin, 1–8.

Krauß, Anna/Leipziger, Jonas/Schücking-Jungblut, Friederike (Hgg.) (2020b), *Material Aspects of Reading in Ancient and Medieval Cultures. Materiality, Presence, and Performance* (Materiale Textkulturen 26), Berlin.

Krauss, Samuel (1896), „Akylas, der Proselyt", in: (Hg.), *Festschrift zum achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneider's,* Leipzig, 148–163.

Krauss, Samuel (1912), *Talmudische Archäologie,* Bd. 3, Leipzig.

Krauss, Samuel (1914), *Studien zur Byzantinisch-Jüdischen Geschichte* (Jahresbericht der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien 21), Wien.

Krauss, Samuel (1922), *Synagogale Altertümer,* Berlin/Wien.

Krauss, Samuel (1943), „Two Hitherto Unknown Bible Versions in Greek", in: *Bulletin of the John Rylands Library* 27, 97–105.

Kreps, Anne S. (2013), *The Crucified Book, Textual Authority and the Gospel of Truth*, Diss., University of Michigan.

Kreuzer, Siegfried (2007), „Entstehung und Publikation der Septuaginta im Horizont frühptolemäischer Bildungs- und Kulturpolitik", in: Heinz-Josef Fabry u. Dieter Böhler (Hgg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament,* Bd. 3: *Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der griechischen Bibel* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 174), Stuttgart, 61–75.

Kreuzer, Sigfried (2012), „B or not B? The Place of Codex Vaticanus in Textual History and in Septuagint Research", in: Johann Cook u. Hermann-Josef Stipp (Hgg.), *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint* (Vetus Testamentum. Supplements 157), Leiden, 69–96.

Krivoruchko, Julia G. (2001), „The Greekness of Romaniote Jewry", http://greece.haifa.ac.il/images/events/diaspora/diaspora-abstracts.pdf (Stand: 30.07.2020).

Krivoruchko, Julia G. (2005), „A Case of Divergent Convergence: The Cultural Identity of Romaniote Jewry", in: Raymond Detrez (Hg.), *Developing Cultural Identity in the Balkans. Convergence vs. Divergence* (Multiple Europes, Brüssel et al., 149–165.

Krivoruchko, Julia G. (2008), „The Constantinople Pentateuch within the Context of Septuagint Studies", in: Melvin K. H. Peters (Hg.), *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Ljubljana, 2007,* Atlanta, 255–276.

Krivoruchko, Julia G. (2011), „Judeo-Greek in the Era of Globalization", in: *Language and Communication* 31, 119–129.

Krivoruchko, Julia G. (2016), „Judeo-Greek", in: Lily Kahn u. Aaron D. Rubin (Hgg.), *Handbook of Jewish Languages* (Brill's Handbooks in Linguistics 2), Leiden, 194–225.

Kroll, John H. (2001), „The Greek Inscriptions of the Sardis Synagogue", in: *Harvard Theological Review* 91, 5–55.

Kugelmeier, Christoph (2017), „'Ισοδυναμία und ‚Authentizität'. Reflexe der Auseinandersetzung um die ‚Worttreue' in den antiken Versionen des Buches Sirach", in: Martin Meiser, Michaela Geiger, Siegfried Kreuzer u. Marcus Sigismund (Hgg.), *Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz. 6. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D),*

Wuppertal 21.–24. Juli 2016 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 405), Tübingen, 631–645.
Kunze, Gerhard (1947), *Die gottesdienstliche Schriftlesung* (Veröffentlichungen der evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung 1), Göttingen.
Kutscher, Eduard Y. (1982), *A History of the Hebrew Language,* Jerusalem/Leiden.
Labendz, Jenny R. (2009), „Aquila's Bible Translation in Late Antiquity: Jewish and Christian Perspectives", in: *Harvard Theological Review* 102, 353–388.
de Lagarde, Paul (1882), *Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des Alten Testaments,* Göttingen.
Lambert, David (2016), „How the ‚Torah of Moses' Became Revelation. An Early, Apocalyptic Theory of Pentateuchal Origins", in: *Journal for the Study of Judaism* 47, 22–54.
Lanfranchi, Pierluigi (2006), *L'Exagoge d'Ezéchiel le Tragique. Introduction, Texte, Traduction et Commentaire* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 21), Leiden.
Lanfranchi, Pierluigi (2007), „Reminiscences of Ezekiel's Exagoge in Philo's De vita Mosis", in: Axel Graupner u. Michael Wolter (Hgg.), *Moses in Biblical and Extra-biblical Traditions,* Berlin, 144–150.
Lange, Armin (2009), „‚They Confirmed the Reading' (y. Taʿan. 4.68a). The Textual Standartization of Jewish Scriptures in the Second Temple Period", in: Armin Lange, Matthias Weigold u. József Zsengellér (Hgg.), *From Qumran to Aleppo. A Discussion with Emanuel Tov about the Textual History of Jewish Scriptures in Honor of his 65th Birthday* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 230), Göttingen, 29–80.
Lange, Armin (2010), „The Shema Israel in Second Temple Judaism", in: *Journal of Ancient Judaism* 1, 207–214.
Lange, Armin (2014), „The Canonical History of the Hebrew Bible and the Christian Old Testament in Light of Egyptian Judaism", in: Wolfgang Kraus u. Siegfried Kreuzer (Hgg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.–22. Juli 2012* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 325), Tübingen, 660–680.
Lange, Armin (2016), „The History of the Jewish Canon", in: Armin Lange u. Emanuel Tov (Hgg.), *Textual History of the Bible: The Hebrew Bible,* Bd. 1A, Leiden, 36–48.
de Lange, Nicholas (1991), „The Classical Tradition in Byzantium", in: Dan Cohn-Sherbok (Hg.), *A Traditional Quest. Essays in Honour of Louis Jacobs* (Journal for the Study of Old Testament Supplement Series 114), Sheffield, 86–101.
de Lange, Nicholas (1994), „Jewish Education on the Byzantine Empire in the Twelfth Century", in: Glenda Abramson u. Tudor Parfitt (Hgg.), *Jewish Education and Learning,* Chur, 115–128.
de Lange, Nicholas (1995), „Hebrew/Greek Manuscripts: Some Notes", in: *Journal of Jewish Studies* 46, 262–270.
de Lange, Nicholas (1996a), *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah* (Texts and Studies in Ancient Judaism 51), Tübingen.
de Lange, Nicholas (1996b), „The Hebrew Language in the European Diaspora", in: Benjamin Isaac u. Aharon Oppenheimer (Hgg.), *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods* (Teʿuda 12), Tel Aviv, 111–137.
de Lange, Nicholas (1996c), „The Revival of the Hebrew Language in the Third Century CE", in: *Jewish Studies Quarterly* 3, 342–358.
de Lange, Nicholas (2000), „Hebrews, Greeks or Romans? Jewish Culture and Identity in Byzantium", in: Dion C. Smythe (Hg.), *Strangers to Themselves: The Byzantine Outsider. Papers from the Thirty-second Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton, March 1998* (Society for the Promotion of Byzantine Studies Publications 8), Burlington, VT/Farnham, Surrey, UK, 105–118.

de Lange, Nicholas (2001), „Hebrew Scholarship in Byzantium", in: Nicholas de Lange (Hg.), *Hebrew Scholarship and the Medieval World,* Cambridge, 23–37.

de Lange, Nicholas (2004), „Byzantium and the Judaic Tradition", in: Dean Sakel (Hg.), *Byzantine Culture. Papers from the Conference ‚Byzantine Days of Istanbul' Held on the Occasion of Istanbul Being European Cultural Capital 2010 Istanbul, May 21–23 2010,* Ankara, 29–35.

de Lange, Nicholas (2006a), „Can we speak of Jewish Orthodoxy in Byzantium?", in: Andrew Louth u. Augustine Casiday (Hgg.), *Byzantine Orthodoxies. Papers from the Thirty-Sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23–25 March 2002* (Society for the Promotion of Byzantine Studies Publications 12), Burlington, VT/Farnham, Surrey, UK, 167–178.

de Lange, Nicholas (2006b), „Jewish Use of Greek in the Middle Ages: Evidence from Passover Haggadoth from the Cairo Genizah", in: *Jewish Quarterly Review* 96, 490–497.

de Lange, Nicholas (2008), „Jewish Transmission of Greek Bible Versions", in: Melvin K. H. Peters (Hg.), *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Ljubljana, 2007,* Atlanta, 109–117.

de Lange, Nicholas (2009), „Research on Byzantine Jewry. The State of the Question", in: András Kovács u. Michael L. Miller (Hgg.), *Jewish Studies at the Central European University IV, 2003–2005,* Budapest, 41–51.

de Lange, Nicholas (2010), „The Greek Bible Translations of the Byzantine Jews", in: Paul Magdalino u. Robert Nelson (Hgg.), *The Old Testament in Byzantium,* Washington, 39–54.

de Lange, Nicholas (2012), „The Greek Bible in the Medieval Synagogue", in: Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa u. Rina Talgam (Hgg.), *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 14), Leiden, 371–384.

de Lange, Nicholas (2013a), „Reflections on Jewish Identity in Late Antiquity", in: Raʿanan S. Boustan, Klaus Herrmann, Reimund Leicht, Annette Y. Reed, u. Giuseppe Veltri (Hgg.), *Envisioning Judaism. Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of His Seventieth Birthday,* Bd. 1*,* Tübingen, 167–182.

de Lange, Nicholas (2013b), „The Septuagint as a Jewish Classic", in: Sarah C. Humphreys u. Rudolf G. Wagner (Hgg.), *Modernity's Classics* (Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context), Berlin/Heidelberg, 143–165.

de Lange, Nicholas (2014), „Rez.: Edmon L. Gallagher: Hebrew Scriptures in Patristic Biblical Theory (2012)", in: *Journal of Ecclesiastical History* 65, 374–376.

de Lange, Nicholas (2015), *Japheth in the Tents of Shem. Greek Bible Translations in Byzantine Judaism* (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 30), Tübingen.

de Lange, Nicholas (2016), „Hebraists and Hellenists in the Sixth-Century Synagogue: A New Reading of Justinian's Novela 146", in: Constanza Cordoni u. Gerhard Langer (Hgg.), *‚Let the Wise Listen and Add to Their Learning' (Prov 1:5): Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of His 75th Birthday* (Studia Judaica 90), Berlin, 217–226.

Langer, Ruth (1998), „From Study of Scripture to a Reenactment of Sinai", in: *Worship* 72, 43–67.

Lapin, Hayim (2011), „Epigraphical Rabbis: A Reconsideration", in: *Jewish Quarterly Review* 101, 311–346.

Lapin, Hayim (2012), *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100–400 CE,* Oxford.

Larson, Erik W./Lehmann, Manfred R./Schiffman, Lawrence H. (1999), „4QHalakha A", in: Joseph M. Baumgarten (Hg.), *Qumran Cave 4: 25. Halakhic Texts* (Discoveries in the Judean Dessert 35), Oxford, 25–51.

Latacz, Joachim (2005), „Oxyrhynchus-Papyri: Wir kennen erst ein Prozent", in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, www.faz.net/aktuell/feuilleton/die-oxyrhynchus-papyri-wir-kennen-erst-ein-prozent-1234065.html (Stand: 30.07.2020).

Law, Timothy M. (2012), „Kaige, Aquila, and Jewish Revision", in: Timothy M. Law u. Alison Salvesen (Hgg.), *Greek Scripture and the Rabbis* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 66), Leuven et al., 39–64.

Le Bohec, Yann (1981), „Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine", in: *Antiquités africaines* 17, 165–207.
Le Déaut, Roger (1971), „Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne: le ‚targumisme'", in: *Biblica* 52, 505–525.
Lefebvre, Gustave (1907), *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte,* Kairo.
Legrand, Emile (1883), *Bibliographie hellenique: ou description raisonnee des ouvrages publies en Grec par des Grecs aux XVe et XVIe siecle,* Bd. II, Paris.
Lehnardt, Peter Sh. (2014), „The Role of Targum Samuel in European Jewish Liturgy", in: Alberdina Houtman, Eveline Van Staalduine-Sulman u. Hans-Martin Kirn (Hgg.), *A Jewish Targum in a Christian World* (Jewish and Christian Perspectives Series 27), Leiden, 32–62.
Lehtinen, Paula (2014), *Juutalaisten naisten arvonimet antiikin piirtokirjoituksissa. Mitä ne kertovat?*, MA-Arbeit, University of Helsinki.
Leicht, Reimund (2007), „Verbrennen oder Verbergen? Über den Umgang mit heiligen und unheiligen Büchern im Judentum", in: Mona Körte u. Cornelia Ortlieb (Hgg.), *Verbergen – Überschreiben – Zerreißen. Formen der Bücherzerstörung in Literatur, Kunst und Religion,* Berlin, 123–141.
Leipoldt, Johannes/Morenz, Siegfried (1953), *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt,* Wiesbaden.
Leipziger, Jonas (2020), „Ancient Jewish Greek Practices of Reading and Their Material Aspects", in: Anna Krauß, Jonas Leipziger u. Friederike Schücking-Jungblut (Hgg.), *Material Aspects of Reading in Ancient and Medieval Cultures. Materiality, Presence, and Performance* (Materiale Textkulturen 26), Berlin, 149–176.
Lemaire, André (1976), „A Schoolboy's Exercise on an Ostracon at Lachish", in: *Tel Aviv* 3, 109–110.
Lemaire, André (1981), *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israel* (Orbis Biblicus et Orientalis 39), Fribourg/Göttingen.
Leonhardt-Balzer, Jutta (2001), „Ευχαὶ καὶ θυσίαι (A 14:260): Opfer in der jüdischen Synagoge von Sardis?", in: Jürgen U. Kalms (Hg.), *Internartionales Josephus-Kolloquium Amsterdam 2000* (Münsteraner Judaistische Studien 10), Münster, 189–203.
Leonhardt-Balzer, Jutta (2017), „Die Funktion des Mahles für die Gemeinschaft bei Philo und Josephus", in: David Hellholm u. Dieter Sänger (Hgg.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376), Tübingen, 253–273.
Leonhardt, Jürgen (2009), *Latein. Geschichte einer Weltsprache,* München.
Levering, Matthew (2005), *Sacrifice and Community. Jewish Offering and Christian Eucharist,* Oxford/Malden, MA.
Levine, Etan (1982), „The Biography of the Aramaic Bible", in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 94, 353–379.
Levine, Etan (1988), *The Aramaic Version of the Bible. Contents and Context* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 174), Berlin.
Levine, Lee I. (Hg.) (1987), *The Synagogue in Late Antiquity,* Philadelphia.
Levine, Lee I. (1996), „The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered", in: *Journal of Biblical Literature* 115, 425–448.
Levine, Lee I. (1998), *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?* (The Samuel & Althea Stroum Lectures in Jewish Studies), Seattle.
Levine, Lee I. (2000/05²), *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years,* New Haven.
Levine, Lee I. (2012), *Visual Judaism in Late Antiquity. Historical Contexts of Jewish Art,* New Haven.
Lieber, Laura S. (2014), „Setting the Stage: The Theatricality of Jewish Aramaic Poetry from Late Antiquity", in: *Jewish Quarterly Review* 104, 537–572.

Lieberman, Saul (1942), „The Greek of the Synagogue", in: Saul Lieberman (Hg.), *Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II–IV Centuries C.E,* New York, 29–67.

Lieberman, Saul (1942/65²), *Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II–IV Centuries C.E.,* New York.

Lieberman, Saul (1950/62²), *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission. Beliefs and Manners of Palestine in the I century B.C.E.–IV Century C.E.* (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America 18), New York.

Lietzmann, Hans (1902), *Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien* (Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen 1), Bonn.

Lifshitz, Baruch (1962), „Beiträge zur palästinischen Epigraphik", in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 78, 64–88.

Lifshitz, Baruch (1965), „L'hellénisation des Juifs en Palestine", in: *Revue Biblique* 72, 520–538.

Lifshitz, Baruch (1967), *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives: répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues* (Cahiers de la Revue biblique 7), Paris.

Lifshitz, Baruch (1973/74), „Varia epigraphica", in: *Euphrosyne* 6, 23–48.

Lifshitz, Baruch/Schiby, Jacob (1968), „Une synagogue samaritaine à Thessalonique", in: *Revue Biblique* 75, 368–378.

Lim, Timothy (2001), „The Alleged Reference to the Tripartite Division of the Hebrew Bible", in: *Revue de Qumran* 20, 23–37.

Lim, Timothy (2010), „The Defilement of the Hands as a Principle Determining the Holiness of Scriptures", in: *Journal of Theological Studies* NS 61, 501–515.

Lim, Timothy/Collins, John J. (2010), „Current Issues in Dead Sea Scrolls Research", in: Timothy Lim u. John J. Collins (Hgg.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls,* Oxford, 1–19.

Limor, Ora (2001), „Reading Sacred Space: Egeria, Paula, and the Christian Holy Land", in: Yitzhak Hen (Hg.), *De Sion exibit lex et verbum domini de Hierusalem: Essays on Medieval Law, Liturgy and Literature in Honour of Amnon Linder,* Turnhout, 1–15.

Linder, Amnon (1987), *The Jews in Roman Imperial Legislation,* Detroit/Jerusalem.

Liss, Hanna (2004), „Kanon und Fiktion. Zur literarischen Funktion biblischer Rechtstexte", in: *Biblische Notizen* NF 121, 7–38.

Liss, Hanna (2005/19⁴), *Tanach – Lehrbuch der jüdischen Bibel* (Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg 8), Heidelberg.

Liss, Hanna (2006), „‚Describe the Temple to the House of Israel'. Preliminary Remarks on the Temple Vision in the Book of Ezekiel and the Question of Fictionality in Priestly Literatures", in: Ehud Ben Zvi (Hg.), *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature* (Publications of the Finnish Exegetical Society 92), Helsinki/Göttingen, 122–143.

Liss, Hanna (2008), „Das destruktive Potential des Heiligen und seine ‚Bändigung' durch die Tora", in: Katharina von Bremen (Hg.), *Wie gefährlich ist der Heilige Geist? Ordnung – Geist – Anarchie* (Tagungsprotokolle), Schwerte, 27–40.

Liss, Hanna (2016), „Ein Pentateuch wie andere auch? Die Lese-Geheimnisse des Regensburg Pentateuchs", in: Friedrich-Emmanuel Focken u. Michael R. Ott (Hgg.), *Metatexte. Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur* (Materiale Textkulturen 15), Berlin, 299–334.

Liss, Hanna (2019), „Wort – Klang – Bild: Zur (Un-)Übersetzbarkeit heiliger Texte im Judentum", in: Katharina Heyden u. Henrike Manuwald (Hgg.), *Übertragungen heiliger Texte in Judentum, Christentum und Islam. Fallstudien zu Formen und Grenzen der Transposition* (Hermeneutische Untersuchungen zu Theologie 75), Tübingen, 19–32.

Liss, Hanna (2020), *Jüdische Bibelauslegung* (Jüdische Studien 4), Tübingen.

Liss, Hanna/Petzold, Kay J. (2017), „Die Erforschung der westeuropäischen Bibeltexttradition als Aufgabe der Jüdischen Studien", in: Andreas Lehnardt (Hg.), *Judaistik im Wandel: Ein halbes Jahrhundert Forschung und Lehre über das Judentum in Deutschland,* Berlin, 189–210.

Livingston, Eric (1995), *An Anthropology of Reading,* Bloomington.

Loewe, Heinrich (1930), „Sprachen der Juden", in: Ismar Elbogen, Georg Berlitz, Josef Meist u. Aron Sandler (Hgg.), *Jüdisches Lexikon,* Bd. 4,2, Berlin, 568–579.

Loewe, Herbert (1923), „The Petrie-Hirschfeld Papyri", in: *Journal of Theological Studies* 24, 126–141.

Lohfink, Norbert (1987), „Der Glaube und die nächste Generation. Das Gottesvolk der Bibel als Lerngemeinschaft", in: Norbert Lohfink (Hg.), *Das Jüdische am Christentum,* Freiburg, 144–166.

Löhr, Winrich (2017), „Modelling Second-Century Christian Theology: Christian Theology as Philosophia", in: James C. Paget u. Judith Lieu (Hgg.), *Christianity in the Second Century,* Cambridge, 151–168.

Lucas, Paul (1712), *Voyage de Sieur Paul Lucas, fait par ordre du Roi dans la Grèce, l'Asie Mineure, la Macédoine et l'Afrique,* Bd. 1, Paris.

Lucas, Paul (1712/15), *Allerneueste Reise in Klein-Asia und Afrika aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt,* Hamburg.

Luijendijk, AnneMarie (2008), *Greetings in the Lord. Early Christians and the Oxyrhynchus Papyri* (Harvard Theological Studies 60), Cambridge.

Luijendijk, AnneMarie (2010), „Sacred Scriptures as Trash: Biblical Papyri from Oxyrhynchus", in: *Vigiliae Christianae* 64, 217–254.

Luzatto, Samuel David (1846/47), „Über die Sprache der Mischnah", in: *Literatur-Blatt des Orients* 7/8, 829–832, 1–5, 56–48, 55–57.

Macfarlane, Roger T. (1996), „Hebrew, Aramaic, Greek and Latin. Languages of New Testament Judea", in: *BYU Studies Quarterly* 36, 228–238.

Machiela, Daniel (2017), „Situating the Aramaic Texts from Qumran: Reconsidering Their Language and Socio-Historical Settings", in: Sidnie W. Crawford u. Cecilia Wassén (Hgg.), *Apocalyptic Thinking in Early Judaism. Engaging with John Collin's The Apocalyptic Imagination* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 182), Leiden, 88–109.

Mader, Evaristus (1957), *Mambre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Râmet el-Halîl in Südpalästina 1926–1928,* Freiburg.

Magen, Yitzchak/Misgav, Haggai/Tsfania, Levana (2004), *Mount Gerizim Excavations,* Bd. 1: *The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions* (Judea and Samaria Publications 2), Jerusalem.

Magen, Yitzhak/Peleg, Yuval (2006), „Back to Qumran: Ten Years of Excavation and Research, 1993–2004", in: Katharina Galor, Jean-Baptiste Humbert u. Jürgen Zangenberg (Hgg.), *Qumran: The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates. Proceedings of a Conference Held at Brown University, November 17–19, 2002* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 57), Leiden, 55–113.

Magness, Jodi (2002), *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls,* Grand Rapids.

Magness, Jodi (2005), „The Date of the Sardis Synagogue in Light of the Numismatic Evidence", in: *American Journal of Archaeology* 109, 443–475.

Maier, Johann (1992), „Shîrê ʿÔlat hash-Shabbat. Some Observations on Their Calendric Implications and on Their Style", in: Julio C. Trebolle Barrera u. Luis Vegas Montaner (Hgg.), *The Madrid Qumran Congress,* Bd. 2 (Studies on the Texts of the Desert of Judah 11,2), Leiden, 543–560.

Manguel, Alberto (1996), *A History of Reading,* New York et al.

Mann, Jacob (1927), „Changes in the Divine Service of the Synagogue due to Religious Persecutions", in: *Hebrew Union College Annual* 4, 241–310.

Mann, Jacob (1940), *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue,* Bd. 1: *The Palestinian Triennial Cycle: Genesis and Exodus,* New York.

Mann, Jacob (1966), *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue,* Bd. 2: *The Palestinian Triennial Cycle: Leviticus and Numbers,* New York.

Marcos Pous, Alejandro A. (1956), „Hallazgo de una importante inscripcion latino-hebraica emeritense“, in: *Rivista di archeologia cristiana* 32, 249–252.
Marks, Susan/Taussig, Hal (Hgg.) (2014), *Meals in Early Judaism. Social Formation at the Table,* New York.
Markschies, Christoph (2001), „Neue Forschungen zur Kanonisierung des Neuen Testaments“, in: *Apokrypha* 12, 237–262.
Markschies, Christoph (2004), „Liturgisches Lesen und die Hermeneutik der Schrift“, in: Peter Gemeinhardt u. Uwe Kühneweg (Hgg.), *Patristica et Oecumenica* (Marburger Theologische Studien 85), Marburg, 77–88.
Markschies, Christoph (2006/12²), *Das antike Christentum. Frömmigkeit. Lebensformen. Institutionen,* München.
Markschies, Christoph (2007), *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen,* Tübingen.
Markschies, Christoph (2008), „Was lernen wir über das frühe Christentum aus der Archäologie des Heiligen Landes?“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 11, 422–447.
Markschies, Christoph (2013a), „Die Septuaginta als Bibel der Kirche? Beobachtungen aus Vergangenheit und Gegenwart“, in: Reinhard Kratz (Hg.), *Die Göttinger Septuaginta – ein editorisches Jahrhundertprojekt* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen NF 22), Berlin, 1–22.
Markschies, Christoph (2013b), „Heilige Texte als magische Texte“, in: Andreas Kablitz u. Christoph Markschies (Hgg.), *Heilige Texte. Religion und Rationalität,* Berlin, 105–120.
Markus, Robert A. (1994), „How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places“, in: *Journal of Early Christian Studies* 2, 257–271.
Martin Hogan, Karina (2007), „The Meanings of tôrâ in 4 Ezra“, in: *Journal for the Study of Judaism* 38, 530–552.
Martin, Dale B. (2001), „Paul and the Judaism/Hellenism Dichotomy: Toward a Social History of the Question“, in: Troels Engberg-Pedersen (Hg.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide,* Louisville et al., 29–61.
Matusova, Ekaterina (2017), „The Origins of Translation Theory: The LXX among Jewish Greek Writers“, in: Martin Meiser, Michaela Geiger, Siegfried Kreuzer u. Marcus Sigismund (Hgg.), *Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz. 6. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 21.–24. Juli 2016* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 405), Tübingen, 557–572.
Mazal, Otto (1999), *Geschichte der Buchkultur,* Bd. 1: *Griechisch-römische Antike,* Graz.
McCormick, Michael (1985), „The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style“, in: *Scriptorium* 39, 150–158.
McCown, Chester C. (1941), „Codex and Roll in the New Testament“, in: *Harvard Theological Review* 34, 219–249.
McCutcheon, Randall W. (2015), „Silent Reading in Antiquity and the Future History of the Book“, in: *Book History* 18, 1–32.
McDonald, Lee M. (2012), „Hellenism and the Biblical Canons: Is There a Connection“, in: Stanley E. Porter u. Andrew W. Pitts (Hgg.), *Christian Origins and Hellenistic Judaism. Social and Literary Contexts for the New Testament* (Texts and Editions for New Testament Study 10), Leiden, 13–49.
McGowan, Andrew B. (2014), *Ancient Christian Worship. Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective,* Grand Rapids.
McKay, Heather A. (1994), *Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism* (Religions in the Graeco-Roman World 122), Leiden.
McKnight, Edgar V. (Hg.) (1989), *Reader Perspectives on the New Testament* (Semeia 48), Atlanta.
McNamara, Martin (1992/2011), „The Language Situation in First-Century Palestine: Aramaic and Greek“, in: Martin McNamara (Hg.), *Targum and New Testament. Collected Essays* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 279), Tübingen, 180–208.

Meeks, Wayne A. (1967), *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (Supplements to Novum Testamentum 14), Leiden.
Meeks, Wayne A. (1968), „Moses as God and King", in: Jacob Neusner (Hg.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough,* Leiden, 354–371.
Meier, Thomas/Ott, Michael R./Sauer, Rebecca (Hgg.) (2015), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin.
Meisner, Norbert (1970), *Untersuchungen zum Aristeasbrief. Erster Teil: Text*, Diss., Kirchliche Hochschule Berlin.
Mélèze-Modrzejewski, Joseph (1995), „Law and Justice in Ptolemaic Egypt", in: Markham J. Geller u. Herwig Maehler (Hgg.), *Legal Documents of the Hellenistic World: Papers from a Seminar Arranged by the Institute of Classical Studies, the Institute of Jewish Studies and the Warburg Institute, University of London, February to May 1986,* London, 1–19.
Mélèze-Modrzejewski, Joseph (2001a), *The Jews of Egypt. From Rameses II to Emperor Hadrian,* Princeton.
Mélèze-Modrzejewski, Joseph (2001b), „The Septuagint as ‚Nomos'. How the Torah became a ‚Civic Law' for the Jews of Egypt", in: John W. Cairns u. Olivia F. Robinson (Hgg.), *Critical Studies in Ancient Law, Comparative Law and Legal History,* Oxford, 183–199.
Mendels, Doron (2013), *Why Did Paul Go West? Jewish Historical Narrative and Thought* (Jewish and Christian Texts 15), Edinburgh/London/New York.
Mercati, Giovanni (1911), „Frammenti di Aquila o di Simmaco?", in: *Revue Biblique* 8, 266–272.
Mercati, Giovanni (Hg.) (1958), *Psalterii Hexapli Reliquiae. Pars Prima: Codex Rescriptus Bybliothecae Ambrosianae O 39 sup. Phototypice expressus et transcriptus,* Rom.
Metzger, Marcel (Hg.) (1987), *Les constitutions apostoliques,* Bd. 3: *Livres VII et VIII* (Sources chrétiennes 336), Paris.
Meyer, Elizabeth A. (2004), *Legitimacy and Law in the Roman World. Tabulae in Roman Belief and Practice,* Cambridge.
Meyers, Eric M. (2010), „Khirbet Qumran and Its Environs", in: Timothy Lim u. John J. Collins (Hgg.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls,* Oxford, 21–45.
Mézan, Saul (1929), „Griechenland. Die byzantinische und türkische Zeit", in: Ismar Elbogen, Georg Berlitz, Josef Meist u. Aron Sandler (Hgg.), *Jüdisches Lexikon,* Bd. 2, Berlin, 1273–1274.
Millard, Alan (2000), *Reading and Writing in the Time of Jesus,* Sheffield.
Millás Vallicrosa, José (1945), „Epigrafía hebraicoespañola", in: *Sefarad* 5, 285–302.
Miller, Bonifaz (Hg.) (1965/2003[6]), *Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt* (Sophia. Quellen östlicher Theologie 6), Trier.
Miller, Stuart S. (2006), *Sages and Commoners in Late Antique 'Erez Israel: A Philological Inquiry into Local Traditions in Talmud Yerushalmi* (Texts and Studies in Ancient Judaism 111), Tübingen.
Milson, David (2006), *Art and Architecture of the Synagogue in Late Antique Palestine: In the Shadow of the Church* (Ancient Judaism and Early Christianity 65), Leiden.
van Minnen, Peter (2001), „Luke 4:17–20 and the Handling of Ancient Books", in: *Journal of Theological Studies* 52, 689–690.
Moldehn, Dominique (1996), *Buchwerke. Künstlerbücher und Buchobjekte 1960 bis 1994,* Nürnberg.
Momigliano, Arnaldo (1975), *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization,* Cambridge.
Mosser, Carl (2012), „Torah Instruction, Discussion, and Prophecy in First-Century Synagogues", in: Stanley E. Porter u. Andrew W. Pitts (Hgg.), *Christian Origins and Hellenistic Judaism. Social and Literary Contexts for the New Testament* (Texts and Editions for New Testament Study 10), Leiden, 523–551.
Moule, Charles F. D. (1964), *Faith, Fact and Fantasy*, London.
Mowinckel, Sigmund (1965), *Studien zum Buche Ezra-Nehemia,* Bd. 3: *Die Ezrageschichte und das Gesetz Moses,* Oslo.

Mroczek, Eva (2011), „Thinking Digitally about the Dead Sea Scrolls: Book History before and beyond the Book", in: *Book History* 14, 241–269.
Mroczek, Eva (2016), *The Literary Imagination in Jewish Antiquity,* Oxford.
Müller, Nikolaus (1912), *Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom, der älteste bisher bekannt gewordene jüdische Friedhof des Abendlandes,* Leipzig.
Müller, Nikolaus (1919), *Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom,* Leipzig.
Mulzer, Martin (1992), „Die Griechische Variante zu Num 6,27 in der Synagogeninschrift von Thessalonike", in: *Biblische Notizen* 62, 38–40.
Mussies, Gerard (1983), „Greek as the Vehicle of Early Christianity", in: *New Testament Studies* 29, 356–369.
Musurillo, Herbert A. (1949), „The Pagan Acts of the Martyrs", in: *Theological Studies* 10, 555–564.
Myers, Eric M. (1999), „The Torah Shrine in the Ancient Synagogue: Another Look at the Evidence", in: Steven Fine (Hg.), *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period,* New York, 178–197.
Na'aman, Nadav (2006), „The King Leading Cult Reforms in His Kingdom: Josiah and Other Kings in the Ancient Near East", in: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 12, 131–168.
Nachmanson, Ernst (1910), „Die schriftliche Kontraktion auf den griechischen Inschriften", in: *Eranos* 10, 101–144.
Najman, Hindy (2003), *Seconding Sinai. The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 77), Leiden.
Najman, Hindy (2012), „The Vitality of Scripture Within and Beyond the ‚Canon'", in: *Journal for the Study of Judaism* 43, 497–518.
Najman, Hindy (2014), *Losing the Temple and Recovering the Future. An Analysis of 4 Ezra,* Cambridge.
Najman, Hindy/Wright, Benjamin G. (2016), „Perfecting Translation: The Greek Scriptures in Philo of Alexandria", in: Joel Baden, Hindy Najman u. Eibert J. C. Tigchelaar (Hgg.), *Sibyls, Scriptures, and Scrolls. John Collins at Seventy* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 175), Leiden, 897–915.
Nässelqvist, Dan (2015), *Public Reading in Early Christianity. Lectors, Manuscripts, and Sound in the Oral Delivery of John 1–4* (Novum Testamentum Supplement Series 163), Leiden.
de Navascues, Joaquin (1959), „El Rebbi Jacob, hijo del Rebbi Senior", in: *Sefarad* 19, 78–91.
Naveh, Joseph (1989), „The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues (heb.)", in: *Eretz Israel* 20, 302–310.
Naveh, Joseph (1998), „Scripts and Inscriptions in Ancient Samaria", in: *Israel Exploration Society* 48, 91–100.
Naveh, Joseph/Shaked, Shaul (1985/98³), *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity,* Jerusalem.
Nebe, Wilhelm G. (1988), „7Q4 – Möglichkeit und Grenze einer Identifikation", in: *Revue de Qumran* 13, 629–633.
Negev, Avraham (1974), „Inscriptions on Rock No. 5 in Wadi Haggag, Sinai", in: *Eretz Israel* 12, 132–141.
Negev, Avraham (1977), *The Inscriptions of Wadi Haggag, Sinai* (Qedem 6), Jerusalem.
Neis, Rachel (2013), *The Sense of Sight in Rabbinic Culture. Jewish Ways of Seeing in Late Antiquity,* Cambridge.
Nestle, Eberhard (1911), „Symmachus, not Aquila", in: *The Expository Times* 22, 377.
Nestle, Eberhard (1963/94²), *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments* (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 1), Berlin.
Neubauer, Adolf (1878), *The Book of Tobit; A Chaldee Text from a Unique Ms. in the Bodleian Library,* Oxford.

Neubauer, Adolf (1887), *Medieval Jewish Chronicles and Chronological Notes Edited from Printed Books and Manuscripts* (Anecdota Oxoniensia. Semitic Series 1,4), Oxford.
Neubauer, Adolf (1891), „On Non-Hebrew Languages Used by Jews", in: *Jewish Quarterly Review* 4, 9–19.
Neubert, Luke (2018), „Sprachvielfalt in der rabbinischen Welt. Ein Beitrag zur Identitätsbildung der Rabbinen", in: Florian Wilk (Hg.), *Identität und Sprache. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike* (Biblisch-theologische Studien 174), Göttingen, 199–222.
Neusner, Jacob (1977), *The Tosefta: Translated from the Hebrew. Sixth Division: Tohorot,* New York.
Neusner, Jacob (198), *Midrash in Context: Exegesis in Formative Judaism* (Brown Judaic Studies 14), Atlanta.
Neusner, Jacob (1987), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era,* Cambridge.
Neusner, Jacob (1990), *Jewish Law from Jesus to the Mishnah,* London.
Neusner, Jacob (1997), *Jerusalem and Athens. The Congruity of Talmudic and Classical Philosophy* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 52), Leiden.
Newman, Judith H. (2008), „Priestly Prophets at Qumran: Summoning Sinai through the Songs of the Sabbath Sacrifice", in: George J. Brooke, Hindy Najman u. Loren T. Stuckenbruck (Hgg.), *The Significance of Sinai. Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity* (Themes in Biblical Narrative 12), Leiden, 29–72.
Newman, Judith H. (2017), „Scribal Bodies as Liturgical Bodies: The Formation of Scriptures in Early Judaism", in: Ariel Feldman, Maria Cioată u. Charlotte Hempel (Hgg.), *Is there a Text in This Cave? Studies in the Textuality of the Dead Sea Scrolls in Honour of George J. Brooke* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 119), Leiden, 83–104.
Newsom, Carol A. (1985), *Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition* (Harvard Semitic Studies 27), Atlanta.
Newsom, Carol A. (1990), „‚He Has Established for Himself Priests.' Human and Angelic Priesthood in the Qumran Sabbath Shirot", in: Lawrence H. Schiffman (Hg.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 8), 101–120.
Newsom, Carol A. (2004), *The Self as Symbolic Space. Constructing Identity and Community at Qumran* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 52), Leiden.
Nicklas, Tobias (2007), „Das Christentum der Spätantike: Religion von ‚Büchern' nicht (nur) von Texten. Zu einem Aspekt der Materialität von Kommunikation", in: *Sacra Scripta* 5, 192–206.
Nicklas, Tobias (2014), *Jews and Christians? Second Century ‚Christian' Perspectives on the ‚Parting of the Ways',* Tübingen.
Niehoff-Panagiotidis, Johannes (2004), „Byzantinische Lebenswelt und rabbinische Hermeneutik: Die griechischen Juden in der Kairoer Genizah", in: *Byzantion* 74, 51–109.
Niehoff, Maren N. (2009), „Rez.: Naomi G. Cohen, Philo's Scriptures (2007)", in: *Theologische Literaturzeitung* 5, 537–539.
Niehoff, Maren N. (2010), „The Symposium of Philo's Therapeutae: Displaying Jewish Identity in an Increasingly Roman World", in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 50, 95–116.
Niehoff, Maren N. (2011), *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria,* Cambridge.
Niehoff, Maren N. (2018/19), *Philon von Alexandria. Eine intellektuelle Biographie,* Tübingen.
Niehoff, Maren N. (2020), „From the ‚Theater of the World' to the ‚Mask of Christ' – and Back Again: Insights from Origen's Newly Discovered Homilies on Psalms", in: *Scripta Classica Israelica* 39, 117–136.
Nielsen, Flemming A. J. (2009), „Moses' Throne Vision: A Hebrew Fragment of Ezekiel the Tragedian and the Question of Its Origin", in: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 19, 147–158.

Nisslmüller, Thomas (1995), *Rezeptionsästhetik und Bibellese: Wolfgang Isers Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte* (Theorie und Forschung. Philosophie und Theologie 25), Regensburg.

Noam, Vered/Qimron, Elisha (2009), „A Qumran Composition of Sabbath Laws and Its Contribution to the Study of Early Halakah", in: *Dead Sea Discoveries* 16, 55–96.

Nöldeke, Theodor (1887/99²), *Die Semitischen Sprachen,* Leipzig.

Norden, Eduard (1898), *Die antike Kunstprosa. Vom XI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance,* Leipzig.

Noy, David (Hg.) (1993), *Jewish Inscriptions of Western Europe,* Bd. 1, Cambridge.

Noy, David (2014), „Jewish Archaeology and Art in Antiquity", in: James K. Aitken u. James C. Paget (Hgg.), *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire,* Cambridge, 200–214.

Oehler, Johann (1909), „Epigraphische Beiträge zur Geschichte des Judentums", in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 53, 292–302.

Ong, Hughson T. (2015), *The Multilingual Jesus and the Sociolinguistic World of the New Testament* (Linguistic Biblical Studies 12), Leiden.

Orlov, Andrei (2000), „Exodus 33 on God's Face: A Lesson from the Enochic Tradition", in: *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 39, 130–147.

Orlov, Andrei (2005), *The Enoch-Metatron Tradition* (Texts and Studies in Ancient Judaism 107), Tübingen.

Orlov, Andrei (2008), „In the Mirror of the Divine Face. The Enochic Features of the Exagoge of Ezekiel the Tragedian", in: George J. Brooke, Hindy Najman u. Loren T. Stuckenbruck (Hgg.), *The Significance of Sinai. Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity* (Themes in Biblical Narrative 12), Leiden, 183–199.

Orsini, Pasquale/Clarysse, Willy (2012), „Early New Testament Manuscripts and Their Dates. A Critique of Theological Palaeography", in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 88, 443–474.

Osburn, Carroll (2012/13²), „The Greek Lectionaries of the New Testament", in: Bart D. Ehrman u. Michael W. Holmes (Hgg.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis* (New Testament Tools, Studies, and Documents 46), Leiden, 93–114.

Ott, Michael R./Ast, Rodney (2015), „Textkulturen", in: Thomas Meier, Michael R. Ott u. Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken* (Materiale Textkulturen 1), Berlin, 191–198.

Otto, Eckart (2002), „Forschungen zum nachpriesterschriftlichen Pentateuch", in: *Theologische Rundschau* 67, 125–155.

Outhwaite, Ben (2020), „The Sefer Torah and Jewish Orthodoxy in the Islamic Middle Ages", in: Bradford A. Anderson (Hg.), *From Scrolls to Scrolling. Sacred Texts, Materiality, and Dynamic Media Cultures* (Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transmission, Transformation 12), Berlin, 63–89.

Paap, Anton H. (1959), *Nomina Sacra in the Greek Papyri of the First Five Centuries A.D. The Sources and Some Deductions* (Papyrologica Lugduno-Batava 8), Leiden.

Paget, James C. (2012), *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity,* Tübingen.

Pajunen, Mika S. (2020), „Reading Psalm and Prayer Manuscripts from Qumran", in: Anna Krauß, Jonas Leipziger u. Friederike Schücking-Jungblut (Hgg.), *Material Aspects of Reading in Ancient and Medieval Cultures. Materiality, Presence, and Performance* (Materiale Textkulturen 26), Berlin, 55–70.

Pakkala, Juha (2004), *Ezra the Scribe. The Development of Ezra 7–10 and Nehemia 8* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 347), Berlin.

Park, Joseph S. (2000), *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 21), Tübingen.

Perani, Mauro/Corazzol, Giacomo (2013), *Nuovo catalogo dei manoscritti ebraici della Biblioteca Universitaria di Bologna*, Bologna.

Perdrizet, Paul (1904), „Isopséphie“, in: *Revue des Études Grecques* 17, 350–360.
Perrone, Lorenzo (2008), „Scripture for a Life of Perfection. The Bible in Late Antique Monasticism: The Case of Palestine“, in: (Hg.), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity. Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11–13 October 2006* (The Bible in Ancient Christianity 6), Leiden, 393–417.
Perrot, Antony (2020), „Reading an Opisthograph at Qumran“, in: Anna Krauß, Jonas Leipziger u. Friederike Schücking-Jungblut (Hgg.), *Material Aspects of Reading in Ancient and Medieval Cultures. Materiality, Presence, and Performance* (Materiale Textkulturen 26), Berlin, 101–114.
Perrot, Charles (1990), „The Reading of the Bible in the Ancient Synagogue“, in: Martin J. Mulder u. Harry Sysling (Hgg.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2,1), Assen/Minneapolis, 137–159.
Pesch, Rudolf (1986), *Die Apostelgeschichte. 2. Teilband: Apg 13–28* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 5), Neukirchen-Vluyn.
Peters, Curt (1940), „Ein aramäisches Graffito aus Südpalästina“, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 43, 121–123.
Peterson, Erik/Markschies, Christoph (1926/2012), *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken ‚Ein-Gott‘-Akklamation* (Ausgewählte Schriften 8), Würzbutg.
Phelan, Owen M. (2014), *The Formation of Christian Europe. The Carolingians, Baptism, and the Imperium Christianum,* Oxford.
Philipowski, Katharina-Silke (2013), *Die Gestalt des Unsichtbaren. Narrative Konzeptionen des Inneren in der höfischen Literatur* (Hermaea NF 131), Berlin.
Philippson, Ludwig (1830), *Ezechiel des jüdischen Trauerspieldichters Auszug aus Egypten und Philo des Aelteren Jerusalem, nach ihren Fragmenten herausgegeben, übersetzt und commentirt,* Berlin.
Pietersma, Albert (2002), „A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint“, in: Johann Cook (Hg.), *Bible and Computer: The Stellenbosch AIBI-6 Conference,* Leiden, 337–364.
Pietsch, Michael (2011), „‚Ich habe das Gesetzbuch gefunden im Haus des HERRN.‘ Anfänge der Buchreligion im Alten Israel?“, in: Maike Schult u. Philipp David (Hgg.), *Wortwelten. Theologische Erkundung der Literatur,* Berlin, 143–168.
Pietsch, Michael (2013), *Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit* (Forschungen zum Alten Testament 86), Tübingen.
Piotrkowski, Meron M. (2018), „‚Literary Jews‘: The Jewish Community of Oxyrhynchus in Light of Non-Documentary Texts on Papyrus“, in: Meron M. Piotrkowski, Geoffrey Herman u. Saskia Dönitz (Hgg.), *Sources and Interpretation in Ancient Judaism. Studies for Tal Ilan at Sixty* (Ancient Judaism and Early Christianity 104), Leiden, 143–173.
Pleket, Henri Willy/Stroud, Ronald S. (1987), „SEG 37-1532. Skythopolis. Inscribed Mosaic“, in: *Supplementum Epigraphicum Graecum*, http://dx.doi.org/10.1163/1874-6772_seg_a37_1532 (Stand: 30.07.2020).
Pohlmann, Karl-Friedrich (1970), *Studien zum dritten Esra. Ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluß des chronistischen Geschichtswerkes,* Göttingen.
Poirier, John C. (2007), „The Linguistic Situation in Jewish Palestine in Late Antiquity“, in: *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 4, 55–134.
Poirier, John C. (2009), „Jesus as an Elijianic Figure in Luke 4:16–30“, in: *Catholic Biblical Quarterly* 71, 349–363.
Polak, Frank H. (2011), „Book, Scribe, and Bard. Oral Discourse and Written Text in Recent Biblical Scholarship“, in: *Prooftexts* 31, 118–140.

Popović, Mladen (2017), „Reading, Writing, and Memorizing Together: Reading Culture in Ancient Judaism and the Dead Sea Scrolls in a Mediterranean Context“, in: *Dead Sea Discoveries* 24, 447–470.

Porten, Stanley E./Yardeni, Ada (1986), *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt,* Bd. 1: *Letters,* Jerusalem.

Porten, Stanley E./Yardeni, Ada (1993), *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt,* Bd. 3: *Literature, Accounts, Lists,* Jerusalem.

Preisigke, Friedrich (1915), *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten,* Bd. 1: *Urkunden Nr. 1 bis 6000,* Straßburg.

Price, Jonathan J./Naeh, Shlomo (2009), „On the Margins of Culture: The Practice of Transcription in the Ancient World“, in: Hannah M. Cotton, Robert Hoyland, Jonathan Price u. David Wasserstein (Hgg.), *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East,* Cambridge, 257–288.

Prümm, Karl (1937), „‚Mysterion‘ von Paulus bis Origenes. Ein Bericht und ein Beitrag“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 61, 391–425.

Puech, Émile (1996), „Notes sur les fragments grecs du manuscrit 7Q4 = 1 Hénoch 103 et 105“, in: *Revue Biblique* 103, 592–600.

Pummer, Reinhard (2002), *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism. Texts, Translations and Commentary* (Texts and Studies in Ancient Judaism 92), Tübingen.

Pummer, Reinhard (2016), *The Samaritans. A Profile,* Grand Rapids.

Purvis, James D. (1976), „The Palaeography of the Samaritan Inscription from Thessalonica“, in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 221, 121–123.

Quick, Laura (2013), „Recent Research on Ancient Israelite Education: A Bibliographic Essay“, in: *Currents in Biblical Research* 14, 9–33.

Rabin, Chaim (1975), „Hebrew and Aramaic in the First Century“, in: Shmuel Safrai u. Menahem Stern (Hgg.), *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions,* Bd. 2 (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 1,2), Philadelphia, 1007–1039.

Radin, Max (1915), *The Jews among the Greeks and Romans,* Philadelphia.

Radl, Walter (2003), *Das Evangelium nach Lukas: Kommentar. Erster Teil: 1,1–9,50,* Freiburg.

Rahlfs, Alfred/Hanhart, Robert (Hgg.) (2006), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit. Duo volumina in uno,* Stuttgart.

Rahlfs, Alfred (1911), „Ein weiteres Fragment der griechischen Übersetzung des Samaritanischen Pentateuchs“, in: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen: Philologisch-Historische Klasse* 1, 263–266.

Rahlfs, Alfred/Fraenkel, Detlef (2004), *Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert* (Septuaginta Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments 1,1), Göttingen.

Rainer, Thomas (2011), *Das Buch und die vier Ecken der Welt. Von der Hülle der Thorarolle zum Deckel des Evangeliencodex* (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz B27), Wiesbaden.

Rajak, Tessa (1983), *Josephus: The Historian and His Society,* London.

Rajak, Tessa (1996), „Jews as Benefactors“, in: Benjamin Isaac u. Aharon Oppenheimer (Hgg.), *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods* (Teʿuda 12), Tel Aviv, 17–38.

Rajak, Tessa (2000), „Judaism and Hellenism Revisited“, in: (Hg.), *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction* (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 48), Leiden, 3–10.

Rajak, Tessa (2002), „Synagogue and Community in the Graeco-Roman Diaspora“, in: John R. Bartlett (Hg.), *Jews in the Hellenistic and Roman Cities,* London/New York, 22–38.

Rajak, Tessa (2008), „Translating the Septuagint for Ptolemy's Library: Myth and History", in: Wolfgang Kraus u. Martin Karrer (Hgg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 219), Tübingen, 176–193.

Rajak, Tessa (2009), *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora,* Oxford.

Rajak, Tessa/Noy, David (1993), „Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue", in: *Journal of Roman Studies* 83, 75–93.

Ramsay, William M. (1897), *The Cities and Bishoprics of Phrygia. Being an Essay of the Local History of Phrygia from the Earliest Time to the Turkish Conquest,* Bd. 1,2: *West and West-Central Phrygia,* Oxford.

Ramsay, William M. (1908), *Luke the Physician and other Studies in the History of Religion,* New York.

Rapp, Claudia (1991), „Christians and Their Manuscripts in the Greek East in the Fourth Century", in: Guglielmo Cavallo, Giuseppe De Gregorio u. Marilena Maniaci (Hgg.), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio. Atti del seminario di Erice,* Spoleto, 127–148.

Rapp, Claudia (2007), „Holy Texts, Holy Men, and Holy Scribes. Aspects of Scriptual Holiness in Late Antiquity", in: William E. Klingshirn u. Linda Safran (Hgg.), *The Early Christian Book* (CUA Studies in Early Christianity), Washington, 194–222.

Rautenberg, Ursula/Schneider, Ute (Hgg.) (2015), *Lesen. Ein interdisziplinäres Handbuch* (De Gruyter Reference), Berlin.

Rautman, Marcus (2011), „Sardis in Late Antiquity", in: Ortwin Dally u. Christopher J. Ratté (Hgg.), *Archaeology and the Cities of Asia Minor in Late Antiquity* (Kelsey Museum Publication 6), Ann Arbor, 1–26.

Rebiger, Bill (1999), „Bildung magischer Namen im Sefer Shimmush Tehilim", in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 26, 7–24.

Rebiger, Bill (2003), „Die magische Verwendung von Psalmen im Judentum", in: Erich Zenger (Hg.), *Ritual und Poesie, Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum* (Herders Biblische Studien 36), Freiburg, 265–281.

Rebiger, Bill (2010a), *Sefer Shimmush Tehillim. Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen* (Texts and Studies in Ancient Judaism 137), Tübingen.

Rebiger, Bill (2010b), „Unterweisung, Überlieferung und Aktualisierung von magischem Wissen im Judentum: Ansätze zu einer Textpragmatik", in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 36, 31–55.

Reed, Annette Y. (2015), „Retelling Biblical Retellings: Epiphanius, the Pseudo-Clementines, and the Reception-History of Jubilees", in: Menahem Kister, Hillel Newman, Michael Segal u. Ruth A. Clements (Hgg.), *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature Through Judaism and Christianity in Late Antiquity. Proceedings of the Thirteenth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 113), Leiden, 304–321.

Reed, Stephen (2009), „Physical Features of Excerpted Torah Texts", in: Craig A. Evans u. H. Daniel Zacharias (Hgg.), *Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon* (The Library of Second Temple Studies 70), Edinburgh/London/New York, 82–104.

Rees, Brinley R. (1950), „Popular Religion in Graeco-Roman Egypt: II. The Transition to Christianity", in: *Journal of Egyptian Archaeology* 36, 86–100.

Reicke, Bo (1968), *The New Testament Era: The World of the Bible from 500 B.C. to A.D. 100,* Philadelphia.

Reif, Stefan C. (2016), *Jewish Prayer Texts from the Cairo Genizah: A Selection of Manuscripts at Cambridge University Library, Introduced, Transcribed, Translated, and Annotated, with Images* (Études sur le Judaïsme Médiéval 66), Leiden.

Reinach, Théodore (1889), „Inscription Juive d'Auch", in: *Revue des études juives* 19, 219–223.

Renger, Johannes (2006), „Amulett. Alter Orient", in: *Der Neue Pauly*, http://dx.doi.org.ubproxy.ub.uni-heidelberg.de/10.1163/1574-9347_dnp_e119180 (Stand: 30.07.2020).

Rengstorf, Karl Heinrich (1960), *Hirbet Qumrân und die Bibliothek vom Toten Meer* (Studia Delitzschiana 5), Stuttgart.
Renoux, Charles (1997), „The Reading of the Bible in the Ancient Liturgy of Jerusalem", in: (Hg.), *The Bible in Greek Christian Antiquity* (The Bible through the Ages 1), Notre Dame, 389–414.
Renz, Johannes (1995a), *Die althebräischen Inschriften,* Bd. 2: *Zusammenfassende Erörterungen, Palöographie und Glossar* (Handbuch der althebräischen Epigraphik 2,1), Darmstadt.
Renz, Johannes (1995b), *Die althebräischen Inschriften,* Bd. 1: *Text und Kommentar* (Handbuch der althebräischen Epigraphik 1), Darmstadt.
Resnick, Irven M. (1992), „The Codex in Early Jewish and Christian Communities", in: *Journal of Religious History* 17, 1–17.
Richardson, Peter (2004), *Building Jewish in the Roman East* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 92), Waco/Leiden.
Rives, James B. (2014), „Animal Sacrifice and Political Identity in Rome and Judaea", in: Peter J. Tomson u. Joshua Schwartz (Hgg.), *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 13), Leiden, 105–125.
Robert, Louis (1940a), *Hellenica: Recueil d'épigraphie de numismatique et d'antiquités grecques,* Bd. 1*,* Paris.
Robert, Louis (1940b), *Les gladiateurs dans l'Orient grec,* Paris.
Robert, Louis (1960), *Hellenica: Recueil d'épigraphie de numismatique et d'antiquités grecques,* Bd. 11/12*,* Paris.
Robert, Louis/Robert, Jeanne (1976), „Bulletin épigraphique", in: *Revue des Études Grecques* 89, 415–595.
Robert, Louis/Robert, Jeanne (1982), „Bulletin épigraphique", in: *Revue des Études Grecques* 95, 322–432.
Roberts, Colin H. (1936), *Two Biblical Papyri in the John Rylands Library Manchester,* Manchester.
Roberts, Colin H. (1939), „The Ancient Book and the Ending of St Mark", in: *Journal of Theological Studies* 40, 253–257.
Roberts, Colin H. (1949), „The Christian Book and the Greek Papyri", in: *Journal of Theological Studies* 50, 155–168.
Roberts, Colin H. (1979), *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (The Schweich Lectures of the British Academy 1977), London.
Roberts, Colin H./Skeat, Theodore C. (1983), *The Birth of the Codex,* Oxford.
Robertson, Robert G. (1985), „Ezekiel the Tragedian", in: James H. Charlesworth (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha II: Expansions of the ‚Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works,* Garden City, 803–819.
Roll, Israel/Tal, Oren (2009), „A New Greek Inscription from Byzantine Apollonia-Arsuf/Sozousa: A Reassessment of the Εἷς Θεὸς Μόνος Inscriptions of Palestine", in: *Scripta Classica Israelica* 28, 139–147.
Rollston, Christopher A. (2006), „Scribal Education in Ancient Israel: The Old Hebrew Epigraphic Evidence", in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 344, 47–74.
Rollston, Christopher A. (2010), *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel. Epigraphic Evidence from the Iron Age* (Archaeology and Biblical Studies 11), Atlanta.
Roloff, Jürgen (1995/2003³), „Der Gottesdienst im Urchristentum", in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck u. Karl-Heinrich Bieritz (Hgg.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche,* Göttingen, 45–71.
Romanelli, Pietro (1977), „Una piccola catacomba giudaica di Tripoli", in: *Quaderni di archeologia della Libia* 9, 111–118.

Römer, Thomas (1997), „Transformations in Deuteronomistic and Biblical Historiography. On ‚Book-Finding' and Other Literary Strategies", in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 109, 1–11.

Römer, Thomas (2014/15), *The Invention of God,* Cambbridge.

Rösel, Martin (1994), *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 223), Berlin.

Rösel, Martin (2008), „Schreiber, Übersetzer, Theologen. Die Septuaginta als Dokument der Schrift-, Lese-, und Übersetzungskulturen des Judentums", in: Wolfgang Kraus u. Martin Karrer (Hgg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 219), Tübingen, 83–102.

Rosen-Zvi, Ishay (2012), *The Mishnaic Sotah Ritual. Temple, Gender and Midrash* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 160), Leiden.

Rósen, Haiim B. (1980), „Die Sprachsituation im Römischen Palästina", in: Günter Neumann (Hg.), *Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit. Kolloquium vom 8. bis 10. April 1974,* Köln/Bonn, 215–239.

Rósen, Haiim B. (1995), *Hebrew at the Crossroads of Cultures. From Outgoing Antiquity to the Middle Ages* (Orbis Supplementa 3), Leuven/Paris.

Rosenblum, Jordan D. (2010), *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism,* Cambridge.

Rosenfeld, ben Zion (1997), „Sage and Temple in Rabbinic Thought. After the Destruction of the Second Temple", in: *Journal for the Study of Judaism* 28, 437–464.

Roth-Gerson, Lea (1987), *The Greek Inscriptions from the Synagogues in Eretz-Israel (heb.),* Jerusalem.

Roth, Cecil (1948), „The Judaeo-Latin inscription of Mérida", in: *Sefarad* 8, 391–396.

Rouwhorst, Gerard (2002), „The Reading of Scripture in Early Christian Liturgy", in: Leonard V. Rutgers (Hg.), *What Athens Has to Do with Jerusalem. Essays on Classical, Jewish, and Early Christian Art and Archaeology in Honor of Gideon Foerster* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 1), Leuven, 305–331.

Roux, Jeanne/Roux, Georges (1949), „Un décret du politeuma des Juifs de Bérénikè en Cyrénaïque au Musée lapidaire de Carpentras", in: *Revue des Études Grecques* 62, 281–296.

Rovner, Jay (2000), „An Early Passover Haggadah According to the Palestinian Rite", in: *Jewish Quarterly Review* 90, 337–396.

Rovner, Jay (2002), „A New Version of the Ereṣ Israel Haggadah Liturgy and the Evolution of the Ereṣ Israel Miqraʾ Bikkurim Midrash", in: *Jewish Quarterly Review* 92, 421–453.

Royse, James R. (2007), *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri* (New Testament Tools and Studies), Leiden.

Rudberg, Gunnar (1910), „Zur paläographischen Kontraktion auf griechischen Ostraka", in: *Eranos* 10, 71–100.

Rudolph, Wilhelm (1949), *Esra und Nehemia* (Handbuch zum Alten Testament 1,20), Tübingen.

Ruffatto, Kristine J. (2006), „Polemics with Enochic Traditions in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian", in: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 15, 195–210.

Runesson, Anders (2001), *The Origins of the Synagogue. A Socio-Historical Study* (Coniectanea Biblica 37), Stockholm.

Runesson, Anders (2003), „Persian Imperial Politics, the Beginning of Public Torah Readings, and the Origins of the Synagogue", in: Magnus Zetterholm u. Birger Olsson (Hgg.), *The Ancient Synagogue from Its Origins until 200 C.E.: Papers Presented at an International Conference at Lund University October 14–17* (Coniectanea Biblica 39), Stockholm, 63–89.

Runesson, Anders/Binder, Donald D./Olsson, Birger (2010), *The Ancient Synagogue from Its Origins to 200 C.E. A Source Book* (Ancient Judaism and Early Christianity 72), Leiden.

Runia, David T. (1988), „God and Man in Philo of Alexandria", in: *Journal of Theological Studies* 39, 48–75.

Rüpke, Jörg (2005), „Heilige Schriften und Buchreligionen. Überlegungen zu Begriffen und Methoden“, in: Christoph Bultmann, Claus-Peter März u. Vasilios N. Makrides (Hgg.), *Heilige Schriften. Ursprung, Geltung und Gebrauch,* Münster, 191–204.

Rutgers, Leonard V. (1995), *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (Religions in the Graeco-Roman World 126), Leiden.

Rutgers, Leonard V. (2003), „Justinian's Novella 146 Between Jews and Christian“, in: Richard L. Kalmin u. Seth Schwartz (Hgg.), *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 3), Leuven, 385–407.

Rutgers, Leonard V. (2009), *Making Myths. Jews in Early Christian Identity Formation,* Leuven.

Ryan, Jordan (2016), „The Art of Persuasion: The Socio-Political Context of Public Synagogue Debates in the Second-Temple Period, Paper Presented at the ‚Ancient Synagogues' Conference in Helsinki“, www.academia.edu/28685166/The_Art_of_Persuasion_The_Socio-Political_Context_of_Public_Synagogue_Debates_in_the_Second-Temple_Period_Presented_at_the_Ancient_Synagogues_conference_in_Helsinki_Finland_ (Stand: 30.07.2020).

Sadeh, Nava Sevilla (2006), „A Promise of Wisdom: The Classical Origins of the Odysseus and the Sirens Mosaic Floor from Scythopolis (Bet-Shean)“, in: Christine Verzár u. Gil Fishhof (Hgg.), *Pictorial Languages and their Meanings Liber Amicorum in Honor of Nurith Kenaan-Kedar,* Tel Aviv, 203–220.

Sáenz-Badillos, Angel (1996), *A History of the Hebrew Language,* Cambridge.

Safari, Ze'ev (1990), „The Origins of Reading Aramaic Targum in the Synagogue“, in: *Immanuel* 24/25, 187–193.

Safrai, Zeev (2003), „The House of Leontis ‚Kaloubas' – A Judaeo-Christian?“, in: Peter J. Tomson u. Doris Lambers-Petry (Hgg.), *The Image of the Judaeo-Christians in Acnient Jewish and Christian Literature* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 158), 245–266.

Salvesen, Alison (1991), *Symmachus in the Pentateuch* (Journal of Semitic Studies Monograph 15), Manchester.

Salvesen, Alison (2003), „A Convergence of the Ways? The Judaizing of Christian Scripture by Origen and Jerome“, in: Adam H. Becker u. Annette Y. Reed (Hgg.), *The Ways That Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Texts and Studies in Ancient Judaism 95), Tübingen, 233–257.

Salvesen, Alison (2009), „The Relationship of LXX and the Three in Exodus 1–24 to the Readings of Fb“, in: Nicholas de Lange, Julia G. Krivoruchko u. Boyd-Taylor Cameron (Hgg.), *Jewish Reception of Greek Bible Versions. Studies in Their Use in Late Antiquity and the Middle Ages* (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 23), Tübingen, 103–127.

Salvesen, Alison (2011), „Midrash in Greek? An Exploration of the Versions of Aquila and Symmachus in Exodus“, in: James K. Aitken, Katharine J. Dell u. Brian A. Mastin (Hgg.), *On Stone and Scroll. Essays in Honour of Graham Ivor Davies* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 420), Berlin, 523–536.

Salvesen, Alison (2012a), „Did Aquila and Symmachus Shelter under the Rabbinic Umbrella?“, in: Timothy M. Law u. Alison Salvesen (Hgg.), *Greek Scripture and the Rabbis* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 66), Leuven et al., 107–125.

Salvesen, Alison (2012b), „Preface“, in: Timothy M. Law u. Alison Salvesen (Hgg.), *Greek Scripture and the Rabbis* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 66), Leuven et al., VII–XIII.

Salvesen, Alison (2014), „Aquila, Symmachus and the Translation of Proof-Texts“, in: Wolfgang Kraus u. Siegfried Kreuzer (Hgg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.–22. Juli 2012* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 325), Tübingen, 154–168.

Salzmann, Jorg Ch. (1994), *Lehren und Ermahnen: Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 59), Tübingen.

Sanders, Ed Parish (1977), *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion,* London.
Sanders, Ed Parish (1994), *Judaism: Practice and Belief 63 BCE–66 CE,* London.
Sanzo, Joseph E. (2014), *Scriptural Incipits on Amulets from Late Antique Egypt: Text, Typology, and Theory* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 84), Tübingen.
Sanzo, Joseph E. (2016), „Wrapped up in the Bible: The Multifaceted Ritual on a Late Antique Amulet (P.Oxy. VIII 1077)", in: *Journal of Early Christian Studies* 24, 569–597.
Satlow, Michael L. (1996), „‚Try to Be a Man': The Rabbinic Construction of Masculinity", in: *Harvard Theological Review* 89, 19–40.
Satlow, Michael L. (2003), „‚And on the Earth You Shall Sleep': ‚Talmud Torah' and Rabbinic Asceticism", in: *Journal of Religion* 83, 204–225.
Satlow, Michael L. (2014), *How the Bible Became Holy,* New Haven.
Scanlin, Harold P. (2004), „The Myth of the Paperless Church: Codex, Cognition, and Christianity", in: *SBL Forum*, www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=258 (Stand: 30.07.2020).
Schaeder, Hans H. (1930), *Esra der Schreiber* (Beiträge zur historischen Theologie 5), Tübingen.
Schäfer, Peter (1978), „Das Dogma von der mündlichen Tora im rabbinischen Judentum", in: Peter Schäfer (Hg.), *Studien zur Geschichte und Theologie des Rabbinischen Judentums* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 15), Leiden, 153–197.
Schäfer, Peter (1993), „Merkavah Mysticism and Magic", in: Peter Schäfer u. Joseph Dan (Hgg.), *Gershom Scholem's ‚Major Trends in Jewish Mysticism': 50 Years after. Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism,* Tübingen, 59–78.
Schäfer, Peter (1995), „Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum", in: Jan Assmann u. Burkhard Gladigow (Hgg.), *Text und Kommentar* (Archäologie der literarischen Kommunikation 4), München, 163–186.
Schäfer, Peter (1997), „Magic and Religion in Ancient Judaism", in: Peter Schaefer u. Hans G. Kippenberg (Hgg.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium* (Studies in the History of Religions 75), Leiden, 19–43.
Schäfer, Peter (2010), *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums* (Tria Corda 6), Tübingen.
Schäfer, Peter (2011), *The Origins of Jewish Mysticism,* Princeton.
Schäfer, Peter (2012), *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other,* Princeton.
Schäfer, Peter (2015), *Anziehung und Abstoßung. Juden und Christen in den ersten Jahrhunderten ihrer Begegnung,* Tübingen.
Schaper, Joachim (2005), „Exilic and Post-Exilic Prophecy and the Orality/Literacy Problem", in: *Vetus Testamentum* 55, 324–342.
Schaper, Joachim (2007), „Tora als Text im Deuteronomium", in: Ludwig Morenz u. Stefan Schorch (Hgg.), *Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptologische und altorientalistische Perspektiven* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 362), Berlin, 49–63.
Schaper, Joachim (2015), „Schriftkultur und Orthodoxie. Anthropologische Beobachtungen zu einem theologischen Thema anhand des Alten Testaments", in: Jürgen van Oorschot u. Andreas Wagner (Hgg.), *Anthropologie(n) des Alten Testaments* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 42), Leipzig, 159*–169*.
Scharbach Wollenberg, Rebecca (2015), *The People of the Book without the Book. Jewish Ambivalence towards the Biblical Text after the Rise of Christianity*, Diss., University of Chicago.
Schenker, Adrian (2014), „Die Kirche liest das Alte Testament in mehreren Textgestalten und Übersetzungen. Folgen für Schriftgebrauch, Exegese und Theologie", in: Karl Lehmann u. Ralf Rothenbusch (Hgg.), *Gotteswort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie,* Freiburg, 359–366.
Schiffman, Lawrence H. (1994), *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran,* Philadelphia.

Schiffman, Lawrence H. (1999), „The Early History of Public Reading of the Torah“, in: Steven Fine (Hg.), *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period,* New York, 38–49.

Schiffman, Lawrence H. (2013), „Second Temple Period Rationales for the Torah's Commandments“, https://law.tau.ac.il/sites/law.tau.ac.il/files/media_server/law_heb/dine_israel/published/published_LB/P%D6%B9_EN/3Schiffman.pdf (Stand: 30.07.2020).

Schiffner, Kerstin (2008), *Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 172), Stuttgart.

Schipper, Bernd U. (2018), *Sprüche (Proverbia). Teilband 1: Proverbien 1, 1–15,33* (Biblischer Kommentar. Altes Testament 17,1), Göttingen.

Schlieben-Lange, Brigitte (1985), *Lesen – historisch* (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 15), Göttingen.

Schmid, Josef/Kürzinger, J./van Dodewaard, J./Beaucamp, E./Salvat, J. (1960), „Moderne Bibelübersetzungen“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 82, 290–332.

Schmid, Konrad (2012), „The Canon and the Cult: The Emergence of Book Religion in Ancient Israel and the Gradual Sublimation of the Temple Cult“, in: *Journal of Biblical Literature* 131, 289–305.

Schmid, Konrad (2014²), *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung,* Darmstadt.

Schmid, Wilhelm (1920), *Wilhelm von Christs Geschichte der Griechischen Litteratur,* Bd. II,1 (Handbuch der Klassischen Altertums-Wissenschaft 7), München.

Schmidt-Lauber, Hans-Christoph (1995/2003³), „Die Eucharistie“, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck u. Karl-Heinrich Bieritz (Hgg.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche,* Göttingen, 207–246.

Schmitt, Rüdiger (2004), *Magie im Alten Testament* (Alter Orient und Altes Testament 313), Münster.

Schnelle, Udo (2011/17⁹), *Einleitung in das Neue Testament,* Göttingen.

Schniedewind, William M. (2004), *How the Bible Became a Book. The Textualization of Ancient Israel,* Cambridge.

Schniedewind, William M. (2013), *A Social History of Hebrew. Its Origins through the Rabbinic Period,* New Haven.

Schoenfeld, Andrew J. (2006/07), „Romaniote and Sephardic Jews in the Ottoman Empire“, in: *Journal of Modern Hellenism* 23/24, 13–43.

Schöll, Rudolf/Kroll, Wilhelm (1877/1959⁶), *Corpus Iuris Civilis,* Bd. 3: *Novellae,* Dublin et al.

Schorch, Stefan (2008), „The Pre-Eminence of the Hebrew Language and the Emerging Concept of the ‚Ideal Text' in Late Second Temple Judaism“, in: Géza G. Xeravits u. József Zsengellér (Hgg.), *The Book of Ben Sira. Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 2006* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 127), Leiden, 43–54.

Schorch, Stefan (2009a), „Communio Lectorum: Die Rolle des Lesens für die Textualisierung der israelitischen Religion“, in: Joachim Schaper (Hg.), *Die Textualisierung der Religion* (Forschungen zum Alten Testament 62), Tübingen, 167–184.

Schorch, Stefan (2009b), „Sakralität und Öffentlichkeit: Bibelübersetzungen als Paradigmen jüdischen Übersetzens“, in: Eva Lezzi u. Dorothea Salzer (Hgg.), *Dialog der Disziplinen: Jüdische Studien und Literaturwissenschaft* (Minima Judaica 6), Berlin, 51–76.

Schorch, Stefan (2013), „Which Kind of Authority? The Authority of the Torah during the Hellenistic and the Roman Periods“, in: Geza G. Xeravits u. Tobias Nicklas (Hgg.), *Scriptural Authority in Early Judaism* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 16), Berlin, 1–15.

Schreiner, Josef (1981), *Das 4. Buch Esra* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 5,4), Gütersloh.

Schremer, Adiel (2001), „‚[T]he[y] Did Not Read in the Sealed Book': Qumran Halakhic Revolution and the Emergence of Torah Study in Second Temple Judaism“, in: David Goodblatt, Avital

Pinnick u. Daniel R. Schwartz (Hgg.), *Historical Perspectives: From the Maccabees to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 27–31 January, 1999* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 37), Leiden, 105–126.

Schubart, Wilhelm (1921), *Das Buch bei den Griechen und Römern* (Handbücher der Staatlichen Museen zu Berlin 12), Berlin.

Schücking-Jungblut, Friederike (2020), „Reading the Songs of the Sabbath Sacrifice: Observations on Material, Layout, and Text", in: Anna Krauß, Jonas Leipziger u. Friederike Schücking-Jungblut (Hgg.), *Material Aspects of Reading in Ancient and Medieval Cultures. Materiality, Presence, and Performance* (Materiale Textkulturen 26), Berlin, 71–88.

Schulz, Christoph (2015), *Poetiken des Blätterns* (Literatur – Wissen – Poetik 4), Hildesheim.

Schunk, Klaus-Dietrich (2009), *Nehemia* (Biblischer Kommentar. Altes Testament 23,2), Neukirchen-Vluyn.

Schürer, Emil (1973a), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ,* Bd. 3,1, Edinburgh/London/New York.

Schürer, Emil (1973b), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ,* Bd. 2, Edinburgh/London/New York.

Schwartz, Daniel R. (2008), *2 Maccabees* (Commentaries on Early Jewish Literature), Berlin.

Schwartz, Joshua (2013), „The Book's the Thing: Roll Versus Codex and the Marketing of Judaism and Christianity", in: *Jerusalem and Eretz-Israel* 8–9, 5*–16*.

Schwartz, Seth (1995), „Language, Power and Identity in Ancient Palestine", in: *Past & Present* 148, 3–47.

Schwartz, Seth (2001), *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.* (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World), Princeton.

Schwartz, Seth (2002), „Rabbinization in the Sixth Century", in: Peter Schäfer (Hg.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture,* Bd. 3 (Texts and Studies in Ancient Judaism 93), Tübingen, 55–69.

Schweitzer, Albert (1930/54²), *Die Mystik des Apostels Paulus,* Tübingen.

Schwemer, Anna Maria (1991), „Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran", in: Martin Hengel u. Anna M. Schwemer (Hgg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 55), Tübingen, 45–118.

Schwiderski, Dirk (2000), *Handbuch des nordwestsemitischen Briefformulars. Ein Beitrag zur Echtheitsfrage der aramäischen Briefe des Esrabuches* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 295), Berlin.

Schwiderski, Dirk (2004), *Die alt- und reichsaramäischen Inschriften,* Bd. 2: *Texte und Biographie* (Fontes et Subsidia 2), Berlin.

Schwiderski, Dirk (2008), *Die alt- und reichsaramäischen Inschriften,* Bd. 1: *Konkordanz* (Fontes et Subsidia 4), Berlin.

Seeliger, Hans Reinhard (2012), „Buchrolle, Codex, Kanon. Sachhistorische und ikonographische Aspekte und Zusammenhänge", in: Eva-Marie Becker u. Stefan Scholz (Hgg.), *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart,* Berlin, 547–576.

Segal, Alan F. (1981), „Ruler of This World: Attitudes about Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-Definition", in: Edd P. Sanders (Hg.), *Jewish and Christian Self-Definition,* Bd. 2: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman World,* Philadelphia, 245–268, 404–412.

Segal, Michael (2007), *The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 117), Leiden.

Segal, Moshe Z. (1927), *A Grammar of Mishnaic Hebrew,* Oxford.

Seidman, Naomi (2006), *Faithful Renderings: Jewish-Christian Difference and the Politics of Translation,* Chicago.

van Seters, John (2006), *The Edited Bible: The Curious History of the ‚Editor' in Biblical Criticism,* Winona Lake, IN.

Sevenster, Jan N. (1968), *Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?* (Novum Testamentum Supplement Series 19), Leiden.

Shavit, Jacob (1997), *Athens in Jerusalem. Classical Antiquity and Hellenism in the Making of the Modern Secular Jew* (Pittman Library of Jewish Civilization), London.

Shemesh, Aharon/Clements, Ruth/Fraade, Steven D. (Hgg.) (2006), *Rabbinic Perspectives. Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Eighth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 62), Leiden.

Shiell, William D. (2004), *Reading Acts: The Lector and the Early Christian Audience* (Biblical Interpretation Series 70), Leiden.

Shinan, Avigdor (1983), „Live Translation: On the Nature of the Aramaic Targums to the Pentateuch", in: *Prooftexts* 3, 41–49.

Shinan, Avigdor (1987), „Sermons, Targums, and the Reading from Scriptures in the Ancient Synagogue", in: Lee I. Levine (Hg.), *The Synagogue in Late Antiquity,* Philadelphia, 97–110.

Shinan, Avigdor (1991), „Echoes from Ancient Synagogues: Vocatives and ‚Emendations' in the Aramaic Targums to the Pentateuch", in: *Jewish Quarterly Review* 81, 353–364.

Shupak, Nili (2003), „Learning Methods in Ancient Israel", in: *Vetus Testamentum* 53, 416–426.

Siegert, Folker (2001), *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta* (Münsteraner Judaistische Studien 9), Berlin.

Siegert, Folker (2016), *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke,* Berlin.

Sifakis, Gregory Michael (1967), *Studies in the History of Hellenistic Drama* (University of London Classical Studies 4), London.

Simon-Shoshan, Moshe (2007), „The Tasks of the Translators: The Rabbis, the Septuagint, and the Cultural Politics of Translation", in: *Prooftexts* 27, 1–39.

Simon, Marcel (1986), *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (135–425)* (Littman Library of Jewish Civilization), Oxford.

Simon, Richard (1678/82), *A Critical History of the Old Testament,* London.

Sirat, Colette (1985), *Les papyrus en caractères hébraïques trouvés en Égypte* (Manuscrits médiévaux en caractères hébraïques), Paris.

Sirat, Colette (1989), „Le livre hébreux dans les premiers siècles de notre ére: le témoignage des textes", in: Alain Blanchard (Hg.), *Les Débuts Du Codex* (Bibliologia 9), Turnhout, 115–124.

Sivan, Hagith (2008), *Palestine in Late Antiquity,* Oxford.

Skeat, Theodore C. (1969), „Early Christian Book-Production: Papyri and Manuscripts", in: Geoffrey W. H. Lampe (Hg.), *The Cambridge History of the Bible,* Bd. 2: *The West from the Fathers to the Reformation,* Cambridge, 54–79.

Skeat, Theodore C. (1969/2004), „Early Christian Book-Production: Papyri and Manuscripts", in: James K. Elliott (Hg.), *The Collected Biblical Writings of T. C. Skeat* (Supplements to Novum Testamentum 113), Leiden, 33–59.

Skeat, Theodore C. (1982), „The Length of the Standard Papyrus Roll and the Cost-Advantage of the Codex", in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 45, 169–176.

Skeat, Theodore C. (1994), „The Origin of the Christian Codex", in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 102, 263–268.

Skeat, Theodore C. (1994/2004), „The Origin of the Christian Codex", in: James K. Elliott (Hg.), *The Collected Biblical Writings of T. C. Skeat* (Supplements to Novum Testamentum 113), Leiden, 79–87.

Skemer, Don C. (2006), *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages,* University Park.
Small, Jocelyn Penny (1997), *Wax Tablets of the Mind. Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity,* London.
Smallwood, Mary E. (1981), *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian: A Study in Political Reactions* (Studies in Judaism in Late Antiquity 20), Leiden.
Smelik, Willem F. (1995), *The Targum of Judges,* Leiden.
Smelik, Willem F. (1999), „The Rabbinic Reception of Early Bible Translations as Holy Writings and Oral Torah", in: *Journal for the Aramaic Bible* 1, 249–272.
Smelik, Willem F. (2001), „Language, Locus, and Translation between the Talmudim", in: *Journal for the Aramaic Bible* 3, 199–224.
Smelik, Willem F. (2003), „Orality, Manuscript Reproduction, and the Targums", in: August den Hollander, Ulrich Schmid u. Willem Smelik (Hgg.), *Paratext and Megatext as Channels of Jewish and Christian Traditions* (Jewish and Christian Perspectives Series 6), Leiden, 49–81.
Smelik, Willem F. (2005), „Translation as Innovation in BT Meg. 3a", in: Lieve M. Teugels u. Rivka Ulmer (Hgg.), *Recent Developments in Midrash Research: Proceedings of the 2002 and 2003 SBL Consultation on Midrash* (Judaism in Context 2), Piscataway, NJ, 25–49.
Smelik, Willem F. (2007), „Code-Switching: The Public Reading of the Bible in Hebrew, Aramaic and Greek", in: Ludwig Morenz u. Stefan Schorch (Hgg.), *Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptologische und altorientalische Perspektiven* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 362), Berlin, 123–151.
Smelik, Willem F. (2008), „Language Selection and the Holy Tongue in Early Rabbinic Literature", in: Lieve Teugels u. Rivka Ulmer (Hgg.), *Interpretation, Religion and Culture in Midrash and Beyond: Proceedings of the 2006 and 2007 SBL Midrash Sessions* (Judaism in Context 6), Piscataway, NJ, 91–151.
Smelik, Willem F. (2010), „The Languages of Roman Palestine", in: Catherine Hezser (Hg.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine* (Oxford Handbooks in Classics and Ancient History), Oxford, 122–141.
Smelik, Willem F. (2012), „Justinian's Novella 146 and Contemporary Judaism", in: Timothy M. Law u. Alison Salvesen (Hgg.), *Greek Scripture and the Rabbis* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 66), Leuven et al., 141–163.
Smelik, Willem F. (2013), *Rabbis, Language and Translation in Late Antiquity,* Cambridge.
Smith, Dennis E. (2003), *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World,* Minneapolis.
Smith, Dennis E. (2014), „Next Steps: Placing This Study of Jewish Meals in the Larger Picture of Meals in the Ancient World, Early Judaism, and Early Christianity", in: Susan Marks u. Hal Taussig (Hgg.), *Meals in Early Judaism. Social Formation at the Table,* New York, 175–181.
Snell, Bruno/Kannicht, Richard (Hgg.) (1971/86²), *Tragicorum Graecorum Fragmenta,* Bd. 1 (Tragicorum Graecorum Fragmenta 1), Göttingen.
Solzbacher, Rudolf (1989), *Mönche, Pilger und Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel. Von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft* (Münsteraner Theologische Abhandlungen 3), Altenberge.
von Soden, Hans (1911), „μυστήριον und *sacramentum* in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche", in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 12, 180–227.
Sperber, Daniel (2006), „Rabbinic Knowledge of Greek", in: Shmuel Safrai, Zeev Safari, Joshua Schwartz u. Peter J. Tomson (Hgg.), *The Literature of the Sages, Teil 2: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science, and the Languages of Rabbinic Literature* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 3,2), Assen et al., 627–640.
Spigel, Chad (2012), *Ancient Synagogue Seating Capacities. Methodology, Analysis and Limits* (Texts and Studies in Ancient Judaism 149), Tübingen.

Spolsky, Bernard (1983), „Triglossia and Literacy in Jewish Palestine of the First Century", in: *International Journal of the Sociology of Language* 42, 95–110.

Standhartinger, Angela (2017), „The School of Moses at Table. Sympotic Teaching in Philo's De vita contemplativa", in: *Lexington Theological Quarterly* 47, 67–84.

Stanton, Graham N. (2004a), „Early Christian Preferences for the Codex", in: Charles Horton (Hg.), *The Earliest Gospels. The Origins and Transmission of the Earliest Christian Gospels – The Contribution of the Chester Beatty Gospel Codex P45* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 258), Edinburgh/London/New York, 41–49.

Stanton, Graham N. (2004b), *Jesus and Gospel,* Cambridge.

Starr, Joshua (1934/35), „A Fragment of a Greek Mishnaic Glossary", in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 6, 353–367.

Starr, Joshua (1939), *The Jews in the Byzantine Empire: 641–1204* (Judaica Series 8), New York.

Starr, Joshua (1949), *Romania. The Jewries of the Levant after the Fourth Crusade,* Paris.

Stegemann, Hartmut (1993), *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus: Ein Sachbuch* (Herder-Spektrum 4128), Freiburg.

Stegemann, Hartmut (1998), *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus,* Grand Rapids.

Steins, Georg (2005), „Inszenierung des Lesens und Lernens in Neh 8,1–12", in: Beate Ego u. Helmut Merkel (Hgg.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 180), Tübingen, 83–97.

Steinschneider, Moritz (1893), *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen,* Berlin.

Steinschneider, Moritz (1904), „Allgemeine Einleitung in die Jüdische Literatur des Mittelalters", in: *Jewish Quarterly Review* 16, 373–395. 734–764.

Stemberger, Günter (1996/2012), „Öffentlichkeit der Tora im Judentum – Anspruch und Wirklichkeit", in: Günter Stemberger (Hg.), *Judaica Minora I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum* (Texts and Studies in Ancient Judaism 133), Tübingen, 27–37.

Stemberger, Günter (1998/2012), „Psalmen in Liturgie und Predigt der rabbinischen Zeit", in: Günter Stemberger (Hg.), *Judaica Minora I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum* (Texts and Studies in Ancient Judaism 133), Tübingen, 221–233.

Stemberger, Günter (2003/12), „Hebräisch als ideale Sprache – Konsequenzen für die Hermeneutik", in: Günter Stemberger (Hg.), *Judaica Minora I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum* (Texts and Studies in Ancient Judaism 133), Tübingen, 88–102.

Stemberger, Günter (2004/12), „Entstehung und Auffassung des Kanons im rabbinischen Denken", in: Günter Stemberger (Hg.), *Judaica Minora I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum* (Texts and Studies in Ancient Judaism 133), Tübingen, 69–87.

Stemberger, Günter (2007), *Juden und Christen im spätantiken Palästina* (Hans-Lietzmann-Vorlesungen 9), Berlin.

Stemberger, Günter (2008), „The Derashah in Rabbinic Times", in: Alexander Deeg, Walter Homolka u. Heinz-Günther Schöttler (Hgg.), *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity* (Studia Judaica 41), Berlin, 7–21.

Stemberger, Günter (Hg.) (2012), *Judaica Minora II: Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums* (Texts and Studies in Ancient Judaism 138), Tübingen.

Stemberger, Günter (2014), „Jews and Graeco-Roman Culture. From Alexander to Theodosius II", in: James K. Aitken u. James C. Paget (Hgg.), *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire,* Cambridge, 15–36.

Stéphanos, Klon (1875), *Επιγραφαί της νήσου Σύρου το πλείστον ανέκδοτοι,* Athen.

Sterling, Gregory E. (2014), „From the Thick Marshes of the Nile to the Throne of God: Moses in Ezekiel the Tragedian and Philo of Alexandria", in: *Studia Philonica Annual* 26, 115–133.

Stern, David (2008a), „The First Jewish Book and the Early History of Jewish Reading“, in: *Jewish Quarterly Review* 98, 163–202.
Stern, David (2017), *The Jewish Bible: A Material History* (Samuel and Althea Stroum Lectures in Jewish Studies), Seattle.
Stern, David (2019), *Jewish Literary Cultures,* Bd. 2: *The Medieval and Early Modern Periods,* University Park.
Stern, Ian (2007), „The Population of Persian-Period Idumea According to the Ostraca: A Study of Ethnic Boundaries and Ethnogenesis“, in: Yigal Levin (Hg.), *Time of Change: Judah and Its Neighbours in the Persian and Early Hellenistic Periods,* London, 205–238.
Stern, Karen B. (2008b), *Inscribing Devotion and Death: Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa* (Religions in the Graeco-Roman World 161), Leiden.
Stern, Karen B. (2008c), „Limitations of ‚Jewish‘ as a Label in Roman North Africa“, in: *Journal for the Study of Judaism* 39, 307–336.
Stern, Karen B. (2016), „Harnessing the Sacred: Hidden Writing and ‚Private‘ Spaces in Levantine Synagogues“, in: Rebecca R. Benefiel u. Peter Keegan (Hgg.), *Inscriptions in the Private Sphere in the Greco-Roman World* (Brill Studies in Greek and Roman Epigraphy 7), Leiden, 213–247.
Stern, Karen B. (2018a), „Living on the Edge: Jews, Graffiti and Communal Prayer“, in: Michael L. Satlow (Hg.), *Strength to Strength: Essays in Honor of Shaye J. D. Cohen* (Brown Judaic Studies, Providence, 471–490.
Stern, Karen B. (2018b), *Writing on the Wall: Graffiti and the Forgotten Jews of Antiquity,* Princeton.
Stern, Menahem (1975), „The Jewish Diaspora“, in: Shmuel Safrai u. Menahem Stern (Hgg.), *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions, Bd. 2* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum Section One), Philadelphia, 117–183.
Stern, Menahem (1980), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities), Jerusalem.
Stipp, Hermann-Josef (2013), „Die joschijanische Reform im Jeremiabuch. Mit einem Seitenblick auf das Deuteronomistische Geschichtswerk“, in: Hermann-Josef Stipp (Hg.), *Alttestamentliche Studien. Arbeiten zu Priesterschrift, Deuteronomistischem Geschichtswerk und Prophetie* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 442), Berlin, 487–517.
Stock, Brian (1983), *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries,* Princeton.
Stökl Ben Ezra, Daniel (2007), „Templisierung. Die Rückkehr des Tempels in die jüdische und christliche Liturgie der Spätantike“, in: John Scheid (Hg.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain* (Entretiens sur l’Antiquité classique 53), Genf, 231–287.
Stökl Ben Ezra, Daniel (2016a), „Bücherlesen im Jachad Qumrans. Himmlische Bücher zwischen Katechese, kollektivem Studium und esoterischer Geheimschrift“, in: Friedrich-Emmanuel Focken u. Michael R. Ott (Hgg.), *Metatexte. Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur* (Materiale Textkulturen 15), Berlin, 75–95.
Stökl Ben Ezra, Daniel (2016b), *Qumran. Die Texte vom Toten Meer und das antike Judentum* (Jüdische Studien 3), Tübingen.
Stone, Michael E./Henze, Matthias (2013), *4 Ezra and 2 Baruch,* Minneapolis.
Strauss, Leo (1967), „Jerusalem and Athens: Some Introductory Reflections“, in: *Commentary* 43, 45–57.
Stroumsa, Guy G. (2008), „The Scriptural Movement of Late Antiquity and Christian Monasticism“, in: *Journal of Early Christian Studies* 16, 61–77.
Stroumsa, Guy G. (2009), *The End of Sacrifice. Religious Transformations in Late Antiquity,* Chicago.
Stroumsa, Guy G. (2012), „Reading Practices in Early Christianity and the Individualisation Process“, in: Jörg Rüpke u. Wolfgang Spickermann (Hgg.), *Reflections on Religious Individuality.*

Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 62), Berlin, 175–192.
Stroumsa, Guy G. (2015), *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity* (Oxford Studies in the Abrahamic Religions Series), Oxford.
Stuckenbruck, Loren T. (2011), „Apocrypha and Septuagint. Exploring the Christian Canon", in: Scott Caulley u. Hermann Lichtenberger (Hgg.), *The Septuagint and Christian Origins* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 277), Tübingen, 177–201.
Sundberg, Albert C. (2002), „The Septuagint: The Bible of Hellenistic Judaism", in: Lee M. McDonald u. James A. Sanders (Hgg.), *The Canon Debate,* Peabody, MA, 68–90.
Svenbro, Jesper (1993), *Phrasikleia. An Anthropology of Reading in Ancient Greece,* Ithaca, NY.
Swartz, Michael D. (1997), „Ritual about Myth about Ritual. Towards an Understanding of the Avodah in the Rabbinic Period", in: *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 6, 135–155.
Swartz, Michael D. (2012), *The Signifying Creator. Nontextual Sources of Meaning in Ancient Judaism,* New York.
Sznol, Shifra (2000), „Judeo-Greek Translation of Haftarat ‚Va'etchanan' for the ‚Consolation Sabbath' (Isa 40: 1–26) (heb.)", in: *Textus* 20, 9–32.
Sznol, Shifra (2012), „Text and Glossary: Between Written Text and Oral Tradition", in: Timothy M. Law u. Alison Salvesen (Hgg.), *Greek Scripture and the Rabbis* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 66), Leuven et al., 217–232.
Sznol, Shifra (2014), „Traces of the Targum Sources in Greek Bible Translations in the Hebrew Alphabet", in: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 23, 239–256.
Tabbernee, William (2008), „Epigraphy", in: Susan A. Harvey u. David G. Hunter (Hgg.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies,* Oxford, 120–139.
Tal, Abraham (2001), „Is there a Raison D'Etre for an Aramaic Targum in a Hebrew-Speaking Society?", in: *Revue des Études Juives* 160, 375–378.
Talmon-Heller, Daniella (2012), „Reciting the Qurʾān and Reading the Torah: Muslim and Jewish Attitudes and Practices in a Comparative Historical Perspective", in: *Religion Compass* 6/8, 369–380.
Talmon, Shemaryahu (1997), „A Masada Fragment of Samaritan Origin", in: *Israel Exploration Journal* 47, 220–232.
Taylor, Charles (1900), *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsest,* Cambridge.
Tepper, Yotam/Di Segni, Leah (2006), *A Christian Prayer Hall of the Third Century CE at Kefar 'Othnay (Legio). Excavations at the Megiddo Prison 2005,* Jerusalem.
Testa, Emmanuele (1972), *Cafarnao,* Bd. 4: *I graffiti della casa di S. Pietro* (Pubblicazioni dello studium biblicum franciscanum 19), Jerusalem.
Thackeray, Henry (1921), *The Septuagint and Jewish Worship* (Schweich Lectures of the British Academy 1920), London.
Theophilos, Michael P. (2015), „Recently Discovered Greek Papyri and Parchment of the Psalter from the Oxford Oxyrhynchus Manuscripts: Implications for Scribal Practice and Textual Transmission", in: *Paradosis* 2, 66–85.
Thompson, Edward M. (Hg.) (1884–94), *Facsimiles of Manuscripts and Inscriptions,* Bd. 2, London.
Thompson, Edward M. (1893), *Handbook of Greek And Latin Palaeography* (The International Scientific Series), New York.
Tigay, Jeffrey H. (1996), *Deuteronomy* (JPS Torah Commentary 5), Philadelphia.
Tigay, Jeffrey H. (2013), „The Torah Scroll and God's Presence", in: Maxine L. Grossman (Hg.), *Built by Wisdom, Established by Understanding. Essays on Biblical and Near Eastern Literature in Honor of Adele Berlin,* Bethesda, 323–340.
Tilly, Michael (2005), *Einführung in die Septuaginta,* Darmstadt.
Tilly, Michael (2015), *1 Makkabäer* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg.

Tolley, Harry (2018), „Revisiting the House of Leontis Kloubas at Beth Shean/Scythopolis“, https://www.academia.edu/36786651/Revisiting_the_House_of_Leontis_Kloubas_at_Beth_Shean_Scythopolis (Stand: 31.07.2020).

van der Toorn, Karel (1997), „The Iconic Book: Analogies between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah“, in: Karel van der Toorn (Hg.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East,* Leuven, 229–248.

van der Toorn, Karel (2007), *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible,* Cambridge.

Tov, Emanuel (1971), „Pap. Giessen 13, 19, 22, 26: A Revision of the LXX?“, in: *Revue Biblique* 78, 355–383.

Tov, Emanuel (1974), „Une inscription grecque d'origine samaritaine trouvée à Thessalonique“, in: *Revue Biblique* 81, 394–399.

Tov, Emanuel (1992/2011³), *Textual Criticism of the Hebrew Bible,* Minneapolis.

Tov, Emanuel (1995/99), „Eine Tora für den König Talmai“, in: Emanuel Tov (Hg.), *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (Supplements to Vetus Testamentum 72), Leiden, 75–82.

Tov, Emanuel (2001a), „Scribal Features of Early Witnesses of Greek Scripture“, in: Robert J. V. Hiebert, Claude E. Cox u. Peter John Gentry (Hgg.), *The Old Greek Psalter. Studies in Honour of Albert Pietersma* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 332), Sheffield, 125–148.

Tov, Emanuel (2001b), „The Nature of the Greek Texts from the Judean Desert“, in: *Novum Testamentum* 43, 1–11.

Tov, Emanuel (2003/08a), „The Greek Biblical Texts from the Judean Desert“, in: Emanuel Tov (Hg.), *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran* (Texts and Studies in Ancient Judaism 121), Tübingen, 339–364.

Tov, Emanuel (2003/08b), „The Text of the Hebrew/Aramaic and Greek Bible Used in the Ancient Synagogues“, in: Emanuel Tov (Hg.), *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran* (Texts and Studies in Ancient Judaism 121), Tübingen, 171–188.

Tov, Emanuel (2004), *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert,* Leiden.

Tov, Emanuel (2005/08), „The Evaluation of the Greek Scripture Translations in Rabbinic Sources“, in: Emanuel Tov (Hg.), *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran* (Texts and Studies in Ancient Judaism 121), Tübingen, 365–377.

Tov, Emanuel (2008), „Three Strange Books of the LXX: 1 Kings, Esther, and Daniel Compared with Similar Rewritten Compositions from Qumran and Elsewhere“, in: Emanuel Tov (Hg.), *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran* (Texts and Studies in Ancient Judaism 121), Tübingen, 283–305.

Tov, Emanuel (2016), „P. Vindob. G 39777 (Symmachus) and the Use of the Divine Names in Greek Scripture Texts“, http://orion.mscc.huji.ac.il/symposiums/15th/papers/Tov.pdf (Stand: 30.07.2020).

Traube, Ludwig (1907), *Nomina Sacra: Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung,* München.

Traube, Ludwig (1909), *Vorlesungen und Abhandlungen,* Bd. 2: *Einleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters,* München.

Trebilco, Paul (1991), *Jewish Communities in Asia Minor* (Society for New Testament Studies Monograph Series 69), Cambridge.

Trebilco, Paul (2006), „The Jews in Asia Minor, 66–c. 235 CE“, in: Steven T. Katz (Hg.), *The Cambridge History of Judaism,* Bd. 4: *Late Roman-Rabbinic Period,* Cambridge, 75–82.

Treu, Kurt (1961), „Das Berliner Genesis-Fragment P. 17035“, in: *Actes du Congrès International de Papyrologues* 10, 209–213.

Treu, Kurt (1970), „Neue Berliner Septuagintafragmente“, in: *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 20, 46–47.

Treu, Kurt (1973), „Die Bedeutung des Griechischen für die Juden im Römischen Reich“, in: *Kairos* 15, 123–144.

Treu, Kurt (1985), „Christliche Papyri XI“, in: *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 31, 59–71.

Tromp, Johannes (Hg.) (1993), *The Assumption of Moses. A Critical Edition with Commentary* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 10), Leiden.

Trümper, Monika (2004), „The Oldest Original Synagogue Building in the Diaspora: The Delos Synagogue Reconsidered“, in: *Hesperia* 73, 513–598.

Tsafrir, Yoram (1987), „The Byzantine Setting and Its Influence on Ancient Synagogues“, in: Lee I. Levine (Hg.), *The Synagogue in Late Antiquity,* Philadelphia, 147–157.

Turner, Eric G. (1977), *The Typology of the Early Codex* (Haney Foundation Series 18), Philadelphia.

Uehlinger, Christoph (1995), „Gab es eine joschianische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum“, in: Walter Groß (Hg.), *Jeremia und die ‚deuteronomistische Bewegung‘* (Bonner Biblische Beiträge 98), Weinheim, 57–89.

Ulrich, Eugene (2003), „The Non-Attestation of the Tripartite Canon in 4QMMT“, in: *Catholic Biblical Quarterly* 65, 202–214.

Ulrich, Eugene (2015), *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible* (Supplements to Vetus Testamentum 169), Leiden.

Unsok Ro, Johannes (2008), „Socio-Economic Context of Post-Exilic Community and Literacy“, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 120, 597–611.

Utzschneider, Helmut (1988), „Das hermeneutische Problem der Uneindeutigkeit biblischer Texte – dargestellt an Text und Rezeption der Erzählung von Jakob und Jabbok (Gen 32,23–33)“, in: *Evangelische Theologie* 48, 182–198.

VanderKam, James/Boesenberg, Dulcinea (2013), „Moses and Enoch in Second Temple Jewish Texts“, in: Darrell Bock u. James H. Charlesworth (Hgg.), *Parables of Enoch: A Paradigm Shift* (Jewish and Christian Texts 11), London et al., 124–158.

Vandorpe, Katelijn (2012), „Identity in Roman Egypt“, in: Christina Riggs (Hg.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt,* Oxford, 260–276.

Vasileiadis, Pavlos D. (2014), „Aspects of Rendering the Sacred Tetragrammaton in Greek“, in: *Open Theology* 1, 56–88.

de Vaux, Roland (1973), *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (Schweich Lecture on Biblical Archaeology 1959), Oxford.

Vayntrub, Jacqueline (2016), „The Book of Proverbs and the Idea of Ancient Israelite Education“, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 128, 96–114.

Veltri, Giuseppe (1990), „Zur traditionsgeschichtlichen Entwicklung des Bewußtseins von einem Kanon: Die Yavneh-Frage“, in: *Journal for the Study of Judaism* 21, 210–226.

Veltri, Giuseppe (1994a), „Der griechische Targum Aquilas. Ein Beitrag zum rabbinischen Übersetzungsverständnis“, in: Martin Hengel u. Anna M. Schwemer (Hgg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 72), Tübingen, 92–115.

Veltri, Giuseppe (1994b), „Die Novelle 146 περὶ Ἑβραίων. Das Verbot des Targumsvortrags in Justinians Politik“, in: Martin Hengel u. Anna M. Schwemer (Hgg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 72), Tübingen, 116–130.

Veltri, Giuseppe (1994c), *Eine Tora für den König Talmai: Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur* (Texts and Studies in Ancient Judaism 41), Tübingen.

Veltri, Giuseppe (1997), *Magie und Halakha. Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum* (Texts and Studies in Ancient Judaism 62), Tübingen.

Veltri, Giuseppe (2002), *Gegenwart der Tradition: Studien zur jüdischen Literatur und Kulturgeschichte* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 69), Leiden.
Veltri, Giuseppe (2005), „Magic, Sex and Politics. The Media Power of Theatre Amusements in the Mirror of Rabbinic Literature", in: Mauro Perani (Hg.), *‚The Words of a Wise Man's Mouth Are Gracious' (Qoh. 10,12): Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of His 65th Birthday,* Berlin, 243–256.
Veltri, Giuseppe (2006), *Libraries, Translations, and ‚Canonic' Texts: The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 109), Leiden.
Veltri, Giuseppe (2015), „On Some Greek Loanwords in Aquila's Translation of the Bible", in: Giuseppe Veltri (Hg.), *A Mirror of Rabbinic Hermeneutics. Studies in Religion, Magic, and Language Theory in Ancient Judaism* (Studia Judaica 82), Berlin, 247–252.
Veltri, Giuseppe (2016), „Linguistic Scepticism", in: *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies* 2016, 23–37.
Viereck, Paul (1901), „Die Ostraka des Berliner Museums", in: *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 1, 450–467.
Vogt, Ernst (2013), „Das Mosesdrama des Ezechiel und die attische Tragödie", in: Ernst Vogt u. Erich Lamberz (Hgg.), *Literatur der Antike und Philologie der Neuzeit. Ausgewählte Schriften von Ernst Vogt* (Beiträge zur Altertumskunde 313), Berlin, 195–208.
Vööbus, Arthur (1971), *The Hexapla and the Syro-Hexapla* (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 22), Stockholm.
Wacholder, ben Zion/Bowman, Steven (1985), „Ezechielus the Dramatist and Ezekiel the Prophet: Is the Mysterious ζῷον in the Ἐξαγωγή a Phoenix?", in: *Harvard Theological Review* 78, 253–277.
Wallraff, Martin (2013), *Kodex und Kanon. Das Buch im frühen Christentum* (Hans-Lietzmann-Vorlesungen 12), Berlin.
Walter, Nikolaus (1997), „‚Bücher: so nicht der heiligen Schrifft gleich gehalten …'? Karlstadt, Luther – und die Folgen", in: Wolfgang Kraus u. Florian Wilk (Hgg.), *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 98), Tübingen, 341–369.
Wandrey, Irina (2004), *‚Das Buch des Gewandes' und ‚Das Buch des Aufrechten': Dokumente eines magischen spätantiken Rituals, ediert, kommentiert und übersetzt* (Texts and Studies in Ancient Judaism 96), Tübingen.
Wasserstein, Abraham/Wasserstein, David (2006), *The Legend of the Septuagint. From Classical Antiquity to Today,* Cambridge.
Watts, James W. (1995), „Public Readings and Pentateuchal Law", in: *Vetus Testamentum* 45, 540–557.
Watts, James W. (2016), „From Ark of the Covenant to Torah Scroll: Ritualizing Israel's Iconic Texts", in: Nathan MacDonald (Hg.), *Ritual Innovation in the Hebrew Bible and Early Judaism* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 468), 21–34.
Weeks, Stuart (2011a), „A Deuteronomic Heritage in Tobit?", in: Hanne von Weissenberg, Juha Pakkala u. Marko Marttila (Hgg.), *Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 419), Berlin, 389–404.
Weeks, Stuart (2011b), „Literacy, Orality, and Literature in Israel", in: James K. Aitken, Katharine J. Dell u. Brian A. Mastin (Hgg.), *On Stone and Scroll. Essays in Honour of Graham Ivor Davies* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 420), Berlin, 465–478.
Weeks, Stuart/Gathercole, Simon/Stuckenbruck, Loren T. (Hgg.) (2004), *The Book of Tobit. Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions* (Reihe: Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes 3), Berlin.

Weinberger, Leon J. (1978), „Some Beliefs and Opinions in the Romaniote Liturgy", in: *Hebrew Studies* 19, 77–81.
Weinreich, Max (1973/2008), *History of the Yiddish Language,* Bd. 1 (Yale Language Series), New Haven.
Weinrich, Harald (1967), „Für eine Literaturgeschichte des Lesers", in: *Merkur* 21, 1026–1038.
Weiss, Daniel H. (2013), „Embodied Cognition in Classical Rabbinic Literature", in: *Zygon* 48, 788–807.
Weiss, Zeev (1996), „The Jews and the Games in Roman Caesarea", in: Avner Rabban u. Kenneth G. Holum (Hgg.), *Caesarea Maritima: A Retrospective after Two Millennia* (Documenta et monumenta orientis antiqui 21), Leiden, 443–453.
Weiss, Zeev (2017), „Actors and Theaters, Rabbis and Synagogues. The Role of Public Performances in Shaping Communal Behavior in Late Antique Palestine", in: *Journal of Ancient Judaism* 8, 271–279.
Weitzmann, Kurt (Hg.) (1979), *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century: Catalogue of the Exhibition at the Metropolitan Museum of Art,* Princeton.
Wenzel, Horst (2000), „Die Schrift und das Heilige", in: Horst Wenzel, Wilfried Seipel u. Gotthart Wunberg (Hgg.), *Die Verschriftlichung der Welt. Bild, Text und Zahl in der Kultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit,* Wien/Mailand, 15–57.
Wessely, Charles (1910), „Un nouveau fragment de la version graecque du Vieux Testament par Aquila", in: Emile Chaletain (Hg.), *Mélanges offerts à M. Emile Chaletain,* Paris, 224–229.
Wewers, Gerd A. (1981), *Sanhedrin: Gerichtshof* (Übersetzung des Talmud Yerushalmi 4,4), Tübingen.
Wexler, Paul (1985), „Recovering the Dialects and Sociology of Judea-Greek in Non-Hellenistic Europe", in: Joshua A. Fishman (Hg.), *Reading in the Sociology of Jewish Languages* (Contributions to the Sociology of Jewish Languages 1), Leiden, 227–240.
White, Michael (1987), „The Delos Synagogue Revisited: Recent Fieldwork in the Graeco-Roman Diaspora", in: *Harvard Theological Review* 80, 133–160.
White, Michael (1996), *The Social Origins of Christian Architecture,* Bd. 2: *Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in Its Environment* (Harvard Theological Studies 42), Valley Forge.
Whitmarsh, Tim (2013), *Beyond the Second Sophistic. Adventures in Greek Postclassicism,* Berkeley.
Whittaker, Molly (1984), *Jews and Christians: Graeco-Roman Views* (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 BC to AD 200 6), Cambridge.
Wicker, James R. (2009), „Pre-Constantinian nomina sacra in a Mosaic and Church Graffiti", in: *Southwestern Journal of Theology* 52, 52–72.
Wieneke, Ioseph (1931), *Ezechielis Judaei poetae Alexandrini Fabulae quae inscribitur Exagōgē fragmenta recensuit atque enarravit Joseph* (Ex Officina Aschendorffiana 12), Münster.
Wilcken, Ulrich (1899), *Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien. Ein Beitrag zur antiken Wirtschaftsgeschichte,* Leipzig.
Wilke, Carsten L. (2017), *Farewell to Shulamit. Spatial and Social Diversity in the Song of Songs* (Jewish Thought, Philosophy and Religion 2), Berlin.
Willand, Marcus (2014), *Lesermodelle und Lesertheorien. Historische und systematische Perspektiven* (Narratologia 41), Berlin.
Williams, Margaret H. (1997), „The Meaning and Function of Ioudaios in Graeco-Roman Inscriptions", in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 116, 249–262.
Williamson, Hugh G. M. (1987), *Ezra/Nehemia* (World Biblical Commentary 16), Waco.
Wischmeyer, Oda (1995), „Das heilige Buch im Judentum des Zweiten Tempels", in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 86, 218–242.
Wise, Michael O. (2010), „The Origins and History of the Teacher's Movement", in: Timothy Lim u. John J. Collins (Hgg.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls,* Oxford, 92–122.
Wise, Michael O. (2015), *Language and Literacy in Roman Judaea. A Study of the Bar Kokhba Documents* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New Haven.

Wolf, Johann Ch. (1721), *Bibliotheca Hebraea,* Bd. 2, Hamburg/Leipzig.
Wolf, Johann Ch. (1733), *Bibliotheca Hebraea,* Bd. 4, Hamburg/Leipzig.
Wolfson, Harry A. (1947/62³), *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam,* Bd. 1 (Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza 2), Cambridge.
Wright, Benjamin G. (2003), „Access to the Source: Cicero, Ben Sara, the Septuagint and Their Audiences", in: *Journal for the Study of Judaism* 34, 1–27.
Wright, Benjamin G. (2006/08), „Translation as Scripture: The Septuagint in Aristeas and Philo", in: Benjamin G. Wright (Hg.), *Praise Israel for Wisdom and Instruction. Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 131), Leiden, 297–314.
Wright, Benjamin G. (2014), „Scribes, Translators and the Formation of Authoritative Scripture", in: Kristin De Troyer, Michael T. Law u. Marketta Liljeström (Hgg.), *In the Footsteps of Sherlock Holmes. Studies in the Biblical Text in Honour of Anneli Aejmelaeus* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 72), Leuven et al., 3–29.
Wright, Benjamin G. (2015), *The Letter of Aristeas: ‚Aristeas to Philocrates' or ‚On the Translation of the Law of the Jews'* (Commentaries on Early Jewish Literature), Berlin.
Wright, Brian J. (2017), *Communal Reading in the Time of Jesus. A Window into Early Christian Reading Practices,* Minneapolis.
Wright, Jacob L. (2004), *Rebuilding Identity. The Nehemiah-Memoir and Its Earliest Readers* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 348), Berlin.
Xeravits, Géza G./Porzig, Peter (2015), *Einführung in die Qumranliteratur. Die Handschriften vom Toten Meer* (De Gruyter Studium), Berlin.
Yadin-Israel, Azzan (2014), „Rabbinic Polysemy: A Response to Steven Fraade", in: *AJS Review* 38, 129–141.
Yadin, Yigael (1965), *The Ben Sira Scroll from Masada. With Introduction, Emendations and Commentary* (Eretz Israel 8), Jerusalem.
Yadin, Yigael (1971), *Bar Kokhba. The Rediscovery of the Legendary Hero of the Second Jewish Revolt,* New York.
Yeivin, Israel (2003), *The Biblical Masorah (heb.)* (Studies in Language 3), Jerusalem.
York, Anthony D. (1979), „The Targum in the Synagogue and in the School", in: *Journal for the Study of Judaism* 10, 74–86.
Young, Ian (1998), „Israelite Literacy: Interpreting the Evidence", in: *Vetus Testamentum* 48, 239–253, 408–422.
Young, Stephen L. (2015), „Maximizing Literacy as a Protective Strategy. Redescribing Evangelical Inerrantist Scholarship on Israelite Literacy", in: *Biblical Interpretation Series* 23, 145–173.
Yuval, Israel (2006/07), *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter* (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4), Göttingen.
Yuval, Israel (2011), „The Orality of Jewish Oral Law: From Pedagogy to Ideology", in: Lothar Gall u. Dietmar Willoweit (Hgg.), *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts* (Schriften des Historischen Kollegs 82), München, 237–260.
Zahn, Theodor (1889), *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* Bd. 1,1, Erlangen/Leipzig.
Zahn, Theodor (1901), *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Eine Ergänzung zu der Einleitung in das Neue Testament,* Leipzig.
Zangenberg, Jürgen (1994), *Samaria. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 15), Tübingen.
Ziegert, Carsten/Kreuzer, Siegfried (2012), „Septuaginta (AT)", in: *WiBiLex*, www.bibelwissenschaft.de/stichwort/28417/ (Stand: 30.07.2020).
Zori, Nehemiah (1966), „The House of Kyrios Leontis at Beth Shean", in: *Israel Exploration Journal* 16, 132–134.

Zori, Nehemiah (1967), „The Ancient Synagogue at Beth-Shea (heb.)“, in: *Eretz Israel* 8, 149–167.

Zuckerman, Constantine (1985–88), „Hellenistic Politeumata and the Jews: A Reconsideration“, in: *Scripta Classica Israelica* 8/9, 171–185.

Zugmann, Michael (2009), *‚Hellenisten‘ in der Apostelgeschichte. Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 264), Tübingen.

Zuntz, Günther (1956), „Der Antinoe Papyrus der Proverbia und das Prophetenlogion“, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 68, 124–184.

Zunz, Leopold (1892), *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte,* Frankfurt am Main.