Sefer yuḥasin 8 (2020) 65-103 – © Università degli studi di Napoli "L'Orientale" - ISSN 2281-6062

JOHANNES HEIL

Für ein Corpus jüdisch-lateinischer Texte der Spätantike und des Frühmittelalters. Überlegungen zur Erforschung der vorrabbinischen Kultur des Judentums im westlichen Mittelmeerraum*

1. *Einleitung: jüdische Lateiner?*

Codex 118 der Carnegie-Bibliothek in Reims verzeichnet auf fol. 53v eines anonymen Kommentars zu den biblischen Chronikbüchern folgenden Titel: "Hier beginnt die Auslegung zu den Chroniken gemäß der Tradition der Juden, wo der Leser vorsichtig sein muss." Die Reserve erklärt sich aus dem Titel zum vorangehenden Königsbücherkommentar wohl desselben Autors. Da wird fol. 38r ausgeführt: "der interessierte Leser [...] möge prüfen, ob jener Jude, der das vorgenannte Buch so ausgelegt hat, von der kirchlichen Lehre mit einzelnen Deutungen abweiche."[1]

---

* Der Beitrag präsentiert erste Arbeiten aus einem Forschungsvorhaben, das der Verfasser in der kommenden Zeit durchführen wird. Eine Buchpublikation ist für 2022 geplant, und er wird Kritik und Anregungen zu diesem Beitrag gerne annehmen. Dankbar ist er den Zuhörern und Diskutanden bei Vorträgen und Seminaren am Istituto Storico Tedesco Roma, Oxford Center for Hebrew and Jewish Studies, Faculty of Divinity Cambridge, Jewish Studies Program University College London, Jewish Studies Program University of Connecticut at Storrs und Historisches Seminar LMU München, ferner David Aitken (Cambridge), Elisheva Baumgarten (Jerusalem), Johannes Büge (Heidelberg), John J. Contreni (Greenville/Maine), Johannes Fried (Heidelberg), Mark Geller (London), Andrew Gow (Edmonton), Martin Goodman (Oxford), Eva Haverkamp (München), Yitzhak Hen (Jerusalem), Bill Horbury (Cambridge), Rodrigo Laham Cohen (Buenos Aires), Giancarlo Lacerenza (Neapel), Stuart Miller (Storrs, Ct), David Nirenberg (Chicago), Bernd Schneidmüller (Heidelberg), Josef Sievers (Rom) und Kordula Wolf (Rom) für Kommentare, Anregungen und Unterstützung. Was danach hier geschrieben steht, hat der Verfasser allein zu verantworten.

[1] Reims, Bibliothèque Municipale Carnegie, Hs. 118 (s. IX, Kathedrale Reims, *ex dono Hincmarus*), fol. 38r: *In Dei nomine brevis Explanatio* [*Hieronymi*] *hystoriae primi libri Regum secundum judaicam traditionem incipit, sed curiosus lector, qui haec discere studet, consideret si*

Zu den Fragen, wann, wo und für welches Publikum ein Jude solche lateinische Texte geschrieben haben mag, bieten die Titulaturen keine Angaben. Allein dass der Autor ein Jude gewesen sei, war dem Schreiber mitzuteilen angelegen. Ein spätmittelalterlicher Schreiber versuchte dann auch, das Kuriosum dieser Autorenschaft zu korrigieren, indem er den Heiligen Hieronymus als Autor beigab. Dabei konnte sich der Überarbeiter auf Zuschreibungen stützen, die seit dem späten 11. Jahrhundert in einigen, aber nicht allen Abschriften der Texte nachweisbar sind (etwa Berkeley UCB 17 = Phillipps 391, vor 1099; Leipzig, UB 220 aus Altzelle, sowie Leipzig 14). Die anderen erhaltenen Abschriften des 9. Jahrhunderts (Paris, B.N. lat. 2383 aus Saint Dénis; Orléans 38 aus Fleury; St. Gallen 672) kennen die Zuschreibung an Hieronymus nicht, wissen aber - was noch an den Handschriften zu klären ist - womöglich allesamt auch nichts von einem jüdischen Autor.[2]

Weil es keinen Grund für die Annahme gibt, diese lateinischen Texte seien in übersetzter Form nach Reims gelangt (und dann noch immer ein Kuriosum bliebe, nämlich das der Zielgruppe einer solchen Übersetzung), hat sich der moderne Herausgeber, Avrom Saltman, der etablierten Meinung angeschlossen, wonach der Verfasser dieser Texte ein Konvertit gewesen sein müsse,[3] der in den Dienst der Kirche getreten sei. Leitend war bei dieser Erklärung das Axiom, dass ein lateinischer Text für ein christliches Publikum und ein jüdischer Text in hebräischer Schrift geschrieben sein müsse oder bestenfalls als griechisch-hellenistischer Text überliefert sein könne. Deshalb wird auch meist vorausgesetzt, dass der des Hebräischen kundige Assistent, der um 800 dem Orléanser Bischof Theodulf bei der Korrektur des Texts der *Vulgata* zur Seite stand, ein Konvertit gewesen sein müsse. Dass ein Jude einem Bischof bei Arbeiten am Bibeltext zur Hand gegangen ist, erschien einfach nicht denkbar. Für solch eine pragmatische Kooperation gelten die Lebenswelten als zu strikt getrennt. Ob Theodulfs Assistent mit dem Verfasser der Reimser Texte identisch war, wie Saltman vorschlug,[4] ist

---

ille Judaeus qui praefatum librum ita exposuit ab ecclesiastica doctrina in aliquibus discordat sententiis; fol. 53v: *Incipit Expositio* [*Hieronymi*] *in Paralipomenon, secundum traditionem Judaeorum, ubi lector cautus esse debet*.

[2] Ungeklärt ist die Zuschreibung im Fall von Hs. Paris, B.N. lat. 2393, was im Rahmen einer für Herbst 2020 aufgeschobenen Handschriftenreise geklärt werden soll.

[3] A. Saltman (Hg.), Pseudo-Jerome, *Quaestiones on the Book of Samuel*, Leiden 1975; vgl. Id., "Rabanus Maurus and the Pseudo-Hieronymian *Quaestiones Hebraicae in Libros Regum et Paralipomenon*", *Harvard Theological Review* 66 (1973) 43-75.

[4] Saltman (Hg.), *Quaestiones*, 54; vgl. auch Saltman,"Rabanus Maurus"; P. Hoogeveen, "Jewish Double Portraits: Hrabanus Maurus and his Commentary on 1 & 2 Samuel", in Y. Hen *et al.* (Hg.), *Barbarians and Jews: Jews and Judaism in the Early Medieval West*,

zunächst einerlei. Entscheidend ist, dass die modernen Vorannahmen nicht durch den historischen Befund gedeckt werden. Dieser Beitrag wie auch sonst in kommender Zeit vorzunehmende Arbeiten zielen auf eine umfassende Korrektur des Bildes vom geistigen Profil der vorrabbinischen Diaspora des westlichen Mittelmeerraums – bei den Texten ansetzend und dann weiter mit Blick auf den kulturgeschichtlichen Gesamtbefund. Dabei geht es darum, die Diaspora des westlichen Mittelmeerraums als Teil der spätantik römischen und romanischen Gesellschaft und Kultur zur profilieren.

Denn schon der Fuldaer Abt und spätere Mainzer Erzbischof Rabanus Maurus (gest. 856) hatte einen anderen Blick als die moderne Forschung: Im Fall seiner eigenen Kommentare zu den Königsbüchern und Chronik gab er gleich in den Dedikationsschreiben an Hilduin von St. Denis und ganz prominent an König Ludwig II. ("den Deutschen") freimütig an, dass er Texte eines "unbekannten, in der Kenntnis der Tora nicht wenig ausgewiesenen Juden unserer Zeit" (*Ebraeus quidam moderni temporis in legis scientia non ignobiliter eruditus*) konsultiert habe.[5] Dabei stimmen seine Zitate über weite Strecken, allerdings nicht vollständig, mit den Reimser Texten überein.[6] Was die jüdische Autorenschaft anbelangt, so erscheint Rabanus, bedenkt man den antijüdischen Gehalt vieler anderer theologischer Schriften der Zeit, geradezu unbesonnen und überließ es seinen Lesern, sich ein eigenes Urteil über die Auslegungen des Autors zu bilden.

2. *Die Lebenswelt der Juden im westlichen Mittelmeerraum und ihre Texte*

Es scheint an der Zeit, sich in der Forschung auf die Perspektive des 9. Jahrhunderts einzulassen und sie für die Frage nach der Gestalt der jüdischen Textkulturen des frühen und hohen Mittelalters fruchtbar zu machen. Gewiß, die Reimser Titulatur mag überraschen, aber der damit eingeleitete Text ist kein Einzelfall. Für eine Liste lateinischer Texte, die von Juden geschrieben worden sind, lassen sich nach gegenwärtigem Stand nennen: 1.) der genannte Reimser Ps.-Hieronymus, der womöglich als der "Simeon Iudaeus", der in österreichischen Handschriften des 12. Jahrhunderts

---

Turnhout 2018, 257-277; ferner E. Dahlhaus-Berg, *Nova antiquitas et antiqua novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei Theodulf von Orléans*, Köln 1975; J. Heil, "Theodulf, Haimo, and Jewish Traditions of Biblical Learning: Exploring Carolingian Culture's Lost Spanish Heritage", in C.J. Chandler, Steven Stofferahn (Hg.), *Discovery and Distinction in the Early Middle Ages. Studies in Honour of John J. Contreni*, Kalamazoo 2013, 88-115: 96f.

[5] Rabanus, Brief 14, *MGH Epp.* 5, hg. E. Dümmler, 403; vgl. auch Nr. 18, 423.

[6] Saltman, "Rabanus Maurus", 64-74.

genannt wird, identifiziert werden kann, samt an die fünfundsiebzig weitere Handschriften des 9. bis 15. Jahrhunderts, insbesondere des 12. Jahrhunderts, 2.) andere kürzere Texte, die diesem Autor zugewiesen werden können wie etwa ein Kommentar zum Deborah-Lied,[7] 3.) der opulente *Liber Antiquitatum Biblicarum* des sogenannten Ps.-Philo,[8] der ein Forschungsinteresse gefunden hat, das eine ganz Bibliothek füllt,[9] 4.) die *Lex Dei* oder *Collatio legum*

---

[7] Migne, *Patrologia Latina*, Bd. 23: "Commentarius in Canticum Debbore", Inc.: *Cecineruntque Debbora et Barac filius Abinoem. Barac vir Debborae prophetidis fuisse traditur*; Stegmüller, *RBMA*, No. 3413, *PL* 23/1321–28; "De decem tentationes populi Israel in deserto" (Inc. *Haec sunt verba, quae locutus est Moyses... Haec sunt verba, quibus corripuit Moyses*); Stegmüller, *RBMA*, No. 11638 (3412, 8557: Hs. Barcelona, Catedral 64), *PL* 23, 1383–4; "De sex civitatibus ad quas homicida fugit" (Inc. *Prima civitas est cognitio*), ungedruckt; Stegmüller, *RBMA*, No. 8940. Soweit bislang absehbar, sind diese Texte stets im Zusammenhang der *Quaestiones* zu den Königsbüchern, dabei stets in auffällig divergierenden Kombinationen mit authentischen Texten des Hieronymus, Isidors von Sevilla und anderer Autoren, überliefert; eine Übersicht zu den Handschriften bei Saltman (Hg.), *Quaestiones*, 64f.; anders als dort vermerkt, datiert Hs. Durham, Cathedral, B.II.11, bereits 11. Jh. (vor 1096); Saltmans Liste ist allein für den Zeitraum bis zum 12. Jh. um wenigstens 12 Hss. zu ergänzen, etwa Leipzig, UB 220 (aus Altzelle), Troyes, Mediathèque 541 und 1728 oder Klosterneuburg, Stiftsbibliothek 209. Eigene Bedeutung kommt den Hss. der Stiftsbibliotheken Admont 84 (12. Jh.?), Heiligenkreuz 78 und Vorau 277 sowie Graz UB 37 (aus Kloster Neuberg, alle 12. Jh.) zu: sie bieten als einzige fast alle anderen in den sonstigen Handschriften im Zusammenhang der *Quaestiones* zu den Königsbüchern überlieferten kürzeren Text, sowie eine "Simeon Iudaeus" zugewiesene, aber mit Hieronymus-Werken gedruckte *Decem Dei nominum expositio* (*PL* 23, 1305), die von dessen Text gleichen Titels (PL 23, 1271-74) abweicht; zum Thema S. Letsch-Brunner, *Marcella - discipula et magistra: auf den Spuren einer römischen Christin des 4. Jahrhunderts*, Berlin 1998, 91; R.J. Wilkinson, *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God: From the Beginnings to the Seventeenth Century*, Leiden - Boston 2015, 124.

[8] Übersetzung, Einleitung mit Forschungsgeschichte, und Kommentar: H. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, 2 Bde., Leiden 1996; siehe auch D.J. Harrington mit J. Cazeaux, C. Perrot, und P.M. Bogaert, *Pseudo-Philon. Les antiquitiés bibliques*, 2 Bde., Paris 1976; dazu L. Cohn, "An Apocryphal Work Ascribed to Philo of Alexandria", *Jewish Quartly Review* 10 (1898) 277–332; kritisch zur Datierung A. Zeron, "Erwägungen zu Pseudo-Philos Quellen und Zeit", *Journal for the Study of Judaism* 11 (1980) 38-52, sowie T. Ilan, "The Torah of the Jews of Ancient Rome", *Jewish Studies Quarterly* 16 (2009) 363-395; ferner C. Kraus Reggiani, *Storia della letteratura giudaico-ellenistica*, Mailand 2008, 19-21.

[9] Die Literatur in Anschluss an Cohns Aufsatz von 1898, der seinerseits an Beobachtungen Azariahs de Rossi und Sistos da Siena anknüpfte, füllt eine ganze Bibliothek; ausführlich

Mosaicarum et Romanarum[10] und 5.) die am Ende wohl unvollständig erhaltene *Epistula Anne ad Senecam de superbia et idolis*.[11] Hinzu kommen 6.) Spolien jüdischer Texte in Verwendung der Schule von Saint Germain in Auxerre.[12]

---

dazu J. Heil, "Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*, and the phantom of a Hebrew 'Urtext'", in Druck.

[10] Siehe T. Mommsen (Hg.), *Collectio librorum iuris anteiustiniani*, Bd. 3, Berlin 1890, 107-198; E. Volterra, *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, Rom 1930, 97f., *passim*; A.M. Rabello, "La datazione della *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* e il problema di una sua seconda redazione o del suo uso nel corso del quarto secolo", in J.-M. Carrié (Hg.), *Humana sapit. Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Turnhout 2002, 411-422; R.M. Frakes, *Compiling the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, Oxford 2011; mit bemerkenswert harscher Kritk an dieser Arbeit und ihrem Entstehungsumfeld T.D. Barnes, "Leviticus, the Emperor Theodosius, and the Law of God: Three Prohibitions of Male Homosexuality", in *Roman Legal Tradition* 8 (2012) 43-62, insb. 55, 61f.; vgl. auch L.F. Pizzolato, *I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente*, Mailand 2005, 68-70; L. Loschiavo,"Was Rome still a Centre of Legal Culture between the 6th and 8th Centuries? Chasing the Manuscripts", *Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte* 23 (2015) 83-108: 95-102.

[11] Hs. Köln, Dombibliothek 17, fols. 99r-102r; siehe B. Bischoff (Hg.), *Anecdota novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 1984, 1-9; A. Momigliano, "The New Letter by 'Anna' to 'Seneca'", *Athenaeum* 63 (1985) 217-219; L. Cracco Ruggini, "La lettera di Anna a Seneca nella Roma pagana e cristiana del IV secolo", *Augustinianum* 28 (1988) 301-322; L.V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Leiden 1995, 253-256; A. Sterk, *The* Epistola Anne ad Senecam *in its Literary and Historical Context*, Ph.D. thesis, University of Manchester, 2014. Für christlichen Ursprung des Textes argumentieren: J. Divjak, "Epistula Annae ad Senecam", in R. Herzog *et al.* (Hg.), *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, Bd. 5: Restauration und Erneuerung*, München 1989, § 571.2, 407; A. Hilhorst, "The *Epistola Anne ad Senecam*: Jewish or Christian? With a New Edition of the Text", in G.J.M. Bartelink (Hg.), *Eulogia: Mélanges offerts à Antoon R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Turnhout 1991, 147-161; R. Jakobi, *Die sogenannte "Epistula Anne ad Senecam". Verfasserfrage, Edition, Kommentar*, Toruń 2001; A. Fürst *et al.* (Hg.), *Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus*, Tübingen 2006; I. Ramelli, "L'*Epistola Anne ad Senecam de superbia et idolis*. Documento pseudo-epigrafico probabilmente cristiano", *Augustinianum* 44 (2004) 25-50; Ead., Rezension zu Fürst *et al.* (Hg.), "Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus", *Gnomon* 80 (2008) 307-311: 307f. (vgl. dazu unten mit Anm. 106-110).

[12] B. Van Name Edwards (Hg.), Remigius von Auxerre, *Expositio super Genesim*, Turnhout 1999, pp. XII-L; Id., "Finding Needles in Haystacks: Rabbinic Exegesis in Carolingian Bible Commentaries", in J. Heil, H. Liss, S. Shimahara (Hg.), *From Theodulf to Rashi and Beyond:*

Einige der genannten Werke waren in der Forschung bereits Gegenstand von Untersuchungen und Diskussionen, die aber stets isoliert die Einzeltexte betrachteten und bestenfalls den jeweiligen Gattungszusammenhang in den Blick nahmen; die ps.-hieronymianischen Texte sind überhaupt nur am Rande behandelt worden. Mit Ausnahme von Leonard V. Rutgers, der sich mit der *Lex Dei* und dem Seneca-Brief in Beziehung zur spätantiken jüdischen Materialkultur befasste,[13] hat bislang niemand eine systematische Verbindung von Texten, Epigraphik und Archäologie unternommen. Die Bearbeitung dieser Texte im fächerübergreifenden Blick, der die getrennt verlaufenden Forschungen miteinander fruchtbar macht, als ein *Corpus* und ihre Analyse als Spolien einer umfassenderen jüdisch-lateinischen Diasporakultur der vorrabbinischen Zeit stellt gegenüber der bisherigen Forschung einen umfassenden Neuansatz dar.

Wie vollständig die bislang etablierte Liste erhaltener jüdisch lateinischer Texte ist, werden weitere Arbeiten ergeben.[14] Grundsätzlich gilt dabei, dass jeder lateinische Text religiösen oder religionsbezogenen Inhalts, der keine explizit christlichen Motive bietet, auf eine mögliche jüdische Autorenschaft befragt werden kann. Dieser Ansatz erscheint nicht nur berechtigt, sondern geradezu geboten,[15] weil lateinische wie auch griechische Begräbnisinschriften des Mittelmeerraums, besonders aus den Katakomben von Rom und Venosa,[16] oder die Stifterinschriften der Synagoge von

---

Texts, Techniques, and Transfer in Western European Exegesis (650 – 1100), Leiden 2020 (in Druck); siehe auch Heil, "Theodulf, Haimo", 96-99.

[13] Rutgers, *The Jews*, 201-259; Id., *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*, Löwen 1998, 235-284.

[14] Ein weiterer Text, der womöglich in die Liste aufzunehmen ist, liegt mit dem im Zusammenhang der Alexanderromane überlieferten "Brief des Juden Mardochaeus an Alexander" vor; dessen Provenienz und Entstehungszeit sind noch zu prüfen; vgl. dazu A.C. Dionisotti, "The Letter of Mardochaeus the Jew to Alexander the Great: A Lecture in Memory of Arnaldo Momigliano", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 51 (1988) 1-13; F. Siegert, "Der Brief des Mordechai an Alexander. Zur jüdischen Öffentlichkeitsarbeit in der Antike", in Fürst *et al.* (Hg.), *Der apokryphe Briefwechsel*, 147-175.

[15] Dies gegen die Auffassung von J. Davila, *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?*, Leiden 2005, 5, *passim*; wohin solch heuristischer Eskapismus führt, zeigt die geradezu schulmäßige Zirkelschlusssequenz bei Hilhorst, "The *Epistola Anne*", 161.

[16] D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, 2 Bde., Cambridge 1993-1995; Rutgers, *The Jews*; Id., *The Hidden Heritage*, 69-71, *passim*; C. Colafemmina, "Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy", in B.D. Cooperman *et al.* (Hg.), *The Jews of Italy: Memory and Identity*, Bethesda 2000, 65-81; Id., "Le catacombe ebraiche nell'Italia meridionale e nell'area sicula. Venosa, Siracusa, Noto, Lipari e Malta", in M. Perani (Hg.), *I beni culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*,

Hammam Lif in Tunesien[17] nachdrücklich die Selbstverständlichkeit des lateinischen Schriftgebrauchs unter den Juden der westlichen Diaspora belegen.[18] Erst im Zeitraum vom 7. bis zum 10. Jahrhundert hat die Rezeption des rabbinischen Judentums eine umfassende Hebraisierung der jüdischen Lebenswelten des Westens eingeleitet.[19] Diese erscheint aus dem Rückblick, weil unmittelbare Zeugen für anders als hebräisch verfasste jüdische Zeugnisse fehlen, allumfassend, aber auf der Psalimpestebene lassen sich sehr wohl Spuren der vorherigen Kulturpraxis ausmachen.[20]

Bislang mussten die spärlichen archäologischen und die etwas umfangreicheren epigraphischen Befunde, ergänzt um Zeugnisse von

---

Ravenna 2003, 119-146; Id., *The Jews of Calabria*, Leiden 2012; G. Lacerenza, "Le iscrizioni giudaiche in Italia dal I al VI secolo - tipologie, origine, distribuzione", in Perani (Hg.), *I beni culturali*, 71-92; M.H. Williams, *Jews in a Graeco-Roman Environment*, Tübingen 2013; P.W. van der Horst, *Saxa judaica loquuntur: Lessons from Early Jewish Inscriptions*, Leiden 2015; G. Lacerenza, "Between Old and New Barbarians: The Jews of Southern Italy during the Dark Ages", in Hen *et al.* (eds.), *Barbarians and Jews*, 69-91; A. Foa, G. Lacerenza, D. Jalla (Hg.), *Ebrei, una storia italiana. I primi mille anni*, Milano 2017 (auch als: *Jews, an Italian Story. The First Thousand Years*, Milano 2018); G. Lacerenza *et al.* (Hg.), *Le catacombe ebraiche di Venosa. Recenti interventi, studi e ricerche*, Neapel 2020 (non vidi).

[17] K.B. Stern, *Inscribing Devotion and Death: Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa*, Leiden 2008.

[18] Dies völlig vernachlässigt bei A. Yadin-Israel, "Late Ancient Jewish Languages", in G. Kessler *et al.* (Hg.), *A Companion to Late Ancient Jews and Judaism: 3rd Century BCE - 7th Century CE*, Oxford 2020, 55-66.

[19] Rutgers, *The Hidden Heritage*, 38-42; Id., "The Jews of Italy, c. 235–638", in S.D. Katz (Hg.), *The Cambridge History of Judaism, vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, 492-507; C. Heszer, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen 1997; H. Lapin, *Rabbis as Romans: The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400*, Oxford 2012; A. Collar, *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas*, Cambridge 2013, 146-223.

[20] Ein Beispiel bietet die im frühen 10. Jahrhundert entstandene hebräische Umschrift von Teilen der *Antiquitates* und des *Bellum Judaicum* des Flavius Josephus zum *Sefer Yosippon*, die auf der Basis der Antiquitates-Übersetzung des Cassiodor und der unter dem Titel *De excidio Hierosolymitano* gehenden lateinischen Paraphrase des *Bellum Judaicum* sowie anderer lateinischer Werke (Titus Livius, Ab urbe condita, Orosius, *Historiae adv. paganos*) verfertigt wurde und eine profunde lateinische Sprachpraxis voraussetzte; vgl. S. Dönitz, *Überlieferung und Rezeption des* Sefer Yosippon, Tübingen 2013, 4-8; zu einer weiteren Übersetzung aus dem Lateinischen ins Hebräische (*Chronik des Jerachmeel*, 12. Jh.) vgl. unten, Anm. 45.

christlicher Seite mit ihrer naturgemäß ambivalenten Aussagekraft, für die Erfassung der Lebenswelten der westlichen Diaspora ausreichen. Ihre sozial- und kulturgeschichtliche Aussagekraft ist genrebedingt auf je eigene Weise begrenzt. Fragen nach Kultur und Geisteswelt jenseits von Schrift und Form mussten mit ungefähren Antworten auskommen. Das *Corpus jüdisch-lateinischer Texte* der westlichen Diaspora wird den Horizont hier entschieden weiten. Archäologie und Epigraphik kommen, gerade weil sie mit so wenig auskommen müssen, der Textgeschichte dabei zur Hilfe, denn sie vermitteln eine Ahnung vom Abstand zwischen der geringen Zahl heute noch fassbarer jüdischer Texte des Westens und dem ursprünglichen Reichtum dieser Geisteswelt.[21] Um das Umfeld auszuleuchten, in dem die Texte entstanden sind und welches besser zu verstehen sie helfen werden, lohnt eingangs ein Blick auf die archäologischen und epigraphischen Zeugnisse und den Stand ihrer Erforschung.

Für Rom, Süditalien und die Inseln ist der Befund nach Jahrzehnten intensiver Forschung, insbesondere durch die Arbeiten von Cesare Colafemmina, Leonard V. Rutgers und Giancarlo Lacerenza gründlich bearbeitet[22] und in Übersichtsdarstellungen dokumentiert.[23] Dabei zeigt sich

---

[21] Überblick und Kontextanalysen zur Epigraphik: F. Lotter, "Die Grabinschriften des lateinischen Westens als Zeugnisse jüdischen Lebens im Übergang von der Antike zum Mittelalter (4.–9. Jahrhundert)", in C. Cluse *et al.* (Hg.), *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturräumlich vergleichender Betrachtung von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert*, Hannover 2003, 87-147; A.C. Sterk, "Latino–Romaniotes: The Continuity of Jewish Communities in the Western Diaspora, 400–700 CE", in *Melilah. Manchester Journal of Jewish Studies* 9 (2012) 21-49: 31f.; zur Pluralität jüdischer Existenzformen am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter jetzt C.M. Baker, "How Do Jews Matter? Exploring Late-Ancient Mediterranean Jews and Jewishness Through Material Culture", in Kessler - Koltun-Fromm (Hg.), *A Companion*, 127-144: 127f.

[22] Siehe die in Anmerkung 12 und 13 genannten Arbeiten sowie G. Lacerenza, "L'epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all'alto Medioevo", in *Ketav, sefer, miktav. La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia*, Bari 2014, 189-252; Id. und T. Sileno, "Le iscrizioni ebraiche di IX secolo dalla chiesa vecchia della Trinità di Venosa", *Sefer yuḥasin* 7 (2019) 35-56.

[23] D. Abulafia,"Il Mezzogiorno peninsulare dal bizantini all'espulsione", in C. Vivanti (Hg.), *Gli ebrei in Italia*, Bd.1: *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Turin 1996, 8-10 (eine nachgerade ärgerlich oberflächliche Darstellung); Perani (Hg.), *I beni culturali ebraici*; G. Lacerenza, "Il mondo ebraico nella Tarda antichità", in G. Traina (Hg.), *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, Bd.7: *Da Diocleziano a Giustiniano*, Rom 2010, 351-385; Id., "Judaism in Italy and the West", in W. Adler (Hg.), *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*, Bd.2: *From the Hellenistic Age to Late Antiquity*, Cambridge - New York 2013, 398-420; A. Foa

für die Zeit vor 800 ein von Rom nach Süden ausstrahlend dichter epigraphischer und archäologischer Befund, der seine Fortsetzung auf der anderen Seite des Mittelmeers im Gebiet um das antike Karthago im Norden des heutigen Tunesien findet. Von Rom bis nach Hammam Lif, dem antiken Naro, darf man die neben Kleinasien stärkste jüdische Diaspora westlich des Heiligen Landes vermuten. Für Norditalien, Südfrankreich oder Spanien ist der Befund viel spärlicher und ist nicht eine einzige vormittelalterliche Synagoge bekannt, ganz zu schweigen von den nördlicheren Regionen Europas für den Zeitraum bis zum Jahr 1000.[24]

Nun mag man einwenden, dass je zwei Synagogenfunde in Italien und Tunesien zu wenig seien, um hier wie da Zentren der Diaspora zu erkennen. Doch dieser Eindruck täuscht. Man bedenke nur, dass die westgotische Herrschaft über die iberische Halbinsel über mehrere Jahrhunderte währte, und trotzdem nur eine Handvoll Kirchenbauten dieser Zeit erhalten sind. Noch schwieriger fällt es, Synagogenbauten zu identifizieren. Der Grund liegt auch darin, dass die klassische Synagoge noch weniger als die frühen Kirchen ein durch Raum und Struktur klar definierter Ort war und, bis zum Beweis des Gegenteils, noch jeder Basilika-artige Bau als christlicher Bau definiert wird. Synagogen können letztlich nur durch Inschriften und jüdische Symbolik eindeutig identifiziert werden. Im Westen ist das nur in Ausnahmefällen möglich. Denn im Gegensatz zur Praxis in Synagogen im Heiligen Land, deren Bodenmosaike zahlreiche Inschriften in griechischer oder hebräischer Schrift bieten, sind aus dem westlichen Mittelmeerraum, mit Ausnahme von Hammam Lif in Tunesien, keine Synagogen mit

---

et al. (Hg.), *Ebrei, una storia italiana*. Hingewiesen sei auch auf die Mikwe von Syrakus, die frühestens im 7. Jahrhundert entstanden sein dürfte: vgl. A. Scandaliato, "La synagogue et le bain rituel de Syracuse", in P. Salmona, L. Sigal (Hg.), *L'archéologie du judaïsme en France et en Europe*, Paris 2011, 75-79.

[24] Zu Südfrankreich vgl. B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Paris 1960, 4-33; Noy, *Jewish Inscriptions*, Bd. 1, Nr. 189-192, 263-272; B.-S. Albert, "Les communautés juives vues à travers la legislation royale et ecclésiastique visigothique et franque", in N. de Lange *et al.* (Hg.), *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries*, Turnhout 2014, 179-193: 184; zu Spanien unten bei Anm. 65-72. Zu Recht vorsichtig hinsichtlich der Deutung eines römischen Baus des 2. Jh. im englischen Silchester als Synagoge Sterk, "Latino–Romaniotes", 43-47; zur Ausdehnung jüdischer Niederlassungen in den Norden Europas Lacerenza, "L'epigrafia ebraica", 196; J. Heil, "Friendly Barbarians? The Jews under Christian Rule in Northern Europe, 700-1100", in Hen *et al.* (Hg.), *Barbarians and Jews*, 203-229; M. Toch, "The Emergence of the Medieval Jewish Diaspora(s) of Europe from the Ninth to the Twelfth Centuries", in J. Castaño *et al.* (Hg.), *Regional Identities and Cultures of Medieval Jews*, Liverpool 2018, 21-36.

Bodeninschriften bekannt.[25] Daher können von Gebäuden, die als Synagogen errichtet oder genutzt wurden, noch Grundmauern übrig geblieben sein, ohne dass sie sich heute als solche zu erkennen geben. Ein weiteres Merkmal des Ostens ist, dass spätklassische Synagogen meist in verlassenen Städten oder Dörfern gefunden wurden. Im Westen gibt es nicht viele solcher Orte. Dort gab es Synagogen in kontinuierlich bewohnten Städten und Metropolen, wo sie immer wieder überbaut wurden.[26] Ein gutes Beispiel dafür bieten Rom und seine Umgebung: Etwa ein halbes Dutzend Synagogen oder Gebetsräume sind für die Stadt Rom epigraphisch identifizierbar, aber die einzige Synagoge, die in der Nähe von Rom beim Bau einer Schnellstraße ausgegraben wurde, ist jene in der bereits im 6. Jahrhundert aufgegebenen

---

[25] Die Deutung des Gebäudes mit Fußbodenmosaik in Elche, Spanien, ist in der Forschung umstritten; vgl. M. Guardia Pons, "La 'sinagoga–basilica' de Elche", in M. Mentré (Hg.), *L'art juif au Moyen Age*, Paris 1988, 105–112; L.I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Haven *et al.* 2000, 261-263; auf Basis des Vergleichs mit dekorativen Elementen der Synagogen von Gaza und Susiya, Palästina, ohne Zweifel an der Deutung als Synagoge: R. Hachlili, *Ancient Jewish Art in the Diaspora*, Leiden 1998, 45-47, 205-207, 407-408; R. Walsh, "Reconsidering the Synagogue/Basilica of Elche, Spain", *Jewish Studies Quarterly* 23 (2016) 91-123. In Stobi, Nordmazedonien, ist eine Synagoge epigraphisch nachgewiesen, aber die Überreste eines representativen Gebäudes, das als die "zweite Synagogue" gedeutet wird, mit nur einem kleinen Grafito in einem Seitenraum, dessen Lesung als "Menorah" bezweifelt warden darf, rechtfertigen keine derartige Interpretation (ich beziehe mich auf die Arbeit von Christoph Beckmann, stud. Heidelberg, in einem Oberseminar Winter 2018/19 an der HfJS Heidelberg, das ich zusammen mit Rodrigo Laham, Buenos Aires, gegeben habe); cfr. Levine, *The Ancient Synagogue*, 254f.; D. Noy, W. Ameling *et al.*, *Inscriptiones Judaicae Orientis*, Tübingen 2004, Bd. 1, 58-71. Zu einem Stein des 4. Jahrhunderts mit Menorah von einem christlichen Friedhof in Tessaloniki (IJO I.94) vgl. P.W. van der Horst, *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden - Boston 2014, 72f.; zum Hl. Land vgl. M. Avi–Yonah, *The Jews Under Roman and Byzantine Rule: A Political History of Palestine From the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Jerusalem 1984, 237-241; R. Hachlili, *Ancient Synagogues: Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*, Leiden 2013; J. Magness, *The Archaeology of the Holy Land from the Destruction of Solomon's Temple to the Muslim Conquest*, New York 2012, 290-319; M.J. Grey, C.S. Spigel, "Huqoq in the Late Hellenistic and Early Roman Periods", in D.A. Fiensy, J.R. Strange (Hg.), *Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods*, Bd. 2: *The Archaeological Record from Cities, Towns, and Villages*, Minneapolis 2015, 362-378.

[26] Skeptischer F. Monfrin, "Les Juifs dans l'occident romain chrétien. À propos de quelques topoi", in F. Prévot (Hg.), *Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations, intégration et exclusion du Ier au Vie siècle*, Paris 2000, 425-441: 429-431.

Hafenstadt Ostia.[27] Für den Fund der Synagoge beim Küstenort Bova Marina in Kalabrien 1986 gilt dasselbe: auch sie wurde in einem verlassenen Siedlungsgelände freigelegt, und das einmal mehr zufällig: beim Bau einer Schnellstraße. So betrachtet und mit Blick auf den epigraphischen Befund gibt es in der Summe keine Grundlage für die Annahme, dass das Judentum im Westen demographisch oder kulturell merklich schwächer gewesen sei als im Osten.[28]

Zusammen mit den Briefen Gregors des Grossen an Adressaten in Terracina, Palermo, Sardinien und andere Orte[29] ergibt sich mit dem epigraphischen und archäologischen Befund ein ausgesprochen dichtes Bild jüdischer Präsenz entlang dessen, was man die *Via Appia Judaica* nennen kann, von Rom bis Brindisi. Der Befund, so lückenhaft er erscheinen muss, erlaubt durchaus Befragungen zu Zentren, Peripherien, sozialen Strukturen und Transformationen. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang dann die schon erwähnte Synagoge von Bova Marina, denn sie belegt eine bemerkenswert starke jüdische Präsenz an einem Ort selbst abseits der großen Verkehrsachsen, der kein Einzelfall gewesen sein dürfte.[30] Der mehrsprachige Grabstein der Anna, Tochter des Julius, in Oria[31] und die

---

[27] Zur Diskussion um die Synagoge von Ostia, B. Olsson, D. Mitternacht, O. Brandt (Hg.), *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome: Interdisciplinary Studies*, Stockholm 2001; L.M. White, "Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic Evidence", in K.P. Donfried, P. Richardson (Hg.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Grand Rapids MI 1998, 30-68; see also Levine, *The Ancient Synagogue*, 255-258, 263-266; S. Fine, "Synagogues in the Greco-Roman World", in Id. (Hg.), *Jewish Religious Architecture: From Biblical Israel to Modern Judaism*, Leiden – Boston 2020, 96-121: 118f.; sowie kurze Übersichten mit hilfreichem Bild- und Dokumentationsmaterial von E. Laurenzi, *Le catacombe ebraiche. La comunità ebraica dell'antica Roma e le sue tradizioni funerarie*, Rom 2011; Dies., *La catacomba ebraica di Vigna Randanini*, Rom 2013; ferner R.S. Kraemer, "Where Jews Lived in the West", in Kessler *et al.* (Hg.), *A Companion*, 13-32: 21-24.

[28] Vgl. auch die Übersicht Kraemer, "Where Jews Lived", 13-32.

[29] Vgl. E. Baltrusch, "Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht am Beispiel seiner Politik gegenüber den Juden", *Historische Zeitschrift* 259 (1994) 39-58; R. Laham Cohen, "Theological Anti-Judaism in Gregory the Great", *Sefarad* 75 (2015) 225-252; Lacerenza, "Between Old and New Barbarians", 81f.; E. Savino,"Gli ebrei in Italia meridionale nell'epistolario di Gregorio Magno", *Sefer yuḥasin* 7 (2019) 15-33.

[30] Zu den Regionen von Naepel über Venosa bis zum Salento (Apulien) vgl. zuletzt Lacerenza, "Between Old and New Barbarians", 75-91.

[31] Lacerenza, "Between Old and New Barbarians", 89-90; Foa *et al.* (Hg.), *Ebrei, una storia italiana*, 97.

hebräischen Grabsteine in der unvollendeten Abteikirche der Santissima Trinità in Venosa dokumentieren den Prozess der Hebraisierung und gleichzeitigen „Rabbinisierung" der mediterranen jüdischen Kultur im 7./8. Jahrhundert.[32] Der Grabstein für Puṭ Ben Yoviano, Sohn des Puṭ Levi in Lavello, der möglicherweise aus dem nahen Venosa stammt und dessen Text Anleihen bei Talmud-Traktaten macht (bBerakhot 17a, 58b, ferner bḤullin 131a), ist nach Cesare Colafemmina der früheste Zeuge der Rezeption des babylonischen Talmud und wohl auch des rabbinischen Judentums insgesamt in der westlichen Diaspora – was im Umkehrschluss (zumindest solange man nicht einem völligen geistigen Strömungsabriss das Wort reden will) nahelegt, dass im Zeitraum davor die Grundlagen des geistigen Lebens andere als rabbinische gewesen sein müssen. Dass die Namensfolge der Inschrift für Put mit zwei einander widerstreitenden Affiliationen kaum der im rabbinischen Judentum üblichen Praxis entspricht,[33] aber andere Grabsteine mit hebräischer Schrift in der Gegend und ein lateinischer in Mèrida/Barcelona in Spanien die aus 1. Sam 25:29 (נפשׁ אדני צרורה| בצרור החיים) bezogene Ewigkeitsformel „Er sei eingebunden in das Bündel des Lebens / der Lebenden" (תהא צרורה בצרור החיים) anklingen lassen,[34] zeigt diesen Prozess vom 7./8. Jahrhundert noch ganz im Fließen begriffen, aber auch vielschichtig sich demonstrierend. Bemerkenswert ist ferner, dass der bilinguale Grabstein für eine Anna in Oria, der in die Jahre um 670 datiert

---

[32] Siehe den Epitaph für Leon ben Ya'aqov, 9. Jh., Venosa, Chiesa della Trinità, in Foa *et al.* (Hg.), *Ebrei, una storia italiana*, Nr. 80, 253; zu Venosa zuletzt Lacerenza, "Between Old and new Barbarians", 83-87; Id., "L'epigrafia ebraica", 189, 194; zur "Rabbinisierung" vgl. Rutgers, *The Hidden Heritage*, 38-42; Sterk, "Latino–Romaniotes", 32f.; künftig: G. McDowell *et al.* (Hg.), *Diversité et rabbinisation. Textes et Sociétés dans le Judaïsme entre 400 et 1000 de notre ère* (in Vorbereitung).

[33] C. Colafemmina, "Una nuova epigrafe ebraica altomedievale a Lavello", *Vetera Christianorum* 29 (1992) 411-421; Id., "Epigraphica Hebraica Venusina", *Vetera Christianorum* 30 (1993) 353-358: 357f.; Id., "Hebrew Inscriptions", 75f.; Lacerenza, "L'epigrafia ebraica", 223-225; Foa *et al.* (Hg.), *Ebrei, una storia italiana*, Nr. 107, 270; zur Transformation der jüdischen Kultur im 7./8. Jahrhundert vgl. auch R. Bonfil, *Tra due mondi. Cultura ebraica e cultura cristiana nel Medioevo*, Neapel 1996, 18-20, passim; M. Ben Sasson, "Italy and Ifriqia from the Ninth to the Eleventh Century", in *Les relations intercommunautaires juives en méditerranée occidentale. XIII^e-XX^e siècles*, Paris 1984, 34-50.

[34] Vgl. die Ausdrücke der Hoffnung auf den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem auf Epitaphien in Venosa und Neapel in Foa *et al.* (Hg.), *Ebrei, una storia italiana*, Nr. 76-79, 250-252; und Lacerenza - Sileno, "Le iscrizioni ebraiche", 38-41; sowie zu Mérida/ Barcelona Noy, *Jewish Inscriptions*, Bd. 1, Nr. 197, 278-281 (IN SORTE IUSTORUM ABLIGA\\TUS IN LIGATORIUM VITE).

wird, in der ausgiebig durchkomponierten hebräischen Inschrift die Verstorbene nur mit Alter, jedoch ohne Familienzugehörigkeit nennt, in der kürzeren lateinischen dagegen „Anna, Tochter des R[av] Guliu“ (FILIA R. GULIU) bietet. Offenbar war der Rang des Vaters lateinischen, also auch nichtjüdischen Lesern mitteilenswert, in der internen hebräischen Lektüre aber in dieser Zeit noch verzichtbar.[35] Die sich auch sonst abzeichnende umfassende Transformation des Gepräges der jüdischen Kultur dürfte in Süditalien bis zum Ende des 8. Jahrhunderts abgeschlossen gewesen und für Spanien womöglich noch später anzusetzen sein. Der bis dahin Juden und Nicht-Juden gemeinsame kulturelle Raum verkleinerte sich zusehends.[36] Antrieb und Verlauf dieses Prozesses sind bislang kaum thematisiert[37] und nur am epigraphischen, nicht aber an sonstigen textlichenen Befund beschrieben worden. Hier erscheinen weitere Arbeiten von vonnöten, denn immerhin wurden hier nicht weniger als die Voraussetzungen für die spätere Ausbildung der europäisch-jüdischen Kulturen von *Sepharad* und *Ashkenas* geschaffen, mit Italien als selbständiger kultureller Einheit quasi an der Wurzel. Mit in den Blick genommen werden müssen auch jene Gegenden im nördlichen Afrika, die seit dem 7. Jahrhundert unter islamische Herrschaft kamen und damit auch weitgehend aus dem Blick der Forschung zum Frühmittelalter geraten sind, die bis dahin aber Teil des gemeinsamen spätantiken judeo-romanischen Kulturraums waren.

Weitet man den Blick also noch Süden, kommt den Zeugnissen aus dem heutigen Tunesien eine besondere Bedeutung zu. Die Cyrenaika war bis zum großen Diasporaaufstand 115-117 neben Alexandrien das bedeutendste jüdische Zentrum am südlichen Rand des Mittelmeeres. Die 1883 entdeckte Synagoge von Hammam Lif bei Tunis, die vom 3./4. bis zum 7. Jahrhundert bestand, konnte seit langem als Beleg für die Prosperität des Judentums in diesen Gegenden über die Spätantike hinaus gelten.[38] Als Ergebnis von

---

[35] Lacerenza, “L’epigrafia ebraica”, 196f., 243-246; M. Perani, “A proposito dell’iscrizione sepolcrale ebraico-latina di Anna figlia di Rabbi Giuliu da Oria”, *Sefer yuḥasin* 2 (2014) 65-91; Abbildung Foa *et al.* (Hg.), *Ebrei, una storia italiana*, 97.

[36] “Ebrei e non-Ebrei formano [...] un unico contesto culturale pur essendo al contempo separati da un’invalicabile barriera”: Bonfil, *Tra due mondi*, 5.

[37] Im Grunde gilt noch immer der Befund wie beschrieben durch Bonfil, *Tra due mondi*, 20f.: “Tutte queste trasformazioni, che non hanno ancora attirato l’attenzione che meritano, recano l’impronta inconfondibile della forza di persuasione del messaggio babilonese in un’epoca in cui [...] si ristrutturava pure la cultura araba”; vgl. auch ebd., 24f.

[38] Zu Hammam Lif vgl. Stern, *Inscribing Devotion*, 193-253; A. Allagui, *Juifs et Musulmans en Tunisie des origines à nos jours*, Paris 2016, 11-12; Fine, “Synagogues”, 106; Kraemer, “Where Jews Lived”, 28f.

Ausgrabungen in den Jahren bis 2009 ist als zweites Zeugnis und damit für eine nennenswerte jüdische Präsenz die Synagoge im achtzig Kilometer von Hammam Lif entfernten Küstenort Kelibia auf Cap Bon hinzugetreten.[39] Dieser Befund hat Konsequenzen bis hinein in die Forschungen zum Verhältnis von Juden und Christen auf theologiegeschichtlicher Ebene: Vor dem Hintergrund des reichen jüdischen Inschriftenbestands, davon die meisten in lateinischer Schrift, besonders in der Gegend um Karthago,[40] stellt sich auch die Frage nach der Adresse der gegen Juden gerichteter Argumente Augustins an seinem Wirkungsort Hippo, nur hundert Kilometer nordwestlich von Hammam Lif und nahe bei Karthago neu. Gewiß: Augustin wird kaum direkte Ansprachen an die Juden gehalten haben, sondern hatte eine christliche Zuhörerschaft im Blick. Allerdings macht es einen Unterschied, ob seine Rede über die Juden eine ganz historisch gefasste theologische Figur war, wie Bernhard Blumenkranz 1946 meinte, oder nach Paula Fredriksen durchaus ein Agieren inmitten einer religiös pluralen Gesellschaft war, in der die Juden einen unübersehbaren Teil ausmachten.[41]

Die hier nur kurz angerissene Diskussion um Augustinus, aber auch die Briefe Gregors I., belegen eindrücklich, wie wichtig die Verbindung von Texten und materiellen Zeugnissen ist. Die baulichen und epigraphischen Zeugnisse sind Mosaiksteine zur Erschließung der Lebenswelt, in der Texte entstanden, die noch ihrer Freilegung harren. Denn der als spärlich und ästhetisch oft anspruchslos erscheinende epigraphisch-archäologische Befund hat Anlass zu der Annahme gegeben, dass die Juden des Westens vor der Rezeption des rabbinischen Judentums einfach „biblische Juden" gewesen seien, die für ihr geistiges Leben wenig mehr als die Bibel zur

---

[39] Zur Identikation einer Synagogue in Kelibia (Tunisia) N. Yuval-Hacham, "Art and Identity in Late Antique Synagogues of the Roman–Byzantine Diaspora", *Arts* (2019) 8, 4, 164 [https://doi.org/10.3390/arts8040164]; Kraemer, "Where Jews Lived", 28f.; R. Hachlili, *The Menorah: Evolving Into the Most Important Jewish Symbol*, Leiden 2018, 171-176, 213f.

[40] Y. Le Bohec, "Inscriptions juives et judaisantes de l'Afrique romaine", *Antiquités Africaines* 17 (1981) 165-207, hier Nr. 16-63, 179-189; Stern, *Inscribing Devotion*, 93, 162, 165-169.

[41] B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Basel 1946, 59-68; vgl. auch Id., "Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality?", in Id., *Juifs et Chrétiens, patristique et Moyen Âge*, Aldershot 1977, 125-140; P. Fredriksen, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, New Haven 2008; zur Frage von Eigen- und Fremdadressierung in der Entwicklung von Augustinus bis zum 13. Jh. eine konzise Problemskizze bei W. Drews, *Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat „De fide catholica contra Iudaeos"*, Berlin 2001, 28-30; ferner Stern, *Inscribing Devotion*, 18-31, 87-97.

Verfügung gehabt hätten.[42] Doch wo offensichtlich ist, dass die materialen Zeugnisse nur einen Bruchteil des ursprünglichen Bestands wiedergeben und in Zukunft noch manche Synagoge und andere Inschriften gefunden werden könnten,[43] ohne dass sich ein auch nur annähernd vollständigeres Bild ergäbe, wird man auch für die textliche Hinterlassenschaft des spätantik-frühmittelalterlichen Judentums ähnliches annehmen dürfen.

Jedenfalls können wir nicht ernsthaft an ein sprichwörtliches „Volk des Buches" denken, das gerade einmal ein einziges Buch besessen hätte - ein Volk ohne andere Texte und bar jeglicher Textkreativität, und das, bis die Rabbiner gekommen seien, um sie aus ihrer Agonie zu erlösen und durch die heilende Gabe des Talmuds und der hebräischen Sprache aus ihrer eingefahrenen blinden Unwissenheit zu retten. Wo ich mit dieser Beschreibung absichtlich ein zutiefst christliche Semantik parodiere, deute ich an, dass mein Ansatz bis zu einem gewissen Grad auch ein binnenjüdisch postkolonialer ist, der kritisch mit einer Jerusalem-zentrierten Betrachtung der Diaspora und ebenso mit dem Verständnis des rabbinischen Judentums als ein "normatives Judentum" umgeht.[44] Warum Synagogen und Inschriften der Zeit vor 800 so auffallend in einem textlos erscheinenden Umfeld dastehen, fällt nicht schwer zu erklären. Denn man darf anzunehmen, dass sich in den jüdischen Bibliotheken des Mittelalters keinerlei nicht-hebräische Texte erhalten haben, und wenn, dann wurden sie nicht als solche zitiert.[45]

---

[42] Vgl. A. Edrei, D. Mendels, "A Split Jewish Diaspora: Its Dramatic Consequences", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 16 (2007) 91-137, und 17 (2008) 163-187: 164, *passim*; cf. Sterk, "Latino–Romaniotes", 21-49, insb. 24f., 36. Collar, *Religious Networks*, 146-223. Übersichtsdarstellungen zum Zeitraum: Rutgers, *The Jews*; Id., *The Hidden Heritage*; M. Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilisations*, London 2007; J.C. Paget, *Jews, Christians, and Jewish Christians in Antiquity*, Tübingen 2010.

[43] Vgl. zuletzt die Übersicht bei Baker, "How Do Jews Matter?".

[44] Vgl. dazu etwa J. Neusner, *Studying Classical Judaism: A Primer*, Louisville 1991, 30-36, *passim*; M.L. Satlow, *Creating Judaism: History, Tradition, Practice*, New York 2006, 5-7; P.R. Davies, *Rethinking Biblical Scholarship: Changing Perspectives, 4*, Oxford 2014, 65-70; Sterk, "Latino-Romaniotes", 23. Bezeichnend für die Miskonzeption ist die Behauptung von Ramelli ("L'*Epistola Anne ad Senecam*", hier 44) "Seneca [...] fu più amato dai Cristiani che dai Giudei" – was vielleicht sogar zutreffen mag, wofür aber keine Quellengrundlage existiert; die stillschweigende Referenz für diese Aussage ist offenbar der dafür völlig ungeeignete Horizont der rabbinischen Texte.

[45] Eine bemerkenswerte Ausnahme bietet die Chronik des Jerachmeel (דברי הימים לירחמאל), ein süditalienisches Werk des 12. Jahrhunderts, das zu den biblischen Zeiten Auszüge aus Ps.-Philos *Liber Antiquitatum Biblicarum* in Übersetzung aus dem Lateinischen ins Hebräische bietet; vgl. dazu M. Gaster, *Chronicles of Jerahmeel: Or, the Hebrew Bible*

Hier gilt also, was man den „Philo-Filter“ nennen kann: dass seit dem Frühmittelalter infolge des hegemonialen Wirkens der Rabbinen nichthebräische jüdische Texte nur dann Aussicht auf Erhalt hatten, wenn sie ein wie auch immer geleitetes christliches Leseinteresse und Eingang in die Bibliotheken von Kathedralen, Klöstern und Schulen fanden.[46]

Im Wesentlichen eignen der hier skizzierten und in der Folge zu vertiefenden neuen Durchsicht der Literatur der westlichen Diaspora am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalters zwei Perspektiven: Dekonstruktion und Rekomposition.

Zur Dekonstruktion etablierter Gewissheiten wird die bisherige Forschung in Hinsicht ihrer Vorannahmen und daraus folgender interpretativer Leitlinien durchgesehen und mit alternativen Deutungsmöglichkeiten kontrastiert, wobei stets auch mehrere Lesungen zu erwägen sind. Leitend ist dabei eine weitere Beobachtung: dass die bislang weithin getrennt verlaufenden textgeschichtlichen, kirchengeschichtlichen und judaistischen Zugänge in Fachmilieus verwobene Subkulturen hervorgebracht haben,[47] deren Ergebnisse es in einem übergreifenden Ansatz miteinander fruchtbar zu machen gilt.

Bei der Rekomposition geht es um eine textgeschichtlich wie philologisch zu begründende Gewinnung eines *Corpus jüdisch-lateinischer Texte des frühen Mittelalters* zur Profilierung der vorrabbinischen Textkultur des westmediterranen Judentums im transdisziplinären Ansatz. Zentral ist dabei die systematische Befassung mit den daraus folgenden Fragestellungen und die textgeschichtlich wie philologisch fundierte Zuweisung weiterer Texte zum *Corpus*. Damit wird auch dem für die Pseudoepigrapha-Forschung weithin leitenden Ansatz von James Davila widersprochen, wonach ein Text

---

Historiale. Being a Collection of Apocryphal and Pseudo-Epigraphical Books Dealing With the History of the World from the Creation to the Death of Judas Maccabeus, London 1899; L. Cohn, “Pseudo-Philo und Jerachmeel”, in M. Philippson (Hg.), *Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Jakob Guttmanns*, Leipzig 1915, 173-185; D.J. Harrington, *The Hebrew Fragments of Pseudo-Philo's 'Liber antiquitatum biblicarum' preserved in the Chronicles of Jeraḥmeel*, Missoula 1974. Da der Verfasser der Chronik die Zuschreibung von LAB an Philo nicht wiedergibt, darf vermutet werden, dass diese erst in der christlichen Rezeption des LAB erfolgte und der lateinische Text unabhängig davon auf jüdischer Seite noch im 12. Jahrhundert in eigener Tradition verfügbar gewesen sein muss.

[46] Dazu zuletzt J.R. Royse, *The Spurious Texts of Philo of Alexandria: A Study of Textual Transmission and Corruption with Indexes to the Major Collections of Greek Fragments*, Leiden 2018.

[47] Vgl. dazu etwa C. Heszer, Rezension in *Journal for Jewish Studies* 65 (2014) 423f., zu A. Samely in Zusammenarbeit mit P. Alexander, R. Bernasconi und R. Hayward, *Profiling Jewish Literature in Antiquity: An Inventory, from Second Temple Texts to the Talmud*, Oxford 2013.

je nach seinem frühesten Nachweiszusammenhang als christlich oder jüdisch zu bezeichnen sei;[48] diese eskapistische Haltung macht die Identifikation jüdischer Texte in christlicher Überlieferung unmöglich und widerspricht dem expliziten Befund bei Rabanus Maurus und Hs. Reims 118.

Mit der Identifikation jüdischer Texte in christlicher Überlieferung lässt sich eine Leerstelle in der europäischen Text- und Kulturgeschichte füllen, die seit dem Ausgang der Antike geblieben ist und als Forschungsfrage unserer Zeit bestenfalls kursorisch, teilweise auch mit irrigen Annahmen behandelt worden ist: was die textliche, geistige und spirituelle Grundlage des westlichen Diasporajudentums vor der Rezeption des rabbinischen Judentums und der Entstehung der europäischen Diasporakulturen von *Sepharad* und *Aschkenas*, d.i. vor dem 8.-10. Jh., gewesen sei.[49] Denn dieses griechisch- und lateinischsprachige Judentum ist mitnichten zur Gänze in der Kirche aufgegangen[50] und hat *avant la lettre perdue* eindrucksvolle Spuren hinterlassen. Neben den italienischen und tunesischen Synagogen dürfen auch die weniger bekannten Monumente wie jene von Saranda (Albanien), Plovdiv (Bulgarien) und Chersonenos auf der Krim (Ukraine)[51] als Zeugen einer reichen Vergangenheit gelten, die ernst genommen zu werden verdient.

Mit der Bereicherung des archäologisch-epigraphischen Befunds um ein *Corpus jüdisch-lateinischer Texte* wird auch der verbreiteten Auffassung einer weitgehenden geistigen Verarmung des Diaspora-Judentums *post destructionem templi* entgegengewirkt, wie es zuletzt vor alle Doron Mendels und Arye Edrei behauptet haben:

---

[48] Davila, *The Provenance*.

[49] Irreführend, wo sich Judentum in den mittelmeerischen Diaspora zunächst weitgehend auf der Basis von LXX vermittelt haben dürfte, und obendrein einseitig wertend erscheint es auch, von einem „revival of Hebrew and the renaissance of Jewish culture in southern Italy" zu sprechen: vgl. P. Mancuso (Hg.), *Shabbatai Donnolo's* Sefer Ḥakhmoni*: Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation*, Leiden - Boston 2010, 11; ferner Dönitz, *Überlieferung und Rezeption*, 15f.

[50] M. Goodman, "Jews and Judaism in the Mediterranean Diaspora in the Late-Roman Period: The Limitations of Evidence", *Journal of Mediterranean Studies* 4 (1994) 208-224; Rutgers, *The Hidden Heritage*, 282-284, *passim*.

[51] Dazu Levine, *The Ancient Synagogue*, 268-270 (zu Plovdiv); E. Jastrzębowska, "The Church atop a Synagogue in Chersonesos?", *Archeologia* 62-63 (2011-12) 61-73; zu Saranda O. Harck, *Archäologische Studien zum Judentum in der europäischen Antike und dem zentraleuropäischen Mittelalter*, Petersberg 2014, 445.

> Im Land Israel hat sich eine neue jüdische Literatur entwickelt [...], die Mischna, der Midrasch und später der Talmud. Diese Literatur hat sich nach Osten verbreitet, und die babylonische Gemeinschaft ist zu einem vollwertigen Partner in ihrer Entwicklung geworden. Aber es konnte den Westen nicht erreichen, weil die Juden der westlichen Diaspora nicht in der Lage waren, es zu entschlüsseln. Gleichzeitig übernahm die westliche Diaspora eine ganz andere Literatursammlung, die Apokryphen und die Pseudepigrapha, die von den Weisen des Ostens abgelehnt wurde.[52]

Die Kritik an solchen Auffassungen hinterfragt ein Geschichtsverständnis, das die Diaspora nicht als selbstständige kulturelle Einheit zu denken im Stande ist und mit seinem Jerusalem-zentrierten Blick unbedacht und komplementär im Grunde noch immer den triumphalistischen, theologisch geleiteten Vorgaben des eusebianischen Geschichtsbildes folgt.[53] Es korrigiert auch ein Geschichtsbild, das der Diaspora wohl eine gewisse jüdische Textkultur zugestehen will, dabei aber nur „hellenistische" Texte in griechischer Sprache in den Blick nimmt.[54]

---

[52] Edrei - Mendels, *A Split Jewish Diaspora*, 95; zum Kontext D.R. Schwartz, "Introduction", in Id. (Hg.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism Before and After the Destruction of the Second Temple*, Leiden 2011, 1-19; J. Klawans, "Imagining Judaism after 70 CE", in Kessler - Koltun-Fromm (Hg.), *A Companion*, 201-215; für Süditalien Bonfil, *Tra due mondi*, 14f., *passim*; zur Diskussion um die Frage der Existenz einer eigenen lateinisch-jüdischen Bibelübersetzung V. Colorni, "L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la Novella 146 di Giustiniano", in Id., *Judaica Minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'Antichità all'Età moderna*, Mailand 1983, 1-65: 61-65.

[53] G.F. Chestnut, "Eusebius, Augustine, Orosius, and the Later Patristic and Medieval Christian Historians", in H.W. Attridge, G. Hata (Hg.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Detroit 1992, 687-713: 692f.; T. Graumann, *Die Kirche der Väter: Vätertheologie und Väterbeweise in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)*, Tübingen 2003, 109, Anm. 66; Goodman, *Rome and Jerusalem*, 476f., 492ff., *passim*; P. Sonnino, "Torah, Torah, Torah: The Authorship of the Pentateuch in Ancient and Early Modern Times", in R.M. Frakes *et al.* (Hg.), *Rhetoric of Power in Late Antiquity: Religion and Politics in Byzantium, Europe, and the Early Islamic World*, London - New York, 2010, 241-275: 251f.; J. Heil, "Wandel jüdischer Traditionen im Wechselspiel von Lebenswelt und Diskurs", in *Trumah. Zeitschrift der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg* 24 (2018) 71-95: 83-88.

[54] Vgl. etwa Kraus Reggiani, *Letteratura giudaico-ellenistica*, 19-21.

3. *Vorgeschichte und Forschungsperspektiven für das* Corpus jüdisch lateinischer Texte

Die Grundlage für das *Corpus jüdisch-lateinischer Texte des frühen Mittelalters* ist umrissen. Schon der jetzige Bestand ermöglicht eine innovative Lesart der westmediterranen jüdischen Kultur vor der Rezeption des rabbinischen Judentums, wie es bis heute bestimmend ist, d.i. vor der Hebraisierung der jüdischen Kultur des westlichen Mittelmeerraums. Das dafür zu bearbeitende Forschungsfeld setzt sich aus bislang weitgehend entkoppelten Modulen zusammen. Fragestellung und Methoden sind das Ergebnis eigener früherer Arbeiten[55] und des langjährigen Austauschs besonders mit amerikanischen Kollegen, der im Ergebnis einer Konferenz des *Institut des Études Augustiniennes* an der Pariser *Sorbonne* 1998 einsetzte. Im Zentrum stand die Figur des anonymen Autors der *Quaestiones in libros regum et paralipomenon* samt der eingangs zitierten Reimser Titulatur. Der Forschungsstand dazu reicht mit einzelnen Verästelungen bis in das 19. Jahrhundert zurück, wurde aber durch die Arbeiten Avrom Saltmans in den 1970er Jahren gebündelt und in den Zusammenhang der Forschungen zu Theodulf von Orléans und der karolingischen Bibeltextrevisionen gerückt.[56] Danach war für das Feld der Forschung zu Bibel und Bibeltext, aber ohne nennenswerte Beachtung jenseits der Zirkel hierzu arbeitender Spezialisten,

---

[55] Vgl. J. Heil, *Kompilation oder Konstruktion? Die Juden in den Pauluskommentaren des 9. Jahrhunderts*, Hannover 1998; Id., "Labourers in the Lord's Quarry: Carolingian Exegetes, Patristic Authority and Theological Innovation in 9th c. Exegesis", in C. Chazelle, B. Van Name Edwards (Hg.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout 2003, 75-95; Id., "Haimo's Commentary on Paul. Sources, Methods, and Theology", in S. Shimahara (Hg.), *Études d'exégèse carolingienne. Autour Haymon d'Auxerre. Atelier de recherches*, Turnhout 2007, 103-121; Id., "Theodulf, Haimo", 103-134; Id., "Die Konstruktion der Hispanisch-Jüdischen Geschichte der ersten Jahrhunderte – ein Versuch", *Temas Medievales* 25 (2017) 39-61; künftig auch Heil *et al.* (Hg.), *From Theodulf to Rashi*.

[56] Vgl. oben, Anm. 3; zur Verbindung mit Theodulf vgl. Dahlhaus-Berg, *Nova antiquitas*, 221ff., *passim*; R. Meens, "Sanctuary, Penance, and Dispute Settlement under Charlemagne: The Conflict between Alcuin and Theodulf of Orléans over a Sinful Cleric", *Speculum* 82 (2007) 277-300; C. Chevalier-Royet, "Les révisions de Theodulphe d'Orléans et la question de leur utilisation par l'exégèse carolingienne", in S. Shimahara (Hg.), *Études d'exégèse carolingienne. Autour d'Haymon d'Auxerre*, Turnhout 2007, 251f.; A. Candiard, C. Chevalier-Royet, "Critique textuelle et recours à l'hébreu à l'époque carolingienne. Le cas exceptionnel d'une Bible de Théodulf (Bible de Saint-Germain, ms. Paris, BnF lat. 11 937)", in A. Noblesse-Rocher (Hg.), *Études d'exégèse médiévale offertes à Gilbert Dahan par ses élèves*, Turnhout 2012, 13-34.

das Bild eines oder zweier jüdischer Ausnahmegestalten der Zeit um 800 etabliert, die als Konvertiten in kirchlichen Diensten gewirkt haben sollen. Weitere Bewegung kam durch die in den 1970er Jahren (in Nachfolge Bernhard Bischoffs, Riccardo Quadris und Henri Barrés) einsetzende eingehendere Befassung mit der obskuren Gestalt des Mönchs Haimo von Auxerre (ca. 800/820 – 845/65) – eine intellektuelle Ausnahmegestalten des 9. Jahrhunderts, die nur an Alkuin, Rabanus Maurus und Johannes Scotus Eriugena gemessen werden kann, aber ohne eine ihrer Kapazität auch nur annähenrd angemessene Karriere blieb – und der Schule von St. Germain auf. Wesentlich war die Frage nach der Biographie Haimos, der Charakteristik und dem Umfang seines Werks, auch in Abgrenzung zum Werk des Remigius von Auxerre (gest. 908).

Zentral hierfür wurden die Arbeiten von John J. Contreni, der wichtige Beobachtungen zur Biographie Haimos und seinem sowie seiner Schüler Werk vorgetragen hat.[57] Diese Ergebnisse wurden ergänzt durch weitere Arbeiten zu Haimo und zur Schule von Auxerre.[58] Dabei blieb allein schon Haimos Herkunft – gallisch oder westgotisch und aus dem Umfeld Theodulfs

---

[57] J.J. Contreni, "Haimo of Auxerre, Abbot of Sasceium, (Cessy-les-Bois), and a New Sermon on 1 John V, 4-10", *Revue Bénédictine* 85 (1975) 303-320; Id., "The Biblical Glosses of Haimo of Auxerre and John Scottus Eriugena", *Speculum* 51 (1976) 411-434; Id., "Haimo of Auxerre's Commentary on Ezechiel", in D. Iogna-Prat, C. Jeudy, G. Lobrichon (Hg.), *L'École carolingienne d'Auxerre de Murethach à Remi, 830-908*, Paris 1991, 229-242; Id., "By Lions, Bishops are Meant; by Wolves, Priests: History, Exegesis, and the Carolingian Church in Haimo of Auxerre's Commentary on Ezechiel", *Francia* 29 (2002) 29-56 (= in Id., *Learning and Culture in Carolingian Europe: Letters, Numbers, Exegesis, and Manuscripts*, Farnham - Burlington 2011, Nr. VIII); Id., "Haimo of Auxerre *sapiens doctor et explanator scripturarum*", in M. Valeria Ingegno (Hg.), *Exegesis of Holy Scripture from Origen to Lorenzo Valla*, Turnhout 2020 (in Druck, ms. liegt dem Autor vor).

[58] Iogna-Prat *et al.* (Hg.), *L'École carolingienne d'Auxerre*; Heil, *Kompilation oder Konstruktion*, 275-334; Id., "Haimo's Commentary on Paul", 112-114; S. Shimahara, *Haymon d'Auxerre, exégète carolingien*, Turnhout 2013; Heil, "Theodulf, Haimo", 92-96. Die jüngeren Arbeiten beschäftigen sich mit Einzelfragen, sind aber zur Biographie ohne nennenswerten Ertrag: J. Keskiaho, "Theodulf of Orléans, Haimo of Auxerre, and the ps.-Augustinan *Dialogus Quaestionum* (CPPM 2A.151)", *Revue Bénédictine* 125 (2015) 92-105: 94f.; D. Marcel La Corte, "Haimo of Auxerre's Commentary on The Song of Songs: A Carolingian Vision of the Church", *Cistercian Studies Quarterly* 53 (2018) 33-53; C. Galle, "Preaching in Early Medieval Frankish Monasteries: The Auxerre Homiliary Assigned to Haimo", *Downside Review* 137 (2019) 153-165: 153-155; F. Jonas, "Der Beitrag Gottes und des Menschen zum Heil in der Römerbriefauslegung des Haimo von Auxerre", in D. Olszynski, U. Roth (Hg.), *Soteriologie in der frühmittelalterlichen Theologie*, Münster 2020, 23-50.

von Orléans – insbesondere aber auch Haimos mögliche jüdische Wurzeln und seine Beziehung zum Reimser Anonymus oder gar eine Personengleichheit umstritten.[59] Unbestritten ist, dass in Haimos Werk Spuren jüdischer Lehrtraditionen zu erkennen sind,[60] die sich den Folgegenerationen mitgeteilt haben. Den Anstoß, sich auf diesen Befund ernstlich einzulassen, gab Burton van Name Edwards mit seiner Edition des Genesis-Kommentars des Remigius von Auxerre. Der Editor erbrachte den Nachweis, dass der christliche Kommentator jüdische Quellen (Ps.-Philos *Liber Antiquitatum Biblicarum*, und in lateinischer Form *Targumim*) verarbeitet hatte.[61] Die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung dieses Befunds ist zunächst im Unklaren geblieben. Van Name Edwards' jüngere Arbeiten bestätigen den Eindruck, dass Wendungen wie *Hebraei dicunt* oder *Hebraei habent* bei Remigius, anders als es solche Formulierungen bei anderen Autoren anzeigen, selten Anleihen aus den Werken von Kirchenvätern wie Hieronymus oder Isidor bezeichnen, sondern aus *Midrashim, Targumim* und anderen jüdischen Quellen bezogenes Wissen sind. Ferner wies Edwards nach, dass dieselben Quellen, allerdings in anonymisierter Form, zwei Generationen zuvor in den Bibelkommentaren des Haimo von Auxerre verwendet worden waren.[62] In der Summe der letzten Jahrzehnte textgeschichtlicher Studien zu lateinischen vorscholastischen Bibelkommentaren lässt sich festhalten, dass lange vor den Viktorinern schon einmal eine auf einzelne Personen und Zentren beschränkte, in ihrer Wirkung aber nicht zu unterschätzende Phase des Wissenstransfers aus jüdischen Auslegungstraditionen in die Praxis christlicher Exegese bestand und dies wesentlich das Ergebnis des mediterranen, italischen und westgotischen Erbes in der Formierung der karolingischen Textkultur war.[63]

Parallel zu diesem Prozess kollaborativer Wissensgewinnung, aber geographisch wie fachlich völlig davon getrennt, verlief seit den 1970er Jahren die Diskussion um die kulturelle Gestalt des west-mediterranen Judentums. Die maximalistische Position, die die Diaspora geradezu normativ an den Leistungen des rabbinischen Judentums messen und ihr alle Kreativität und jedes eigene kulturelle Profil absprechen will, wurde zuletzt

---

[59] Heil, *Kompilation oder Konstruktion*, 328-330; cf. Shimahara, *Haymon d'Auxerre*, 72-78; vgl. auch Contreni, "Haimo of Auxerre".

[60] Contreni, "By Lions", 54ff., Heil, "Haimo's Commentary", 96ff.; Id., "Theodulf, Haimo", 96-105; Contreni, "Haimo of Auxerre".

[61] Van Name Edwards (Hg.), Remigius, *Expositio super Genesim*, Intr., XLIX-L.

[62] Ibid.; vgl. dazu künftig auch Id., "Finding Needles".

[63] Vgl. dazu künftig Heil *et al.* (Hg.), *From Theodulf to Rashi*.

noch einmal von Arye Edrei und Doron Mendels zugespitzt.[64] Bemerkenswert ist der Blick auf das westgotische Spanien[65] und was man den darüber geführten iberischen Sprachenstreit nennen kann, der ideologisch von nationalen Wissenschaftskulturen unterfüttert ist.[66] Auf spanischer Seite spielt hier offensichtlich das Konzept eines pluralistischen, kulturell und ethnisch vielschichtigen Spanienbildes mit hinein, das dem reconquistadorischen Selbstbild des „katholischen Spanien", welches in der frankistischen Historiographie seine letzte Steigerung erfuhr, entgegengesetzt wird. Auch aus jüngerer Zeit begegnen noch Deutungen, die das Judentum als ethnisch-nationale Religion und es im spanischen Zusammenhang implizit als Fremdkörper verstehen.[67] Konsens herrscht in der axiomatischen Vorannahme, dass ein nicht durch hebräische Sprachpraxis und die Kenntnis rabbinischer Schriften hervortretendes Judentum kaum denkbar oder zumindest defizitär gewesen sei.[68] Gegen die maximalistische Position, die einen fast vollständigen kulturellen Strömungsabriss für den Westen konstatiert, will sich die spanische Partei mit solchen Defizitzuschreibungen nicht abfinden und postuliert eine schon in die Anfänge zurückreichende

---

[64] Vgl. D. Mendels, A. Edrei, *Zweierlei Diaspora: Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt*, Göttingen 2010; selbst eine jüngere Studie, die schon im Titel den Anspruch formuliert, die jüdische Geschichte im Römischen Reich neu zu schreiben, leidet an ihrem neben Josephus ausschließlich auf die rabbinische Bewegung zentrierten Blick: A. Tropper, *Rewriting Ancient Jewish History: The History of the Jews in Roman Times and the New Historical Method*, London - New York 2016, insbesondere 13-15, 54-56.

[65] Ein konziser Überblick zum epigraphischen, historiographischen und legislatorischen Befund bei Albert, "Les communautés juives", 182-187; ferner Beiträge in Hen *et al.* (Hg.), *Barbarians and Jews*, sowie folgende Anmerkungen.

[66] Vgl. R. González Salinero, "Los judíos en el reino visigodo de época arriana. Consideraciones sobre un largo debate", in E. Romero (Hg.), *Judaísmo hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Bd. 2, Madrid 2002, 399-408; J. Castaño (Hg.), *Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*, Cordoba 2014.

[67] L.A. Garcia Moreno, *Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Madrid 1993, 14f., 51-53, 90f., 106-110, und öfter.

[68] Vgl. etwa B.-S. Albert, "*Adversus Iudaeos* in the Carolingian Empire", in O. Limor *et al.* (Hg.), *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics*, Tübingen 1996, 119-142; dazu auch S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 BCE. to 640 CE.*, Princeton 2001, 103-128; Id., "Rabbinization in the Sixth Century", in P. Schäfer (Hg.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Bd. 3, Tübingen 2002, 55-69; M.H. Williams, *Jews in a Graeco-Roman Environment*, Tübingen 2013, 251-253.

Verbindung der Juden Spaniens mit dem rabbinischen Judentum[69] oder eine autochthone iberisch-hebräische Schriftkultur,[70] wofür so oder so jeder Nachweis fehlt.[71] Trotzdem dürfte sie in ihren Grundannahmen richtig liegen und auch mit Recht einwenden, dass das Bild des westmediterranen Judentums keineswegs so armselig ist, wie es ein Jerusalemer Höhenblick nahelegen mag. Für eine jüdische Schriftkultur der Iberia gibt es durchaus Hinweise. Freilich fällt es schwer, über das pure Faktum hinaus etwas dazu auszusagen. Und es scheint, dass die Bearbeiter bei ihren Deutungen von irrigen Vorannahmen ausgegangen sind. Denn die bei Julian von Toledo und anderswo genannten *doctores legis* sind nicht notwendig, ja bei nüchterner Betrachtung zum wenigsten, als Vorposten der rabbinischen Bewegung zu verstehen, und ihr Gegenstand werden deshalb auch kaum die *Mishna* oder andere rabbinische Texte gewesen sein. Die westgotischen Gegner der Juden waren ja *expressis verbis* darum besorgt, dass Christen diese nachbiblische *deuterosis* lesen könnten, sie also in einer ihnen zugänglichen Sprache gehalten war.[72]

Mit dem *Corpus jüdisch-lateinischer Texte des frühen Mittelalters* wird dagegen nun eine Gruppe von Texten etabliert, die die Besorgnisse westgotischer Kirchenleute und Herrscher erklären, die Auffälligkeiten der

---

[69] Garcia Moreno, *Los judíos*, 104-106.

[70] C. del Valle, "Sobre las lenguas de los judíos en la España visigoda y al-Andalus", *Sefarad* 61 (2003) 183-193; so auch schon R. de Ureña y Smenjaud, *La legislación gótico-hispana (leges antiquiores - liber iudiciorum)*, Madrid 1905, 162; ebenso D.J. Wasserstein, "Langues et frontières entre juifs et musulmans en al-Andalus", in M. Fierro (Hg.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, Madrid 2002, 1-11; Id., "Jewish Elites in al-Andalus", in D. Frank (Hg.), *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity*, Leiden 1995, 101-110; dazu die Kritik durch R. González Salinero, "The Legal Eradication of the Jewish Literary Legacy in Visigothic Spain", in N. de Lange, J. Tolan *et al.* (Hg.), *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries*, Turnhout 2014, 195-209: 200-203; ferner L. Garcia Iglesias, *Los judíos en la España antigua*, Madrid 1978, 150-153; J. Pérez, *Los judíos en España*, Madrid 2005, 26; zur Sprachentwicklung auch Sterk, "Latino–Romaniotes", 36-38, dabei 33f. in Auseinandersetzung mit D.S. Blondheim (*Les parlers judéo-romans et la Vetus latina. Étude sur les rapports entre les traductions bibliques en langue romane des juifs au moyen-âge et les anciennes versions* [1925], Cambridge 2013).

[71] González Salinero, "The Legal Eradication", 202f.

[72] Ibid., 200-204; ferner Garcia Moreno, *Los judíos*, 104f.; cf. Colorni, "L'uso del greco", 56; Sterk, "Latino–Romaniotes", 36-38; vgl. auch Heil, "Die Konstruktion", 52-54; W. Drews, "Anti–Jewish Treatises in Visigothic Spain", in U. Heil (Hg.), *Das Christentum im frühen Europa: Diskurse – Tendenzen – Entscheidungen*, Berlin - Boston 2019, 369-385.

Schule von Auxerre kontextualisieren und die Königsbücherkommentare des Reimser Anonymus und weitere Texte nicht als Ausnahmefall der Bildungs- und Textgeschichte am Rand stehen lassen, sondern ihnen eine zentrale Rolle in der europäischen Geistesgeschichte des früheren Mittelalters zuweisen kann. Zu diesem Forschungsfeld wurden erste Überlegungen an anderer Stelle bereits formuliert.[73]

4. *Die* Lex Dei*: Jüdische Selbstbehauptung in Zeiten des Wandels*

Einer der Texte, die Leonard V. Rutgers schon vor fünfundzwanzig Jahren als jüdisches Werk analysiert hat und der hier deshalb nur kurz vorgestellt wird, ist die *Lex Dei quam praecepit dominus ad Moysen*, die meist unter dem allerdings erst neuzeitlichen Titel *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* bekannt ist.[74] Die meisten Bearbeiter seit Moses Hyamson im Jahr 1913 nahmen an, dass der Verfasser ein Christ gewesen sei, der die christliche Position im Hinblick auf das römische Recht mit Bezug auf das christliche Alte Testament habe stärken oder christliche Juristen mit dem römischen Recht habe vertraut machen wollen.[75] Selbst prominente Kirchenväter wie Hieronymus oder der Ambrosiaster (hier wieder in der geradezu notorischen Funktion des Konvertiten aus dem Judentum) sind auch jüngst noch, freilich wenig überzeugend, als Autoren vorgeschlagen worden.[76]

Ungeachtet Rutgers Ergebnissen wird die *Lex Dei* bis heute nur zögerlich als lateinischer Text jüdischer Autorenschaft akzeptiert[77] oder die

---

[73] Heil, "Die Konstruktion", anschließend insbesondere an Rutgers, *The Jews*; Ilan, "The Torah", 363-395; Sterk, *The* Epistola Anne ad Senecam.

[74] Rutgers, *The Jews*, 213-253. Zum Titel: Barnes, "Leviticus", 43-46; ohne die nötige Diskussion Frakes, *Compiling the* Collatio.

[75] M. Hyamson, *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, Oxford 1913, XLIX-LVI; C. Hohenlohe, *Ursprung und Zweck der* Collatio legum Mosaicarum et Romanarum, Wien 1935; G. Scherillo, *Novissimo digesto italiano*, Bd. 3, Turin 1959, 459-461; Loschiavo,"Was Rome still...?", 100-102; zu weiteren Autoren vgl. Rutgers, *The Hidden Heritage*, 235; Rabello, "La datazione", 411-421; zur Hs. von Saint-Denis und der *editio princeps* durch Pierre Pithou 1573 vgl. Frakes, *Compiling the* Collatio, 49.

[76] U. Manthe, "Wurde die Collatio vom Ambrosiaster (Isaak) geschrieben?, in H. Altmeppen (Hg.), *Festschrift für Rolf Knütel*, Heidelberg 2009, 737-754; S. Ratti, "Saint Jérôme est-il l'auteur de la *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*?", in Id., *Antiquus error. Les ultimes feux de la résistance païenne. Scripta varia augmentés de cinq études inédites*, Turnhout 2010, 149-154.

[77] Vgl. Ausgaben und Literatur oben mit Anm. 10; ferner A. Linder, "The Legal Status of the Jews in the Roman empire", in W.D. Davies *et al.* (Hg.), *The Cambridge History of Judaism,*

Möglichkeit eines solchen Ursprungs überhaupt nicht erst zur Kenntnis genommen.[78] Nur ein Teil der Forschung hat eine jüdische Autorschaft der *Lex Dei* akzeptiert: zu nennen sind besonders Edoardo Volterra 1930 und Israël Ostersetzer 1934, in jüngerer Zeit dann Lellia Cracco Ruggini, Leonard V. Rutgers und Timothy D. Barnes.[79] Die Sammlung wird vereinzelt auf 325 oder früher,[80] allgemein in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts datiert,[81] alternativ in die Jahre 390-438,[82] aber womöglich mit überhaupt zwei Redaktionsstufen,[83] deren erste wiederum schon im frühen 4. Jahrhundert entstanden sei.[84] Zwei erhaltene Manuskripte stammen aus Norditalien (Vercelli, 10./11. Jh.;[85] Wien, 9./10. Jh.),[86] eine weitere vermutlich aus

---

vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period, Cambridge 2006, hier 145-148; dazu Rabello, "La datazione", 417f.

[78] Loschiavo, "Was Rome still...?", 95-102, insb. 100f.

[79] Volterra, *Collatio*, 97 ff.; I. Ostersetzer, "La 'Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum'. Ses origines – son but", *Revue des Études Juives* 97 (1934) 65-96; Rutgers, *The Jews*, 247-253; Id., *The Hidden Heritage*, 235-278; ferner L. Cracco Ruggini, "Pagani, ebrei e cristiani - odio sociologico e odio teologico nel mondo antico: discorso inaugurale", in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1980, 15-117: 50-53; Ead., "Ebrei e Romani a confronto nell'Italia tardoantica", in *Italia Judaica*, Rom 1983, 38-65: 38; J. Harries, "How to Make a Law-Code", in M. Austin, J. Harries, C. Smith (Hg.), *Modus Operandi: Essays in Honor of Geoffrey Rickman*, London 1997, 66-71; F. Lucrezi, *L'uccisione dello schiavo in diritto ebraico e romano. Studi sulla "Collatio"*, Turin 2001, 120f., *passim*. Weitere Autoren bei Rutgers, *The Hidden Heritage*, 235. Der Gedanke an einen jüdischen Autor wurde, soweit ersichtlich, erstmals von Marquard Freher (1565-1614), *Pareron*, I.9, angestellt; vgl. Hyamson, *Collatio*, XLIX.

[80] Rabello, "La datazione", 421.

[81] Frakes, *Compiling the* Collatio, 126.

[82] Hyamson, *Collatio*, XLVIIf. (nach 394 und vor 438); D. Liebs, *Die Jurisprudenz im spätantiken Italien (260-640 n.Chr.)*, Berlin 1987, 162-174: a. 389-392; R.M. Frakes, *Compiling the* Collatio, 12; kritisch dazu Barnes, "Leviticus", 57 mit Anm. 46. Zu den Datierungen und ihren Begründungen bis zurück zu Pithous *editio princeps* vgl. Rabello, "La datazione", 411-421.

[83] Rabello, "La datazione", 411-421; Barnes, "Leviticus", 59f.

[84] Barnes, "Leviticus", 60.

[85] Hs. Vercelli, Biblioteca Capitolare Eusebiana, 122; vgl. A. Ciaralli, "Produzione manoscritta e trasmissione dei testi di natura giuridica fra XI e XII secolo: due esempi", in V. Colli (Hg.), *Juristische Buchproduktion im Mittelalter*, Frankfurt am Main 2002, 71-103: 83-90; G. Moschetti, *Frammenti veronesi del secolo IX delle Istituzioni di Giustiniano*, 2 Bde., Rom 2006 (non vidi); Loschiavo,"Was Rome still...?", 95-102.

[86] Hs. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, lat. 2160, vormals Salzburg, Dom; vgl. B. Bischoff, *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit*, Bd. 2:

Zentralfrankreich (Berlin, 9. Jh.).[87] Alle drei Handschriften bieten die *Lex Dei* in Verbindung mit den *Epitome Iuliani* (die Hs. Vercelli diese unter dem Titel *Lex domni Justiniani*),[88] und die dem zu Grunde liegende Corpusbildung wird für Italien (Rom?) im 7. Jahrhundert angesetzt[89] – mit entsprechenden Konsequenzen für den *terminus post quem* der Abfassung der *Lex Dei* selbst. Eine weitere, heute verschollene Handschrift aus Saint-Denis wurde für die *editio princeps* verwendet. Ferner wurden ein Fragment der *Lex Dei* aus dem späteren 9. Jahrhundert im Archiv von Zadar (Kroatien)[90] und ein Auszug mit Textvarianten gegenüber den Textzeugen in Berlin, Vercelli und Wien in einer Handschrift aus Beauvais (9./10. Jh.) ausgemacht.[91]

Kenntnis und Gebrauch der *Lex Dei* in rechtlichen Angelegenheiten sind auf christlicher Seite spätestens für das 9. Jahrhundert belegt: Während motivische Analogien zu Einzelbestimmungen merowingischer Synoden als

---

Die vorwiegend österreichischen Diözesen, Wiesbaden 1980, 168; Ciaralli, "Produzione manoscritta", 74-75.

[87] Hs. Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, lat. fol. 269; vgl. B. Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*, Bd. 1: *Aachen - Lambach*, Wiesbaden 1998, 76; D. Liebs, *Römische Jurisprudenz in Gallien, 2. bis 8. Jh.*, Berlin 2002, 102, 105 (in Anmerkungen); Loschiavo,"Was Rome still a Centre", 89-90, 98-103; T. Faulkner, *Law and Authority in the Early Middle Ages: The Frankish* leges *in the Carolingian Period*, Cambridge 2016, 26, 72-78, *passim*.

[88] Zu den *Epitome* ausführliche Emendationen (ohne Nennung der *Lex Dei*) zuletzt bei: W. Kaiser, "Fragmente der Epitome Iuliani. I. Hs. Paris, BN Baluze 270 ff. 68-69. II. Hs. Karlsruhe, Badische Landesbibl. Fragm. Aug. 145", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 126 (2009) 440-460; zur Titulatur in Hs. Vercelli Cap. 122 vgl. Loschiavo,"Was Rome still...?", 96 mit Anm. 96.

[89] Loschiavo,"Was Rome still...", 95; ferner W. Kaiser, *Die Epitome Iuliani. Beiträge zum römischen Recht im frühen Mittelalter und zum byzantinischen Rechtsunterricht*, Frankfurt am Main 2004, 33, *passim*.

[90] F. Schulz, "The Manuscripts of the 'Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum'", in M. David (Hg.), *Symbolae ad jus et historiam antiquitatis pertinentes J.Ch.Van Oven dedicatae*, Leiden 1946, 313-332: 318-319; Frakes, *Compiling the* Collatio, 36-41, *passim*; N. Lonza, "Zadarski fragment *Lex Dei* iz 9. stoljeća i pitanje pravnih izvora ranosrednjovjekovnih dalmatinskih gradova", *Rad Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti. Razred za društvene znanosti* 525 (2015) 127-144; ob das Zadarer Fragment der Texttradition von BVW folgt, ist bislang nicht geklärt.

[91] Hs. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 9652; vgl. Loschiavo,"Was Rome still...", 100 mit Anm. 124.

Argument für ihre Kenntnis kaum stichhaltig sind,[92] bediente sich Hinkmar von Reims (800/810 - 882) der *Lex Dei* ganz explizit. Das Corpus bot Hinkmar in den 860er Jahren für sein Gutachten zu Kaiser Lothars Scheidungsbegehren (*De divortio Lotharii regis et Thetbergae reginae*) gleich vier Anleihen zur Begründung der Inkrimination für deviant erachteten Sexualverhaltens (*de stupratoribus et [...] de incestis et turpibus nuptiis*).[93] Dabei zitierte er die Sammlung mit dem diffus klingenden Titel *Primus liber legis Romanae*.[94]

Indes wäre es methodisch unredlich, einen christlichen Ursprung der Sammlung durch ihren späteren christlichen Gebrauch belegen zu wollen.[95] Im Gegenteil: Hinkmars Titulatur belegt ja stillschweigend, dass die

---

[92] U. Manthe,"Dubletten im Text der Collatio als Spuren der Redaktionstätigkeit", in K. Muscheler (Hg.), *Römische Jurisprudenz - Dogmatik, Überlieferung, Rezeption*, Berlin 2011, 395-412: 397f.

[93] Vgl. L. Böringer (Hg.), Hinkmar von Reims, *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, MGH. Concilia 4, Suppl. 1, Hannover 1992, 139[11], 178[2], 185[2]; zum Text Frakes, *Compiling the* Collatio, 41-45; zum Geschehen L. Dohmen, *Die Ursache allen Übels. Untersuchungen zu den Unzuchtsvorwürfen gegen die Gemahlinnen der Karolinger*, Ostfildern 2017, 180-241; zur Person: J. Devisse, *Hincmar, archevêque de Reims, 845-882*, 3 Bde., Genf 1976, insb. Bd. 1, 367-466; J.L. Nelson, *Charles the Bald*, London 1992, 43-59: 217f., *passim*.

[94] Frakes' Überlegung, Hinkmars *legis Romanae* bezeichne einfach den Unterschied zu den mosaischen Gesetzen, geht an der Sache vorbei (Frakes, *Compiling the* Collatio, 42), weil er an dieser Stelle das unmittelbar vorangehende, in seiner Bedeutung klare liber nicht berücksichtigt und den in infolge einer insgesamt zwischen Spekulation und Konfusion changierenden Argumentation stehenbleibenden Widerspruch auch an späterer Stelle (ebd., 44-46) nicht auflöst. Offensichtlich ist, dass Hinkmars Titel den jüdischen Anteil am Gehalt der Schrift ausblendet, sei es, weil der Autor sich im Unklaren über die Herkunft der Sammlung war und diesen Teil nicht einzuordnen wusste, oder sei es, weil der politisch höchst aktive Erzbischof – was in Zeiten von Pseudoisidor und anderen Traditionskonstrukteuren gut denkbar ist (dazu auch Devisse, *Hincmar*, 417[304]) – einen kirchlich nicht autorisierten Text mit einem unverfänglichen Titel operabel machen wollte; zum Kontext auch S. Patzold, *Gefälschtes Recht aus dem Frühmittelalter. Untersuchungen zur Herstellung und Überlieferung der pseudoisidorischen Dekretalen*, Heidelberg 2015.

[95] Frakes, *Compiling the* Collatio, 41-46; eher unsichere, allein aus thematischer Nähe (Inzestverbot) erschlossene Angaben zum Gebrauch der *Lex Dei* durch die Synoden von Orléans 538, Tours 567, Mâcon 585 ebd., 38f.; daraus Argumente eine christliche Autorenschaft gewinnen zu wollen, als „höchst fadenscheiniges Argument" („debolissimo argomento") bezeichnet durch Cracco Ruggini, "Ebrei e Romani", 43; ferner die eingehende kritische Befragung durch Rutgers, *The Hidden Heritage*, 238f., im Anschluss u.a. an E. Levy, "Rezension" zu Volterra, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung* 50 (1930) 698-705.

Sammlung nur solange unbeanstandet dienstbar gemacht werden konnte, wie ihr jüdischer Anteil unkenntlich blieb. Die Handschrift in Vercelli zeigt ferner mit Zutaten anderer Texte, wie sie die Berliner und Wiener Handschriften nicht bieten, dass die vielleicht schon vor Hinkmar einsetzende weitere Verwendung und Kontextualiserung der *Lex Dei* nur bedingt oder auch gar nicht kirchliche Angelegenheiten betraf und vor allem nichts, wofür ein Leser des 9. Jahrhunderts den Pentateuch hätte in rechtlicher Hinsicht durcharbeiten sollen.[96] Damit wurde auf andere Weise, aber mit gleichem Ergebnis Hinkmars Ignoranz gegenüber dem jüdischen Anteil an der *Lex Dei* perpetuiert. Obendrein liegt das Argument gegen eine christliche Autorschaft auf der Hand: das Fehlen jedweder christlicher oder für christliche Zusammenhänge einschlägiger Motive im Text. In der zeitlichen Perspektive der Spätantike müsste eine christliche Rechtsapologie gegen das kaiserliche Recht auf der Grundlage des Alten Testaments widersprüchlich oder gar irreführend erscheinen, weil Christen ansonsten mit Paulus zu argumentieren gehalten waren, dass das Gesetz nach Christus nur noch von rein spirituellem Wert sei. Erschwerend kommt hinzu, dass das Interesse der *Lex Dei* sich so gar nicht theologisch verorten lässt, sondern grundsätzlichen Fragen wie solchen des Strafrechts gilt und keinerlei Fragen einschließt, die im christlichen Sinne von geistlicher Bedeutung sein[97] oder der Schärfung des Herrscherethos dienen könnten.[98]

Kurz gesagt, ein Christ, der seinen Status und seine Werte gegen das kaiserliche Gesetz unter Bezugnahme auf das Gesetz des Moses verteidigt und sich dabei gar noch an Strafsachen abarbeitet, erscheint schlechterdings nicht vorstellbar. Eher scheint es, dass es einmal mehr allein die Tatsache der Abfassung der Sammlung in lateinischer Sprache ist, die Bearbeitern die

---

[96] Als Beispiele genannt seien fol. 160ra-161ra Jonas von Orléans (~760-843), *De institutione laicali*, Cap. 8; 159vb ein kurzer Auszug aus den *Epitome Aegidii* (Ep. Aeg. CTh 8,5,1); 161v-162r der *Lex Dei* direkt vorangehend ein Auszug aus dem *Edictum Rothari*; 186ra-b juristische Fragen und Antworten auf Basis von Isidor von Sevilla (~560-636), *Etymologiae*; 186rb ein Exzerpt aus dessen *Sententiae*; 186va ein Exzerpt aus dem Vorwort des *Liber poenitentialis* des Halitgar von Cambrai (vor 817-830/1). Dass sich unter den weiteren Exzerpten auch einige Theologica wie fol. 3vb-5vb eine kurze pseudo-hieronymianische *Expositio IIII evangeliorum* befinden, legt nahe, dass es sich bei dem Codex um eine Sammlung für Schulzwecke handelt, der aus der Tradition und aus der Praxis bezogene Stücke inseriert wurden. Der Gesamtgehalt der Handschrift verzeichnet in: http://www.leges.uni-koeln.de/mss/handschrift/vercelli-bce-cxxii/ (geöffnet 11. Juni 2020).

[97] Vgl. Rutgers, *The Hidden Heritage*, 248-258.

[98] Loschiavo,"Was Rome still...?", 104.

Deutung als christliches Werk aufdrängt, wofür sie sich dann darauf verstehen, noch den unpassendsten Inhalt in den selbstgefertigten Käfig zu zwängen. Dass der Gedanke an einen jüdischen Autor, der am politischen Leben nicht minder regen Anteil nimmt als Christen, geradezu Abwehrreflexe auslöst, lässt sich nur als Indiz völlig verkrusteter, ja tief eingehegter und darum bedenklicher Alteritätszuweisungen lesen.

Ganz anders verhält es sich doch mit einem Juden, der seinen Status und den praktischen Wert der Thora verteidigt, sei es vor oder nach der Promulgation des Codex Theodosianus 438, oder, wo die *Lex Dei* handschriftlich wiederholt in Kombination mit *Epitome Iuliani* überliefert ist, sogar nach Justinian - "with the intention of demonstrating the fundamental harmony between the Torah and the Roman Law."[99] Weitaus plausibler als jedwede andere Autorenschaft erscheint für die *Lex Dei* der Zweck, in Zeiten der fortschreitenden Christianisierung des römischen Rechts der weiteren Erosion des rechtlichen Status der Juden entgegenzuwirken. Daran knüpft die Frage an, ob die Praxis der Forschung, die Datierung der *Lex Dei* aus der Zeitstellung der in ihr nachweisbaren Vorgängersammlungen gewinnen zu wollen, zwingend ist. Dass der Autor direkten Zugang zu vorkonstantinischen Sammlungen wie dem *Codex Gregorianus*, zum *Codex Hermogenianus* und zu Julius Paulus, ja selbst zu älteren Sammlungen wie dem Zwölftafelgesetz, der *Lex Aquilia* und den *Leges Corneliae* hatte, aber nur eine direkte Anleihe beim *Codex Theodosianus* machte,[100] hat in der Forschung Anlass zu Datierungen des Werks bis zurück in die Zeit Diokletians geboten. Dabei wird unterstellt, dass nach 438 der Rückgriff auf ältere Codices obsolet gewesen sein müsse. In Weiterführung des Ansatzes von Lellia Cracco Ruggini erlaubt die *Lex Dei* aber doch noch eine ganz andere Lesart: Bedenkt man, dass die Sammlung ganz bewusst die römisch christliche Traditionsbildung unterläuft und auf vorkonstantinische, selbst vorimperiale, durch den Codex Theodosianus ja keineswegs aufgehobene und argumentativ ohnehin verfügbare Gesetzessammlungen zurückgreift,[101] kann auch an eine Datierung deutlich später als 438 gedacht werden. Diese Überlegung wird durch Leonard Rutgers' Beobachtung unterstützt, wonach der Verfasser kein professioneller Jurist und der ursprüngliche Zweck der Sammlung publizistisch-politischer Natur gewesen sei. Wäre dem so, verbietet sich auch eine strenge Messung

---

[99] Barnes, "Leviticus", 61; vgl. auch Cracco Ruggini, "Pagani, ebrei e cristiani", 53; F. Lucrezi, "Ancora sulla data della 'Collatio legum Mosaicarum et Romanarum'", in F. Sturm *et al.* (Hg.), *Liber amicorum Guido Tsuno*, Frankfurt am Main 2013, 193-210; zum Kontext auch Monfrin, "Les Juifs", 426-428.

[100] Barnes, "Leviticus", 48.

[101] Cracco Ruggini, "Ebrei e Romani", 53; vgl. auch Lucrezi, *L'uccisione dello schiavo*, 120-122.

der *Lex Dei* mit rechtshistorischen Maßstäben zur Corpus-Genealogie und Sprachentwicklung. Es hat sich ja – um nur ein besonders auffälliges Beispiel zu nennen – im Unterschied etwa zur *Lex Romana Burgundionum* auch der Kompilator des *Edictum Theoderici* (um 500) einmal mehr bei Übergehung von CTh auf vorkonstantinische Corpora gestützt, dabei gar weitgehend auf denselben Kanon,[102] der sich auch in der *Lex Dei* nachweisen lässt. Deshalb wird künftig noch näher untersucht werden müssen, ob die *Lex Dei* ungeachtet des Alters ihrer Quellen nicht in den Zusammenhang der spätantiken Kodifizierung von Partikular- und Gruppenrechten gehört und/oder als eher weiter gefasstes politisches Unternehmen der Opposition gegen den mit dem *Codex Theodosianus* unternommenen Versuch der Normierung rechtlicher Traditionsbildung zu verstehen, ihre Entstehung damit also weit später als bislang angenommen datiert werden kann.[103] Unbestritten jedenfalls ist, dass dieser Text für die weiteren Arbeiten am *Corpus jüdisch-lateinischer Texte* ein ganz besonderes Gewicht hat, dürfte es sich hier doch nicht allein nur um den einzig erhaltenen Text jüdischer Römer aus spätantiker Zeit,[104] sondern überhaupt um das einzige nachbiblische vorrabbinische, d.h. auch nicht-halachische, Selbstzeugnis des frühmittelalterlichen Judentums in Rechtsangelegenheiten handeln.[105]

5. *Die* Epistola Anne ad Senecam*: Jüdische Apologie*

Weit kürzer, aber in ihrer Typik nicht minder wichtig – und ebenso in ihrer Autorschaft umstritten – ist die offensichtlich fragmentarisch erhaltene *Epistola Anne ad Senecam*, die im 4. Jahrhundert oder später entstanden sein dürfte. Die fiktive Korrespondenz zwischen einem Anna – eine Anspielung auf den Hohenpriester aus Lk. 3:2 und Joh. 18? – und dem Philosophen Seneca

---

[102] F. Bluhme (Hg.), "Edictum Theoderici regis", in MGH *Leges*, Bd. 5, Hannover 1875-1889, 145-179; vgl. S.D.W. Lafferty, *Law and Society in the Age of Theoderic the Great: A Study of the Edictum Theoderici*, Cambridge - New York 2013; zu den Quellen der LRB, die zu wesentlichen Teilen aus CTh bezogen sind, vgl. Liebs, *Die Jurisprudenz*, 116-128, 166-176. Als weiteres Beispiel sei auf die Rezeption der pseudopaulinischen Sentenzen (*Sententiae Receptae*) im Breviar Alarichs (kurz nach 500) und in anderen Sammlungen verwiesen; dazu Liebs, *Die Jurisprudenz*, 173; L. De Giovanni, *Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo tardoantico: alle radici di una nuova storia*, Rom 2007, 173.

[103] Weitere Arbeiten dazu werden für die Anm. * und 9 angezeigten Studien unternommen.

[104] Barnes, "Leviticus", 61.

[105] Ohne Berücksichtigung der *Lex Dei*, N.B. Dohrmann,"What is Jewish Law? Jewish Legal Culture and Thought in Antiquity (Fifth Century BCE to Seventh Century CE)", in Kessler *et al.* (Hg.), *A Companion*, 277-289.

wird alleine durch die Titulatur aufgegeben, der erhaltene Text, der in polemischer Auseinandersetzung mit den Philosophen („Sophisten") von Gottes Schöpfungswerk und der Lächerlichkeit des Götterkultes handelt, nennt keinen der beiden.[106] Dass der Brief, sofern der Titel ursprünglich ist, mit dem Austausch zwischen Anna und Seneca womöglich als jüdische Parodie auf den etwa gleichzeitig entstandenen apokryphen „Briefwechsel" zwischen dem von Hieronymus hochgeschätzten Philosophen Seneca und dem Apostel Paulus gemeint gewesen sein könnte, hat Aron Sterk herausgearbeitet.[107] Das wäre dann bei der christlichen Rezeption der *Epistula* im 9. Jahrhundert ebenso wenig verstanden worden[108] wie von heutigen Bearbeitern, die sich auch hier an der Tatsache eines jüdischen Textes in lateinischer Sprache stören und in Ermangelung inhaltlicher Ansatzpunkte auf dem Wege semantischer Analogiekonstruktionen eine christliche Urheberschaft in den Text hineinlesen wollen.[109]

Gewiss: der Text ist alleine in seiner antipaganen Stoßrichtung eindeutig; ein unzweifelhaft als jüdisch zu identifizierender Akzent fehlt, zumindest solange man ihn von der Geisteswelt des rabbinischen Judentums her lesen wollte. Anders verhält es sich bei einer „philonischen" Lesung, die den Text von der Geisteswelt des alexandrinischen Judentums und der Rhetorik Philos her versteht. Völlig rätselhaft bleibt, wie dieser Text, dem jedwede christologische Motivik abgeht, als christlicher Text in Anspruch genommen werden kann.[110] Danach verbleibt, woran auch die

---

[106] Vgl. oben mit Anm. 11.

[107] Sterk, *The Epistola Anne ad Senecam*, 136-138 ; vgl. M. Tondelli (Hg.), Seneca, San Paolo, *Lettere*, Mailand 2005; dazu A. Momigliano, "Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca", *Rivista Storica Italiana* 62 (1950) 325-344: 331, *passim*; zur Diskussion um die Authentizität des Briefwechsels I. Ramelli, "L'epistolario apocrifo Seneca-San Paolo", *Vetera Christianorum* 34 (1997) 299-310. Jedwede Erwägungen zur Authentizität des Briefwechsels erübrigen sich allein schon aus dem Grund, dass – um nur ein Beispiel zu nennen – Brief 12 zur Zeit Neros diesem „Seneca" die Kenntnis eines Unterschieds zwischen Juden und Christen zuschreibt; vgl. dazu auch P.L. Gatti, "Le faussaire et la ville. La correspondance entre Sénèque et l'apôtre Paul mise à l'épreuve archéologique", *Augustinanum* 58 (2018) 315-342.

[108] Nicht annähernd zwingend erscheint die Annahme, der Titel sei eine Verschreibung aus einem ursprünglichen *Annaei Senecae de idolis et superbia* (Fürst, *Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus*, Einleitung, VIII), denn ein Ps.-Autor hätte kaum allein mit dem Gentilnamen des Philosophen alleine operiert.

[109] Jakobi, *Die sogenannte Epistula*, 12-15; Fürst, *Der apokryphe Briefwechsel*, 180f.

[110] Die durch Fürst (*Der apokryphe Briefwechsel*, in den Anmerkungen zur Edition) behaupteten Anklänge an Paulus, insbesondere an den Römerbrief, sind bestenfalls

lateinischsprachige Überlieferung nichts ändert, im Grunde nur eine jüdische Autorschaft. Dass die einzige Handschrift des Textes in der Kölner Dombibliothek erhalten ist,[111] ist mitnichten ein Beleg für eine christliche Autorenschaft. Der Text düfte auch kaum am Rhein entstanden sein. Stattdessen verweist sein Überlieferungsort auf die Zeit der karolingischen Reform um 800 und das Bemühen um Ausstattung der neuen Zentren der Bildung mit Texten und Büchern, damit aber auch auf eine Herkunft aus dem Süden Europas, ein Umstand, der auch für die Überlieferungsgeschichte anderer Texte des *Corpus jüdisch-lateinischer Texte* der vorrabbinischen Zeit von Bedeutung ist.

6. *Zur Entstehung von Pseudo-Philos „Biblischen Altertümern"*

Ein opulenter, einzig in lateinischer Sprache vorliegender Text, dem bislang mit einer Ausnahme kein lateinischer Ursprung zugedacht wurde und der stattdessen als eine Übersetzung aus dem Hebräischen mit griechischer Zwischenstufe gilt, ist der *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB) des sog. Pseudo-Philo.[112] Tal Ilan hat seine Entstehung vor einigen Jahren als lateinischer Text im Rom des 5. Jahrhunderts verortet,[113] ohne dabei auf die Probleme einzugehen, die die Forschungsgeschichte dem Text bereitet hat. Tatsächlich bietet die übliche Einordnung von LAB als parabiblisches Werk des 1./2. Jahrhunderts ein Beispiel für eine fachlich verengte und in den Folgerungen problematische Bearbeitung auf der Basis fragwürdiger Vorannahmen.[114] Am

---

rhetorischer Natur und nicht ansatzweise aussagekräftig; vgl. auch Hilhorst, "The *Epistola Anne*", 141-165; ebenso Ramelli, die Attitüde triumphalistischer Apologie als eine "espressione tipicamente cristiana" verstehen will ("L'*Epistola Anne*", 45), ohne zu bedenken, dass dafür die Vergleichgrundlage an jüdischer Textüberlieferung fehlt – bzw. mit der Epistula ein Fragment zum Beweis des Gegenteils vorliegen mag.

[111] Hs. Köln, Dombibliothek 17, fol. 99r-102r; vgl. H. Mayr-Harting, "Handschriften der Kölner Dombibliothek in der Zeit Erzbischof Hildebalds und die karolingische Renaissance", in H. Finger (Hg.), *Mittelalterliche Handschriften der Kölner Dombibliothek: Viertes Symposion der Diözesan- und Dombibliothek Köln zu den Dom-Manuskripten (26. bis 27. November 2010)*, Köln 2012, 21-40.

[112] G. Kisch (Hg.), *Pseudo-Philo's 'Liber Antiquitatum Biblicarum'*, Notre Dame IN 1949; Harrington *et al.* (Hg.), *Les antiquitiés bibliques*, 2 Bde.; Jacobson, *A Commentary*, 2 Bde.; kurzer Überblick bei Kraus Reggiani, *Letteratura giudaico-ellenistica*, 84f.

[113] Ilan, "The Torah", 363–395.

[114] Vgl. Cohn, "An Apocryphal Work"; M. Rhodes-James (Hg.), *The Biblical Antiquities of Philo* [1917], repr. New York 1971; C. Dietzfelbinger (Hg.), Pseudo-Philo, *Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum)*, Gütersloh 1975; B. Schaller, "Zur Überlieferungsgeschichte

gravierendsten und bezeichnend für die Art der Argumentation ist die Annahme, der Text müsse wohl vor 135 u.Z. entstanden sein, weil Ps.-Philo den Bar Kochba-Aufstand nicht kenne. Ausgeblendet bleibt dabei, dass ein parabiblisches Werk, das mit der Regierungszeit Sauls endete, keinen Anlass hatte, einen gescheiterten Messias-Prätendenten zu berücksichtigen, wo dieser doch selbst für die weitaus umfangreichere rabbinische Literatur eine *persona non grata* war. Grundlage für die frühe Datierung des Werks ist ferner die Auffassung, der lateinische Text sei eine Übersetzung aus dem Griechischen auf der Basis eines hebräischen Urtexts. Die Urtexttheorie gründet, ohne den geringsten handschriftlichen Befund, auf philologisch und theologisch (fehl-) geleiteten Beobachtungen.[115] Die Rezeptionsgeschichte von *LAB* und seine soziokulturellen und sprachgeschichtlichen Umgebungen hat die Forschung bestenfalls gestreift (und das für die falsche Zeit zum falschen Ort).

Erwägungen zu Gräzismen und der Umgang mit biblischen Namen im Text werden für eine griechische Zwischenstufe und einen hebräischen Urtext, der in der Nähe des lukanischen Doppelwerks beheimatet sein soll,[116] angeführt. Vergleichbare parabiblische Texte wie das nur äthiopisch erhaltene, ursprünglich wohl hebräisch verfasste *Buch der Jubiläen*, dessen Entstehung in makkabäischer Zeit angesetzt wird und das frühchristlichen Autoren seit Justin Martyr bekannt war,[117] belegen in der Tat, dass es im

---

des ps.-philonischen *Liber antiquitatem biblicarum* im Mittelalter", *Journal for the Study of Judaism* 10 (1979) 64-73; E. Reinmuth, *Pseudo-Philo und Lukas. Studien zum 'Liber Antiquitatum Biblicarum' und seiner Bedeutung für die Interpretation des lukanischen Doppelwerks*, Tübingen 1994; B.N. Fisk, *Do You not Remember? Scripture, Story and Exegesis in the Rewritten Bible of Pseudo-Philo*, Sheffield 2001, 13f.; H. Jacobson, "Pseudo-Philo, Book of Biblical Antiquities", in L.H. Feldman *et al.* (Hg.), *Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Bd. 1, Lincoln NE 2013, 470-613. Grundsätzliche Erwägungen zum Genre, wenngleich ohne Berücksichtigung von LAB, bei H. Debel, "Rewritten Bible, Variant Literary Editions and Original Text(s): Exploring the Implications of a Pluriform Outlook on the Scriptural Tradition", in H. von Weissenberg *et al.* (Hg.), *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*, Berlin *et al.* 2011, 65-91.

[115] Heil, "Pseudo-Philo".

[116] P.-M. Bogaert, "Luc et les Écritures dans l'Évangile de l'Enfance à lumière des Antiquités Bibliques", in C.M. Tuckett (Hg.), *The Scriptures in the Gospels*, Löwen 1997, 243-270, 246ff.; Reinmuth, *Pseudo-Philo und Lukas*, *passim*.

[117] See O.S. Wintermute, "Jubilees", in J.H. Charlesworth (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2: 35-142; J.C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, Sheffield 2001; T.R. Hanneken, "The Book of Jubilees", in B. Embry *et al.* (Hg.), *Early Jewish Literature: An Anthology*, Bd. 1, Grand

1./2. Jahrhundert durchaus Interesse für solche Texte gab, auch wenn *Tana"ch*, LXX und andere Versionen bereitstanden. Anders als im Fall des *Buchs der Jubiläen* ist die Annahme eines hebräischen Urtexts für *LAB* aber durch nichts belegt. LAB war auch keinem christlichen Autor wie Justin Martyr, Hieronymus oder dem *Gelasianum* bekannt.

Überhaupt passt ein lateinischer parabiblischer Text besser in eine Zeit und in ein Umfeld, in welchem dem Rezipientenkreis des neuen Werks die Deutungshoheit über die Bibel in griechischer und lateinischer Sprache und die zunehmende Sakralisierung dieser Sprachen im liturgischen Gebrauch der Kirchen streitig gemacht wurde.[118] Sprachliche Eigenheiten des lateinischen Textes kann überhaupt nur der als Indiz für eine „schlechte Übersetzung" verstehen, wer einen Ps.-Philo mit der unpassenden Latte klassischer Latinität misst und keinerlei Sinn für die linguistische Hybridität nachantiker jüdischer und anderer Kulturen aufbringt. Zu den sprachlichen Eigenheiten zählt auch, dass LAB Begriffe bietet, die schlechterdings nicht aus dem Hebräischen übersetzt sein können.[119] Eine weit spätere Datierung von LAB korrespondiert auch mit Howard Jacobsons Beobachtung, dass LAB gleichermaßen nach Stil und Inhalt dem hochmittelalterlichen *Sefer Hayashar* am nächsten kommt. Und das "dead end" im Genre der parabiblischen Literatur, das er mit Blick auf LAB für den Zeitraum vom 1./2. Jahrhundert bis zum Hohen Mittelalter konstatierte, wird mit einer späten Datierung hinfällig.[120] Insgesamt sprechen sowohl philologische wie auch inhaltliche

---

Rapids MI 2018, 510-516; "Jubilees", in F. Feder, M. Henze (Hg.), *The Textual History of the Bible, vol. 2c: The Deuterocanonical Scriptures*, Leiden - Boston 2019; vgl. auch Kraus Reggiani, *Letteratura giudaico-ellenistica*, 82f.; Ilan, "Torah of Rome", 375; J.J. Collins, "Changing Scripture", in von Weissenberg *et al.* (Hg.), *Changes in Scripture*, 23-45.

[118] Zu äußeren Faktoren, die den Sprachwandel bestimmt haben können, auch Mancuso (Hg.), *Shabbatai Donnolo's* Sefer Ḥakhmoni, 11 mit Anm. 45; Sonnino, "Torah, Torah, Torah", 252f.

[119] Etwa *sanctas nymphas* in LAB XXV.10, womit der gesamte Gedankengang des Kapitels eine Zutat der hypothetischen griechischen Zwischenstufe sein müsste; vgl. Jacobson, *A Commentary*, Bd. 2, 750f.; zu weiteren Beispielen für Textpassagen, die sich einer Herleitung aus dem Hebräischen entziehen, vgl. Heil, "Pseudo-Philo"; zur auch im 10. Jh. noch hybriden Sprachkultur in Süditalien am Beispiel Shabbetai Donnolos vgl. Mancuso (Hg.), *Shabbatai Donnolo's* Sefer Ḥakhmoni, 29-31.

[120] Der Bearbeiter teilte seine Beobachtung akkurat mit, ohne die sich danach aufdrängenden Zweifel an der Urtexthypothese zuzulassen: Jacobson, *A Commentary*, Bd. 1, 212: "At all events, with LAB, the [parabiblical] genre seems to come to a dead halt. Only centuries later does it revive and surely the work that is closest to LAB is the

Gründe klar gegen die Annahme eines hebräischen Urtexts und einer griechischen Zwischenstufe.

Kurzum: es gibt keinerlei Grund für Urtext- und Frühdatierungshypothesen. Deshalb ist die Entstehung womöglich für Rom im 5. Jahrhundert oder anderswo im Süden Italien vor Ende des 8. Jahrhunderts anzusetzen. Da mit dieser Korrektur einem opulenten Werk der „Sitz im Leben" streitig gemacht wird, das auf der Basis eines postulierten hebräischen Urtexts auch für die neutestamentliche Forschung in Anspruch genommen wird, quasi als weiterer jüdischer Kronzeuge für die Evangelien neben Josephus und den Qumran-Schriften, sei näher ausgeführt:

Was die Vertreter der Urtexttheorie völlig ausblenden, ist die Aussagekraft der Überlieferungsgeschichte.[121] Diese weist in eine ganz andere Richtung, nämlich weder zeitlich noch geographisch in das Umfeld von Flavius Josephus und des NT, sondern einmal mehr auf Rabanus Maurus und Haimo von Auxerre, also auf das 9. Jahrhundert. In deren Werken wird der *Liber Antiquitatum Biblicarum* überhaupt erstmals verwendet. Rabanus führte als Autor Philo an, Haimo verwandte den *LAB* stillschweigend.[122] Die ältesten erhaltenen Handschriften des Texts gehören, neben einem möglichen Fragment des 7. Jahrhunderts in der UB Freiburg,[123] dem süddeutschen und salzburgischen Raum (Admont,[124] Benediktbeuern,[125] Schäftlarn,[126] Tegernsee[127]) sowie eine in Budapest aufbewahrte Handschrift, deren Herkunft noch nicht

---

much later *Sepher Hayashar*"; see also S.W. Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times*, Grand Rapids MI 2008.

[121] Schaller, "Überlieferungsgeschichte", 64-73.

[122] Rabanus (*Commentaria in libros II Paralipomenon*, c. I) hielt den LAB für ein Werk Philos von Alexandrien: *Philo autem in libro supradicto quaestionum suarum in Genesi narrat...*, etc., Migne, PL 109, 284 C–D; vgl. auch Van Name Edwards, Remigius, *Expositio super Genesim* 11:7, 102, Z. 2351-52.

[123] http://dl.ub.uni-freiburg.de/diglit/fragm63 (geöffnet 21. Mai 2020).

[124] Hs. Admont 359 (jetzt New York, Ph. Goodhart Gordan and J.D. Gordan, 16).

[125] München, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 4569, XII, LAB (*Hystoria ab inicio mundi usque ad David regem*) zusammen mit *Quaest. in Gen.* und Visio Tungdali; vgl. K. Halm *et al.*, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, München 1878, Bd. 1.2, 209.

[126] München, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 17133, 1160–4., LAB mit Philo Alexandrinus, *Quaestiones et solutiones in Genesim*, und Augustinus, *C. Faustum*; vgl. Halm *et al.*, *Catalogus codicum latinorum*, Bd. 2.3, 82.

[127] München, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 18481, XI., LAB (*Hystoria ab inicio mundi usque ad David regem*) mit Philo, *Quaest. in Gen.*; vgl. Halm, *Catalogus codicum latinorum*, Bd. 2,3, 168.

geklärt ist,[128] damit aber auch erst dem 11./12. Jahrhundert an. Schon peripher zu nennende Textzeugen stammen aus Fulda[129] und St. Matthias/ Trier.[130]

7. *Transformation und Reform - warum jüdische Texte in Kathedralen und Klöstern erhalten sind*

Das Vorkommen jüdischer Texte in lateinischer Schrift und Sprache, deren Entstehung in Rom oder im Süden Italiens bzw. in Spanien lokalisiert wird, in Manuskripten aus christlichen Skriptorien westlich und nördlich der Alpen und im Bestand der Bibliotheken dort, mag zunächst irritieren. Das gilt für den LAB ebenso wie für die anderen noch weiter zu untersuchenden Texte und die Judaica in den christlichen Bibelkommentaren der Schule von Auxerre. Wie ist es möglich, dass ein Manuskipt für die Kathedrale von Reims einen Kommentar zu den Königsbüchern einem jüdischen Autor zuschreibt und Rabanus Maurus diesen gar für einen Zeitgenossen hielt,[131] dieser in der jüdischen Überlieferung aber keine fassbaren Spuren hinterlassen hat? Diese Merkwürdigkeit erklärt sich leicht aus den politischen und kulturellen Veränderungen der europäischen Landkarte im 8. und 9. Jahrhundert und der Entstehung eines neuen Machtzentrums im Norden, im expandierenden fränkischen Reich, was die Ströme, auch die kulturellen, in neue Richtungen lenkte. Denn die kulturelle Reform mit ihren Wissenslaboren in Klöstern und Kathedralschulen sog das Vorhandene begierig auf und machte es über ganz Europa hinweg für neue Texte und Ideen fruchtbar.

Bücher zirkulierten und Kopien wurden angefertigt; Gelehrte, eben nicht nur von den britischen Inseln, sondern ebenso aus Spanien und Italien, wechselten an den Königshof, hielten sich in Aachen und anderswo auf, begaben sich in den Dienst des Frankenherrschers oder übernahmen die Leitung von Königsklöstern. Man denke nur an Alkuin, die „Scoti“, aber auch an Petrus von Pisa, Claudius von Turin oder Theodulf von Orléans.

---

[128] Hs. Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum, 23.

[129] Hs. Kassel, Universitätsbibliothek, theol. 4° 3, XI: LAB, *Philonis Liber Antiquitatum*; Philo, *Quaest. in gen.* (lat.); Id., *De vita contemplativa* (lat.) (https://orka.bibliothek.uni–kassel.de/viewer/!metadata/1352374571235/1/–/ geöffnet 6. Feb. 2020).

[130] Hs. Genf, Fondation Bodmer 133 (*olim* Cheltenham, Phillipps 461), XI/XII; see E. Pellegrin, *Manuscrits Latins de la Bodmeriana*, Cologny - Genève 1982, 311f.

[131] Vgl. oben mit Anm. 5.

Alles was wissens- und erhaltenswert war, fand Interesse, ganz gleich ob es christliche Autoren oder pagane waren.[132] Dass darunter auch jüdische Texte waren, muss dann nicht überraschen. Tatsächlich ist keiner der lateinisch-jüdischen Texte, die bislang für das *Corpus jüdisch-lateinischer Texte* etabliert werden können, im Süden Europas selbst in Handschriften überliefert. Inhalt, Charakeristika und innere Merkmale weisen hinsichtlich ihrer Entstehung aber darauf hin, dass sie allesamt im westlichen mediterranen Raum entstanden sind. Es lassen sich auch kaum glaubhafte Szenarien vorstellen, die eine Entstehung jüdischer Texte im Norden, in welcher Schrift und Sprache auch immer, vor dem 10. Jahrhundert überhaupt nur denkbar machen würden. Alle Texte dürften auf gleichem Wege und aus gleichen Gründen wie der LAB in den Norden Europas gelangt sein. Träfe die durch Avrom Saltman angenommene Identität von Theodulfs jüdischem Assistenten, der gegen 800 in Orléans wirkte, mit dem Verfasser der *Quaestiones* zu den Königsbüchern zu,[133] wäre dieser Autor tatsächlich nur ein oder zwei Generation älter gewesen als Rabanus Maurus oder Angelomus von Luxeuil, ein anderer Verarbeiter der jüdischen Königsbücherkommentare.[134] So oder so weisen die pseudo-hieronymianischen Schriften auf eine

---

[132] Vgl. R. McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge 1989; J.J. Contreni, *Carolingian Learning: Masters and Manuscripts*, Aldershot 1992; B. Bischoff, *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, übers./hg. M. Gorman, Cambridge 1994; J. Fried, *Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024*, Frankfurt am Main - Berlin 1994, insb. 144-161, 262-324; J.J. Contreni, "The Carolingian Renaissance. Education and Literary Culture", in R. McKitterick (Hg.), New *Cambridge Medieval History*, Bd. 2: *c. 700-900*, Cambridge 1995, 709-757; P. Depreux, "Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne", *Revue Historique* 623 (2002) 721-753; S. Cantelli Berarducci, "L'esegesi della Rinascita carolingia", in G. Cremascoli, C. Leonardi (Hg.), *La Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1996, 167-198; O. Capitani, *Storia dell'Italia medievale*, Rom - Bari 2004, 226-231; P. Cammarosano, *Storia dell'Italia medievale. Dal VI all'XI secolo*, Rom - Bari 2008; J. Becker, "Präsenz, Normierung und Transfer von Wissen Lorsch als ‚patristische Zentralbibliothek'", in Ead. *et al.* (Hg.), *Karolingische Klöster. Wissenstransfer und kulturelle Innovation*, Berlin *et al.* 2015, 71-87; S. Scholz, "Bemerkungen zur Bildungsentwicklung im Frühen Mittelalter. Zusammenfassung", in Becker *et al.* (Hg.), *Karolingische Klöster*, 275-289: 279-284.

[133] Vgl. oben mit Anm. 4.

[134] S. Cantelli, *Angelomo e la scuola esegetica di Luxeuil*, Bd. 1, Spoleto 1990, 307, 312f.; B.-S. Albert, "*Adversus Iudaeos*", 119-142; C. Chevalier-Royet, "Saül et David, premiers rois oints. L'interprétation de ces modèles royaux par deux exégètes carolingiens, Raban Maur et Angélome de Luxeuil", in I. van 't Spijker (Hg.), *The Multiple Meaning of Scripture: The Role of Exegesis in Early Christian and Medieval Culture*, Leiden 2009, 61-76: 67-70.

westgotisch-spanische Herkunft hin, und sie dürften, womöglich vermittelt über Orléans und seinen westgotischen Bibelwissenschaftler Theodulf, nach Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire), Saint-Denis und Reims, und von dort weiter bis nach Fulda gelangt sein.

Der jüdische Pseudo-Philo dürfte seinen Weg von Rom über Aachen vielleicht nach Tours und von dort nach St. Riquier, Auxerre und Fulda genommen haben. Darüber, in welcher Gestalt und von wo *Targumim* nach Auxerre gelangt sind, kann nur gerätselt werden. Aber das Genre selbst könnte einen Hinweis geben: Versteht man *Targumim* als breitenwirksam erklärende Glossen, die den hebräischen Bibeltext auch schon in ihrem Entstehungsumfeld umgangssprachlich, aramäisch, vermittelten und dazu beitrugen, der rabbinischen Elite zunehmende Akzeptanz in weiteren Schichten der jüdischen Bevölkerung zu verschaffen, dann könnten es gerade solche Hilfsmittel gewesen sein, deren Übersetzung ins Lateinische als erstes und in der Breite fundamentale Deutungsmuster der rabbinischen Bewegung auch in die westliche Diaspora vermittelt haben, ohne dass sich in den jüdischen Quellen Spuren dieser Hilfsmittel der Frühzeit erhalten hätten.

Es wurde oben bereits skizziert, dass der Umstand des Fehlens all dieser Texte in jüdischen Bibliotheken keinen Anlaß zu Irritationen bietet. Denn der Erfolg der rabbinischen Bewegung und ihres Schrifttums manifestierte sich auch im Ersetzen und Überschreiben des Früheren, und dieses Frühere mag sich an manchen Stellen, etwa wo Raschis Auslegungen im Vergleich mit den rabbinischen Vorlagen originell erscheinen, noch unkenntlich erhalten haben.[135]

Womöglich teilt sich dieser Ersetzungsprozeß im *Sefer yuḥasin*, dem Leitwerk des mittelalterlichen süditalienischen Judentums, ganz unmittelbar mit, in der Figur des R. Abu Aharon aus Bagdad und der Erzählung von seiner Ankunft in Italien: In Benevent wird er von der Gemeinde ehrerbietig empfangen, aber er muss erkennen, dass der junge Chazzan, der die traditionalen Gesänge seiner Heimat vorträgt und äußerlich schön singt, in Wirklichkeit tot ist; nach der Befragung durch Abu Aharon zeigt sich der Körper des jungen Mannes tatsächlich bar aller Lebensgeister. Auch die

---

[135] Heil, "Theodulf, Haimo", 97-104; zur Frage der Herkunft von Rashis Eigengut vgl. H. Soloveitchik, "The 'Third Yeshiva of Bavel' and the Cultural Origins of Ashkenaz: A Proposal", in Id., *Collected Essays, vol. 2*, Oxford 2014, 150-201: 150-152, *passim*; R. Brody, "On the Dissemination of the Babylonian Talmud and the Origins of Ashkenazi Jewry", *Jewish Quarterly Review* 109 (2019) 265-288, insb. 285-287; ferner den Hinweis von Dönitz, *Überlieferung und Rezeption*, 17[75] auf die Dissertation von A. Ge'ula, *Lost Aggadic Works Known Only from Ashkenaz: Midrash Abkir, Midrash Esfa and Devarim Zuta*, Jerusalem 2006 (non vidi).

anderen Protagonisten vom Beginn der Chronik, Rabbi Amittai samt seiner gelehrten Söhne R. Shephatiah, R. Hananeel und Eleazar, werden auf die Tage der Zerstörung Jerusalems durch Titus und die zwangsweise Migration ihrer Vorfahren nach Italien zurückgeführt. Die gesamte Geschichte der Juden Süditaliens der Zeit vor Amittai und Abu Aharon verschwindet hinter diesen Biographien; diese Zeit entschwindet in der Figur des toten Sängers.[136] Colafemmina hat sie mit dem doch eher neuzeitlichen Motiv des Golem deuten wollen.[137] Ich meine, die Figur des toten Sängers ist (auch) als Allegorie auf die ersetzte Tradition zu lesen und bietet subkutan eine Erzählung von einen stattgehabten, abgeschlossenen Prozess.

Das damit implementierte Narrativ von der Begründung jüdischen Lebens aus den Quellen des Ostens etablierte eine neue, für die Zukunft bestimmende Ordnung der Vergangenheit. Das war, wen dem so ist, wohl angemessen in seiner Zeit, sollte aber die heutige Forschung nicht in ihrem Blick bestimmen. Nun gilt es, weiter an der Freilegung eines älteren Stücks von Diasporageschichte zu arbeiten, immerhin an einer Strecke von mehreren hundert Jahren, und dieser Diaspora ihre Stimme wiederzugeben.

---

[136] Vgl. ספר יוחסין, in A. Neubauer (Hg.), *Medieval Jewish Chronicles*, Bd. 1, Oxford 1895, 2-46; M. Salzman (Hg.), *The Chronicle of Ahimaaz, Translated with an Introduction and Notes*, New York 1924, 60-67, hebr. 2-4; R. Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Aḥimaaz ben Paltiel*, Leiden 2009, 243-246; vgl. Id., *Tra due mondi*, 147; Ben Sasson, "Italy and Ifriqia", 38f.; Mancuso (Hg.), *Shabbatai Donnolo's* Sefer Ḥakhmoni, 8-11.

[137] C. Colafemmina (Hg.), Aḥima'az ben Paltiel, *Sefer Yuḥasin. Libro delle discendenze. Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*, Cassano delle Murge - Oria 2001, 59-71; vgl. dazu Bonfil, *History and Folklore*, 167 mit Anm. 41.