DIE KONSTRUKTION DER HISPANISCH-JÜDISCHEN GESCHICHTE DER ERSTEN JAHRHUNDERTE. EIN VERSUCH

JOHANNES HEIL
(HOCHSCHULE FÜR JÜDISCHE STUDIEN HEIDELBERG)

"It was a warm, pleasant spring evening thirty years after the mainland on the opposite shore had been conquered by the Arabs" – mit diesem einnehmenden Bild begann Eliyahu Ashtor (1914-1984), geboren in Wien als Eduard Strauss[1], 1973 sein Buch *The Jews of Moslem Spain*. Spannend und im Grunde ganz im Stil eines historischen Romans erzählte Ashtor seinerzeit die Geschichte der Landnahme eines arabischen Expeditionscorps unter Tarik ibn Ziyad bei Gibraltar im Frühjahr 711 und die folgenden Expeditionen und Belagerungen bis zum Fall der westgotischen Königsstadt Toledo 712. Ashtor fügt dann an, dass die Juden nach den Erfahrungen der repressiven westgotischen Herrschaft den Eroberern mit großen Hoffnungen entgegengetreten seien, und ebenso, dass diese unter den Anhängern des gestürzten Königs Witiza erhebliche Unterstützung fanden, die Landnahme also nicht einfach eine arabische Invasion in das Westgotenreich, sondern im Grunde ein hispanischer Bürgerkrieg mit Verwicklung äußerer Kräfte gewesen sei. Zwölf Seiten lang fesselt uns der Erzähler mit Einzelheiten dieser Landnahme bis er die erste Fußnote setzt. Da sehen wir, dass alles bis dahin Gesagte dem Geschichtswerk des Abūl-ʿAbbās Aḥmad al-Maqqarī entnommen sein soll, der aus dem heutigen Algerien gebürtig war und 1632 in Kairo verstorben ist[2]. Ashtor billigte diesem Autor, der viel später und lange nach dem Fall Granadas 1492, also fernab der fraglichen Geschehnisse schrieb, hohe Glaubwürdigkeit zu, weil er ungeachtet des großen zeitlichen Abstands verlässliche schriftliche und mündliche Quellen habe zusammenfügen und so zu einem verlässlichen Bild gelangen können. Daran mag man Zweifel hegen, auch fragen, woher die vielen anderen, offensichtlich nicht von al-Maqqarī bezogenen Gewissheiten dieses Abschnitts stammen, aber das soll hier nicht das Thema sein.

Hier interessiert vielmehr, dass Ashtor sein Buch *The Jews of Moslem Spain* über lange Seiten hinweg wie einen Prosatext anlegte, in der Sache

[1] Susanne BLUMESBERGER *et al.* (eds.), *Handbuch österreichischer Autorinnen und Autoren jüdischer Herkunft*: *18. bis 20. Jahrhundert*, Berlin, De Gruyter, 2002, S. 44.

[2] Ahmed ibn Mohammed AL-MAKKARI, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain* (hg. Pascual de GAYANGOS), London, Johnson Reprint Corporation, 2002 [1843], vol. I, S. 166.

aber zu Anfang eine reine Militärgeschichte bot. Damit überschrieb er das Dilemma, dem sich jeder Bearbeiter der spanisch-jüdischen Geschichte bis zum 12. Jahrhundert gegenübersieht: dass einer der Bedeutung des Gegenstands angemessenen umfassenden Darstellung das Fehlen einer geeigneter Quellenbasis entgegensteht[3]. Ähnliche „Startschwierigkeiten" fallen deshalb auch in den Darstellungen der Frühzeit hispanisch-jüdischer Geschichte bei anderen Autoren auf[4] - mit dem Unterschied, dass Ashtor dabei stilistisch die mit Abstand gelungenste Darstellung zum Thema geliefert hat.

Jüdische Persönlichkeiten und jüdisches Leben werden bei solcher Erzählweise nicht einmal in Ansätzen fassbar. In Ashtors Darstellung treten die Juden erst nach elf Seiten auf. Das klingt dann so: Während der entscheidenden Schlachten „numbers of Jews [of Cordoba] remained shut in their houses, impatiently awaiting the outcome. Unlike the Goths and the clergy, they did not fear the invaders who besieged the city, but instead their hopes on them". Das ist trefflich illustriert, ganz so als sei Ashtor bei diesem Drama selbst am *Set* gestanden, aber –um bei diesem Bild zu bleiben– es scheint, als hätte für diese *Takes* gar kein Drehbuch zur Verfügung gestanden.

Der Mangel an Zugriffsmöglichkeiten auf Persönlichkeiten und Kultur gilt für den gesamten Zeitraum seit dem Beginn jüdischer Präsenz auf der iberischen Halbinsel bis hinauf ins hohe Mittelalter. Wann diese Anfänge zu setzen sind, wird nur am Rande Thema dieses Beitrags sein. Im Zentrum steht die Frage nach der Beschaffenheit jüdischen Lebens in diesen Jahrhunderten steter Veränderung und hohen Anpassungsdrucks. Dabei wird versucht, durch Analyse der wenigen vorhandenen Quellen, verbunden mit dem Querblick auf die gleichzeitige, freilich kaum besser belegte Situation in Südfrankreich und in Italien, für die Zeit bis zum 8. Jahrhundert ein soweit verlässlicheres Bild zu gewinnen. Allein schon, wenn die Fragen, die zu stellen sind und künftige Arbeiten anleiten können, mit diesem Beitrag präziser gefasst sind, ist womöglich schon viel gewonnen.

[3] Die Alternative hieße ja, nichts zu Schreiben und erst im 12. Jahrhundert anzusetzen: ganze zehn Zeilen auf die Zeit vor dem Jahr 1100 verwendet Jonathan RAY (ed.), *The Jew in Medieval Iberia, 1100-1500*, Boston, Academic Studies Press, 2012, Introduction, S. x; eine Übersicht zur Historiographie hispanisch-jüdischer Geschichte bei Alex NOVIKOFF, „Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain: An Historiographic Enigma", *Medieval Encounters,* 11 (2005), 7-36; ferner Klaus HERBERS, *Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts*, Stuttgart, Kohlhammer, 2006, S. 77ff.

[4] Vgl. etwa Solomon KATZ, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, Cambridge (Mass), The Mediaeval Academy of America, 1937; Bernard S. BACHRACH, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1977, S. 3-26; Juan GIL, "Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII", *Hispania Sacra*, 30 (1977), 9-110; Luis A. GARCIA MORENO, *Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Madrid, Rialp, 1993; Yom Tov ASSIS, *The Jews of Spain: From Settlement to Expulsion*, Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem, 1988; Maria A. BEL BRAVO, *Sefarad. Los judíos de España*, Madrid, Silex, 2001.

Tatsächlich ist die Zahl der Quellen aus westgotischer Zeit, die von Juden handeln, gar nicht einmal so gering. Das sind etwa Gesetze und Gesetzessammlungen, die Protokolle der vielen Synoden von Toledo, die Schriften Isidors von Sevillas (560-636), Ildefons' von Toledo (607-667) und Julians von Toledo (652-690) und anderes mehr. Diese Quellen bieten aber allesamt keine jüdischen Selbstzeugnisse. Es sind Quellen über Juden, die einem eigenen Rationale folgen und mehr Fragen aufwerfen, als sie beantworten können.

Gewiss: Historiker sind bescheidene Leute, gerade solche, die sich mit dem Mittelalter befassen. Da haben sie immer wenig, und aus dem Wenigen machen sie für gewöhnlich viel. Auf diese Weise entsteht dann aber leicht ein Bild, das nur scheinbar konsistent ist, weil es die Armut an Quellen oder deren Einseitigkeit durch beredte Ausführlichkeit überdeckt. Für die Geschichte der Juden bis zum Ende der westgotischen Herrschaft trifft das zweifellos ganz besonders zu. Wie alt die hispanisch-jüdische Diaspora war, woher sie stammte und wie groß sie war, bleibt im Dunkeln. Die Zeugnisse der rabbinischen Literatur und erst recht die neutestamentlichen Spanienbezüge ergeben kein ansatzweise deutliches Bild. Wohl scheint Paulus mit der Möglichkeit gespielt zu haben, nach Spanien zu reisen (Röm. 15), und hätte dort sicher nicht den Zuspruch unter den Anhängern der klassischen Kulte gesucht[5]. Aber in der Liste jener Länder und Provinzen, aus denen nach dem Bericht der Apostelgeschichte die Pilger zu Shavuot nach Jerusalem hinaufzogen (Act. 2), ist von keinen Spaniern die Rede. Das heißt nicht, dass zu dieser Zeitkeine Juden in Spanien gelebt haben können. Aber diese hätten sich dann außerhalb des Gesichtskreises des Jerusalemer Chronisten bewegt. Auch danach, bis zum Ende des 3. Jahrhunderts, finden sich keine belastbaren Hinweise auf Juden oder Christen[6].

Noch immer spärlich fließen dann die Quellen im 4. Jahrhundert. Zu erwähnen ist eine Sammlung von 81 kirchlichen Statuten, die als „Synode von Elvira" überliefert ist und auf die Jahr 302/3 oder wenig später datiert wird. Die darin enthaltenen drei Statuten, die sich auf die Juden beziehen, lassen die Absicht erkennen, den Juden einen von den Christen abgegrenzten Raum zuzuweisen oder eher noch, angesichts der wohl noch äußerst durchlässigen Situation religiöser Gruppierungen zu Beginn des 4. Jahrhunderts solche Grenzen vermittels normativer Diktion überhaupt erst zu definieren[7].

[5] Vgl. W. Paul BOWERS, "Jewish communities in Spain in the time of Paul the Apostle", *The Journal of Theological Studies*, 26 (1975), 395-402.

[6] Roger COLLINS, *Visigothic Spain, 409–711*, Oxford, Blackwell, 2006, 5; ferner GARCIA MORENO, *op. cit.,* S. 47f.

[7] Manuel SOTOMAYOR, "Las actas del concilio de Elvira. Estado de la cuestión", *Revista del Centro de Estudios históricos de Granada*. 3 (1989), 35-67; Eckhard REICHERT, *Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*, Hamburg, Diss. Univ. Hamburg, 1990; Alexander P. BRONISCH, *Die Judengesetzgebung im katholischen Westgotenreich von Toledo*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2005, S. 17f. Zum komplexen Prozess der Entwicklung des spätantiken Judentums und den Bedingungen von Christianisierung,und kaiserlicher

Die wenigen für Spanien verfügbaren jüdischen schriftlichen Quellen aus der Zeit westgotischer Herrschaft, die allesamt epigraphischer Natur sind, lassen mit ihren fast ausschließlich lateinischen und griechischen Charakteren eine römische Prägung jüdischen Lebens erkennen. Daraus lässt sich auch folgern, dass für die Juden Spaniens soweit die allgemeine römische Gesetzgebung –samt der darin formulierten Beschränkungen– galt[8]. Unklar bleibt dagegen, welche Formen innerer Organisation bestanden und in welchem Umfang die im römischen Reich gültige Gesetzgebung ungebrochen in Spanien rezipiert und zur Anwendung gebracht worden wäre.

Auch nach Elvira lässt sich insgesamt nur wenig über die Stellung der Juden inmitten der überwiegend christlich gewordenen, aber unterschiedlichen Bekenntnissen zugehörenden Bevölkerung Spanien gewinnen[9]. Angesichts der wechselvollen politischen Entwicklung bis zur sukzessiven Ausdehnung des Westgotenreiches auf die iberische Halbinsel ist dies nicht verwunderlich und muss nicht heißen, dass das Verhältnis zwischen den Juden und den christlichen Bevölkerungsgruppen spannungsfrei verlaufen wäre[10]. Ob die Repressionen gegen die Juden von Menorca um 418 Auswirkungen auf dem Festland hatten[11], lässt sich nicht ausmachen, ist einmal

---

Gesetzgebung zuletzt die konzise Darstellung bei Joseph E. SANZO and Ra'anan BOUSTAN, "Mediterranean Jews in a Christianizing empire", in Michael MAAS (Hg.), *The Cambridge Companion to the Age of Attila*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, S. 358-375, insb. 362-365. Dass die Bestimmungen von Elvira "judaisierende Tendenzen" innerhalb christlicher Gemeinden hätten entgegenwirken sollen (Raúl GONZÁLEZ SALINERO, "Preaching and Jews in Late Antique and Visigothic Iberia", in Jonathan ADAMS *et al*. (eds).,*The Jewish-Christian Encounter in Medieval Preaching*, New York, Routledge, 2015, 23-58, hier 27), erscheint im Zeitkontext schon auf der begrifflichen Ebene anachronistisch und ist einem auch sonst auffälligen unbedachten christozentrischen Blick geschuldet; ebenso GARCIA MORENO, *op. cit.*, 90ff.

[8] Bat-Sheva ALBERT, "Les communautés juives vues à travers la législation royale et ecclésiastique visigothique et franque", in Nicholas DE LANGE, John TOLAN *et al*. (eds.), *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries,* Turnhout, Brepols, 2014, S. 179-193, hier 183.

[9] Zu nennen sind die rhetorisch gehaltvollen, hinsichtlich ihres sozialer Kontexts aber kaum zu bestimmen Predigten Gregors von Elvira (gest. n. 392) und einiger anderer Bischöfe der Zeit; vgl. GONZÁLEZ SALINERO, *op. cit.,* S. 27-32; Juan Miguel BLÁZQUEZ, "Recientes aportaciones a la situacíon de los judíos en la Hispania Tradoantigue", in Elena ROMERO (ed.), *Judaísmo hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Bd. 2, Madrid, CSIC, 2002, S. 409-425, 417f.

[10] Raúl GONZÁLEZ SALINERO, "Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain", in Alberto FERREIRO (ed.), *The Visigoths: Studies in Culture and Society*, Leiden, Brill, 1999, S. 123-150; Ders., "Los judíos en el reino visigodo de época arriana. Consideraciones sobre un largo debate", in ROMERO (ed.), *op. cit.,* S. 399-408; Ders., "Judíos y arríanos: el mito de un acercamiento inexistente", *Sefarad*, 64 (2004), 27-74; BRONISCH, *op. cit.,* S. 21f., 25.

[11] Gabriel SEGUI-VIODAL, *La carta-enciclica del obispo Severo. Estudio critico de su autenticidad e integridad* (Diss. Pont. Univ. Greg.), Palma, 1937, S. 15-29; dazu Luis GARCIA IGLESIAS, *Los Judíos en la España Antigua*, Madrid, Cristiandad, 1978, S. 87ff.; Friedrich LOTTER, "Die Zwangsbekehrung der Juden von Menorca um 418 im Rahmen der Entwicklung des Judenrechts der Spätantike", *Historische Zeitschrift*, 242 (1986), 291-323; BRONISCH, *op. cit.*, S. 18f.; SANZO/BOUSTAN, *op. cit.*, S. 368f.; GONZÁLEZ SALINERO, *op. cit.,* S. 32ff.

mehr vor dem Hintergrund der allerorten instabilen Herrschaftsverhältnisse aber auch wenig wahrscheinlich.

Noch weniger ist in Spanien ein Echo auf die Auseinandersetzungen zwischen dem Mailänder Metropoliten Ambrosius und dem Kaiserhof um die Rechte der Juden im Jahr 383 erkennbar[12]. Dasselbe gilt auch für die wenig später vermittelnd formulierte Theologie der dienstbaren Zeugenschaft der Juden für die Christen, wie sie Augustinus von Hippo (354-430) definierte. Trotz des sonstigen Einflusses der nordafrikanischen Kirche auf Spanien[13], haben diese Ansätze in Spanien bis zum 8. Jahrhundert keine Spuren hinterlassen, ja die westgotische Judengesetzgebung wurde in denkbar größten Gegensatz dazu formuliert.

Die westgotische Gesetzgebung, die am Ende des wechselvollen 5. Jahrhunderts einsetzte und sich also zunächst auf den Raum des Südgallien und nur Teile Spaniens umfassenden westgotisch-tolosanischen Reichs bezog, nennt die Juden nur einmal: das *Breviarium* Alarichs (*Lex Romana Visigothorum)*, das nebst anderen Quellen auf dem *Codex Theodosianus* fußt, enthält Verfügungen gegen Beziehungen zwischen Juden und Christen, den Erwerb und die Beschneidung von Sklaven und die Ausübung öffentlicher Ämter durch Juden. Damit waren markante Akzente gesetzt. Aber auf Ganze betrachtet sollte nicht übersehen werden, dass die Redaktion des *Breviariums* auf die Übernahme der weit zahlreicheren Bestimmungen des *Codex Theodosianus* zu den Juden verzichtet, sich also eine merkliche Zurückhaltung auferlegt hat[14].

Ganz anders entwickelten sich die hispanischen Angelegenheiten nach der Arrondierung des westgotischen Herrschaftsraums über fast die ganze Hispania und der Konversion König Reccareds sowie der westgotischen Elite vom Arianismus zum nizänisch-katholischen Bekenntnis im Jahr 587. Für

[12] Rainer KAMPLING, "'...zumal nur eine Synagoge angezündet wurde...' (Ambrosius von Mailand). Die Judenfeindschaft der Alten Kirche und ihre Rezeption", in Rainer KAMPLING und Matthias BLUM (Hg.), *Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2002, S. 183-194; ferner LOTTER, *op. cit.,* S. 293f.; BLÁZQUEZ, *op. cit.* S. 421f.; SANZO/BOUSTAN, *op. cit.*, S. 370f.

[13] COLLINS, *op. cit.,* S. 5; ferner LOTTER, *op. cit.,* S. 303ff.; GONZÁLEZ SALINERO, *op. cit.*, S. 36.

[14] Amnon LINDER, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Detroit, Wayne State University Press, 1997, S. 217-233; Hagith SIVAN, "The invisible Jews of Visigothic Spain", *Revue des Etudes Juives,* 159/3-4 (2000), 369-385, 370ff.; eine durchwegs beschönigende Darstellung bei José ORLANDIS, *Historia del Reino visigodo español. Los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas*, Madrid, Rialp, 2003, passim; Alfredo M. RABELLO, "The Legal Situation of the Jews in Visigothic Arian Spain: Alaric the Second and its "Roman law of the Visigoths" or Breviarium Alaricianum", in Mauro PERANI (ed.), *Una manna buona per Mantova. Man tov le-Man Tovah. Studi in onore di Vittore Colorni per il suo 92° compleanno*, Florenz, Olschki, 2004, S. 73-101; BRONISCH, *op. cit.,* S. 20f.; HERBERS, *op. cit.,* S. 43f.; Detlef LIEBS, **"**Die Kodifizierung des römischen Strafrechts im Breviar Alarichs II", *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité*, 125-2 (2013).

die Juden Spaniens folgte darauf ein langes 7. Jahrhundert der Beschränkung, Bedrückung und Verfolgung, beginnend mit den Beschlüssen des 3. Konzils von Toledo (589) bis hin zum 17. Konzil von Toledo (694), kurz vor dem Ende der Westgotenherrschaft in Spanien 711. Mehr als die immer rigideren Beschlüsse der späteren Konzilien, die zu wesentlichen Teilen durch das kirchenrechtlich problematische und für die weitere Entwicklung so verheerende Edikt König Sisebuts zur Zwangstaufe bzw. Vertreibung der Juden von 613 bestimmt waren, und auch deutlicher als der erklärte Wille zur Auslöschung des Judentums im westgotischen Herrschaftsgebiet, wie es das erzwungene „Placitum" der Juden Toledos von 637 enthält[15], sind für das Verständnis der anfänglichen Ziele kirchlicher und königlicher Politik besonders die Beschlüsse des 3. Konzils von Toledo 589 aufschlussreich[16]. Denn in dieser frühen Phase ging es noch nicht um die Religionspraxis der Juden oder ihre Konversion, sondern um die Segregation von ihrer Umgebung, die ihrerseits der Norm nach nun katholisch sein sollte, tatsächlich aber religiös und sozial tief zerrissen blieb. Nach den Beschlüssen von 589 sollten Kinder aus Ehebeziehungen von Juden mit Christen mit Zwang zur Taufe gebracht und überhaupt jeglicher Kontakt von Juden mit christlichen Frauen unterbunden werden. Ferner wurde bestimmt, dass Juden von öffentlichen Ämtern fernzuhalten seien und die Beschneidung von Christen und Sklaven unterbleiben müsse.

Von kurzen Phasen der Entspannung unter den Königen Swintila (621-631) und Wamba (672-680) abgesehen, zeigen dann, offenbar bedingt durch den Misserfolg der früheren Bestimmungen, die Beschlüsse der folgenden Konzilien und königlichen Satzungen eine stetig wachsende Verschärfung der Maßnahmen gegen die Juden und die Verlagerung der Akzente von sozialen Schranken hin zum immer rigideren Umgang mit Zwangsgetauften und deren Nachkommen, mit dem Verbot aller kultischen Handlungen und schließlich der Versklavung der Juden bei gleichzeitigem Übergang ihres Besitzes an den königlichen Fiskus[17].

Daraus folgt, dass die antijüdische Politik des katholischen Westgotenreichs, die sich in wechselseitiger Radikalisierung zwischen Königtum und Kirche formierte, wohl auch von religiösem Eifer befördert gewesen sein mag, in ihren Anfängen aber, wie besonders Raúl González Salinero herausgestellt hat, insgesamt deutlich von politisch-sozialen Erwägungen geleitet war. Dafür spricht auch, dass kurz zuvor, 580 unter Leovigild, der umgekehrte Versuch einer Arianisierung der katholischen Bevölkerungsmehrheit gescheitert war. Nach 587 dürfte es dann auch weiterhin zuvorderst darum

[15] MGH Leges, *Leges Visigothorum*, (ed. Karl ZEUMER), Lex Visigothorum XII.2, 17, 425f.; vgl. LINDER, *op. cit.,* No. 541, S. 279-281.

[16] COLLINS, S. 129f.; ferner HERBERS, *op. cit.,* S. 41-48, 65f.; anders BACHRACH, *op. cit.,* S. 5-7.

[17] BACHRACH, *op. cit.,* S. 14f.; BRONISCH, *op. cit.,* S. 103f., 123f.

gegangen sein, die Distanz zwischen westgotischer Elite, den kurz zuvor (585) unterworfenen katholischen Sueben im Nordwesten der Halbinsel und der hispano-romanischen Bevölkerungsmehrheit, zu der bis dahin ungeteilt christlich-nizänische wie eben auch jüdische Romanen gezählt hatten, aufzuheben[18]. Die Mehrheit war danach nicht mehr romanisch, sondern katholisch definiert. Religiöse Grenzen lösten ethnische Differenz zwischen den Invasoren und der angestammten Bevölkerung ab. Durch Überwindung paralleler Kirchenstrukturen und aller sonstiger religiöser Differenz sollte eine neue übergreifende Basis für Gesellschaft und Herrschaft auf ausschließlich katholischer Grundlage entstehen. Diese Vereinheitlichungsbestrebungen, die von Widerständen, besonders von Seiten der Reste der arianischen Kirche, begleitet wurden, im Ergebnis aber mit massivem Druck durchgesetzt werden sollten[19], rückten die Juden in das Zentrum des Interesses. Anders als im Karolingerreich des 9. Jahrhunderts, dem seit Karl dem Großen ein ganz ähnliches Vereinheitlichungsprogramm innerhalb des Rahmens der divergierenden katholischen Traditionen aufgegeben war, wollte das westgotische Einigungsprojekt den Juden keinen Platz belassen.

Damit begab sich das Westgotenreich religionspolitisch auf einen Sonderweg, der selbst die repressive Religionspolitik Justinians im Osten noch hinter sich ließ und im Westen des Mittelmeerraums beispiellos blieb. Bezeichnend dafür ist, dass Papst Gregor I., der ein Jahr nach der Konversion der Westgoten den römischen Stuhl bestieg, Reccared für seine Konversion

[18] Insofern ist schon die Kapitelüberschrift „Outsiders and the Law“ irreführend bei COLLIINS, *op. cit.,* S. 128; ebenso wenig zielführend die Reihung der Juden unter „communities of eastern origin“, nämlich Griechen und Syrern, bei Gisela RIPOLL LÓPEZ, “The Arrival of the Visigoths in Hispania”, in Walter POHL *et al* (eds.), *Strategies of Distinction, The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, Leiden, Brill, 1998, S. 153-179, 155; vgl. Edward A. THOMPSON, *The Goths in Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1969, S. 40, 105f., 114ff.; BACHRACH, S. 4; Wolf LIEBESCHUETZ, “Citizen status and law in the Roman empire and the Visigothic kingdom”, in POHL *et al* (eds.), *op. cit.,* S. 131-152, 148f.; Dietrich CLAUDE, “Visigoths and Hispano-Romans in the seventh century”, in POHL *et al* (eds.), *Strategies of Distinction*, *op. cit.,* 117-130, 124f.; Alfredo M. RABELLO, “The Jews in Roman Spain”, in Alfredo RABELLO (ed.), *The Jews in the Roman Empire. Legal problems from Herod to Justinian*, Aldershot, Ashgate, 2000; vgl. auch die Ausführungen zur Bezeichnung von Juden als “Paganen” bei Wolfram DREWS, “Jews as pagans? Polemical definitions of identity in Visigothic Spain”, *Early Medieval Europe*, 11/3 (2002) 189-207.

[19] Vgl. THOMPSON, *op. cit.,* S. 104, 155f.; COLLINS, *op. cit.,* 2, S. 139ff.; GONZÁLEZ SALINERO, “Judíos y arrianos”, *op. cit.,* S. 62ff.; zu den Motiven der westgotischen Unterdrükkungspolitik auch GONZÁLEZ SALINERO, “Catholic Anti-Judaism”, S. 129-131; Wolfram DREWS, *Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat* De fide catholica contra Iudaeos, Berlin, Duncker & Humblot, 2001, S. 68-86, 506-520; BRONISCH, *op. cit.,* S. 137 (mit einem wenig hilfreichen, ja dümmlichen Bezug auf Carl Schmitt zur Polemik gegen González Salinero); Daniel KÖNIG, *Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.–8 Jh.),* Husum, Matthiesen, 2008, 412f.; Raúl GONZÁLEZ SALINERO, “The Legal Eradication of the Jewish Literary Legacy in Visigothic Spain”, in DE LANGE, TOLAN *et al*. (eds.), *op. cit.,* S. 195-209, 204-207.

zum nizänischen Bekenntnis lobte und auch Zustimmung zu den Beschlüssen des 3. Konzils von Toledo gegen die Juden signalisierte, sich danach aber dazu nicht mehr äußerte[20]. Diese Zurückhaltung dürfte auch damit zu erklären sein, dass die neuen hispanischen Katholiken kaum Anstalten machten, sich dem Primat des Bischofs von Rom zu beugen.

Dass die Juden in diesem radikalen Prozess versuchter Umwidmung gewachsener Identitäten *pars pro toto* Adressaten eines Handelns wurden, welches den Anspruch von Kirche und Königtum über das Vorgehen gegen alle Formen von Devianz durchsetze, liegt auf der Hand. Gerade deshalb sollte von der Intensität des antijüdischen Engagements auch kein einfacher Analogieschluss zur Größe der jüdischen Bevölkerung und ihrer politisch-soziale Bedeutung gezogen werden[21]. Denn darüber geben die christlichen Quellen keinerlei Auskunft, und ebenso muss die Frage offen bleiben, wieweit und mit welchem Effekt diese harschen religionspolitischen Maßnahmen wirklich durchgesetzt werden konnten.

Eine nähere Bestimmung dazu lässt sich erst recht nicht aus der eher marginalen materiellen Hinterlassenschaft der Juden Spaniens aus dem 5. bis 7. Jahrhundert gewinnen. Nur ein einziger in Spanien ergrabener Bau, eine apsidiale Anlage mit Mosaikfußboden und drei griechischen Inschriften in Elche/Alicante, wurde als Synagogenbau des 4. Jahrhunderts gedeutet, aber diese Zuschreibung war zwischenzeitlich umstritten. Jüngst konnte überzeugend dargelegt werden, dass der Bau zumindest zeitweilig als Synagoge gedient hat[22]. Sonst werden Synagogen in den hispanischen Schriftquellen bis hinauf ins Hochmittelalter nicht genannt. In den westgotischen Quellen begegnet der Terminus *conventus*, was im Sinne von „Gemeinde"

[20] Gregor, *Registrum epistularum*, (hg., Dag NORBERG, = CCSL 140, 229); dazu BRONISCH, *op. cit.,* S. 27; vgl. auch THOMPSON, *op. cit.,* S. 105-111; DREWS, *op. cit.,* S. 46; John R. C. MARTYN, "Letters from Spain to Pope Gregory the Great", *Journal of the Australian Early Medieval Association,* 2 (2006), 157-167; HERBERS, S. 44f.

[21] Vgl. COLLINS, *op. cit.,* S. 128; ähnlich BACHRACH, *op. cit.,* S. 25f.; dagegen Margaret WILLIAMS, "The Contribution of Jewish Inscriptions to the Study of Judaism", in: William HORBURY *et al*. (eds.), *The Cambridge History of Judaism, t. III,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001, S. 75-93, insb. 77f., 91f.; Raúl GONZÁLEZ SALINERO, "Fuentes arqueológicas y documentales para el estudio de los judíos en le Hispania romana y visigoda", in Javier CASTAÑO (ed.), *Una sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos, Córdoba, El Almendro, 2014,* S. 123-160; zur Problematik auch DREWS, *Juden und Judentum*, S. 28-31.

[22] Übersicht bei GONZÁLEZ SALINERO, "Fuentes arqueológicas", S. 136-139; ferner Milagros GUARDIA PONS, "La 'sinagoga-basilica' de Elche", in Mireille MENTRÉ (ed.), *L'art juif au Moyen Age,* Paris, Berg international, 1988, S. 105-112; Lee LEVINE, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years,* New Haven, Yale University Press, 2000, S. 261-263; Rachel HACHLILI, *Ancient Jewish Art in the Diaspora,* Leiden, Brill, 1998, S. 45ff., 205, 407f.; Robyn WALSH, "Reconsidering the Synagogue/Basilica of Elche, Spain", *Jewish Studies Quarterly*, 23 (2016), 91-123.

gedeutet wird[23], aber mitnichen Annahmen zu deren Struktur und kultureller Prägung zulässt.

Ansonsten sind einige wenige bi- und trilinguale Inschriften, überwiegend auf Grabsteinen[24], zu nennen, deren gelegentliche und dann recht ungelenke hebräische Formeln eher Symbolwirkung zukommt und nicht für eigentliche Sprachkompetenz steht[25]. Ferner fällt ein merkwürdiges beckenförmiges Stück aus einem Marmorblock von 56 x 45 x 14,5 cm auf, das mit deutlich jüdischer Symbolik (Pfauen, Baum und Menorah) und nur wenigen Worten langen Inschriften in griechischer, lateinischer und hebräischer („Friede über Israel, über uns und über unsere Kinder") Sprache versehen ist[26]. Das Stück aus Tarragona, das sich heute im Museum der Synagoge El Tránsito von Toledo befindet, entzieht sich einer klaren Deutung. Vorgeschlagen wurde die Verwendung als Ossuarium, wofür es aber keinerlei rituelle Grundlage gibt. Denkbar ist auch die Verwendung als Handwaschbecken, womit es in der jüdischen Kulturgeschichte einmal mehr völlig alleine stünde. Festzuhalten ist die an sich aussagekräftige Dreisprachigkeit der Inschriften des Objekts. Denn wir haben hier ein besonders hybrides Stück jüdischer Kultur vor uns, in dem sich eine ganz eigene Kultur des Übergangs ausdrückt.

Die heute noch fassbare Hinterlassenschaft der hispanischen Juden bis zum Ende der Westgotenherrschaft fällt demnach weit geringer aus als etwa im gleichen Zeitraum in Rom und im südlichen Italien[27]. Dennoch besteht

[23] ALBERT, *op. cit.,* S. 179f.

[24] Maurice SCHWAB, *Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Espagne*, Paris, Imprimerie Nationale, 1907; Francisco CANTERA BURGOS *et al.*, *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid, Bermejo, 1956; David NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe, vol . 1: Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul, vol 2: The City of Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992-1993, hier vol. 1, Nos. 183-186, 189, S. 247-266, 263-270 (Narbonne, 688/98); vgl. auch Jaime CUBERA, "A Jewish inscription from Tarraco", *Philologus* 147 (2003), 357-359.

[25] Doron MENDELS und Arye EDREI, *Zweierlei Diaspora: Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, S. 41f.

[26] NOY, *op. cit.,* 1, No. 185, S. 254ff.; Rodrigo LAHAM COHEN, "Presencia judía en la Roma tardoantigua. Aproximaciones epigráficas", in *I Jornadas Problemas y Abordajes de la Historia Antigua, Facultad de Humanidades*, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2011, S. 162-183; 168ff.; WALSH, *op. cit.,* S. 120f. note 113.

[27] Dokumentation NOY, *op. cit.,* vol. 1, 22-237, vol. 2; vgl. Giancarlo LACERENZA, "Le iscrizioni giudaiche in Italia dal I al VI secolo - tipologie, origine, distribuzione", in Mauro PERANI (ed.), *I beni culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, Ravenna, Longo, 2003, S. 71-92; Cesare COLAFEMMINA, "Le catacombe ebraiche nell'Italia meridionale e nell'area Sicula. Venosa, Siracusa, Noto, Lipari e Malta", in PERANI (ed.), *op. cit.,* S. 119-146; LAHAM COHEN, *op. cit.,* S. 162-183, 172; Jutta DRESKEN-WEILAND *et al.* ,"Himmel – Paradies – Schalom. Tod und Jenseits in christlichen und jüdischen Grabinschriften der Antike", in Andreas MERKT *et al.* (eds.), *Handbuch zur Geschichte des Todes im frühen Christentum und seiner Umwelt 1*, Regensburg, Schnell & Steiner, 2012, S. 325-386; Karen B. STERN, "Death and Burial in the Jewish Diaspora", in Daniel M. MASTER

kein Anlass für die Aussage, sie erlaubte ob ihrer geringen Zahl und des recht niedrigen künstlerischen und sprachlich-inhaltlichen Gehalts kaum Rückschlüsse auf Sprache und Kultur der Juden der Zeit. Immerhin bergen diese Zeugnisse Hinweise auf eine innere, hierarchische Gestaltung der Gemeinden mit professionalisierter Leitung (*archisynagogus*, *presbyteroi*, *pater synagogue, archontes*)[28], ferner auch auf eine als Liturgie strukturierte Gebetsordnung bei entsprechender Anleitung (der *super orans* im Sinne eines Vorbeters, die προσευχή / *proseuché*, inschriftlich etwa in Elche, als „Gebet" und „Gebetsraum"[29]) sowie auf eine wie auch immer gestaltete Form von Lehrtätigkeit (*Rebbi*). Diese inneren Strukturen werden in der christlichen Gesetzgebung nur ungenau als *legis doctor* oder pejorativ als *doctor iniquitatis* wiedergegeben[30]. *Doctores* kann sich dabei auf „Rabbiner" oder sonstige Gelehrte allein oder auf die verschiedenen jüdischerseits genannten Gemeindeämter insgesamt beziehen[31]. Im Zusammenhang der Zwangsbekehrung der Juden von Menorca um 418 erfahren wir ferner, dass solch hochgestellte jüdische Persönlichkeiten, zumindest bis zum Beginn des 5. Jahrhunderts, als *defensor civitatis* wirkten, also an der Spitze der weltlichen Gemeinde stehen konnten[32].

Ganz eigenes Gewicht kommt dann der Frage zu, was, wenn es doch selbst nach dem Zeugnis der eifrigsten Judenfeinde *doctores* unter den Juden gegeben haben soll, die Inhalte von deren Unterricht gewesen seien, auf welcher schriftlichen Grundlage diese beruhten und in welcher Sprache sie rezipiert und vorgetragen wurden. Dass der *doctor iniquitatis* ein Lehrer der *Mischna* gewesen sei, ist nicht völlig auszuschließen, aber, was Spanien anbetrifft, doch ausgesprochen unwahrscheinlich. Denn das setzte die Kenntnis der *Mischna* im äußersten Westen der Diaspora bereits im 7. Jahrhundert und eine profunde Versiertheit ihrer Lehrer im Hebräischen und in der Hermeneutik dieser rabbinischen Grundschrift voraus[33]. Für bei-

---

(ed.), *Oxford Encyclopedia of the Bible and Archeology*, Oxford, Oxford University Press, 2013, S. 270-280; Pieter W. VAN DER HORST, *Saxa judaica loquuntur, Lessons from Early Jewish Inscriptions*, Leiden, Brill, 2015; Idem, *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE – 700 CE),* Kampen, Pharos, 1996, S. 11, 20.

[28] Carlos DEL VALLE, "Sobre las lenguas de los judíos en la España visigoda y al-Andalus", *Sefarad* 61/1 (2003), 183-193, 185; vgl. MENDELS – EDREI, *op. cit.,* S. 41f.; ferner LEVINE, *op. cit.* S. 403, 407f., passim.

[29] WALSH, *op. cit.,* S. 106 mit Anm. 60; zum Begriff Rachel HACHLILI, *Ancient Synagogues - Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*, Leiden, Brill, 2013, S. 7-10.

[30] ALBERT, *op. cit.* S. 184; im Brief des Bischofs Severus von 418 wird ferner ein *summus sacerdos* namens Theodorus genannt, ohne dass ersichtlich würde, worin genau seine „hohepriesterliche" Funktion bestanden habee: vgl. SEGUI-VIDAL, *op. cit.* S. 152f.

[31] ALBERT, *op. cit.*; vgl. NOY, *op. cit.* I, No. 197, S. 278ff., lateinische Inschrift für "Iacob, Sohn des Rebbi Senior" (Mérida, 8.-9. Jh.).

[32] LOTTER, *op. cit.,* S. 307f.

[33] ALBERT, *op. cit.,* S. 184; vgl. COLLINS, *op. cit.,* S. 136.

des bietet die hispanische Überlieferung keinerlei Anhalt, und der deutlich breiter belegte negative Befund für Rom und den Süden Italiens, die dem Entstehungsraum der *Mischna* und des *Talmud* deutlich näher lagen, spricht gegen eine Kenntnis dieser Grundschrift des rabbinischen Judentums und anderer rabbinischer Schriften im äußersten Westen des Mittelmeerraums vor dem 9. Jahrhundert[34]. Noch mehr als für den Osten tut sich hier den Bearbeitern für den Westen das auf, was man „Deuterosis-Falle" nennen kann: die immer wieder diskutierte, aber soweit kaum lösbare Frage, ob das Verbot der „Zweitschrift", das Kaiser Justinians im Jahr 553 gegen jedwedes nichtgriechisches, außerbiblisches Schrifttum aussprach tatsächlich frührabbinische Schriften einschließlich der Mischna oder lediglich nicht näher zu bezeichnende Apokryphen, vielleicht in hebräischer Sprache, gemeint habe (*Novella* 146)[35]. Dessen ungeachtet bleibt der Befund, dass die Schriften der Rabbinen sich jenseits ihrer Entstehungszentren nur ganz allmählich durchsetzen und den westlichen Mittelmeerraum dann kaum vor dem 8. oder 9. Jahrhundert erreicht haben dürften.

Doron Mendels und Arye Edrei haben deshalb zuletzt die Bedeutung der Zerstörung des Jerusalemer Tempels als umfassenden Kommunikationsbruch zwischen den östlichen Zentren des Judentums und der westlichen Peripherie der Diaspora betont, denn die im Osten in der Folge entstehende Kultur des rabbinischen Schrifttums sei im Westen nicht entzifferbar gewesen[36]. Gerade die Neuschöpfungen des Ostens wie beispielsweise die Modellierung der Pessach-Haggada als gemeinschaftsstiftender Text ganz eigener Prägung[37] oder das Gebet als ebenso vorbildlose einigende Handlung, mit der die „Generation von Javne" den Fortbestand des östlichen Judentums

[34] Erste Spuren der Kenntnis talmudischer Texte finden sich in einer hebräischen Inschrift, die in Lavello/Basilicata erhalten ist, ohne dass sich die Herkunft des Steins – auch das nahe Venosa mit seiner dichten Überlieferung jüdischer Grabsteine käme in Frage – genau bestimmen liesse: vgl. Cesare COLAFEMMINA, "Una nuova epifrafie ebraice altomedievale a Lavello", *Vetera Christianorum*, 29 (1992), 411-421; *Idem,* "Le catacombe ebraiche nell'Italia meridionale", S. 119-146.

[35] MENDELS – EDREI, *op. cit.,* S. 63; ferner LEVINE, *op. cit.,* S. 408; Seth SCHWARTZ, "Rabbinization in the Sixth Century", in Peter SCHÄFER (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, vol. 3, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, S. 55-69, 66ff.; Hayim LAPIN, *Rabbis as Romans: The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 CE*, Oxford, Oxford University Press, 2012, S. 159f.; zum Begriff *deuteras* in der "Professio" der Juden gegenüber dem 6. Konzil von Toledo 638 vgl. GONZÁLEZ SALINERO, "The Legal Eradication", S. 196f.

[36] MENDELS – EDREI, *op. cit.,* S. 11; vgl. dazu Karl L. NOETHLICHS "Der rechtliche Status der Juden im römischen Reich Tradition und Wandel in der römischen Judengesetzgebung vom 2. Jahrhundert v.u.Z. bis zum 6. Jahrhundert u.Z. Mit einem Exkurs zur These von Doron Mendels und Arye Edrei über „Zweierlei Diaspora", in Görge HASSELHOFF *et al* (Hg.), *„Religio licita"? Rom und die Juden von Pompeius bis Konstantin*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2017, hier S. 73-83; ferner Daniel R. SCHWARTZ *et al*. (eds.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*, Leiden, Brill, 2012.

[37] MENDELS – EDREI, *op. cit.,* S. 45ff.

nach dem Jahr 70 gesichert habe[38], leitete nach Mendels und Edrei einen tiefgehenden Entfremdungsprozess zwischen den jüdischen Kulturen des Osten und des Westens ein[39].

Die Sprachverschiedenheit zwischen den Polen Jerusalem und Alexandria war zwar auch für die Juden der Tempelzeit charakteristisch gewesen, doch die Textverschiedenheit, wie sie nach dem Jahr 70 aufkam und der Verlust Jerusalems nicht nur als Ziel der Pilgerfahrt, sondern auch als Ort der Begegnung und des Austauschs, wirkten nach Mendels und Edrei auf umfassende Weise desintegrativ. Wohl lassen sich mit Todos Isch Romi, der (noch vor 70?) in eine Jeschiva des Ostens gegangen sein soll (*Tosefta*, *Betsa* 2,15), und umgekehrt Mattja ben Heresch, dessen Umzug nach Rom in der Absicht der Gründung einer Jeschiva dort vermerkt wird[40], Beispiele für Migrationen von Gelehrten zwischen Ost und West finden. Aber gerade die geringe Zahl von Belegen für Migrationen zwischen Ost und west bestätigt für Mendels und Edrei das Ausmaß des nach dem Jahr 70 ergangenen Bruchs.

Der hier nur knapp skizzierte Prozess der Desintegration jüdischer Diasporakulturen wurde nach Mendels und Edrei damit vollständig, dass man sich im griechischen Westen genau jener Pseudoephigraphica und anderer hellenistischer Schriften angenommen habe, die im Osten aus dem Kanon zu rezipierender Schriften ausgeschieden und von den rabbinischen Texten überschrieben worden seien[41]. Damit ist zugleich eine Frage berührt, die zuletzt vornehmlich zwischen David J. Wasserstein und Carlos del Valle verhandelt wurde: was denn die kulturellen Ressourcen des westmediterranen Judentums am Übergang von der Spätantike zum Mittelalter gewesen seien. Beide stimmen dabei soweit überein, dass von den hispanischen Juden aus westgotischer Zeit kein einziger Text, gleich welcher Sprache, erhalten sei. Daraus folgerte Wasserstein, dass die Juden Spaniens von allen kulturellen Entwicklungen des Judentums der Zeit entkoppelt gewesen seien und schließt von der gestalterischen und sprachlichen Anspruchslosigkeit der wenigen epigraphischen Zeugnisse auf ein überhaupt geringes kulturelles Profil der Juden im Westen der Diaspora. Diesem Argument will man in seiner Grundrichtung, nicht jedoch in seinen absoluten Formulierungen folgen[42]. Del Valle dagegen postuliert mit Verweis auf verstreute Aussagen

[38] *Idem.*, S. 52ff.

[39] Dass es sich hier eher um einen Entfremdungsprozess als um einen zeitlich genau zu bestimmenden Bruch gehandelt haben muss, räumt Mendels, 71, selbst ein, wenn er die relative Akzeptanz des Griechischen unter den Rabbinen von im 9. Jahrhundert fassbaren, deutlich ablehnenden Haltungen unterscheidet.

[40] MENDELS – EDREI, *op. cit.,* S. 22ff.; vgl. LAHAM COHEN, *op. cit.*, S. 171.

[41] MENDELS – EDREI, *op. cit.* S. 13. 79f.

[42] In gebotener Kürze seien hier die Einwände skizziert: die rabbinische Bewegung setzte sich auch im Osten erst ganz allmählich durch, so dass Juden aus dem Westen unter den Angehörigen der noch lange bestimmenden griechisch geprägten jüdischen Kultur weiterhin Kontakte knüpfen konnten. Auch die Präsenz von *apostuli* in einer Grabinschrift in Venosa

auf christlicher Seite ein dezidiert hebräisch gefasstes Kulturprofil unter den Juden Spaniens[43].

Unausgesprochener Konsens herrscht zwischen den Kontrahenten in der Grundannahme, die nachfolgend bestritten werden soll, dass ein nicht durch hebräische Sprachpraxis und die Kenntnis rabbinischer Schriften hervortretendes Judentum kaum denkbar oder zumindest defizitär gewesen sei[44]. Dissens kommt dann über die Frage auf, wie sich das zu Spanien verhalte. Wasserstein hegt hier keinen Zweifel. Er will in Spanien nur noch ein völliger Agonie verfallenes Judentum erkennen, dessen Mehrheit, so darf man ihn verstehen, alsbald in der Kirche aufgegangen und dessen Reste dann schließlich durch die Rezeption des rabbinischen Judentums neu befruchtet worden sei[45]. Del Valle dagegen nimmt ohne erkennbare Quellenbasis für einen frühen Zeitpunkt eine „Reaktivierung" und „Revitalisierung" des Hebräischen unter den hispanischen Juden an. Im Grunde kann er gerade einmal auf das Beispiel des Diakons Bodo verweisen, der sich 838 aus dem Frankenreich nach Saragossa begab, konvertierte und nach dem Zeugnis seines späteren Gegners, des Konvertiten zum Christentum Paulus Alvarus von Cordoba, dort rasch Hebräisch gelernt habe (*miror te eruditionis in hebraea lingua tam velox peritia*). Dabei ist aber zu bedenken, dass Paulus Alvarus, der einer Konvertitenfamilie entstammte und dessen eigene Schriften keinerlei eigene Vertrautheit mit dem Hebräischen erkennen lassen, selbst wenn er hier akkurat das Kulturprofil der Juden seiner Zeit wiedergegeben hätte, immerhin 130 Jahre nach dem Ende des Westgotenreichs schrieb und kaum

(NOY, *op. cit.,* I, No. 86, 114-119) oder die Herkunft eines in einer griechisch-lateinischen Inschrift aus Tarragona verewigten *rabbi Latous* aus Cyzicus in der Asia Minor (NOY, *op. cit.,* I, No. 186, S. 256-259) belegen, dass Spanien gegenüber dem weiteren Mittelmeerraum in der Spätantike keineswegs vollständig abgeschlossen war; vgl. dazu auch Catherine HEZSER, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997; Seth SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society, 200 bce. to 640 ce., 200*, Princeton, Princeton University Press, 2001, S. 103-128; Stuart S. MILLER, *Sages and Commoners in Late Antique 'Erez Israel'*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, S. 21ff., passim; Hayim LAPIN, "The origins and development of the rabbinic movement in the land of Israel", in William D. DAVIES *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Judaism, vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006, S. 206-229; *Margaret H.* WILLIAMS, *Jews* in *a Graeco-Roman Environment, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, S. 251ff.; GONZÁLEZ SALINERO,* "The Legal Eradication", S. 201f.

[43] David J. WASSERSTEIN, "Langues et frontières entre juifs et musulmans en al-Andalus", in Maribel FIERRO (ed.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, S. 1-11, insb. 3; DEL VALLE, *op. cit.,* S. 183-193.

[44] Explizit WASSERSTEIN, *op. cit.,* S. 3f.

[45] Wasserstein (*op. cit.*, 7f.) meint hier nur die Reste des judeo-romanischen Judentums und schließt eine Immigration maghrebinischer Juden nach Spanien aus; vgl. ferner Idem, "Jewish Elites in al-Andalus", in Daniel FRANK (ed.), *The Jews of Medieval Islam. Community, Society, and Identity*, Leiden, Brill, 1995, S. 101-110; DEL VALLE, *op. cit.,* S. 191.

als Zeugnis für Hebräischkenntnisse unter hispanischen Juden der Zeit vor 711 herangezogen werden kann[46].

Trotz offenkundiger Schwächen der Argumentation lohnt es sich dennoch, Del Valle's Linie weiter, freilich kritisch, zu folgen. Denn immerhin kann er für seine Sicht die Erwähnung von *scripturas* in der *Professio* der Juden gegenüber dem 6. Konzil von Toledo 638, die dem berüchtigten *Placitum* des Vorjahres folgte[47], und ein Gesetz König Erwigs (reg. 680-687) in Anspruch nehmen. Daraus wird ersichtlich, dass man auf christlicher Seite unterstellte, die Juden besäßen über die Bibel hinaus eigene Schriften: nebst anderen Beschränkungen hieß es da nämlich, die Juden sollten keine Bücher lesen, die den Christen nicht genehm seien[48]. Del Valle stützt sich ferner auf die Aussage Julians von Toledo, wonach die Juden Codices besäßen, aus denen sie ihre Voraussagen zur Ankunft des Messias bezögen[49]. Dabei versteht del Valle Julians *codices hebraeorum* allerdings geradewegs als „hebräische Codices", also Schriften in hebräischer Sprache, und schließt von dort auf eine „autochthone hebräische Kultur" Spaniens, die zwar nicht den Talmud, dafür aber eigene und uns nicht überlieferte hebräische Texte gekannt habe[50]. Das ist –wie noch bei jeder *ex nihilo*-Argumentation– nicht gänzlich auszuschließen, und so lassen sich, wie Gonzáles Salinero zu Recht eingewandt hat, für solches Schrifttum kaum Indizien und auch keinerlei Entstehungsgründe benennen[51]. Im Gegenteil: Erwigs Gesetz sagt ja gerade

[46] José MADOZ (ed.), *Epistolario de Álvaro de Córdoba*, Madrid, CSIC, 1947, Carta XVI,I; vgl. DEL VALLE, *op. cit.,* S. 191f.; ferner Frank RIESS, "From Aachen to Al-Andalus: The Journey of Deacon Bodo (823–76)", *Early Medieval Europe* 13/2 (2005), 131–157. Erst recht ohne Wert für das Verständnis des hispanischen Judentums vor 711 ist die Aussage des Gaon Aharon ha-Cohen ben Sagarda, der um die Mitte des 10. Jahrhunderts wirkte und nach einen Fragment aus der Kairoer Genizah Spanien als Zentrum von Gelehrten in der Zeit Alexanders des Großen und der Mischna beschrieb; vgl. A. COWLEY, "Bodleian Geniza Fragments", *The Jewish Quarterly Review,* 18 (1906) S. 399-403; Übersetzung Carlos DEL VALLE, *La escuela hebrea de Córdoba*, Madrid, Editora Nacional, 1981, S. 366 ff.

[47] LINDER, *op. cit.,* No. 851, hier S. 496, 499; vgl. GONZÁlLEZ SALINERO, "The Legal Eradication", S. 195f.; ferner Jonathan J. PRICE, "The Jews and the Latin Language in the Roman Empire", in Menahem MOR *et al*. (eds.), *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna, and the Talmud*, Jerusalem, Yad Izhak Ben-Zvi, 2003, S. 165-180.

[48] Vgl. LINDER, *op. cit.,* No. 45, S. 301f.; COLLINS, *op. cit.,* S. 132.

[49] *quod sumpta annorum supputatio ab initio mundi codices Hebraeos quintam adhuc seaculi insinuent;* Julian von Toledo, *De combrobatione sextae aetatis* (ed. Jocelyn N. HILLGARTH, *Sancti Juliani Toletanae Sedis Episcopi Opera*, CCSL 115, Praefation, 145, Zeile 27, ferner 1.23, S. 170); DEL VALLE, *op. cit.,* S. 185, .

[50] DEL VALLE, *op. cit.,* S. 186, 189f.; vgl. Idem, "El *De comprobatione sextae aetatis* de Julián de Toledo y el judaísmo español", *Estudios Bíblicos*, 49 (1991), 251-263; Idem, "San Julián de Toledo", in Carlos DEL VALLE (ed.), *La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII),* Madrid, CSIC, 1998, S. 119-130; ferner GONZÁLEZ SALINERO, "The Legal Eradication", S. 198.

[51] Einen Anhaltspunkt bieten lediglich die hebräisch-aramäischen Epitaph-Inschriften aus Santa María del Camí, Mallorca, 4.-5. Jh. (?) und eine mit hebräischen Buchstaben verse-

nicht, dass die Christen die Texte „nicht verstanden“ hätten; und Julians Aussage lässt sich ebenso als „Codices der Hebräer“ ganz gleich welcher Sprache, lesen[52]. Dem widerspricht nicht, dass Julian an anderer Stelle den *codicibus hebraeorum* die *codices septuaginta interpretum* gegenüberstellt[53]; denn das ist nicht notwendig als Unterscheidung hebräischer von griechischen Codices zu lesen, sondern kann sich, wenn er die Septuaginta nicht gar von Schriften der Juden in lateinischer Sprache abgesetzt hätte, ebenso auf die Unterscheidung der unbestritten christlich adaptierten Septuaginta im Unterschied zu jüdischen Schriften, vielleicht zu revidierten griechischen Bibelübersetzungen wie Aquila oder Theodotion, beziehen.

Für das Verständnis von Julians Aussage, die Argumente der Juden zur Ankunft des Messias seien weder durch „Gesetz“ noch durch die Propheten gedeckt und speisten sich aus anderen Quellen[54], ist das von erheblicher Bedeutung. Man mag Del Valle folgen, wenn er darauf besteht, dass die Juden außerbiblische Schriften herangezogen hätten[55]. Allerdings lässt der pure Wortlaut nicht erkennen, welche Schriften das gewesen und in welcher Sprache solcherlei „aus den Tiefen ihrer Bosheit“ (*de antro malitiae suae*) bezogenen Argumente[56] geschrieben gewesen seien.

Womöglich klärt sich das Bild, wenn man die gewohnten Pfade verlässt und bei der Erforschung der Leerstelle der jüdisch-literarischen Kultur des spätantiken und westgotischen Spanien[57] auf ganz andere Weise ansetzt. Das scheint auch dringend geboten, denn in einem ist del Valle ja unbedingt beizupflichten: dass eine religiöse Kultur, die sich über einen Text konstituiert, zumal als Minderheitenkultur, ohne Textpraxis und auf pure Ritualien reduziert nicht denkbar ist. Jede „mündliche Torah“, nicht nur jene „vom Sinai“, setzt ja eine wie auch immer aufgeschriebene andere, vorangehende Torah voraus. Daran ändert auch die Armseligkeit des textlichen Ausdrucks spätantiker und frühmittelalterlicher Inschriften, wie sie für den gesamten westmediterranen Raum zu konstatieren ist, nicht. Und wenn Julian von Toledo und seine christlichen Genossen den Juden eines nicht vorwarfen, dann war es Schriftvergessenheit. Um also Spuren solcher Schriften zu identifizieren, sollte die Frage einmal nicht von Toledo und erst Recht nicht von Jerusalem oder Babylonien her gestellt werden, sondern weiter nördlich

---

hen Amphore aus Ibiza, 1. Jh. (?), vgl. NOY, *op. cit.,* I, No. 177f, S. 238f.; zur Kritik GONZÁLEZ SALINERO, “The Legal Eradication”, S. 200f.; ferner Leo V. RUTGERS, *The Hidden Heritage of Diaspora-Judaism*, Löwen, Peeters, 1998.

[52] GONZÁLEZ SALINERO, “The Legal Eradication”, S. 202f., auch zu ähnlichen Mißverständnissen anderer Autor/inn/en.

[53] Julian, *De comprobatione*, III.8, S. 201.

[54] Julian, *De comprobatione*, 1.6, S. 152.

[55] DEL VALLE, “Sobre las lenguas”, S. 186f.; vgl. auch MENDELS–EDREI, *op. cit.,* S. 61f.

[56] Julian, *De comprobatione*, 1.2, S. 147.

[57] Bernhard BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096,* Paris, Mouton, 1960, S. 165; GONZÁLEZ SALINERO, “The Legal Eradication”, S. 206f.

ansetzen: in Orléans, wo an der Wende zum 9. Jahrhundert Bischof Theodulf, der Herkunft nach Westgote, bei seiner Revision des lateinischen Bibeltextes von einem Juden assistiert wurde, der Wortkorrekturen nach dem hebräischen Bibeltext vornahm und der seine familiären Wurzeln ebenfalls südlich im ehedem westgotischen Bereich gehabt haben könnte[58]. Die hebräische Sprachkompetenz dieses für eine bischöfliche Umgebung recht ungewöhnlichen Mitarbeiters kann zunächst als Argument zur Unterstützung del Valles, nämlich als Indiz für die Vertrautheit mit dem Hebräischen, gelesen werden. Immerhin wirkte Theodulfs Assistent um die vierzig Jahre früher als Bodo Eleazar und stellte seine Fähigkeiten nachprüfbar unter Beweis. Doch darum allein soll es hier nicht gehen, denn der Blick kann hier weiter fassen. Bemerkenswerter als seine Hebräischkenntnisse ist ja der Umgang dieses Juden mit dem Lateinischen und seine Fähigkeit, feinsinnige Korrekturen am Text der Vulgata vorzunehmen.

Nur wenig nördlich von Orléans, in den Schriften der Exegetenschule von Auxerre, finden sich eine Generation nach Theodulf dann auch weitere Spuren jüdischer Gelehrsamkeit. Das sind, in lateinischer Schrift, teilweise versteckte, teilweise offen jüdischem Ursprung zugewiesene Targum-Adaptionen (*hebraei dicunt* … vel al.), so etwa Teile aus Pseudo-Philo und exegetische Sequenzen, die im Stil von *Midraschim* gehalten sind[59]. Ihr Weg

[58] On Theodulf see Elisabeth DAHLHAUS-BERG, *Nova antiquitas et antiqua novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei Theodulf von Orléans*, Köln, Böhlau, 1975, S. 221ff.; Rob 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; Caroline CHEVALIER-ROYET, "Les révisions de Theodulphe d'Orléans et la question de leur utilisation par l'exégèse carolingienne," in Sumi SHIMAHARA (ed.), *Études d'exégèse carolingienne. Autour d'Haymon d'Auxerre,* Turnhout, Brepols, 2007, S. 251f.; Adrien CANDIARD und Caroline 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 Annie NOBLESSE-ROCHER (ed.), *Études d'exégèse médiévale offertes à Gilbert Dahan par ses élèves,* Turnhout, Brepols, 2012, S. 13-34; ferner HERBERS, *op. cit.,* S. 70f.

[59] Vgl. die Angaben in der Einleitung zu Remigius von Auxerre, "Expositio super Genesim" (ed. Burton Van NAME EDWARDS, CCCM 136, Brepols, 1999, S. xil-l); Johannes HEIL "Theodulf, Haimo, and Jewish Traditions of Biblical Learning: Exploring Carolingian Culture's Lost Spanish Heritage", in Cullen J. CHANDLER und Steven STOFFERAHN (eds.), *Discovery and Distinction in the Early Middle Ages: Studies in Honour of John J. Contreni*, Kalamazoo, 2013, S. 88-115, hier S. 99-103; ferner Burton Van NAME EDWARDS, "Deuteronomy in the Ninth Century: The Unpublished Commentaries of Walahfrid Strabo and Haimo of Auxerre", in Celia CHAZELLE und Burton van NAME EDWARDS (eds.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout, Brepols, 2003, S. 97-113, here S. 105 with note 25; vgl. Gilbert DAHAN, "Les interpr**é**tations juives dans les Commentaires du Pentateuque de Pierre le Chantre", in Diana WOOD *et al.* (ed.), *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley,* Oxford, Blackwell, 1985, S. 131-155; Rainer BERNDT, "Les interprétations juives dans le *Commentaire de l'Heptateuque* d'André de Saint-Victor", *Recherches augustiniennes*, 24 (1989), S. 199-240; Bat-Sheva ALBERT, "Anti-Jewish Exegesis in the Carolingian Period: the Commentaries on Lamentations of Hrabanus Maurus and Pascasius Radbertus," in Claudio LEONARDI (ed.), *Biblical studies in the early Middle Ages*, Florenz, 2005, S. 175-192; Judith

bis zur Feder christlicher Schreiber ist noch weitgehend ungeklärt, aber so viel darf als gewiss gelten: Sie dürften über Orléans von Südfrankreich oder Spanien her in die Abtei Saint-Germain in Auxerre gelangt sein[60]. Derselben Tradition wird man auch jenen anonymen jüdischen Autor von *Quaestiones* zu den Königsbüchern zuordnen können, den etwa um dieselbe Zeit Hrabanus Maurus im fernen Fulda und nach ihm noch andere fränkische Exegeten zitierten. Dass der Autor dieses lateinisch überlieferten Textes ein Jude gewesen sei, hat Hrabanus in den Einleitungsbriefen zu seinem Kommentar deutlich formuliert[61], und ebenso vermerkte es die ursprüngliche Titulatur der Reimser Handschrift. Erst viel später hat man gemeint, diesen für seinen Inhalt hochgeschätzten Text dem über allen Zweifel erhabene Kirchenvater Hieronymus zuschreiben zu müssen[62]. Insgesamt finden sich im Frankenreich unterschiedliche Hinweise auf jüdische Wissens- und Texttraditionen, die eines gemeinsam haben: ihre Überlieferung in lateinischer Sprache und Indizien für ihre Herkunft aus Südfrankreich/Spanien[63]. Ohne deshalb Form und Ausmaß dieser judeo-romanischen Schriftkultur des westlichen Mittelmeerraums näher bestimmen zu können, widerlegt dieser Befund sowohl die Annahme einer autochthonen hebräischen Textkultur der hispanischen Juden wie auch das Postulat eines umfassenden Kulturverlusts.

OLSZOY-SCHLANGER, "The study of the Aramaic Targum by Christians in Medieval France and England", in Alberdina HOUTMAN *et al.* (ed.), *A Jewish Targum in a Christian World Jewish and Christian Perspectives Series*, Leiden, Brill, 2014, S. 233-249.

[60] Dazu auch Alvaro D'ORS, "Teodulfo de Zaragoza, arzobispo de Orleans, entre San Isidoro y Rábano Mauro: el origen hispánico del renacimiento carolingio", in *Tempus implendi promissa. Homenaje a Domingo Ramos-Lissón*, Pamplona, ediciones Universidad de Navarra, 2000, S. 773-799; Dominique IOGNA-PRAT, "Influences spirituelles et culturelles du monde wisigothique: Saint-Germain d'Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle", in Jacques FONTAINE und Christine PELLISTRANDI (eds.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, S. 243-257.

[61] MGH eS. V. (ed. Ernst DÜMMLER) Hrabanus No. 14, 401-403 (a. 829); No. 18, 422-424 (834-838).

[62] Reims, Bibliothèque Municipale Carnegie, ms. 118 (s. IX, Reims Cathedral, *ex dono Hincmarus*), fol. 38: *In Dei nomine brevis Explanatio* [*Hieronymi*] *hystoriae primi libri Regum secundum judaicam traditionem incipit, sed curiosus lector, qui haec discere studet, consideret si ille Judaeus qui praefatum librum ita exposuit ab ecclesiastica doctrina in aliquibus discordat sententiis*; fol. 53: *Incipit Expositio* [*Hieronymi*] *in Paralipomenon, secundum traditionem Judaeorum, ubi lector cautius esse debet*.Vgl. Avrom SALTMAN, "Rabanus Maurus and the Pseudo-Hieronymian Quaestiones Hebraicae in Libros Regum et Paralipomenon", *Harvard Theological Review*, 66 (1973), 43-75; Pseudo-Jerome, *Quaestiones on the Book Samuel* (ed. Avrom SALTMAN, Leiden, Brill, 1975), 6-9; Bat-Sheva ALBERT, "Adversus Iudaeos in the Carolingian empire", in Ora LIMOR *et al.* (ed.), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics,* Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, S. 119-142; Silvia CANTELLI BERARDUCCI (ed.), *Hrabani Mauri opera exegetica repertorium fontium*, Bd. I, Turnhout, Brepols, 2006, S. 237-246; HEIL, "Theodulf, Haimo, and Jewish Traditions", S. 88-115, 96f.

[63] Selbst für den Fall, dass Hrabans Referenz für einen „Hebraeus quidam moderni temporis" in dem Sinne zu verstehen wäre, dass dieser Juden im zeitlich und räumlichen Umfeld des Fuldaer Abtes gewirkt hätte, müsste er seine Ausbildung in einem entsprechend gestimmten judeo-romanischen Milieu genossen haben.

Womöglich lassen sich über Ps.-Hieronymus und die Hotspots der Textrezeption in Orléans und Auxerre hinaus künftig weitere Texte als Zeugen der westmediterranen judeo-romanischen Kultur identifizieren. Zum jetzigen Zeitpunkt können dazu nur Überlegungen vorgetragen werden, und eine systematische Forschung dazu wäre überhaupt noch auf den Weg zu bringen. Was dann ihr Ertrag sein könnte, ist derzeit ebenfalls nicht absehbar. Das liegt nicht zuletzt an liebgewonnenen Gewohnheiten und heuristischen Selbstblockaden der Forschung in ihren obendrein meist nebeneinander operierenden Disziplinen, die einen lateinischen Text *a priori* für einen christlichen halten und als jüdischen nur einen hebräisch geschriebenen, bestenfalls einen griechischen, möglichst mit hebräischem „Urtext", gelten lassen will[64]. Das wundert nicht, bedenkt man, dass sich die Forschung bis heute noch immer schwertut, selbst einen Großen wie Philo aus der Knechtschaft zu befreien, der ihn die Kirchenväter unterworfen haben.

Begibt man sich hinter solche Schranken und greift etwa die Ansätze von Leo Rutgers auf, dann ist in der Tat denkbar, die *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*, deren Entstehung auf das 4. bis frühe 6. Jahrhundert angesetzt wird, als einen Zeugen judeo-romanischer Kultur zu verstehen. Die *Collatio* wäre also dann kein Text, der dem Nachweis der Kompatibilität römischen Rechts mit christlichen Vorstellungen dienen sollte, sondern im Gegenteil ein Plaidoyer zur Behauptung jüdischen Rechts in Zeiten zunehmender Christianisierung des römischen Rechts[65]. Ähnlich verhält es sich mit einem Text, der unter dem Titel *Brief des* (Hohenpriesters?) *Annas an Seneca* überliefert ist, sich tatsächlich aber nicht an den Philosophen, sondern werbend an nicht weiter charakterisierte *fratres* richtet. Dieser Text ist in einer Kölner Handschrift des frühen 9. Jahrhunderts überliefert und

[64] Explizit Latein als "christliche Sprache" WASSERSTEIN, *op. cit.,* S. 5; dagegen rein lateinische jüdische Inschriften bei NOY, *op. cit.,* I, No. 179, 240f. (Abdera, Epitaph, 3. Jh.?); No. 187, 259f. (Pallaresos, Epitaph, 4.-6. Jh.?); No. 188, 261f. (Villamésias, 1.-3. Jh.?); no. 193, 273f. (9. Jh. oder später, mit dem auffallend irregulären Namen „Josef bar Josef"); no. 197, 287-281 (Mérida, 8.-9. Jh.).

[65] Theodor MOMMSEN (ed.), *Collectio librorum iuris anteiustiniani*, vol. 3, Berlin, Weidmann, 1890, S. 107–198; für eine jüdische Verfasserschaft plädieren Edoardo VOLTERRA (*Collatio legum Mosaicarum et Romanarum, Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche,* Ser. 6, vol. 3, fasc. 1, Rom, Bardi, 1930, 97 ff.) und Ernst LEWY (Rezension zu Volterra in *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtgeschichte. Romanistische Abteilung*, 50 (1930), S. 698ff.); RUTGERS, *op. cit.*; ferner Alfredo M. RABELLO, "La datazione della *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* e il problema di una seconda redazione o del suo uso nel corso del quarto secolo", in Jean-Michael CARRIE und Rita LIZZI (eds.), *Humana Sapit.* Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini,Turnhout, Brepols, 2002, S. 411-422; LAHAM COHEN, *op. cit.,* S. 162; vgl. auch Detlef LIEBS, *Die Jurisprudenz im spätantiken Italien (260-640 n.Chr.)*, Berlin, Duncker & Humblot, 1987, S. 162-174; Luigi F. PIZZOLATO, *I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente*, Mailand, V&P, 2005, S. 68ff.; Amnon LINDER, "The Legal Status of the Jews in the Roman Empire", in DAVIES *et al* (eds.), *op. cit.,* hier S. 145-148; Robert M. FRAKES, *Compiling the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

unternimmt eine Apologie jüdischer Glaubenslehren gegenüber den klassischen römischen Kulten. Spezifisch christliche Denkmuster ignoriert er oder kennt sie vielleicht nicht einmal[66].

Näher betrachtet werden soll hier ein vor Zeiten Philo von Alexandrien zugeschriebenes Werk, das ähnlich wie Flavius Josephus gerade in der neutestamentlichen Forschung hohes Ansehen als Kronzeuge für die Zeit der Entstehung der Evangelien genießt: der (unvollständig erhaltene?) *Liber Antiquitatum Biblicarum* (*LAB*, Inc. *Abraham genuit tres filios…* etc.). Er bereitet die biblische Geschichte von der Weltschöpfung bis zu König David auf[67]. Das Werk wird, um die Forschung hier nur kurz zu skizzieren, auf das späte 1. oder frühere 2. Jahrhundert datiert - das allerdings ohne jedweden handschriftlichen Befund allein auf Grundlage des lateinischen Textes und daran geknüpfter Spekulationen: Es setze die Zerstörung des Tempels voraus (oder auch nicht), wisse aber nichts vom Bar Kochba-Aufstand und müsse deshalb vor dem Jahr 135 entstanden sein. Umstritten ist die Frage eines hebräischen Urtexts als Grundlage einer späteren griechischen Fassung. Weitgehender Konsens herrscht darüber, dass die lateinische Fassung, die alleine überliefert ist, eine Übersetzung aus dem Griechischen und wohl im 3. oder 4. Jahrhundert entstanden sei. Zitierzeugnisse finden sich aber nicht früher als um die Mitte des 9. Jahrhunderts, und die ältesten Manuskripte stammen aus dem 11. Jahrhundert[68].

[66] *Epistola Anne ad Senecam de superbia et idolis*, *Bernhard BISCHOFF* (ed.), *Anecdota novissima*. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts, Stuttgart, Hiersemann, 1984, S. 1-9 (Köln, Diözesanbibliothek, ms. 17, fol. 99r-102r); vgl. Arnaldo MOMIGLIANO, *On Pagans, Jews, and Christians*, Middletown, Middletown University Press, 1987, S. 202ff.; weil der Text sich (im Abweichung zum Titel nicht an Seneca, sondern) an „fratres“ richtet, will ihn nicht als jüdischen Text gelten lassen Folker SIEGERT, *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur: Apokrypha*, Berlin, De Gruyter, 2016, Nr. 6.2.0.

[67] Zuerst gedruckt zusammen mit authentischen Werken Philos bei Adam Petri, Basel 1527; vgl. Montague RHODES JAMES (ed./transl.), *The Biblical Antiquities of Philo* [1917], repr. New York, Ktav, 1971, S. 9f.

[68] JAMES*, op. cit.,* S. 28-32; Guido KISCH, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1949; Christian DIETZFELBINGER, *Pseudo-Philo, Liber Antiquitatum Biblicarum*, Diss.theol. Göttingen, 1964, S. 92f., 191-94; PSEUDO-PHILO, *Antiquitates biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum)*, in ed. Christian DIETZFELBINGER (ed.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, vol 2.: Unterweisung in erzählender Form,* Gütersloh, Mohn, 1975, S. 89-272; Ders., Berndt SCHALLER, "Zur Überlieferungsgeschichte des ps.-philonischen Liber antiquitatem biblicarum im Mittelalter", *Journal for the Study of Judaism*, 10 (1979), 64–73; James H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, Peabody, Mass., Hendrickson, 1983, S. 297-300; Frederick James MURPHY, *Pseudo-Philo. Rewriting the Bible*, Oxford, Oxford University Press, 1993, S. 3f., 6f.; Eckart REINMUTH, *Pseudo-Philo und Lukas: Studien zum Liber Antiquitatum Biblicarum und seiner Bedeutung für die Interpretation des lukanischen Doppelwerks*, Tübingen, Paul Siebeck, 1994, S. 17-26; Howard JACOBSON, *A Commentary on Pseudo-Philo's 'Liber antiquitatum biblicarum' with Latin Text and English Translation*. Leiden, Brill, 1996, esp. S. 212f.

Tatsächlich haben wir hier eine gelehrte Hypothesenakkumulation vorliegen, die auf einer fragwürdigen Grundannahme beruht. Denn so wie die Erhebung des Jahres 135 ob ihrer messianischen Unterlegung und nach ihrem Misserfolg für die rabbinische und sonstige Literatur der Zeit bekanntermaßen ein *non-event* war[69], reicht sie erst recht nicht zur Datierung eines Texts, der lateinisch überliefert ist und nicht einmal seinen Entstehungsraum preisgibt. Die Annahme einer griechischen Vorstufe scheint nicht zuletzt auch durch die fälschliche Zuschreibung an den Alexandriner geleitet zu sein, was aber doch nur belegt, wie einst ein Text unklarer Herkunft durch die Zuweisung an einen kirchlich approbierten Autor dienstbar gemacht werden konnte, ohne dass sich daraus erschließen ließe, wann diese Zuschreibung erfolgt sei. Dem Überlieferungsbefund nach muss die Zuschreibung vor der Mitte des 9. Jahrhundert vorgenommen worden sein. Ansonsten will man heute die griechische Vorlage des lateinischen *LAB* ohne jedweden Handschriftenbefund allein aus gräzisierenden Wendungen, besonders bei der Schreibweise von Eigennamen, im lateinischen Text erschließen. Dies erscheint einmal mehr fragwürdig, denn solche Abweichungen von der philologisch- kodifizierten Norm mögen einzig dem bi- und trilingualen Hintergrund des Autors zuzuschreiben sein[70].

So betrachtet erscheinen Entstehungszeit und Entstehungsort des *LAB* völlig offen. Dabei können die wenigen verfügbaren Fakten durchaus Hinweise dazu geben, aber die weisen in eine von der bisherigen Forschung völlig verschiedene Richtung. Einen Anhaltspunkt bieten die ältesten Textzeugen, die als Zitate ungefähr zeitgleich in den Bibelkommentaren des 9. Jahrhun-

[69] So im Jerusalemer Talmud, etwa yTa'an. 4:6 68d; im Babylomischen Talmud, etwa bSanh.93b; vgl. Aharon OPPENHEIMER,"Messianismus in römischer Zeit. Zur Pluralität eines Begriffes bei Juden und Christen", in *Jahrbuch des Historischen Kollegs 1997*, München, 1998, S. 53-74, 64ff.; Peter SCHÄFER, "Bar Kokhba and the Rabbis", in IDEM (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 1-22; Hanan ESHEL, "The Bar Kochba revolt, 132-135", in DAVIES *et al* (eds.), *op. cit.,* S. 105-127; Dan JAFFÉ, "La figure messianique de Bar-Kokhba: Nouvelles perspectives", *Henoch*, 28 (2006), 103–123; Menahem MOR, *The Second Jewish Revolt: The Bar Kokhba War, 132-136 CE*, Leiden, Brill, 2016, S. 465ff.

[70] Dieselbe Beobachtung zur Fluidität der Sprachformen zum sog. Brief des Annas an Seneca (vgl. oben bei Anm. 65), aber ohne deswegen auf einen griechischen Urtext zu schließen, bei MOMIGLIANO, *op. cit.,* S. 204. Wie wenig scharf die Sprachgrenzen in der privaten Alltagspraxis gezogen waren, verdeutlicht ein Grabstein mit lateinischer Inschrift aus Pallaresos (heute in Tarragona, NOY, *op. cit.,* I, No. 187, 259ff., für eine gewisse Isadora; ihrem lateinischen Namen wird der aus dem Hebräischen adaptierte des Vaters Ionatus (von Jonathan) beigegeben, während der Name der Mutter, Axaies, griechischen Ursprungs ist; vgl. David NOY, *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*, London, Duckworth, 2000, S. 15f.

derts bei Hrabanus Maurus[71] und der Schule von Auxerre auftreten[72]. Ferner sind die Überlieferungsorte der ältesten Manuskripte zu nennen. Dabei ist zunächst ein indirekter Zeuge zu nennen: ein in der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau aufbewahrtes Fragment mit Teilen von Philos *Quaestiones et solutiones in genesim*, der bei einer Einbandrestauration zu Tage trat. Seine unziale, von einer Hand ausgeführte Schrift verweist nach Bernhard Bischoff auf eine Herkunft aus Italien und wird für die erste Hälfte des 7. Jahrhundert datiert. Womöglich handelt es sich hier um Reste eines Codex mit Werken Philos, der über die Hofbibliothek Karls des Großen nach Lorsch gelangt sein soll und der Johannes Sichardus 1527 neben einem Fuldaer Codex nach eigener Aussage als Grundlage für die Ausgabe der Werke Philos diente, die den *LAB* einschlossen. Demnach könnte Ps.-Philo auch schon Teil der im späteren 16. Jahrhundert zerstörten Handschrift gewesen sein[73]. Vollständige Texte sind in Handschriften aus Benediktinerbibliotheken in Süddeutschland und Österreich überliefert (Fulda, Schäftlarn, Tegernsee, Benediktbeuern, Admont)[74].

[71] Hrabanus Maurus, *Commentaria in libros II Paralipomenon*, Migne, PL 109, 284C-D (*Narrat autem Philo, in libro quaestionum suarum super Genesim,* etc.), 287C (*Philo autem in libro supradicto quaestionum suarum in Genesi narrat,* etc.); ferner 288D-289A; vgl. SCHALLER, *op. cit.,* S. 68f.; CANTELLI BERARDUCCI (ed.), *op. cit.,* I/137ff., II/638f. Dabei nennt Hrabanus als Titel ein anderes, authentisches Werk Philos, den *Liber quaestionum super* Genesim, zitiert aber tatsächlich aus *LAB*, eine Verwechslung, die auf einen mehrere (Ps.-)Philo-Schriften versammelten Codex verweist und für die Rezeption bis hinauf ins 15 Jh. typisch ist; vgl. dazu Paul WILPERT, "Philon bei Nikolaus von Kues", in *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlin, De Gruyter, 1962, S. 69-79. Berücksichtigt man, dass Hrabanus in seinem früheren Genesiskommentar (822-829) keine Kenntnis von Ps.-Philo erkennen lässt, dann darf davon ausgegangen werden, dass er erst im Zusammenhang seiner Arbeiten am Chronik-Kommentar ca. 834-838 (vgl. oben Anm. 61) auf den *LAB* aufmerksam geworden ist. Da Ps.-Philo in Auxerre, soweit ich sehe, erst bei Remigius (841-908) auftritt, dürfte Hrabanus als Abt in der fernen Buchonia den überhaupt frühesten Hinweis auf die Kenntnis von Ps.-Philos *LAB* bieten.

[72] Vgl. NAME EDWARDS, *Einleitung zu Remigius, Super Genesim,* S. xlix-xl; die nächsten Verwendung kurzer Auszüge liegen bei Rupert von Deutz (~1070-1129) und ausdrücklich als Werk Philos in der *Historia Scholastica* des Petrus Comestor von Troyes (1100-1178) vor. Die Nennung eines Liber Philonis im Katalog der Abtei St. Riquier ist unspezifisch; vgl. JAMES, *op. cit.,* S. 9f.; SCHALLER, *op. cit.* S. 64ff.

[73] Françoise PETIT, "Le fragment 63 de la bibliothèque de l'Université de Fribourg-en-Brisgau", *Codices manuscripti*, 9 (1983), 164-170 (mit Abb. 171 f.); Vera SACK, "Fundbericht zu Fragment 63 der Universitätsbibliothek Freiburg i.Br. ", *Codices manuscripti*, 9 (1983), S. 173f.; Bernhard BISCHOFF, "Addenda to Codices latini antiquiores", *Medieval Studies*, 47 (1985), 327 (Nr.1825) mit Abb. Taf. V b; CANTELLI BERARDUCCI (ed.), *op. cit.,* I/137ff. Bischoff rechnet die Handschrift zum Bestand der Hofbibliothek Karls des Großen; Petit dagegen nimmt eine allerdings ungenaue Bestandsabgabe im Katalog der Abtei St. Riquier (Dep. Somme) zum Anlass, die Herkunft des Lorscher Codex in die nordfranzösische Abtei zu verlegen. Eine vollständige Ansicht der Freiburger Fragmente findet sich unter: http://bibliotheca-laureshamensis-digital.de/view/ubfr_fragm63/0001/thumbs?sid=ee060499fded4eed77574b9153fd1b8c#/current_page (geöffnet 29.06.17).

[74] Admont (Steiermark) 359 (xi.), Kassel theol. 4° 3 (s.xi., Titel s.xiv?: "Libri Philonis Iudei de initio mundi" etc. aus Fulda https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/DOZTFAMUYELGWIYFVQL3YFYAM3S5WJG4, geöffnet 19.5.17), München, cml. 4569

Nicht in den Traditionslandschaften des Ostens also, sondern im neuen Westen finden sich Ps.-Philos früheste Spuren. Weil der Text keine Spuren originär christlichen Gedankenguts birgt, darf er unbestritten als jüdischer Text gelten, und weil er lateinisch überliefert ist, kann er ursprünglich auch in eben dieser Sprache verfasst gewesen sein. Dass sein Latein wenig mit der *Vulgata* gemein hat, muss dann nicht überraschen, heißt aber keineswegs, dass er dann auch älter als die *Vulgata* sein muss. Noch etwas fällt auf: Die Überlieferungslage zu Ps.-Philo mit ihrem süddeutsch-österreichischen Schwerpunkt entspricht dem Befund für die von Haimo und Remigius im 9. Jahrhundert in Auxerre verfassten bibelexegetische Werke: nachdem im 9. Jahrhundert über die Besetzung des Bischofsstuhls von Auxerre besonders enge Verbindungen zwischen Auxerre und Bayern bestanden hatten, erweisen sich Bayern und angrenzende Landschaften im 11./12. Jahrhundert als Raum auffallend dichter Rezeption der Kommentarwerke Auxerroiser Provenienz[75].

Daraus folgt die Möglichkeit, den *LAB* neben die bereits genannten *Quaestiones in libros regum* zu rücken, die in einer Reimser Handschrift überliefert sind, und von denen Hrabanus Maurus erklärtermaßen annahm, dass ihr Autor ein Jude gewesen sei[76]. In beiden und einer möglichen Vielzahl weiterer Fälle stellt sich dann die Frage nach dem kulturellen Standort der Autors und ihrer Rezipienten. Wo man ausschließen darf, dass einzelne Juden Traktate als Auftragsarbeiten für Christen in lateinischer Sprache verfasst und das dann unter Verzicht auf jedwede christliche Färbung ausgeführt hätten, bleibt nur die Möglichkeit eines jüdischen Adressatenkreises, der ebenso wie der Autor des Lateinischen mächtig war. Das mag eine kleine Elite gebildeter Juden gewesen sein, die weit länger als im Osten auch noch Philo als jüdischen Autor rezipieren konnte und diesem dann selbst vielleicht irgendwann auch noch einen Pseudo-Philo beigegeben hat. All das ändert nichts am Befund, dass die Frage nach der Genese solcher Texte kaum eine andere plausible Erklärung als das Herkommen aus einer Latein lesenden judeo-romanischen Gesellschaft in Spanien und im Süden Frankreichs zu-

(s.xii., Titel s.xv?: „Phylo iudeo ab initio mundi“ aus Benediktbeuren, anfangs unvollständig ab „quid significante voce enim“ etc., https://www.digitale-sammlungen.de/index.html?c=suchen&ab=4569&kl=&l=de geöffnet 19.5.17), cml. 17133 (1160-64, aus Schäftlarn (xii.), cml. 18481 (xi., aus Tegernsee), weitere Hss. sind s.xv.

[75] Vgl. Joachim WOLLASCH, “Das Patrimonium beati Germani in Auxerre. Ein Beitrag zur Frage der bayrisch-westfränkischen Beziehungen in der Karolingerzeit”, in Gerd TELLENBACH (ed.), *Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des großfränkischen und frühdeutschen Adels*, Freiburg, Albert, 1957, S. 185-224; Yves SASSOER, “Les Carolingiens et Auxerre”, in IOGNA-PRAT, *L'École carolingienne d'Auxerre,* S. 27-32; Johannes HEIL, *Kompilation oder Konstruktion? Die Juden in den Pauluskommentaren des 9. Jahrhunderts*, Hannover, Hahn, 1998, S. 279; zur Rezeption von Schriften der Schule von Auxerre in den bayerischen Benediktinerklöstern im 11./12. Jahrhundert ebd., S. 289, 396-399.

[76] Vgl. oben, Anm. 61; auch der Titel der Reimser Handschrift nimmt diese Zuweisung explizit vor: vgl. oben, Anm. 62.

lässt. Del Valles „autochthone“ jüdische Kultur wäre dann doch kein pures Konstrukt, aber sprachlich eben ein Teil der romanischen Kultur seiner Umgebung. Und Wasserstein darf dann eben mehr als nur kulturelle Verarmung konstatieren.

Anstatt die westmediterrane jüdische Geschichte immer nur vom Osten her zu denken und geradezu verbissen an den wenigen, dünnen Fäden des Einflusses des Patriarchen auf die Gemeinden im Westen festzuhalten[77], erscheint es angemessener und auch ertragreicher, die westmediterrane jüdische Kultur als selbstständigen Teil und diesen vornehmlich im Zusammenhang ihrer umgebenden römischen und griechischen Kulturen unter den politischen und sozialen Bedingungen der „barbarischen“ Nachfolgereiche des weströmischen Reichs zu verstehen.

Damit sind weniger Lösungen, sondern eher Stichpunkte für weiterer Forschungen formuliert. Denn viele Fragen wie jene nach der Liturgie westmediterraner jüdischer Gemeinden, ihrer geistigen wie textlichen Grundlage und Form sowie ihrer Sprache, müssen im Grunde als gegenwärtig völlig ungeklärt gelten. Sicher erscheint nur, dass diese Fragen nicht nach Maßgabe der inneren jüdischen Entwicklungen im Osten zu deuten sind[78]. Dass sich dieses Unterfangen lohnen sollte, dürfte außer Frage stehen. Immerhin geht es um bald tausend Jahre westmediterraner jüdischer Diaspora-Kultur, die dem, was man die rabbinischen Landnahme in Italien, Spanien und im Rheinland nennen kann, vorangingen.

[77] WILLIAMS, *op. cit.,* S. 81, 92; kritisch Martin 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; grundsätzlich Martin JACOBS, *Die Institution des jüdischen Patriarchen. Eine quellen- und traditionskritische Studie zur Geschichte der Juden in der Spätantike,* Tübingen, Mohr, 1995.

[78] Vgl. etwa Irene von GÖRTZ-WRISBERG, “A Sabbath Service in Ostia: What do we Know about the Ancient Synagogal Service?”, in Birger OLSSON *et al*. (eds.), *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome*, Stockholm, Astroems, 2001, S. 167-202; zur Problematik Jacob NEUSNER, “The Synagogue in Law: What the Texts Lead us to Expect”, in IDEM *et al*. (eds.), *Religious texts and material contexts*, Lanham , University Press of America, 2001, S. 175-181; ferner Joseph SIEVERS, “Il culto e la liturgia nel giudaismo antico”, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, *Bd*. 12: *Culto divino - Liturgia*, Rom, Borla, 1996, S. 64-79; Steven FINE, “Archaeology and the Interpretation of Rabbinic Literature: Some Thoughts”, in Matthew KRAUS (ed.) *How Should Rabbinic Literature Be Read in the Modern World?,* Piscataway, Gorgias Press, 2006, S. 199–217; ferner Catherine HEZSER, “Correlating Literary, Epigraphic, and Archaeological Sources”, in IDEM (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine,* Oxford, Oxford University Press, 2010, S. 9-27; in methodischer Hinsicht erscheint besonders Hezsers kritischer, eigentlich auf die Verhältnisse im römischen Palästina bezogener Ansatz (ibid., 18f.) für das Gesamte der jüdischen Kulturen am Übergang zwischen Spätantike und Frühmittelalter fruchtbar.