

H. BOTERMANN

GRIECHISCH-JÜDISCHE EPIGRAPHIK: ZUR DATIERUNG DER
APHRODISIAS-INSCHRIFTEN

aus: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 98 (1993) 184–194

© Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn

GRIECHISCH-JÜDISCHE EPIGRAPHIK: ZUR DATIERUNG DER APHRODISIAS-INSCHRIFTEN¹

1976 wurde in Aphrodisias bei Vorbereitungen für den Museumsbau eine marmorne Stele von etwa 2,80 m Höhe gefunden.² Der Stein hat einen annähernd quadratischen Grundriss von ungefähr 45 cm Seitenlänge und verjüngt sich nach oben. Über seine ursprüngliche Aufstellung können keine Aussagen gemacht werden. Er könnte einen Eingang flankiert haben. Die Rückseite ist nur roh bearbeitet. Auf der Vorderseite ist eine Inschrift angebracht, die in 61 Zeilen ein Namensverzeichnis enthält (b). Es ist in zwei Rubriken gegliedert. Die untere wird mit der Überschrift *Καὶ ὅσοι θεοσεβῆς* (!) eingeleitet, für die obere, die viele biblische Namen enthält, ist vielleicht über der nicht erhaltenen ersten Zeile "Juden" oder "Hebräer" zu ergänzen. In beiden Kolonnen sind den Namen verschiedentlich Berufsbezeichnungen beigegeben, und die Anordnung folgt der sozialen Hierarchie. Die Liste der Gottesfürchtigen führen neuen Bouleuten an.

Auf der links an b anschliessenden Seite (a) bezeugen die Mitglieder einer Dekanie der Wissbegierigen und Lobpreisenden³ die Errichtung einer *πάτελλα* (Schüssel, Freitisch), die den Notleidenden in der Gemeinde helfen soll. Der Text lautet:

¹ Die Verfasserin findet es zutiefst bedauerlich, dass bei der Fortführung des Bull.ép. nach L.Roberts Tod das Lemma *inscriptions gréco-juives* entfallen ist. In all den Jahren, in denen J. und L.Robert diese Rubrik bearbeitet haben, war das Echo nicht sonderlich gross. Heute hingegen blüht die Judaistik, und die Neutestamentler haben sich mit so grosser Intensität wie lange nicht der Erforschung der Umwelt des frühen Christentums und damit auch der jüdischen Diaspora zugewandt. Auch für die Althistoriker ist diese wichtigste Minderheit in den Städten der östlichen Reichshälfte, über die zudem so viel Material vorliegt wie über sonst keine, natürlich von Interesse. Erfreulicherweise trägt das SEG mit seiner Rubrik "Religion" dem Rechnung. Den Text der vorliegenden Inschrift s. SEG 36 Nr. 907.

² M.J.Mellink, *Am.Journ.Arch.* 181,1977,306.

³ Nach K.Brodersen, *Gymnasium* 96,1989,178ff., der den Text übersetzt hat.

Θεὸς βοηθός, πατέλλα? δο | [. (.)]
 Οἱ ὑποτεταγμέ-
 νοι τῆς δεκαν(ίας)
 τῶν φιλομαθῶ[ν]
 5 τῶν κέ παντευλογ(---ων)
 εἰς ἀπενθησίαν
 τῶ πλήθι ἐκτίσα[ν]
 ἐξ ἰδίων μνημα
 Ἰαηλ προστάτης
 Σα- 10 *v.* σὺν υἱῶ Ἰωσοῦα ἄρχ(οντι?)
 μου *Θεόδοτος Παλατῖν(ος?) σὺν*
 ἠλ *v.* υἱῶ Ἰλαριανῶ *vac.*
 πρεσ
 βευ- Σαμουηλ ἀρχιδ(έκανος?) προσήλ(υτος)
 τῆς Ἰωσῆς Ἰεσσέου *vacat*
 Περ- 15 Βενιαμιν ψαλμο(λόγος?)
 γε- Ἰούδας εὔκολος *vacat*
 οὺς Ἰωσῆς προσήλυ(τος)
 Σαββάτιος Ἀμαχίου
 Ἐμμόνιος θεοσεβ(ῆς) *v.v.*
 20 Ἀντωνῖνος θεοσεβ(ῆς)
 Σαμουηλ Πολιτιανοῦ
 Εἰωσηφ Εὔσεβίου προσή(λυτος)
 κα[ι] Εἰούδας Θεοδώρ(ου)
 καὶ Ἀντιπέος Ἐρμή(ου?)
 25 καὶ Σαβάθιος νεκτάρης
 [?κα]ἰ Σαμο[υ]ηλ πρεσ-
 βευτῆς ἱερέυς

Von den 15 Stiftern sind zwei Proselyten, drei θεοσεβεῖς. Die anderen sind demnach wohl Juden von Geburt. 10 der 22 Namen (inklusive der Vatersnamen) sind biblisch. Obwohl weder ein hebräisches Wort noch jüdische Symbole auf dem Stein vorhanden sind, hat doch wegen der vielen alttestamentlichen Namen und der Termini Proselyten und θεοσεβεῖς⁴ von

⁴ Was man im Deutschen mit "Gottesfürchtige" wiedergibt, kann griechisch verschieden ausgedrückt werden. Jos. ant. 14,14 nennt die am Judentum interessierten Heiden φοβούμενοι τὸν θεόν; so auch der Verfasser der Apostelgeschichte bis 13,26. Ab 13,50 schreibt er σεβόμενοι τὸν θεόν. Die Inschriften hingegen verwenden nur den Begriff θεοσεβεῖς. L.Robert, Nouvelles Inscriptions de Sardes, Paris 1940,39-45. Robert sah z.B. auf Grund dieses Terminus, der eine Spezialität der jüdisch-griechischen Epigraphik ist, Claudia Capitolina als eine Anhängerin des Judentums an, Etudes Anatoliennes 409ff. B.Lifshitz, Donateurs et Fondateurs dans les synagogues juives, Paris 1967 Nr.30. I.v.Tralleis I 240. E.Groag, ÖJh. 10,1907,283ff. hatte sie für eine Christin gehalten. Im Lateinischen begegnet in der Literatur (Juv. 14,96 und 101) und den Inschriften (z.B. CIJ 5,202,285) der Begriff metuens. J.Bernays, Die Gottesfürchtigen bei Juvenal, Ges. Abh. 2,71ff. Eine Schwierigkeit für die Interpretation bedeutet, dass "gottesfürchtig" auch von frommen Juden gesagt werden kann, man also immer prüfen muss, ob man es wirklich mit heidnischen Anhängern der jüdischen Gemeinde zu tun hat, wie sie ganz sicher gemeint sind, wenn Paulus in der Synagoge in Athen zu den "Juden und Gottesfürchtigen" spricht (Apg. 17,17; vergl. 13,16). Zum gesamten Komplex s. jetzt auch

Anfang an der jüdische Charakter der Inschrift nicht in Zweifel gestanden. Mit einem Schlage war damit die jüdische Gemeinde von Aphrodisias mit ca. 125 Namen von Juden und heidnischen Sympathisanten eine der bestbezeugten in der Diaspora.

1987 wurden die beiden Inschriften unter dem Titel "Jews and Godfearers at Aphrodisias" von J.Reynolds und R.Tannenbaum publiziert und kommentiert. Der Titel gibt zutreffend das Hauptinteresse an, das Judaisten und Neutestamentler an den Texten nahmen.⁵ Schon länger waren in der Forschung Zweifel daran geäußert worden, dass "Gottesfürchtige" als ein terminus technicus für Gruppen heidnischer Anhänger des Judentums angesehen werden könne, die sich den Synagogengemeinden angeschlossen hatten, ihre Gottesdienste besuchten und Teile des Ritualgesetzes hielten, ohne mit dem letzten, entscheidenden Schritt der Beschneidung gänzlich ein Teil des jüdischen Volkes zu werden. Die Welle der Kritik gegen den Verfasser der Apostelgeschichte erreichte gerade in den Jahren zwischen der Auffindung der Inschriften und ihrer Publikation ihren Höhepunkt. Danach sollte der Weg des Evangeliums von den Juden über die Gottesfürchtigen zu den Heiden ein theologisches Konstrukt des Lukas ohne Rückhalt an den Tatsachen sein. Es wurde geradezu "das Verschwinden der Gottesfürchtigen" proklamiert.⁶ F.Millar, der die Inschriften schon vor der Publikation benützen konnte, rückte die Dinge zurecht: man könne sich schwer einen klareren Nachweis dafür denken, dass die θεοσεβεῖς als distinkte Gruppe angesprochen werden könnten, die zur jüdischen Gemeinde gehörten und sowohl von Juden als auch von Proselyten terminologisch unterschieden wurden.⁷ Auf diese Problematik soll hier nicht eingegangen werden. Es sollen lediglich Bedenken gegen die vorgeschlagene Datierung in die Zeit vor 212 n.Chr. vorgetragen werden. Im Gegensatz zu den beiden Editoren plädiere ich für eine Spätdatierung ins 4. Jahrhundert und halte die Aphrodisiasinschriften für zeitgleich mit der Errichtung der grossen Synagoge von Sardeis.⁸

Die Edition ist allgemein positiv besprochen worden. Es wurden die Sachkenntnis und Akribie der Epigraphikerin gerühmt. Auch der Weg, den Tannenbaum beschritten hat, zur Interpretation des ungewöhnlichen Steins rabbinische Quellen heranzuziehen, ist nicht

P.R.Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, Society for New Testament Studies, Monograph Series 69, Cambridge 1991, 145ff.

⁵ J.Reynolds und R.Tannenbaum, *Jews and Godfearers at Aphrodisias*, Cambridge Philological Society, Cambridge 1987. Vergl. meine Besprechung in: *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung* 106, 1989, 606ff.

⁶ A.T.Kraabel, *The Disappearance of the Godfearers*, *Numen* 28, 1981, 113ff.

⁷ E.Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. A New English Version revised and edited by G.Vermes, F.Millar, M.Goodman, Vol. III Part 1, Edinburgh 1986, 150ff., bes. 166. Rez. M.Hengel, *Der alte und der neue 'Schürer'*, *Journal of Semitic Studies*, 35, 1990, 19ff. Wichtige Ergänzungen und Korrekturen bezügl. der epigraphischen Neufunde enthält eine Appendix von H.Bloedhorn (64ff.), der im Rahmen des Tübinger Atlas des Vorderen Orients die jüdische Diaspora in Griechenland, Kleinasien und Syrien bearbeitet (Kartenblatt B VI 18 und TAVO Beih. B 92).

⁸ Angedeutet habe ich diese Auffassung schon in: *Die Synagoge von Sardes: eine Synagoge aus dem 4. Jahrhundert?*, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 81, 1990, 120.

grundsätzlich in Frage gestellt worden. Besonders hervorgehoben zu werden verdient, dass die Autoren verschiedentlich mehrere Hypothesen erörtern und, auch wenn sie sich dann für eine Lösung entscheiden, nie deren hypothetischen Charakter verschleiern und die andere Option als grundsätzlich denkbar bestehen lassen. Es geht hier also nicht darum, gegen Reynolds und Tannenbaum etwas Neues vorzubringen, sondern darum, durch eine andere Gewichtung für die von ihnen letztlich abgelehnte Lösung zu plädieren.⁹ Dies zu tun, scheint mir wichtig, da auch als hypothetisch gekennzeichnete Vorschläge in der Forschung leicht ein Eigenleben entfalten. Es wird dann üblich, demjenigen, der gegen die einmal akzeptierte *opinio communis* etwas anderes vorschlägt, die Beweislast zuzuschieben.

1,1. Die *crux* ist, dass die Inschriften keinen positiven Hinweis für eine Datierung enthalten. Es war also vom schrifttechnischen Befund auszugehen. Der ist für (a) so kläglich, dass die Inschrift von einem nachlässigen und unfähigen Handwerker (22) angefertigt sein muss. Für das zweite und dritte Jahrhundert läge sie weit unter dem üblichen Standard, für das 5. oder 6. Jh. entspräche sie eher den Erwartungen. (b) hingegen ist sehr viel sorgfältiger gearbeitet und liesse sich durchaus mit den offiziellen Dokumenten der Stadt aus der hohen Kaiserzeit vergleichen (19ff.).

1,2. Das zweite Problem ist, dass unklar ist, in welchem Verhältnis die Texte (a) und (b) zueinander stehen. Das Namensverzeichnis von (b) fordert eine Zweckbestimmung. Eine solche könnte sich, da oberhalb des erhaltenen Textes nicht ausreichend Platz ist, entweder auf einer Bekrönung der Stele (dann aber weit über Augenhöhe) oder auf einer zweiten Stele befunden haben. Da nun die Errichtung der *πάτελλα*, die auf Seite a bekundet wird, eine Zweckbestimmung enthält, wie sie für b zu postulieren ist, liegt es nahe, mit Reynolds beide Seiten zu verbinden. Wenn man das für die Funktion tut, muss man es wohl auch für die Zeit tun. D.h. man muss sich bei beiden Inschriften für dieselbe Entstehungszeit entscheiden, kann also eventuell einer von beiden nicht gerecht werden. Entweder, so Reynolds, gehören beide in die hohe Kaiserzeit oder beide in die Spätantike. Reynolds hat sich dafür entschieden, dem Eindruck, den (b) erweckt: 2. oder 3. Jh., zu folgen.

1,3. Ein Urteil ist nicht aufgrund einer rein epigraphischen Argumentation möglich, sondern nur aufgrund einer, die alle historischen Gesichtspunkte einbezieht. Reynolds' einziges Argument ist das Fehlen des Gentilnomens Aurelios. Da nach 211 Aurelier in Kleinasien sehr häufig auftraten, sei eine Inschrift, in der keine vorkommen, entweder kurz vor 212 oder lange nach diesem Datum, d.h. ans Ende des 4. Jh., wenn nicht ins 5. Jh. zu datieren.¹⁰ Alle anderen Erwägungen, die von Reynolds und Tannenbaum vorgetragen

⁹ Ich beschränke mich auf das Nötigste und setze beim Leser die Kenntnis des grundlegenden Buches voraus, auf das die Seitenzahlen verweisen.

¹⁰ "If an early third century date is rejected, the text must be put much later, when Roman citizen nomenclature, widely adopted after 212, had been abandoned for a single-name system, perhaps as late as the late fourth or fifth centuries, since a few M.Aurelii probably continue to appear at Aphrodisias in inscriptions of the fourth century" (20).

werden, sind zwar geeignet, das Hauptargument zu stützen, sehr oft lassen sie sich jedoch auch oder sogar besser im Sinne der abgelehnten Datierung (byzantinisch) verwenden.¹¹

Die Argumentation auf Grund des Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins von Aurelii setzt voraus, dass allgemeine Regelungen, zumindest Gewohnheiten für die Form, in der ein Name angegeben wurde, bestanden und dass wir sie kennen. Beides ist fraglich. Wie sehr man bei einer solchen Argumentation in die Irre gehen kann, sei an einem nicht minder spektakulären Fall der jüdisch-griechischen Epigraphik beleuchtet, wo sich die gleiche Problematik - allerdings unter umgekehrtem Vorzeichen - studieren lässt. Am 28. Juli 1962 stiess die amerikanische Sardeis-Expedition unter George Hanfmann auf die Reste einer grossen Synagoge. Auch zahlreiche Inschriften kamen dort zutage.¹² Noch im ersten Jahr der Entdeckung wurden sie von L.Robert besichtigt und ausgewertet. Da mehrere Stifterinschriften in den Bodenmosaiken von Personen mit dem Gentilnamen Aurelios stammen, schlug er eine Datierung zwischen 212 und ungefähr 240-250 vor.¹³ Er folgte damit der in der Forschung weithin akzeptierten Annahme, dass nach 212 viele Neubürger das Kaisergentiliz in ihren Namern aufnahmen, dieses nach ein oder zwei Generationen aber wieder ablegten. Inzwischen steht fest, dass die Mosaiken mit den Stifterinschriften zwischen 340 und 380 verlegt wurden, da unter dem Boden Hunderte von Münzen aus dem 4. Jh. gefunden wurden.¹⁴ Also nennen sich in Sardeis noch Mitte des 4. Jh. die Stifter Aurelios Polyhippos oder Aurelios Eulogios.

Angesichts des Debakels, dass die Robert'sche Datierung für die Diskussion um die Synagoge von Sardeis angerichtet hat,¹⁵ kann man konstatieren, dass hier ein Desiderat der

¹¹ Z.B.: Ein Psalmensänger (a 15) passt vielleicht besser in die Liturgie der byzantinischen Zeit (21.46); ebenso die undeklinierten biblischen Namen, denn der Trend scheine zu sein, in der hohen Kaiserzeit eher die deklinierten Formen zu benutzen, in der Spätantike die undeklinierten (Anm. 1 zu 93). Die offenkundige Unkenntnis des Hebräischen bei den Juden von Aphrodisias muss nicht für ein frühes Datum zeugen (22). Auch in Sardeis stand es im 4. Jh. damit nicht anders: Nur vier von an die hundert Inschriften sind in Hebräisch abgefasst; vergl. Hanfmann (Anm.12) 24. Die Bemerkung von Reynolds, Stadträte seien um 200 schon schwer zu rekrutieren gewesen (20), passt erst recht in das 4. Jh. Die in einer Appendix (132ff.) edierten kleineren jüdischen Inschriften sind alle spät. Die im ehemaligen Sebasteion eingerichteten und teils von Christen und teils von Juden betriebenen Läden sind eine Entsprechung zum byzantinischen Befund in Sardeis.

¹² G.M.A.Hanfmann, *Roman and Late Antique Sardis and the Contribution of Asia Minor to Roman Imperial Art*, in: *Rome and the Provinces*, ed. by Ch.B. McClendon 1986,23ff. Die Fachwelt wartet auf die Publikation der Inschriften wie auf den abschliessenden Bericht, von dem Hanfmann schon 1986 schrieb: "The preliminary manuscripts of the final synagogue publication by Seager, Majewski, J.H.Kroll und I.Rabinowitz is in hand" (24). Der 30. Jahrestag der Entdeckung wäre eigentlich eine gute Gelegenheit, den Kollegen das Material zugänglich zu machen.

¹³ L.Robert, *Nouvelles Inscriptions de Sardes*, Paris 1964,40f. Dass es sich dabei um nicht mehr als eine Hypothese handeln konnte, wusste Robert selbstverständlich. Er spricht von "une formule brachylogique". "Quand je dis: entre 212 et environ 240-250, on voit sur quoi repose la première date très sûre, et la seconde".

¹⁴ A.R.Seager, *The Building History of the Sardis Synagogue*, *AJA* 76,1972,425ff.

¹⁵ In den ersten zehn Jahren nach 1962 wurden verschiedene Hypothesen formuliert, die den Robert'schen Datierungsvorschlag mit dem immer klarer zutage tretenden archäologischen Befund, der in das 4. Jh. verwies, in Einklang bringen sollten. Für die Einzelheiten s. Botermann, *Sardes* (Anm.8), 113ff. 1972, als die Rekonstruktion der spätantiken Basilika fertiggestellt und die Mosaiken wieder verlegt waren, erschien der

althistorischen, bes. der epigraphischen Forschung vorliegt. Lassen sich generelle Aussagen darüber machen, ab wann das Gentilnomen Aurelius nicht mehr in den Inschriften angeführt wurde? Es müsste m.E. das verfügbare Wissen zusammengestellt und daraufhin befragt werden, ob sich allgemeine Gepflogenheiten herauskristallisieren lassen, ob es lokale Gewohnheiten gab, ob der Anlass eine Rolle spielte oder ob die individuelle Vorliebe desjenigen, der die Inschrift bezahlte, ausschlaggebend war. Das wird schwierig sein, da bekanntlich für die Zeit nach den Severern sehr viel weniger Material vorhanden ist. Ob es verallgemeinerungsfähig ist, ist das Problem. Wenn auf einigen Inschriften in Aphrodisias, die wohl ins 4. Jh. zu datieren sind, Aurelii auftauchen (Anm. 6 zu S. 20), besagt das nicht, dass jeder Bürger mit diesem Gentilnamen ihn bei jedem Anlass genannt haben muss. Das Bürgerrecht war nichts Besonderes, wenn es alle hatten. Es lassen sich auch die Inschriften von Sardeis und Aphrodisias nicht vergleichen. In der Synagoge bezahlten die freigebigen Spender grosse Segmente des Fussbodenbelages, und es war genug Platz vorhanden, ihrer Eitelkeit durch Nennung des vollen Namens (allerdings in Abkürzung) zu frönen. Wenn man Gleiches in Aphrodisias getan hätte, wäre man mit einem Stein gar nicht ausgekommen. Hätte man jedem Geldgeber seine Freigebigkeit in aller Ausführlichkeit dokumentieren wollen, wäre für die Armenküche wenig Geld übrig geblieben.

Ergebnis: Das Fundament für die vorgeschlagene Datierung ist nicht tragfähig. Die Inschriften können in die Zeit vor 212 gehören, das sei ohne Einschränkung konzidiert. Aber warum eine Inschrift ohne Aurelii erst vom späten 4. Jh., wenn nicht 5. Jh. an wieder vorstellbar sein soll, bedürfte einer soliden Begründung. Solange nicht Gegenteiliges vorgebracht ist, kann man sie im Sinne der *communis opinio*, von der auch Robert ausging (s.o.), zu jedem beliebigen Datum ab Mitte des 3. Jh. ansetzen.¹⁶

2. Es soll nun geprüft werden, ob sich auf der Basis allgemeiner historischer Überlegungen eine Datierung positiv stützen lässt.

erste substantielle Beitrag zu ihrer Baugeschichte von A.R.Seager (Anm.14). Er unterschied 4 Bauphasen und sprach sich dafür aus, dass das Gebäude in Phase 3 (270 n.Chr.) schon Synagoge war (432f.). In A.R.Seager und A.T.Kraabel, *The Synagogue and the Jewish Community*, in: G.M.A.Hanfmann, *Sardis from Prehistoric to Roman Times*, Cambridge 1983,173 räumte er hingegen ein: "Archaeologically there is not much evidence, except that some donor inscriptions from the synagogue ... were originally thought to date from the earlier period." Im gleichen Beitrag vertrat der Ko-Autor Kraabel wieder die alte These, dass das Gebäude im 3. Jh., wenn nicht früher, in jüdischen Besitz gekommen sei (179f.). "My assertion that it was a synagogue in Stage 3 is based on my reconstruction of the history of the Jewish community not on archaeological evidence; it is logical that Jews controlled and used the building, perhaps for some time, before they remodelled it into Stage 4, now reconstructed" (Kraabel, brieflich 14.12.1990). An Quellen fehlt es zwischen Flavius Josephus und dem 4. Jh.

¹⁶ Damit schrumpft der Zeitraum einer denkbaren Frühdatierung (200 n.Chr.) und einer denkbaren Spätatierung. Auch letztere nähert sich dem Datum, an das Reynolds nach dem Schriftbild von (b) gedacht hatte. Dies Datierungskriterium kann ohnehin nur Annäherungswerte liefern, was besonders gilt, wenn man es wie im vorliegenden Fall mit einem nichtoffiziellen Dokument zu tun hat, also das Vergleichsmaterial noch spärlicher ist als üblich. Das von Ch.Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity*, JRS Monographs No. 5, London 1989 vorgelegte Material (bes. 191ff.) erlaubt m.E. keine weitergehenden Schlüsse.

2,1. Fragt man, wo sich eine so grosse Gemeinde wie die von Aphrodisias samt ihren heidnischen Sympathisanten zum Gottesdienst versammeln konnte, kommt man leicht darauf, einen Raum zu fordern, der an die 1000 Personen fassen konnte,¹⁷ wie er in Sardeis ausgegraben wurde. M.E. sind die Synagoge von Sardeis und die Armenküchen von Aphrodisias ungefähr in der gleichen Zeit, also im 4. Jh., gebaut worden. In mehreren Städten in Lydien und Phrygien bezeugen alle Gattungen von Quellen¹⁸ eine starke jüdische Präsenz, die über Jahrhunderte kontinuierlich andauerte. Orte in dem Dreieck Apameia, Laodikeia und Sardeis kommen immer wieder vor. Auch hatten die Juden von Sardeis schon im 1. Jh.v.Chr. einen τόπος, wo sie sich versammelten und ihre Angelegenheiten regelten.¹⁹ Obwohl dies alles längst bekannt war, hat doch die Grösse und prunkvolle Ausstattung der Synagoge aus dem 4. Jh. allgemein Verwunderung erweckt. Man hatte keine Veranlassung, mit einer so grossen und reichen Gemeinde zu rechnen. Es ist nun die Frage, welche Konzeption man von der Entwicklung der jüdischen Gemeinden in Kleinasien hat. Man kann sich entweder vorstellen, dass sie ab etwa 200 v.Chr. sukzessive angewachsen sind, oder man muss die Grösse der Synagoge von Sardeis als Indiz für eine sprunghafte Zunahme der dortigen Gemeinde und ihres Repräsentationsbedürfnisses ansehen. Mir scheint das letztere richtiger zu sein. Das historische Ereignis, an das man dabei als Auslöser zu denken hat, ist natürlich die Tolerierung und Förderung des Christentums. Die Synagoge von Sardeis sehe ich als ein Zeugnis dafür an, dass im 4. Jahrhundert, also nach der konstantinischen Wende, das Judentum stark anwuchs.²⁰ Auch die Aphrodisiasinschriften sind im Kontext des 4. Jh. viel besser vorstellbar als in der hohen Kaiserzeit.

Es wäre falsch, mit diesem Ereignis die Vorstellung zu verbinden, die Situation der Juden habe sich sofort grundlegend verschlechtert. Das Judentum blieb unter dem ersten christlichen Kaiser wie unter seinen Nachfolgern eine anerkannte Religion, deren Institutionen staatlichen Schutz genossen. Ihre Religionsdiener wurden genauso wie die christlichen privilegiert und von der Kurie und den sonstigen munera befreit. Das Patriarchat (s.u.) erfuhr in diesem Zusammenhang sogar eine Stärkung seiner Position.²¹ Konversionen zum Judentum und die Beschneidung von Nichtjuden wurden allerdings mehrfach

¹⁷ Es ist zu beachten, dass die Inschriften nur Männer, und zwar wohlhabende, also keine Frauen und keine Armen nennen.

¹⁸ Cicero, Flavius Josephus, das Neue Testament und die Inschriften.

¹⁹ Ios. ant. 14,260.

²⁰ Das Gegenmodell wird vor allem von A.T.Kraabel verfochten (s.o. Anm. 15). Ihm folgt P.R.Trebilco (Anm. 4) 40: "Nothing in what is known of Stage 3 argues against it being a synagogue" - eine zum Glück in der Wissenschaft unübliche Argumentation. Dringend erforderlich wäre, statt die Spekulationen um die Synagoge aus dem 3. Jh. fortzusetzen, eine kritische Diskussion, die sich mit der archäologisch nachgewiesenen Synagoge des 4. Jh. befasst und dieses einzigartige Gebäude in seinen historischen Kontext einbettet.

²¹ Cod. Theod. 16,8,2 und 16,8,4 von 330 und 16,8,13 von 397. Ich beschränke mich auf eine Auswahl und auf die östliche Reichshälfte.

verboten,²² wie es schon unter den Vorgängern der Fall gewesen war. Unter den konstantinischen Gesetzen gibt es nur eins, das einen ausgesprochen abfälligen Ton anschlägt.²³ Dieser wurde, nachdem 393 die Gesetzgebung zum Schutz der Synagogen gegen die Christen eingesetzt hatte, bald die Regel.²⁴ Der Staat erkannte zwar noch seine Pflicht an, jüdisches Gemeindeeigentum zu schützen, tat dies aber immer weniger entschieden und verband es zunehmend mit abwertenden Urteilen über das Judentum. Neubauten wurden verboten und Reparaturen nur noch gestattet, um Gebäude vor dem Einsturz zu schützen.²⁵ Ab 404 wurden die Juden zunehmend aus dem kaiserlichen Dienst ausgeschaltet.²⁶ Es ist bei alledem freilich immer die Frage, wieweit die Gesetzgebung die politische und soziale Realität widerspiegelt. Doch muss man wohl ab dem ausgehenden 4. Jahrhundert mit einer zunehmenden Verdüsterung rechnen. Aber für die ersten zwei Generationen nach Konstantin sprechen die Quellen, nimmt man alles in allem, dafür, dass nicht nur die rechtliche Lage des Judentums sich nicht verschlechterte, sondern dass diesem die neue gesellschaftliche Situation unter einer monotheistischen Regierung zugute kam.²⁷

Es war nicht nur die ältere und sozusagen besser beglaubigte Form des Monotheismus, es war auch länger als das Christentum in der heidnischen Welt verwurzelt und mit ihren Traditionen vertraut. Zahlreiche Zeugnisse belegen eine Konkurrenz zwischen Christen und Juden. Besondere Sorgen bereiteten den Kirchenführern judaisierende Christen. Sie hatten offenbar die Vorstellung, dass ihrer Heilserwartung am besten gedient war, wenn sie neben dem christlichen Kult auch das Ritualgesetz befolgten und an den jüdischen Festen teilnahmen. Das gilt für verschiedene Regionen des römischen Reiches, aber auch besonders für Kleinasien. Die Kanones 16, 29, 37 und 38 der Synode von Laodikeia (wohl in den sechziger Jahren des 4. Jh.) verboten den Christen, den Sabbath zu feiern und an jüdischen Festen teilzunehmen.²⁸ Basileios der Grosse riet, sich von den Juden in Acht zu nehmen.²⁹

²² Cod. Theod. 16,8,1. 16,8,5; in Bezug auf Sklaven: Cod. Theod. 16,9,1 von 335. 16,9,2 von 339. 16,8,22 von 415.

²³ Cod. Theod. 16,8,1 von 329.

²⁴ Beginnend mit Cod. Theod. 16,8,21 von 418. Eine Verschärfung brachte 423 Cod. Theod. 16,8,25. Bes. abfällig ist 16,8,26. Im Jahr 438 fasste die 3. Novelle des Theodosius eine Reihe judenfeindlicher Gesetze zusammen.

²⁵ Cod. Theod. 16,8,9. 16,8,22. 16,3,25. 16,8,27 von 423.

²⁶ Beginnend mit Cod. Theod. 16,8,16. Zum gesamten Komplex vergl. A.Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit und Jerusalem 1987. Iacobus Gothofredus: *Codex Theodosianus* 16,8,1-29; "Über Juden, Himmelsverehrer und Samaritaner", übersetzt und bearbeitet von R.Frohne, *Europ. Hochschulschriften Reihe 3, Bd. 453*, Bern usw. 1991.

²⁷ G.Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land*, München 1987,45ff., 247ff. und passim. Sein Urteil wird man auch auf die Diaspora ausdehnen können, wenn er - bezogen auf Palästina - die alte Ansicht bekämpft, nach der die nachkonstantinische Epoche eine Geschichte von Leid und Tränen für die Juden war.

²⁸ J.D.Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris-Leipzig, II, 1901,567,570f. Besonders sprechend ist die Behandlung des Sabbath. Es wird nicht nur das Fasten verboten (29), sondern gleichzeitig angeordnet, an diesem Tag aus den Evangelien zu lesen. Nach M.Simon, *Verus Israel*, Paris 1964,383 "une concession aux tendencies judaisantes".

²⁹ PG 31,600.

Die Sorge, seine christlichen Schafe von den Juden und ihren Festen zu retten, ist der Hintergrund der judenfeindlichen Attacken in den acht Predigten *adversus Judaeos*, die Johannes Chrysostomos 386/87 in Antiocheia hielt.³⁰ Erst in die Zeit seiner Wirksamkeit gehören die Zeugnisse für Übergriffe von fanatischen Christen auf Synagogen und folglich auch die oben genannten kaiserlichen Gesetze zu ihren Schutz. Die Zeit zwischen Konstantin und Theodosius scheint dagegen dem Judentum keine Beeinträchtigung, sondern eine beachtliche Expansion ermöglicht zu haben.³¹

2,2. Das singuläre *πάτελλα* hat Tannenbaum als buchstäbliche Übersetzung eines Mischna-Ausdruckes erklärt: "a charitable institution organised in the Jewish communities for the daily collection (in a dish, in fact) and distribution of cooked food gratis to the poor and vagrants". Die Bauinschrift bezeuge die Errichtung einer Volksküche (27). Der Zweck war, das Elend in der Gemeinde zu lindern.³² Das wirft die Frage auf, wie sich die jüdische Einrichtung mit dem vereinbaren lässt, was man aus den griechischen Städten zu Beginn des 3. Jh. kennt. Vielfach ist eine allgemeine Bedürftigkeit oder auch eine besondere Notlage bezeugt. Zahlreiche Inschriften bekunden die Freigebigkeit von Beamten oder reichen Privatpersonen, die durch Schenkungen oder Stiftungen Abhilfe zu schaffen suchten. Bolkestein³³ hat jedoch überzeugend dargelegt, dass zwischen heidnisch/antiker und jüdisch/christlicher Wohltätigkeit ein grundsätzlicher Unterschied besteht. In der Polis wird nicht ausdrücklich für die Armen gespendet, sondern für alle Angehörigen einer Gemeinschaft, seien es die Mitglieder eines privaten Vereins, sei es die Bürgerschaft insgesamt. Oft bekommen gerade die Wohlhabenden, z.B. die Beamten oder die Angehörigen der Gerusie, den grösseren Anteil. Die Fürsorge speziell für die Armen ist ein jüdischer Zug. Dass Almosengeben eine gottgefällige Tat ist, haben Christentum und Islam vom Judentum übernommen. Das heisst natürlich nicht, dass nicht auch die antike Form der Freigebigkeit die Funktion einer sozialen Fürsorge hatte. Wenn die Agoranomen von Ephesus das Brot zu einem günstigen Verkaufspreis zur Verfügung stellten,³⁴ war das für alle, die auf den öffentlichen Markt angewiesen waren, ein Segen. Viele Arme haben vermutlich nur dann Fleisch essen können, wenn ein wohlthätiger Spender anlässlich eines Festes das Opfertier bezahlte.

³⁰ PG 48,843-942. H.Schrekenberger, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte*, Frankfurt 1982,320ff. Ähnliche Überlegungen, wie die hier vorgetragenen, zum historischen Kontext der Aphrodisiasinschrift bietet P.W. van der Horst, *Jews and Christians in Aphrodisias in the Light of Their Relations in Other Cities in Asia Minor*, in: ders., *Essays on the Jewish World of Early Christianity*, Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1990,166ff. Er zieht allerdings die Datierung in das beginnende 3. Jh. nicht in Zweifel.

³¹ M.Simon, *Verus Israel*, Paris 1964,334ff. zum Anhalten des jüdischen Werbens um Proselyten auch im 4. Jh.

³² Zu dem in solchem Kontext singulären *ἀπενθησία* (a 6) S.38.

³³ H.Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht 1939. Vergl. jetzt P.W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, Kampen 1991,67.

³⁴ Inscr. v. Ephesos VII 1 Nr. 3014-18; etwa zeitgleich mit dem Ansatz der Aphrodisiasinschriften bei Reynolds-Tannenbaum.

Man könnte nun denken, in Aphrodisias könnten beide Formen von Wohltätigkeit nebeneinander bestanden haben. Es fällt allerdings die grosse Zahl von Gottesfürchtigen ins Auge. Unter den Stiftern waren fast so viele Heiden wie Juden. Ein ähnliches Zahlenverhältnis ist wohl auch für die Empfänger zu postulieren. Zu den heidnischen Stiftern zählten neun Ratsherren. Für die Angehörigen der munizipalen Oberschicht galt nach antiker Sitte, dass man von ihnen Leistungen für die Polis verlangte, als Amtsinhaber, Liturgen, Stifter oder was auch immer. Natürlich kann jemand so reich gewesen sein, dass er in seiner Polis und bei den Juden spenden konnte, ebenso wie die Empfänger sowohl bei der jüdischen Gemeinde als bei den Agoranomen essen konnten. Plausibler scheint mir allerdings die Annahme, dass der Hintergrund für die Einrichtung der Armenküche eine allgemeine Notsituation war, weil die Wohlfahrtseinrichtungen, die jahrhundertlang auf der Basis individueller Freigebigkeit existiert hatten, im 4. Jahrhundert zusammengebrochen waren. Die städtischen Eliten, die bekanntlich allseits unter Druck geraten waren, waren nicht mehr in der Lage, sie aufrechtzuerhalten. Auch das grosse christliche Wohlfahrtsprojekt, das Basileios der Grosse in Kaisareia startete, war die Antwort auf eine allgemeine Notlage.³⁵ Die Armen waren vom Niedergang des städtischen Lebens natürlich besonders betroffen. Damit ist zugleich ein Motiv für den grossen nichtjüdischen Anhang, den die Juden in Aphrodisias hatten, angedeutet.³⁶

2,3. Der Interpretationsansatz von Tannenbaum, die sonst unverständliche *πάτελλα* als Übersetzung des Mischna-Ausdrucks für eine Wohlfahrtseinrichtung zu erklären, geht von der Voraussetzung aus, dass um 200 n.Chr. die rabbinischen Autoritäten ihren Einfluss in der Diaspora bereits weitgehend etabliert hatten. Wenn man genau hinsieht, stellt man erstaunt fest, dass Tannenbaum gerade umgekehrt argumentiert. Weil die Aphrodisiasinschriften so früh sind, muss man die Vorstellungen revidieren, die man vom Zusammenhang zwischen Palästina und der westlichen Diaspora bislang hatte. Es müssen die ersten jüdischen Apostel sozusagen gleich nach Etablierung des Patriarchats³⁷ nach Aphrodisias geeilt sein, um dort die Gebote der Mischna zu verbreiten und die Volksküche einzurichten. Das ist ein klassischer Zirkelschluss: Nicht-Bewiesenes wird mit Nichtbewiesenem begründet. Die Inschrift gibt keinen Anhalt für die sehr einschneidende Hypothese, dass lange vor dem 4. Jh. das rabbinische Judentum orthodoxe Geltung

³⁵ Greg. v. Naz. or. 43,63. Auch in anderen Städten bewirkte er den Bau von Wohlfahrtseinrichtungen. Bas.ep. 142.143.

³⁶ Ich meine natürlich nicht, dass dies Motiv die religiösen und ethischen, die normalerweise in der Diskussion um die Gottesfürchtigen angeführt werden, ausschliesst. Aber man sollte vielleicht betonen, dass die Heiden im Rahmen der jüdischen Diakonie ein Gemeinschaftsleben antrafen, dass in gewisser Weise die Fortführung des ihnen vertrauten Vereinswesens darstellte.

³⁷ Seine Anfänge ab 70 n.Chr. liegen im Dunkel, Ende des 2. Jh. war es als Institution organisiert und anerkannt. J.Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1914, I, 393. G.Stemberger (Anm. 27) 184ff.

erlangte. Im ganzen spricht auch dieser Zusammenhang entschieden für ein späteres Datum als 200.³⁸

Als Resultat fasse ich zusammen: Reynolds Argumentation, soweit sie auf den Aurelii fusst, ist nicht aussagekräftig. Allgemeine historische Erwägungen legen nahe, die Aphrodisiasinschriften nicht in das beginnende 3. Jh., sondern in das 4. Jh. zu datieren. Sie reflektieren das ausserordentliche Prosperieren des kleinasiatischen Judentums nach der Wendung des römischen Staates zum Monotheismus. Die Folgerungen aus diesem Ansatz sind weitreichend. Man hat grundsätzlich zu prüfen, ob man das Quellenmaterial für die kleinasiatische Diaspora, das über mehr als sechs Jahrhunderte reicht, promiscue für ein Gesamtableau verwenden darf³⁹ oder ob man zwischen Gemeinden, die in einer heidnischen Umgebung lebten, und solchen, die es mit der christlich werdenden Umwelt der Spätantike zu tun hatten, zu unterscheiden hat. Besteht zwischen Flavius Josephus und der Synagoge aus dem 4. Jh. eine ungebrochene Kontinuität, von der wir auf Grund der Quellenlage nur nichts wissen, oder muss man mit historischen Einschnitten rechnen? Unter welchen Kautelen kann man die Aphrodisiasinschriften zur Interpretation der Apostelgeschichte heranziehen? Es ist ein Unterschied, ob die Juden es mit der funktionierenden Polis des Hellenismus oder der hohen Kaiserzeit zu tun hatten oder mit einer, in der die Vitalität des städtischen Lebens abnahm. Es bleiben noch viele Fragen zu klären.

Göttingen

H.Botermann

³⁸ M.Goodman (Rez. JRS 1990,261f.) hat diesem Bedenken deutlich Ausdruck verliehen: Erst im 4. Jh. habe das rabbinische Judentum den Hauptstrom des antiken Judentums dargestellt. Auch Trebilco (Anm. 2) 188f. hat für die hohe Kaiserzeit keine Anzeichen für rabbinischen Einfluss in Kleinasien entdecken können. Erst nach dem 4. Jh. sei das rabbinische Judentum die normative Form des Judentums geworden. Trotzdem äussert er keine Einwände gegen die Datierung der Aphrodisiasinschriften.

³⁹ Wie es Trebilco (Anm. 4) tut.