

denjenigen Quellengattungen, deren Bestand durch Neufunde immer größer wird und die immer noch Überraschungen bereithalten können. So war es geradezu eine Sensation, als 1987 von J. Reynolds und R. Tannenbaum eine offenkundig jüdische Inschrift aus Aphrodisias publiziert wurde, welche nach der Auffassung der ersten Herausgeber im 3. Jh. in einer Zeit der Krise die Institution einer jüdischen Suppenküche für Arme zu beweisen schien, während Ameling sie richtiger in die Spätantike datiert und als Stiftung von Juden und Gottesfürchtigen für einen Grabbau interpretiert.

Von den insgesamt 258 Inschriften der vorliegenden Sammlung stellt diese Inschrift aus Aphrodisias freilich eine Besonderheit dar. Die meisten sind erheblich kürzer und müssen erst »zum Sprechen gebracht werden«, damit sie historisch ausgewertet werden können. Viele von diesen sind schwer zu lesen oder nur fragmentarisch, nicht selten bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt, erhalten geblieben. Oft sagen sie nur etwas im Zusammenhang mit anderen Quellengattungen aus oder in der Zusammenschau mit ähnlichen und vergleichbaren Inschriften. Bei inhaltlich definierten Corpora kommt hinzu, dass präzise und nachprüfbar Kriterien die Aufnahme von Inschriften in das Corpus rechtfertigen müssen. Diese Kriterien müssen benannt werden, was im Falle jüdischer Inschriften nicht immer geschehen ist. Zu Recht vermerkt Ameling (S. 6): »Interesse für jüdische Inschriften gab und gibt es v. a. dort, wo die Kenntnis der griechischen (resp. lateinischen) Epigraphik und römischer und griechischer Geschichte gering ist«. Der Herausgeber der vorliegenden Sammlung versteht deshalb sein Corpus der jüdischen Inschriften Kleinasiens auch als Teil eines umfassenden Projektes, das alte zweibändige Corpus *Inscriptionum Judaicarum*, das 1936 und 1952 von J. B. Frey herausgegeben worden war und dessen erster Band 1975 eine zweite Auflage mit einem Prolegomenon von B. Lifshitz erhielt, zu ersetzen. In derselben Reihe, in der der vorliegende Band erschienen ist, sind jüngst auch die jüdischen Inschriften in Osteuropa sowie Syrien und Zypern unter der Federführung von D. Noy und H. Bloedhorn erschienen.

Der vorliegende Band besteht aus 19 Kapiteln, einigen Abbildungen und einer Reihe von Indices, die eine umfassende Benutzung ermöglichen sollen. In der Einleitung wird das Konzept der Anlage vorgestellt, wobei insbesondere die Frage »wann ist eine Inschrift jüdisch?« erläutert wird. Die Abgrenzungen zu judaisierenden heidnischen oder christlichen Inschriften sind nicht immer leicht. Ameling hat fünf Kriterien für die Aufnahme von Inschriften in ein jüdisches Corpus benannt: 1. Die Bezeichnung »Jude«, 2. die Erwähnung jüdischer Spezifika (Feste, Synagoge etc.), 3. jüdische Fundumstände, 4. Schmückung mit Symbolen wie Menoroth, Lulav-Bündeln, Shofar etc., 5. hebräische Schriftzeichen. Problematischer sind Namen und die Begriffe »gottesfürchtig« sowie »höchster Gott«. Ameling ist, soweit ich das überblicke, hier sehr restriktiv verfahren, verweist aber in den Kommentaren auf alle möglicherweise doch jüdischen Inschriften, die aufgrund des Fehlens

WALTER AMELING (Hrsg.), *Inscriptiones Judaicae Orientis Band II: Kleinasien*. Texte und Studien zum Antiken Judentum, hrsg. von M. Hengel und P. Schäfer, Band 99. Mohr Siebeck, Tübingen 2004. 650 Seiten.

Inschriften gewinnen an Bedeutung für die Erforschung der jüdischen Geschichte in der Antike. Sie gehören zu

zweifelsfreier Kriterien nicht aufgenommen wurden. Chronologisch reicht das Corpus vom Späthellenismus bis zum Perseransturm im 7. Jh. n. Chr. – wobei die Mehrzahl in der hohen und späten Kaiserzeit anzusiedeln ist –, geographisch geht es über Kleinasien insofern hinaus, als auch Thrakien wegen seiner engen Verbindung mit dem Kernland berücksichtigt wurde. Gegliedert ist das Corpus nach den Landschaften (wie SEG), innerhalb der Landschaften wiederum alphabetisch nach Ortschaften und dann zumeist chronologisch.

Alle Inschriften, und seien sie noch so klein, wurden übersetzt. Das 1. Kapitel (S. 25–36) über die »Jüdische Diaspora« hätte vielleicht besser auch in der Einleitung Platz finden können, da es einen quellengestützten Überblick über die Diaspora-Situation seit der babylonischen Gefangenschaft im allgemeinen sowie der kleinasiatischen im besonderen enthält. Aus leicht verständlichen Gründen wird hier keine vertiefte Diskussion zu den Quellen geführt, sondern das für die Inschriften wichtige Material zur Verfügung gestellt, so dass man sich unter Umständen langes Nachschlagen in der Bibliothek ersparen kann.

Die Inschriften selbst werden nach einem möglichst einheitlichen Schema präsentiert – ganz ließ sich das wohl nicht immer durchhalten: die Auflistung der bisherigen Editionen und Übersetzungen, Angaben zum Fundort, die genaue Beschreibung der Inschrift, Hinweise zu Abbildungen, der Text, der textkritische Apparat, die Übersetzung, die Datierung und der Kommentar. Bemerkenswert ist der vorsichtige Umgang mit den Verlockungen zur Spekulation, welche sich aus den meist kurzen Texten oder dunklen Formulierungen und Anspielungen unweigerlich ergeben. Die Urteile Amelings sind durchweg gut begründet, umfassend abgesichert, erwachsen aus einer tiefen Kenntnis der bisherigen Forschungen zu den Texten sowie einem philologischen und historischen Verständnis von Epigraphik. Manchmal wünschte man sich die Kommentare ein wenig ausführlicher, doch ist die Kürze natürlich dem Handbuch-Charakter geschuldet.

Den von Ameling präsentierten Texten kann man umso gelassener folgen, als die Varianten umfassend mitgeteilt und diskutiert werden. Für die Interpretation und Kommentierung gilt das grundsätzlich auch, doch hängt vieles an den zumeist nur Annäherungen liefernden oder ganz und gar umstrittenen Datierungen. Einige wichtige bzw. offene Punkte möchte ich an dieser Stelle kurz diskutieren: Ameling geht mehrfach von einem Beschneidungsverbot Hadrians als Grund für den Bar-Kochba-Aufstand aus (z. B. S. 95), was trotz einer Bemerkung in der Vita Hadrians der SHA unwahrscheinlich ist und von Cassius Dio, der in dieser Frage gewiss glaubwürdiger ist, auch nicht bestätigt wird. Hadrian hätte sich mit einem derartigen Verbot über das geltende Recht hinweggesetzt, was ihm wohl nicht zuzutrauen ist. – Nr. 16: Im Odeon in Aphrodisias wurde den Juden ein Sitzplatz im Gebiet der »Blauen« zugewiesen (Zeit 5./6. Jh.), eine Verbindung, die auch durch weitere Quellen an anderen Orten des Reiches bestätigt wird.

Ich kann nicht sehen, wieso dieser Zusammenhang zwischen Juden und Blauen nicht verallgemeinert werden darf (so S. 115) und ein größeres Maß an Zentralismus voraussetzen sollte, als die Existenz reichsweiter Zirkusparteien überhaupt. – Nr. 21: In einer der wenigen Inschriften aus dem 2. Jh. v. Chr. aus Iasos wird ein Metöke aus Jerusalem erwähnt, der für die Dionysien 100 Drachmen beigesteuert hat. Ob hier eine regelrechte Metökensteuer vorliegt, wie Ameling auf S. 129 vermutet, ist ungewiss, aber die Zahlung wurde sicherlich erwartet. Die Beteiligung an den Festlichkeiten wurde auch von Juden als Ausdruck der Zugehörigkeit erstrebt und geduldet, doch die finanzielle Unterstützung der paganen Feste war umstritten. Als die »Polis Jerusalem« nach 175 v. Chr. an den tyrischen Festspielen teilnahm und ihren finanziellen Beitrag leisten sollte, konnte die Zuwendung neutraler auf gemeinnützige Zwecke ausgerichtet werden (2 Makk. 4,18–20). Diese Möglichkeit konnte und wollte Niketas, der Metöke in Iasos, nicht wahrnehmen. – Nr. 27: Für die Verhältnisse des 3. Jhs. wichtig ist die Capitolina-Inschrift: Eine hochangesehene Frau aus der römischen Oberschicht stiftet in eigenem sowie ihrer Kinder und Enkel Namen das Fundament sowie die Verkleidung der Treppe der Synagoge von Tralleis. Die jüdische Gemeinde nimmt dieses Geschenk dankbar an und stellt der Wohltäterin dafür das Zeugnis als »gottesfürchtig« aus; die jüdische Religion fand Sympathien gerade bei weiblichen Angehörigen der Oberschicht und konnte durchaus mit finanzieller Unterstützung rechnen, die Frauen aus eigenem Recht und möglicherweise auch als Familienoberhaupt gewähren konnten. Die Formulierung der Inschrift lässt sprachlich kaum eine andere Möglichkeit zu, als dass Capitolina das Gelübde im Namen ihrer Kinder geleistet hatte (pace Ameling S. 143). Die neuerdings vorgebrachte These (S. Schwartz), dass sich nach Bar Kochba besonders in der Diaspora die jüdische Religion geradezu verflüchtigte und eingliederte, lässt sich nach dieser Inschrift gerade nicht bestätigen. – Etwas zu pessimistisch ist Ameling im Falle der auch von ihm selbst aufgelisteten Zeugnisse zur jüdischen Gemeinde in Ephesos, die doch eher für eine große Anzahl von Juden sprechen und die (von Ameling kritisierte) Vermutung von C. CLAUSSENS, Versammlung, Gemeinde und Synagoge (Göttingen 2002) 101, stützen, dass es mehr als eine Synagoge gab. Sehr plausibel ist die Lesung und Deutung der milesischen Platzzuweisung im Theater (Nr. 37), wo sich offensichtlich Juden selbst als Gottesfürchtige bezeichneten. Für Smyrna hebt Ameling »das enge Zusammenleben von Heiden und Juden« aus den Martyria Polycarpi und Pionii hervor; das ist sicher zu weitgehend, denn in beiden Fällen geht es nur um ein Zusammengehen gegen einen gemeinsamen Feind. Gegen ein einvernehmliches Zusammenleben spricht m. E. auch die Inschrift Nr. 40 aus derselben Stadt, in der sich in einer Stiftungsurkunde eine Gruppe als »die vormaligen Juden« (οἱ ποτὲ Ἰουδαῖοι) bezeichnet. Die Datierung der Inschrift erklärt diese auf den ersten Blick merkwürdige Definition: Sie gehört in das Jahr 123 oder 124,

die Zeit Hadrians, als Diaspora und Palästina gleichermaßen unruhig waren und staatlicherseits (also gewiss auch von Seiten der Poleis) unter Druck gerieten. Die »vormaligen Juden« wollten vermutlich mit dieser Aussage ihre Abkehr vom Judentum vor aller Augen kundtun. Diese Gruppe wollte gerade »in dieser Formulierung erkannt« werden; die Bedenken, die Ameling S. 179 äußert, können so am besten beseitigt werden. – Inschrift Nr. 146 sollte (mit Juster und anderen) nicht in das Corpus aufgenommen werden. Denn abgesehen davon, dass das hier erwähnte Sambatheion eine reine Ortsangabe ist, kann es weder eine Synagoge (also ein Sabbateion) noch sonst ein jüdisches Gebäude sein. – Ebenso wenig ist jüdischer Einfluss in der Inschrift Nr. 149 aus Amastri (S. 314 ff.) nachzuweisen. – Aus Akmonia (Phrygien) ist eine Weihung mit Menorah überliefert, in der »für das ganze Vaterland« gelobt wurde (Nr. 169). Ameling bezieht, wie ich glaube zu Recht, den in diesem Zusammenhang ungewöhnlichen Begriff πατρίς auf die dortige jüdische Gemeinde, was m. E. auf ein spätes Datum (5. oder 6. Jh.) hinweist. Gleiches gilt für Nr. 170, eine griechisch-hebräische Inschrift wohl aus der Synagoge in Akmonia, deren griechischer Teil nicht lesbar und deren hebräischer Teil fehlerhaft gedruckt und über den Wortlaut hinausgehend übersetzt wurde; es steht dort nur »Israel und über Jerusalem und ...«. – Für Apameia stellt Ameling (S. 380 ff.) im Zusammenhang mit Münzen (die er auch in Anm. 104 mitteilt) mit dem Noah-Motiv die »Verbindung einheimischer mit jüdischen Traditionen in dieser Form« als einmalig heraus, doch wissen wir viel zu wenig über die lokalen Überlieferungen, um wirklich von »jüdischen Einflüssen« sprechen zu können. – E. Miranda hat jüngst die jüdischen Inschriften von Hierapolis in Phrygien publiziert (Le iscrizioni giudaiche di Hierapolis [Neapel 1999]). Unter diesen findet sich das Grab des L. Tatianos Diogenes (Nr. 193), dessen erhaltene Inschrift einige Fragen aufwirft. Ein jüdisches Ehepaar, bei dem die Frau sich ausdrücklich als »Bürgerin von Hierapolis« bezeichnete, hat gleichberechtigt einen Sarkophag für ihre spätere Bestattung eingerichtet. Beide lebten anderswo und bestimmten im Falle ihres Todes die Rückführung ihrer Gebeine in »die heimatische Erde«, nach Hierapolis. Mit dieser Rückführung wurde eine nicht namentlich bezeichnete Person beauftragt, die ebenfalls das Recht erhielt, in dem Sarkophag bestattet zu werden. Die Inschrift stammt, wie Ameling S. 412 sicher zutreffend vermutet, aus der Zeit nach 212 und ist insbesondere wegen ihrer juristischen Dimension – der ausdrücklichen Rechtsübertragung an die Frau durch den Mann oder einen namentlich nicht genannten Sohn des Mannes –, der Bezeichnung der Frau, nicht aber des Mannes, als Bürgerin von Hierapolis und der engen Bindung der beiden an die Stadt Hierapolis von Bedeutung. – Nr. 212: Angesichts der Selbstbezeichnung einer Ammia als Jüdin sind die vier »semitischen« Buchstaben sicher hebräisch zu deuten (defektive Schreibweise beschalom), nicht aramäisch oder nabatäisch und auch nicht als bloß dekorativ (S. 446). – Nr. 222: Die peiorative Deutung

des Judentums in einem epikuräischen Traktat, welches Diogenes in einer Stoa der Agora von Oinoanda einmeißeln ließ und dessen Fragmente überall verstreut entdeckt wurden, widerlegt m. E. allzu positive Interpretationen des Zusammenlebens von Juden und Griechen im Kleinasien der Kaiserzeit. Das Traktat datiert in die Zeit Hadrians. In dem Abschnitt geht es um das Gerecht-Handeln. Weise tun es, weil sie richtig denken, das normale Volk, weil Gesetze dazu zwingen, keiner aber tut es wegen der Götter. Als Beweis führt Diogenes Juden und Ägypter an: »Die fürchten nämlich von allen die Götter am meisten (δεισιδαιμονέστατοι), sind aber von allen am verworfensten (πάντων εἰς μαρῶτάτοι)«. Die superlative Verwendung von μαρῶς ist gewiss die dramatischste Abwertung, die man sich vorstellen konnte und deckt sich (wie Ameling zu Recht herausstellt) mit den taciteischen Anwürfen seines Judenexkurs. Sie bezieht sich aber pace Ameling S. 476 nicht auf irgendwelche Ursprungslegenden, Kulturpraktiken (wie Sabbatheiligung), sondern hat antisemitische Dimensionen: Juden sind trotz ihrer so religiösen Ausrichtung verworfen. – Nr. 235: Bei einem Sarkophag mit zwei Inschriften (nach 5. Jh.) ist von einer »Θήκη Δαμιανοῦ Ἰουδαίου« die Rede. Den Namen leitet Ameling S. 506 (siehe auch S. 520 Anm. 102) von dem christlichen Heiligen Damian ab (Legende von Kosmas und Damian). Das halte ich nicht für gesichert, und eher für unwahrscheinlich. Ameling weist selbst auf die weibliche Namensform Damiane in einer Inschrift aus dem 2. Jh. hin (Nr. 197), und unterstützende Beispiele sind mir nicht bekannt; etwas anderes ist natürlich die gemeinsame Benutzung von lateinischen Namen durch Christen und Juden. – Nr. 243 hätte ich nicht aufgenommen, da das Kreuz und die Begrifflichkeit der Grabinschrift auf christlichen Hintergrund verweisen und die Bezeichnung Samarissa zu unklar ist.

Das vorliegende Corpus bietet ein kaum zu überschätzendes Reservoir von Informationen zum alltäglichen Leben von Juden in der Diaspora. Die meisten Inschriften gehören in die Kategorie Grabinschriften, dann auch Stiftungs- und Weihinschriften. Ausnahmen sind solche Texte, die über Platzzuweisungen an Juden im Theater erhalten sind (Nr. 15; 37–39 aus Milet), die Erwähnung von Juden in einem Hirtenbrief aus dem 6. Jh. (Nr. 35) und in einem auf dem Marktplatz von Akmonia aufgestellten epikureischen Traktat (Nr. 222), ein liturgischer Text (Nr. 131), Medaillons und natürlich die »Königin« der kleinasiatischen jüdischen Inschriften, die bereits erwähnte Stifterurkunde aus Aphrodisias. Am Ende des Corpus wird unter der Kategorie »Magica« mit 5 Beispielen dem jüdischen Ruf in der Antike als Zauberer Rechnung getragen. Die Sprache der Texte ist fast durchgehend griechisch, einige sind hebräisch (Nr. 56; 105–109; 170), zwei sind zweisprachig griechisch-lateinisch (Nr. 54; 148). Das Corpus bietet der Forschung eine wesentlich verbreiterte Grundlage. Auch wenn nicht revolutionär neue Erkenntnisse zutage treten, so werden unsere Informationen auf vielen Feldern bereichert. Die Kenntnisse über jüdische Bestat-

tungspraktiken insbesondere in ihrer lokalen Differenzierung und Begrifflichkeit, in Bezug auf die Einbeziehung biblischer Zitate (wie der Fluchformel des Deuteronomium: Nr. 173 f. u. ö.), die Anlage von Gemeinschaftsgräbern und die je unterschiedliche Verbindung mit den heidnischen Begräbnisstätten stehen jetzt auf einer sicheren Grundlage. Oft wird zur rechtlichen Absicherung einer Grabstätte eine Kopie der Inschrift im Archiv der Stadt hinterlegt, der Missbrauch des Grabes mit einer genau fixierten Mult belegt, die zumeist an den städtischen Fiskus, dazu an die jüdische Gemeinde oder sogar an andere Institutionen oder Personen zu leisten ist. Diese und andere Informationen können über den Grad der Integration jüdischer Gemeinden und ihrer Mitglieder in der jeweiligen Polis aufklären. Da viele Inschriften aus Synagogen stammen – am häufigsten aus der großen von Sardeis –, werden Fragen der Finanzierung, der Beteiligung nichtjüdischer Personen am Bau, der synagogalen Ämter oder der Liturgie berührt. In einigen Texten werden berufsgenossenschaftliche Vereinigungen erwähnt, die entweder jüdisch waren oder in denen Mitglieder der jüdischen Gemeinden eine aktive Rolle spielten. Die Bedeutung dieser Texte für die organisatorischen Seiten der Polis geht also über den im engeren Sinne jüdischen Bereich hinaus. Die gesellschaftliche, politische und rechtliche Stellung jüdischer Frauen oder »gottesfürchtiger« Frauen aus der Oberschicht spielt in vielen Inschriften – Grab- oder Stiftungsinschriften – eine maßgebliche Rolle; auf diesem Gebiet wird deshalb zu Recht in den letzten zwei Jahrzehnten intensiv geforscht. Als ein eigenes Forschungsfeld hat sich die Namensgebung etabliert; die Kommentierungen von Ameling sind in ihrer Vorsicht gegenüber spekulativen Zuordnungen weiterführend. Die Onomastik ist auch – neben den Buchstabenformen – das Datierungskriterium für die Texte. Es kann anhand der Texte auch der geringe Einfluss der Rabbinen in Kleinasien belegt werden; lediglich eine einzige Inschrift führt den Begriff Rabbi (Nr. 184), doch s. dazu den Kommentar von Ameling. Des weiteren wird deutlich, dass sich die Juden der kleinasiatischen Diaspora nicht in der Fremde, in der Verbannung fühlten, sondern die Polis, in der sie lebten, als »heimatliche Erde« betrachteten, in der sie möglicherweise bei ihrem Tode bestattet werden wollten. Ein offenes Arbeitsfeld dürften weiterhin die schwierigen Beziehungen zwischen der jüdischen Gemeinde, den »Gottesfürchtigen«, den Proselyten und den Verehrern des »höchsten Gottes«, schließlich auch den Heiden und Christen darstellen. Eine klare Zuordnung ist bei vielen Texten nicht möglich. Ameling hat hier kluge Zurückhaltung walten lassen und zumeist die Frage richtig entschieden, wann eine Inschrift in das Corpus aufzunehmen war und wann nicht. Historisch ist hier die Schaffung von Klarheit wichtig für die Bewertung religiöser Gepflogenheiten im kleinasiatischen Raum. Dieser Überblick belegt den Nutzen des vorliegenden Buches.

Insgesamt liegt mit dieser Ausgabe der jüdischen Inschriften in Kleinasien ein vorzügliches Arbeitsinstrument für künftige Forschungen zur jüdischen Ge-

schichte in der Antike vor. Bei einer Neuauflage sollten noch die gelegentlichen Druckfehler beseitigt werden. Die hebräischen Texte sind selbst in den vom Verlag beigefügten Korrekturen noch teilweise fehlerhaft.

Berlin

Ernst Baltrusch