

Zwischen Exegese und religiöser Praxis

Herausgegeben von
Peter Gemeinhardt



Mohr Siebeck

Zwischen Exegese und religiöser Praxis



Zwischen Exegese und religiöser Praxis

Heilige Texte von der Spätantike
bis zum Klassischen Islam

Herausgegeben von
Peter Gemeinhardt

Mohr Siebeck

Peter Gemeinhardt, geboren 1970; 1990–1996 Studium der Ev. Theologie in Marburg und Göttingen; 2001 Dr. theol. in Marburg; 2003 Ordination; 2006 Habilitation in Jena; seit 2007 Professor für Kirchengeschichte an der Georg-August-Universität Göttingen; 2009/10 und 2010–2014 Sprecher des Courant-Forschungszentrums „Education and Religion“ (EDRIS); seit 2015 Sprecher des DFG-Sonderforschungsbereichs 1136 „Bildung und Religion in Kulturen des Mittelmeerraums und seiner Umwelt von der Antike bis zum Mittelalter und zum Klassischen Islam“.

e-ISBN PDF 978-3-16-154575-7
ISBN 978-3-16-153229-0

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Garamond Antiqua gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädle in Nehren gebunden.

Vorwort

Der vorliegende Band ist aus einer Ringvorlesung hervorgegangen, die im Wintersemester 2013/14 an der Georg-August-Universität Göttingen stattfand und vom Courant-Forschungszentrum „Education and Religion from Early Imperial Roman Times to the Classical Period of Islam (EDRIS)“ ausgerichtet wurde. Es ist eine überaus angenehme Pflicht, den Personen und Institutionen, die an der Durchführung der Vorlesungsreihe und deren Drucklegung beteiligt waren, meinen Dank auszusprechen. Ein sehr herzlicher Dank gilt zuallererst den Autorinnen und Autoren, die zunächst mit ihren Vorträgen und dann mit deren Ausarbeitung für den Druck zum interdisziplinären Gespräch über heilige Texte, ihre Auslegung und die darauf bezogene Praxis beigetragen haben. Die gedruckten Beiträge spiegeln überwiegend die Vortragssituation wider; sie wurden lediglich mit den nötigen Quellenbelegen und mit Hinweisen auf weiterführende Literatur versehen. Für die Publikation wurden sie formal vereinheitlicht. Belege aus der Bibel folgen den Loccumer Richtlinien, auf weitere fachspezifische Abkürzungen von Quellen wurde verzichtet. Mit einer Ausnahme wurden fremdsprachliche Schriftzeichen vermieden, für das Arabische wurde eine vereinfachte, dem deutschen Sprachgebrauch angepasste Transkription verwendet.

Für Unterstützung im Umfeld habe ich ebenfalls sehr herzlich zu danken. Dies betrifft insbesondere das Courant-Forschungszentrum EDRIS und seine Mitglieder: So waren

Tobias Georges, Ilinca Tanaseanu-Döbler und Jens Scheiner an der Konzeption der Ringvorlesung beteiligt und haben Referentinnen und Referenten vorgeschlagen und eingeladen. Die Durchführung der Veranstaltungen wurde von Monika Winet betreut, die auch bei der Organisation der Publikation mitgewirkt hat. Um die redaktionelle Bearbeitung der Beiträge zu diesem Band hat sich Dorothee Schenk verdient gemacht; an der Endredaktion einschließlich der Erstellung der Register war auch Olga Shenkman beteiligt. Im Verlag Mohr Siebeck haben Ilse König und Klaus Hermannstädter für die Drucklegung Sorge getragen. Ihnen allen habe ich sehr herzlich zu danken.

Das Courant-Forschungszentrum EDRIS wird nach sieben Jahren im Oktober 2016 seine Arbeit einstellen; der vorliegende Band dokumentiert die dritte und letzte Ringvorlesung des Zentrums. Bereits publiziert wurden die vorhergegangenen Vorlesungsreihen: „Von Rom nach Bagdad“ (Tübingen 2013) und „Bedeutende Lehrerfiguren“ (Tübingen 2015). Eine begrenzte Förderdauer war in der Konzeption dieses Zentrums von Anfang an vorgesehen. Seit Juli 2015 arbeitet bereits als Nachfolgeinstitution an der Universität Göttingen der DFG-Sonderforschungsbereich 1136 „Bildung und Religion in Kulturen des Mittelmeerraums und seiner Umwelt von der Antike bis zum Mittelalter und zum Klassischen Islam“; Forschungsschwerpunkte sind hier zumal Bildungsinstitutionen, Exegese heiliger Schriften, Vermittlung religiöser Bildung sowie interreligiöse Diskurse im Spannungsfeld von Bildung und Religion. Das Gespräch, das sich im vorliegenden Band niederschlägt, wird also weitergehen – in Göttingen und, so steht zu hoffen, weit darüber hinaus.

Göttingen, im November 2015

Peter Gemeinhardt

Inhalt

Vorwort	V
<i>Peter Gemeinhardt</i> (Göttingen)	
Einleitung	I
<i>Maren R. Niehoff</i> (Jerusalem)	
Bibel und religiöse Praxis im hellenistischen Judentum	15
<i>Florian Wilk</i> (Göttingen)	
Alles neu!? Schriftgebrauch und Christusglaube im Neuen Testament	31
<i>Michael Erler</i> (Würzburg)	
Platons Dialoge als „heilige Texte“? Altes Wissen und „anagogische“ Exegese platonischer Dialoge in der Kaiserzeit	61
<i>Alfons Fürst</i> (Münster)	
Exegese als Lebensform. Christliche Paideia und Psychagogie bei Origenes	85
<i>Ulrike Egelhaaf-Gaiser</i> (Göttingen)	
Flickenteppich und pagane Bibel. Vergilverehrung in der Spätantike	117

Heike Behlmer (Göttingen)

Die Bibel im koptischen Mönchtum der Spätantike . . 143

Dmitrij F. Bumazhnov (Göttingen)

Eine exegetische Rechtfertigung des philosophischen
Unterrichts an der theologischen Schule von Nisibis?
Die Erschaffung der Welt nach Barḥadbšabba ‘Arbaya 177

Hedwig Röckelein (Göttingen)

Heilige Texte im Mittelalter zwischen Exegese
und religiöser Praxis oder: Wie lasen Frauen die Bibel? 205

Harald Motzki (Nimwegen)

Die Rolle der Prophetenüberlieferung (Hadith)
im Islam 227

Angelika Neuwirth (Berlin)

Exegese im Koran – Exegese zum Koran. Textpolitik
unter wechselnden politischen Voraussetzungen 245

Autorinnen und Autoren 275

Register

1. Bibel 279
2. Koran 284
3. Namen 285
4. Orte 289
5. Begriffe, Konzepte, Realien 290

Einleitung

Peter Gemeinhardt

I.

Heilige Texte haben schon immer das Interesse von Forschung und Öffentlichkeit gefunden. Wie sich die Hebräische Bibel zu ihrer griechischen Übersetzung, der sogenannten Septuaginta verhält, wie diese unterschiedlichen Textcorpora zur Grundlage der christlichen Heiligen Schrift aus Altem und Neuem Testament stehen und wie wiederum in diese jüdisch-christliche Texttradition der Koran einzuzeichnen ist, der hierauf ausdrücklich Bezug nimmt, wurde viel und oft diskutiert. Und damit sind nur die heiligen Texte von drei großen – bisweilen „abrahamitisch“ genannten – monotheistischen Weltreligionen genannt, die im Vorderen Orient entstanden sind und im ersten Jahrtausend n. Chr. im gesamten Mittelmeerraum und darüber hinaus Verbreitung fanden. In allen drei Fällen handelt es sich um Sammlungen von Texten, die in einem längeren Prozess mehr oder weniger fest zusammengewachsen sind, am meisten natürlich der Koran, der als *ein* Buch der Offenbarung an Mohammed gilt, während sowohl der jüdische „Tanach“ aus Torah, Propheten und Schriften als auch die christliche Bibel aus unterschiedlichen Teilen zusammengesetzt sind. Dennoch beanspruchen alle drei Corpora nicht nur in ihren Teilen, sondern auch und vor allem als Gesamtheit – also jeweils als *ein* Text – Geltung.

Das betrifft aber nicht nur theoretische Sichtweisen, sondern auch den Umgang mit diesen Texten, also die religiöse Praxis. Hier finden sich unterschiedliche Formen, die man nach sozialem und personalem Setting – liturgisch, gemeinschaftlich, privat – klassifizieren kann, nach Personen, denen ein solcher Gebrauch heiliger Texte erlaubt ist – Priestern, Gelehrten, Gläubigen, wobei auch Geschlechterdifferenzen eine Rolle spielen – oder auch nach konkreten Praktiken des Umgangs – Lesung, Meditation, Auslegung. Es lassen sich also sehr unterschiedliche Weisen des Umgangs mit heiligen Texten in den oben genannten Religionsgemeinschaften beobachten, die auch innerhalb dieser übergreifenden religiösen Traditionen weiter zu differenzieren wären: So ist die Frage, wem die Bibel für den exegetischen oder liturgischen Gebrauch zugänglich sein soll, im Christentum diachron und synchron ganz verschieden beantwortet worden. Rollen- und Genderzuschreibungen spielen hier ebenso eine Rolle wie das Verhältnis von materieller Struktur und geistlichem Inhalt. Klar ist aber, dass im Christentum wie im Judentum und im Islam Texte eine zentrale Stellung einnehmen, und zwar nicht nur als von Menschen geschriebene Schrift, sondern als Texte, die religiöse Bedeutung haben, die nicht nur *über* Gott und Göttliches berichten, sondern mit der *Erfahrung* von Göttlichem zu tun haben, diese Erfahrung *kommunizieren* und insofern als „heilig“ angesprochen werden. Was die fraglichen Texte eigentlich heilig macht, ob sie es in jeder Situation oder nur unter besonderen Umständen sind und wie sich Heiligkeit und Praxis in ihrem Verhältnis zueinander beschreiben lassen – diesen und verwandten Fragen widmet sich der vorliegende Band.¹

¹ Eine gute Einführung in die vergleichende Frage nach heiligen Texten bietet – auch über die hier behandelten Epochen und Religionskulturen hinaus – Tworuschka (2000).

Das thematische Feld geht dabei über die bisher genannten Religionskulturen hinaus und bezieht auch die griechische und römische Religion der Spätantike ein. Mit dieser summarischen Bezeichnung ist ein höchst differenziertes Konglomerat von Kulturen angesprochen, das zunächst durch Praxisorientierung („Orthopraxie“) charakterisiert ist, also durch einen korrekten rituellen Umgang mit Göttern, das aber in der kaiserzeitlichen Philosophie auch Gegenstand theoretischer Reflexion wurde. Hierfür avancierten wiederum Texte der Tradition zu autoritativen Grundlagen, so die Schriften Platons, die zunehmend einer kunstgerechten Auslegung, ja in gewisser Weise einer „Kanonisierung“² unterzogen und zugleich zu Praktiken der Einwirkung auf Götter („Theurgie“) in Beziehung gesetzt wurden.

Für das erste Millennium der christlichen Zeitrechnung war also im mediterranen Raum und seiner Umwelt eine bestimmte Art des theoretischen und praktischen Umgangs mit heiligen Texten charakteristisch, die sich zum einen an der konkreten Interaktion zwischen den jüdischen, christlichen und islamischen Textcorpora zeigt, zum anderen an der Anwendung vergleichbarer hermeneutischer Instrumentarien und kultisch-ritueller Umgangsweisen. Nach Guy Stroumsa repräsentierten Judentum und Christentum in der Spätantike den „Aufschwung der Buchreligionen“³, und für Angelika Neuwirth erscheint der Koran auf der Basis exegetischer Einsichten als „Text der Spätantike“.⁴ Man muss daraus nicht

² Zur vergleichenden Analyse von Prozessen der Kanonisierung und Dekanonisierung im antiken Judentum und Christentum sowie in der hellenistischen und römischen Literatur vgl. die Beiträge in Becker/Scholz (2012).

³ Stroumsa (2011), 53–85.

⁴ Neuwirth (2010).

religionsgeschichtliche Großtheorien ableiten⁵, um doch die parallelen, teils interdependenten Entwicklungen von der römischen Kaiserzeit bis zum Klassischen Islam als Forschungsaufgabe *sui generis* wahrzunehmen. Einige der Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Exegese heiliger Texte und im praktischen Umgang mit ihnen werden in den Beiträgen zu diesem Band fokussiert, um das thematische Feld auszuleuchten.

II.

Die Rede von „heiligen Texten“ wirft freilich die Frage auf: Was bedeutet eigentlich „heilig“? Und wird dieser Begriff, mit dem hier in vergleichender Abzielung operiert werden soll, in der griechischen und römischen Religion, im Judentum, im Christentum und im Islam überhaupt in gleicher Weise verstanden? Das ist offensichtlich nicht der Fall – und kann es auch nicht sein, wenn „heilig“ mit Gott (allgemeiner: mit Göttlichem) zu tun hat, Gott (oder Göttliches) aber in griechisch-römischer, jüdischer, christlicher und muslimischer Sicht unterschiedlich erfahren und definiert wird. Wie in diesen Religionen grundsätzlich das gemeinschaftliche und individuelle Verhältnis zu Gott, Göttern und Göttlichem in je spezifischer Weise praktisch gestaltet und theoretisch reflektiert wird, so gilt dies auch für die Texte, die in diesen Religion eine zentrale Rolle spielen. Eine allgemeine Definition von „heilig“, die für die genannten und womöglich auch noch für weitere Religionen Aussagekraft besitzt, kann daher nicht einfach festgelegt werden. Auf den Begriff insgesamt zu verzichten scheint jedoch auch nicht angeraten,

⁵ Vgl. aber das innovative Buch von Fowden (2014).

selbst wenn es schwierig ist, das, was damit bezeichnet wird, historisch und systematisch dingfest zu machen.⁶

Die lange Debatte im 20. Jahrhundert über den Heiligkeitsbegriff, als deren klassische Exponenten Émile Durkheim (1858–1917), Rudolf Otto (1869–1937) und Mircea Eliade (1907–1986) gelten können, hat sich wiederholt in Aporien verstrickt, weil Heiligkeit stets mit konkreten Vorstellungen von Gott, Göttern und Göttlichem verbunden ist und sich daher einer übergreifenden religionswissenschaftlichen Definitorik entzieht, sofern diese nicht rein funktional argumentieren will (d. h. als ob Prozesse der Sakralisierung eine gesellschaftliche Funktion erfüllten, die mit dem Hinweis auf „Heiliges“ bzw. „Göttliches“ begründet wird, einer substantialen Füllung aber nicht notwendig bedarf). Das aber wäre den Religionskulturen, um die es hier geht, nicht angemessen: Denn auch wenn moderne Wissenschaft selbstverständlich nicht über die Realität dessen urteilen kann und soll, was in den Quellen als „heilig“ oder „göttlich“ bezeichnet wird, so ist doch grundsätzlich nicht zu bezweifeln, dass Menschen in den hier thematisierten religiösen Kontexten rituell-praktisch und intellektuell-theoretisch auf ein Gegenüber Bezug nahmen, das jenseits der alltäglichen Erfahrung gedacht und mit dessen Wirksamkeit gerechnet wurde.⁷

Der Begriff der „Bezugnahme“ macht deutlich, dass die Analyse sich allein auf die *menschlichen* Handlungen und Äußerungen beziehen kann, die einer historiographischen Beobachtung zugänglich sind. Eine „essentialistische“ Betrachtungsweise, die weiß, was „das“ Heilige „ist“, und es

⁶ Ein Plädoyer für ein reflektiertes Beibehalten der Rede von Heiligem findet sich bei Colpe (1990).

⁷ Vgl. Tanaseanu-Döbler/Döbler (2012), 2 sowie bereits Hanegraaff (1999), 371.

entsprechend in verschiedenen religiösen Kontexten „wiedererkennt“, ist zu vermeiden. Denn sie trägt weder den Erkenntnisschranken der modernen Forschung noch der intra- und innerreligiösen Dynamik in den hier thematisierten Kulturen hinreichend Rechnung. Aber gerade die Interaktion zwischen unterschiedlichen Bezugnahmen auf heilige Texte (und ebenso auf heilige Orte, Zeiten oder Personen) ist überaus aufschlussreich für die Religionsgeschichte des ersten Millenniums der christlichen Zeitrechnung.⁸ Hierfür ist ein „relationaler“ Begriff von „heilig“ nützlich: Denn von einer „Relation“ zu sprechen erlaubt einerseits, die Bezugnahme der Zeitgenossen auf ein existierendes Göttliches ernst zu nehmen, ohne über dessen Existenz urteilen zu müssen, und hält andererseits präsent, dass von „heilig“ stets nur im Modus einer *Zuschreibung* die Rede sein kann. Für solche Zuschreibungen werden in den Quellsprachen ganz unterschiedliche Begriffe verwendet, die im Deutschen in aller Regel mit „heilig“ übersetzt werden: hebräisch *kadosch*, griechisch *hagios*, lateinisch *sanctus* und arabisch *muqaddis*, um nur die am meisten verbreiteten Sprachen und Begriffe zu nennen. Für eine vergleichende Analyse ist weniger entscheidend, ob mit diesen Begriffen immer und überall wirklich dasselbe gemeint ist, von Interesse sind vielmehr die Modi und Verfahren dieser Zuschreibung von Heiligkeit, also die konkrete Art und Weise der Bezugnahmen auf Gott, Götter oder Göttliches und damit auf „Heiliges“.

Damit schließt sich der Kreis: Nicht eine allgemeingültige Definition, *was* „heilig“ im Allgemeinen und ein „heiliger Text“ im Besonderen ist, kann am Anfang stehen – eine reli-

⁸ Zu einer solchen chronologisch begrenzten, aber thematisch breit angelegten Komparistik des Heiligen vgl. Gemeinhardt/Heyden (2012), bes. 417–438.

gionsinterne und -vergleichende Untersuchung von heiligen Texten muss vielmehr bei der Beobachtung ansetzen, *dass* Texte innerhalb einer Religionsgemeinschaft aufgrund einer ihnen konkret zugeschriebenen Verbindung zu Göttlichem orientierend und identitätsstiftend wirken und mithin *für diese Gemeinschaft* als „heilige Texte“ gelten (weshalb genau genommen von „für heilig gehaltenen Texten“ zu sprechen wäre). Ob dies auch über die konkret feiernde, handelnde oder reflektierende Gemeinschaft hinaus gilt und wenn ja, in welchem Ausmaß, aufgrund welcher Deutungen und mit welchen Auswirkungen ein- und abgrenzender Natur, ist im Einzelfall zu überlegen, innerhalb einer religiösen Größe wie dem Judentum oder dem Christentum, aber auch zwischen Religionskulturen. So begegnen z. B. im Koran Personen, die aus dem Alten und Neuen Testament bekannt sind, aber teils andere Bedeutung haben; bekanntlich gilt Jesus den Muslimen als Prophet, aber nicht als Sohn Gottes. Aber selbst innerhalb einer Religionskultur kann die Deutung heiliger Texte umstritten sein, wie die spätantiken innerchristlichen Dispute über die genaue Beschreibung der Göttlichkeit des Menschen Jesus oder, anders gewendet, über die in ihm sichtbar werdende Menschlichkeit Gottes zeigen, in denen immer wieder bestimmte Texte aus dem Alten und Neuen Testament als „proof-texts“ für einander widersprechende dogmatische Positionen in Anspruch genommen wurden. Die Autorität der heiligen Schrift (hier der christlichen Bibel) und ihre Einbindung in religiöse Praxis (durch die regelmäßige Lesung im Gottesdienst) schließt also Dissens über ihren Inhalt keineswegs aus – pointiert gesagt, ist die Bibel nicht immer die Lösung, sondern oft auch ein Teil des Problems.

III.

Darum werden heilige Texte nicht nur im Christentum, sondern auch in anderen spätantiken Religionskulturen Gegenstand von *Interpretationen*. Diese Auslegungen haben ihren Ort teils schon innerhalb der Corpora, die hier als heilige Texte angesprochen werden, wie z. B. die inneralttestamentliche Prophetenexegese und deren Aneignung in neutestamentlichen Schriften illustriert. Die Legitimität der Auslegungsmethoden kann prekär werden, wenn – nicht selten in intrareligiösen Konfliktsituationen – nach der Möglichkeit und Problematik der Anwendbarkeit nicht religionspezifischer Interpretationstechniken aufgeworfen wird, so etwa in Bezug auf die alexandrinische allegorische Homerexegese, die im Christentum rezipiert, aber auch regelmäßig kritisiert wurde. Umgekehrt ist zu beachten, wo eine solche Frage *nicht* gestellt wird, wo also die Heiligkeit des Textes der Kunstfertigkeit des Exegeten nicht zu widersprechen scheint. Darüber hinaus stehen solche „heiligen“ Texte nicht notwendigerweise ein für alle Mal fest, vielmehr haben sie vielfach eine eigene Geschichte; sie werden nicht nur ausgelegt, sondern im Zuge der Interpretation modifiziert, ergänzt oder fortgeschrieben. Erklärungsbedürftig ist daher nicht nur, wo als heilig angesehene Texte Dauer und Stabilität gewinnen, sondern auch, wo sie dies nicht tun. Was bedeutet es in dieser Hinsicht, wenn z. B. ein Textcorpus wie die (griechische) Bibel aus Altem und Neuem Testament in der Gestalt einer Übersetzung (wie ins Syrische und Koptische) eine Neugestaltung erfährt? Und wie wird die Autorität der schriftlich niedergelegten Offenbarung im Koran von anderen Prophetenzeugnissen abgegrenzt, den Hadithen, die ebenfalls als autoritativ gelten, in schriftlicher Form existierten und der Auslegung unterzogen wurden?

IV.

Dass all dies wiederum umfassende – soziale, politische, kulturelle – Kontexte von Religionen impliziert, bedarf keiner langen Erläuterung. Nur scheinbar banal ist hingegen, dass der Umgang mit religiösen Texten *Schriftlichkeit* voraussetzt.⁹ Ungeachtet der Tatsache, dass über schriftsprachliche Kompetenzen bis weit in die europäische Neuzeit stets nur eine kleine Minderheit der Bevölkerung verfügte, waren (und sind) Texte, Riten und individuelle Praktiken in der Frömmigkeit des Judentums, des Christentums und des Islams eng miteinander verwoben, und auch für die griechischen und römischen Kulte galt, dass sie nie „nur“ Ritus waren, sondern dass Texte im Kult selbst (etwa bei Orakeln) oder anlässlich der Reflexion über Göttliches und Heiliges eine Rolle spielten. Schriftlichkeit setzt aber Bildung voraus – wiederum in einem breiten Sinne, insofern Bildung nicht nur (höhere) schulische Unterweisung, sondern auch Sozialisation durch familiäre und öffentliche Vollzüge umfasst. Mit den jüdischen, christlichen und muslimischen (und platonischen!) heiligen Texten exegetisch umzugehen erforderte die Kenntnis hermeneutischer Methoden; diese aber unterschieden sich – jedenfalls so, wie sie in der Exegese des spätantiken Christentums rezipiert wurden – grundsätzlich nicht von den Verfahren der Grammatiklehrer, die zur Auslegung klassischer Dichter dienten.¹⁰ Dabei wirkten Modelle des hellenistischen Judentums weiter, die auf dem Weg über die syrische christliche Tradition auch für den Islam wegweisend wurden. Bildung erfolgte aber nicht nur, wo für literarische Texte ent-

⁹ Vgl. Rüpke (2007), 44–52.

¹⁰ Zur antiken Schule, ihrem Lernstoff und ihren Methoden vgl. Gemeinhardt (2007), 27–61.

wickelte Methoden angewendet wurden; auch Gottesdienste und andere religiöse Versammlungen, bei denen aus heiligen Texten gelesen und über diese gepredigt wurde und wo man solche Texte memorierte, verinnerlichte und Handlungsorientierung daraus ableitete, sind als Orte der Vermittlung religiöser Bildung zu betrachten.¹¹ Die Exegese heiliger Texte und die auf diese Texte bezogene religiöse Praxis erweisen sich damit als ein Gebiet vielfältiger Überblendungen innerhalb des für die hier behandelten Religionskulturen insgesamt zentralen Spannungsfeldes von Bildung und Religion.¹²

V.

Die Beiträge zum vorliegenden Sammelband fokussieren unterschiedliche Aspekte dieses Spannungsfeldes; sie nehmen damit einen Ausschnitt der übergreifenden Verhältnisbestimmung(en) von Bildung und Religion in der Spätantike in den Blick. Berührt werden die exegetisch basierte ethische Lebenspraxis im hellenistischen Judentum (Maren Niehoff) ebenso wie die Glaubenspraxis des frühen Christentums, die wesentlich auf der Auslegung der heiligen Schriften Israels basierte, sie aber auf der Grundlage der neuen Gottesoffenbarung und -erfahrung in Jesus Christus in neuer Weise als

¹¹ Vgl. hierzu Ego/Merkel (2005).

¹² Heilige Texte haben offensichtlich Konjunktur: Jüngst sind gleich drei Sammelbände mit verwandter, jedoch nicht identischer Thematik erschienen. Kablitz/Markschies (2013) stellen die Rationalität als Aspekt des Umgangs mit heiligen Texten in den Mittelpunkt ihres weiträumigen Überblicks. Auf materiale Aspekte heiliger Texte konzentrieren sich Quack/Luft (2014). Nicht das erste Millennium, sondern das abendländische Mittelalter steht bei Cardelle de Hartmann/Uhl (2013) im Fokus.

„heilig“ verstand (Florian Wilk).¹³ Die Interaktion zwischen der kaiserzeitlichen hellenistischen Philosophie und dem alexandrinischen Christentum erschließen wechselseitig Beiträge zu Platon als Verfasser autoritativer Schriften (Michael Erler) und zu Origenes' Verbindung von Bildung und Seelenführung (Alfons Fürst). Im Folgenden weiten sich die christlichen Kontexte: Auslegungspraktiken im koptischen Mönchtum (Heike Behlmer) werden ebenso thematisiert wie die Lektüre heiliger Texte durch Frauen im abendländischen Mittelalter (Hedwig Röckelein) und die Begründung philosophischer Bildung durch Rekurs auf die Bibel im syrischen Christentum (Dmitrij Bumazhnov); als weitere Facette wird die Bedeutung des Dichters Vergil für spätantike römische Zirkel beleuchtet, bei denen vor allem für die *Aeneis* von einer „paganen Bibel“ gesprochen worden ist (Ulrike Egelhaaf-Gaiser). Schließlich kommt mit dem Islam die dritte große monotheistische Religion in den Blick, einmal anhand der Prophetenüberlieferung (*Hadith*), deren Transmissionsprozesse höchst signifikante Merkmale des Umgangs mit heiligen Texten aufweisen (Harald Motzki), sodann durch den Blick auf die „Textpolitik“ des Koran, d. h. das Phänomen, dass sich der Koran selbst als Raum exegetischer Diskurse erweist, für die zumal das rabbinische Judentum eine entscheidende Rolle spielt (Angelika Neuwirth).¹⁴

Die hier versammelten Texte können allein von ihrer Zahl, ihrem Duktus und ihrer notwendigen Begrenztheit auf konkrete Auslegungen und Praktiken her in keiner Weise be-

¹³ Im Rahmen der Ringvorlesung behandelte ein weiterer Vortrag des Göttinger Neutestamentlers und Judaisten Hans-Jürgen Becker heilige Texte im rabbinischen Judentum.

¹⁴ In der Ringvorlesung wurde zusätzlich „Der schriftliche und rezierte Koran als Teil des islamischen Ritus“ von Mouhanad Khorchide (Münster) thematisiert.

anspruchen, das oben skizzierte Feld vollständig auszuleuchten. Wohl aber sind sie je für sich und als Ensemble als Beitrag zur Konkretion der These zu verstehen, dass gerade der Zusammenhang von Exegese und religiöser Praxis Differenzen und Kontinuitäten zwischen den Religionen im Mittelmeerraum im ersten Jahrtausend der christlichen Zeitrechnung erschließt. Das aber ist nicht irgendeine Epoche, vielmehr bildeten sich in jener Zeit verschiedene, in sich wiederum höchst differenzierte, in ihrer grundsätzlichen Gestalt aber identifizierbare Religionskulturen heraus, die für die weitere Religionsgeschichte Europas (und darüber hinaus) prägend werden sollten. Die Frage nach interpretatorischen und frömmigkeitspraktischen Formen des Umgangs mit heiligen Texten ist daher nicht nur historisch interessant.

Bibliographie

- Becker, Eve-Marie/Scholz, Stefan (Hgg.): *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch*. Berlin/Boston 2012.
- Cardelle de Hartmann, Carmen/Uhl, Susanne (Hgg.): *Heilige Bücher*. Berlin 2013.
- Colpe, Carsten: *Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen*. Frankfurt 1990.
- Ego, Beate/Merkel, Helmut (Hgg.): *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, Tübingen 2005.
- Fowden, Garth: *Before and After Muhammad: The First Millennium Refocused*. Princeton NJ 2014.
- Gemeinhardt, Peter, *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*, Tübingen 2007.
- Gemeinhardt, Peter/Heyden, Katharina (Hgg.): *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, Berlin/Boston 2012.

- Hanegraaff, Wouter J.: „Defining Religion in spite of History“. In: Jan G. Platvoet/Arie L. Molendijk (Hgg.): *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*. Leiden u. a. 1999, 337–378.
- Kablitz, Andreas/Markschies, Christoph (Hgg.): *Heilige Texte. Religion und Rationalität*. Berlin/Boston 2013.
- Neuwirth, Angelika: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. Berlin 2010.
- Quack, Joachim Friedrich/Luft, Daniela Christina (Hgg.): *Erscheinungsformen und Handhabung Heiliger Schriften*. Berlin/Boston 2014.
- Rüpke, Jörg: *Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Stuttgart u. a. 2007.
- Stroumsa, Guy G.: *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*. Berlin 2011.
- Tanaseanu-Döbler, Ilinca/Döbler, Marvin: „Towards a Theoretical Frame for the Study of Religious Education: An Introduction“. In: Dies. (Hgg.): *Religious Education in Pre-Modern Europe*. Leiden/Boston 2012, 1–38.
- Tworuschka, Udo: „Vom Umgang mit Heiligen Schriften“. In: Ders. (Hg.): *Heilige Schriften. Eine Einführung*. Frankfurt u. a. 2000, 1–28.

Bibel und religiöse Praxis im hellenistischen Judentum

Maren R. Niehoff

Das hellenistische Judentum definiert sich durch die griechische Sprache, die es nicht nur im Alltag, sondern auch zu liturgischen Zwecken benutzte. Die Juden von Alexandria scheinen schon sehr schnell nach ihrer Niederlassung in der Metropole hellenistischer Kultur die Ursprache der Bibel, nämlich Hebräisch, vergessen zu haben. Ihre Identität als eine der religiösen Minderheiten der Weltstadt war von Anfang an hybride: Einerseits richteten sie sich nach der Bibel aus, die sie ins Griechische übertrugen (*Septuaginta*), andererseits waren sie in der zeitgenössischen Kultur zuhause und nahmen am literarischen Leben der Stadt teil. Die Bibel war so für die alexandrinischen Juden eine Schrift, die nicht als ein selbstverständlicher Eckpfeiler ihrer Religion und Kultur hingenommen wurde, sondern immer wieder zu neuen Reflexionen und Erklärungen herausforderte.

Wie gingen die alexandrinischen Juden mit der multikulturellen Situation in ihrer Heimatstadt um? Ist es angebracht von einer tiefen Assimilation auszugehen, die schon durch die Benutzung der griechischen Sprache suggeriert zu sein scheint und zu einem Universalismus geführt haben könnte, der später im Christentum seinen Nachfolger hatte? Ist es andererseits vorstellbar, dass gerade die Auseinandersetzung

mit anderen Kulturen das jüdische Bewusstsein stärkte und zu neuen Einsichten in die Kanonizität der Bibel führte?

Interessanterweise ist gerade der griechischsprachige Raum des alexandrinischen Judentums der Kontext, in dem wir zum ersten Mal von der Kanonisierung der jüdischen Schrift hören. Es ist Aristeas, der sonst nicht bekannte Autor des *Aristeasbriefes* aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, der die Torah zum ersten Mal „Heiliges Gesetz“ oder „Heilige Gesetzgebung“ nennt.¹ Weiterhin unterscheidet der Brief die Schrift von säkularer Literatur, wie Drama und Geschichtsschreibung, indem er eine Vermischung der Gattungen heftig kritisiert. Theopompus habe biblische Materialien in seiner Geschichtsschreibung aufgenommen und sei dafür von Gott mit Blindheit bestraft worden. Ein ähnliches Schicksal habe Theodectus erreicht, der biblische Materialien auf der Bühne inszenierte.²

Aristeas nahm somit eine streng konservative Position innerhalb des alexandrinischen Judentums ein, denn wir wissen, dass es dort auch Ezeiel, den jüdischen Tragödienschreiber, gab, dessen Theaterstück *Exodus* noch fragmentarisch bei dem christlichen Kirchenhistoriker Eusebius von Caesarea erhalten ist. Seiner religiösen Ausrichtung entsprechend formulierte Aristeas auch den kanonischen Status der jüdischen Bibel in ihrer griechischen Übersetzung. Er beschrieb die Übersetzung selber als ein Projekt, das von der berühmten Bibliothek in Alexandria initiiert und von jüdischen Gelehrten aus dem Lande Israel ausgeführt wurde. Als das Werk durch gute Zusammenarbeit und Übereinstimmung der Übersetzer vollendet war, versammelte Demetrius, der Bibliotheksvorsteher, die jüdischen Priester und Gemeindeältesten, die feierlich die

¹ *Aristeasbrief* 45; 313.

² *Aristeasbrief* 315 f.

Übersetzung bestätigten. Die jüdische Versammlung, so Aristeas, drohte daraufhin, jeden, der dem Text etwas hinzufüge, entnehme oder seine Ordnung umstelle, zu verfluchen.³

In dieser berühmten Passage kanonisierte Aristeas zum ersten Mal im antiken Judentum den Wortlaut der Schrift. Dies tat er offensichtlich in Auseinandersetzung mit anderen Strömungen im alexandrinischen Judentum, die sich die literaturwissenschaftlichen Methoden der Homerforschung angeeignet und auf die jüdische Schrift angewendet hatten.⁴ Diese Kollegen edierten den Text, indem sie spätere Hinzufügungen oder Umstellungen entlarvten und zu korrigieren suchten. Gegenüber solchen wissenschaftlichen und literaturvergleichenden Ansätzen betonte Aristeas die Einzigartigkeit und Heiligkeit der jüdischen Schrift.

Wie stellte sich Aristeas jüdisches Leben und jüdische Religion nach der Bibel konkret vor? Wie verband er das Gesetz und die nationale Dimension der Bibel mit dem individuellen Erlebnis? Der Aristeasbrief identifiziert die jüdische Schrift als eine philosophische Richtlinie für das individuelle Leben und erklärt programmatisch: „Gut zu leben bedeutet ein Leben der Gesetzeserfüllung zu führen.“⁵ In diesem Satz wird das allgemeine Ideal eines guten Lebens mit dem spezifisch jüdischen Lebensweg nach den biblischen Gesetzen gleichgesetzt. Unser Autor scheint diese Brücke bewusst geschlagen zu haben, indem er den griechischen Diskurs um die *eudaimonia* mit jüdischen Werten verknüpft.

Wie Aristeas sich dieses gute Leben mit jüdischen Gebräuchen konkret vorstellt, geht aus seiner Diskussion einiger Beispiele hervor. Zunächst wirft er die Frage auf, wieso

³ *Aristeasbrief* 311.

⁴ Details bei Niehoff (2011), 19–37.

⁵ *Aristeasbrief* 127.

einige Tiere nach dem Mosaischen Gesetz als unrein gelten und daher von der jüdischen Speisekarte ausgeschlossen, also nicht kosher sind.⁶ Steht eine solche Regelung, fragt er weiter, nicht im Gegensatz zu dem biblischen Schöpfungsbericht, nach dem Gott die gesamte Welt und damit auch die unreinen Tiere schuf. Bei der Frage nach dem Sinn der *Halakha* (jüdisches Gesetz) geht Aristeas also nicht von einem Gegensatz zwischen jüdischen und griechischen Werten aus, sondern erkennt eine Spannung in der Schrift selbst. Er erklärt, dass das jüdische Gesetz keineswegs willkürlich sei und es Gott nicht eigentlich um unreine Tiere, wie Mäuse oder Wiesel, gehe. Nach Aristeas drückt das Verbot bestimmter Tiere und Speisen stattdessen philosophische Wahrheiten aus und ist deshalb unbedingt ernst zu nehmen. Es ist ein Hilfsmittel für die Juden auf dem Weg zu einem richtigen Leben vor Gott. Als ob Aristeas die Werke der Soziologin Mary Douglas gelesen hätte, betont er die soziale Funktion des Gesetzes, welches, einer „Palisadenmauer“ gleich, die Kontakte zu bedrohlichen Anderen einschränkt.⁷ Dabei geht es um Kontakte zu anderen, die auf Grund ihrer unmoralischen Lebensführung einen schlechten Umgang und damit eine Gefahr für die eigene Ethik darstellen.

Aristeas weist auch auf den symbolischen Sinn einzelner Mosaischer Gesetze hin. Das Gebot der Abstinenz von bestimmten Vogelarten basiere auf der Vorstellung, dass die Tiere bestimmte Verhaltensmuster symbolisieren, z. B. Raubvögel aggressives Benehmen. Der Genuss solcher Vögel würde einer Verinnerlichung problematischer Eigenschaften gleichkommen und sollte deshalb vermieden werden. Jüdische Bräuche, wenn sie richtig verstanden werden, führen

⁶ *Aristeasbrief* 128–131.

⁷ *Aristeasbrief* 139; siehe auch Douglas (2002); Schimanowsky (2003).

somit zu einem tieferen ethischen Bewusstsein und erinnern den observanten Juden täglich an seine moralischen Pflichten gegenüber Gott und seinen Mitmenschen.

Es muss in diesem Zusammenhang betont werden, dass die symbolische Interpretation der biblischen Gesetze bei Aristeas keinesfalls deren praktische Ausführung unterminiert oder gar ersetzt. Im Gegensatz zu späteren christlichen Auslegern insistiert Aristeas auf dem Zusammenhang von einfachem Wortsinn und symbolischer Bedeutung. Ein konkretes Leben nach den spezifischen Mosaischen Gesetzen erzieht das Individuum seiner Meinung nach zu ethischem Verhalten und legt auch die Basis für jüdisches Gemeindeleben. Dieser Position liegt ein Grundpfeiler der aristotelischen Ethik zugrunde, die davon ausgeht, dass das wiederholte Ausüben von bestimmten Taten im Laufe der Zeit zur Bildung eines gefestigten Charakters führt. Das reguläre Geben von Spenden z. B. führt zu Großzügigkeit. Auf das Judentum angewandt, bedeutet dies, dass die Gesetzesobservanz keineswegs vernachlässigt wird, wenn seine moralische Intention erkannt ist, sondern im Gegenteil bewusster und damit ernster ausgeführt wird. Jüdisches Gesetz wird somit als eine tägliche Einübung ethischen Verhaltens aufgefasst. In diesem Sinne formuliert Aristeas zusammenfassend:

Folge nicht der verachtenswerten Meinung, dass Mose diese Gesetze erlassen hat, weil er übermäßig mit Mäusen und Wieseln und ähnlichen Tieren beschäftigt war. Stattdessen (erkenne), dass er diese Verordnungen getroffen hat zum Wohle unserer andächtigen Nachforschung und der Verbesserung unseres Lebens im Hinblick auf Gerechtigkeit.⁸

An dieser Stelle lässt Aristeas apologetische Töne durchklingen. Er setzt sich mit einer negativen Interpretation der mo-

⁸ *Aristeasbrief* 144.

saischen Gesetze auseinander und stellt einem ausschließlich wörtlichen Schriftverständnis sein eigenes Modell gegenüber. Wer vertrat die Meinung, von der er sich hier distanziert? Waren es alexandrinische Griechen, mit denen er sich auseinandersetzte, oder Kollegen in der jüdischen Gemeinde? Da die Gesamtkonzeption des Aristeasbriefes eher auf jüdische Adressaten schließen lässt, ist es wahrscheinlich, dass sich auch die Diskussion über das Gesetz an jüdische Glaubensgenossen richtet, die teilweise zu den radikalen Literalisten, die Philon später erwähnt, gehört haben könnten.⁹

Wenn Aristeas abschließend noch einmal die allgemeine „Intention“ des Mosaischen Gesetzes betont, welches in allen seinen Details auf Gerechtigkeit und richtiges moralisches Verhalten ziele, will er damit wohl jüdischen Intellektuellen in Alexandria, die ebenso wie er mit griechischer Philosophie vertraut waren, einen Weg der harmonischen Integration zeigen.¹⁰ Wenn wir die Begriffe der deutschen Aufklärung benutzen wollen, können wir mit Lessing von der Torah als einer „Erzieherin des Menschengeschlechts“ sprechen. Im Gegensatz zu Kant schloss für Aristeas der Begriff des Gesetzes nicht die individuelle Ethik aus, sondern ermöglichte sie erst in einem tieferen, Gemeinde stiftenden Sinn.

Aristobulus, ein anderer alexandrinischer Jude und wahrscheinlich Zeitgenosse des Aristeas, ist von besonderem Interesse für unsere Fragestellung nach Bibel und religiöser Praxis im hellenistischen Judentum. Sein Werk ist leider nur sehr fragmentarisch bei Eusebius erhalten, sodass es nicht ganz leicht ist, sich ein Bild von seinen Auffassungen zu verschaffen. Klar jedoch ist, dass er sich für eine philosophische

⁹ Zur Gesamtkonzeption des Aristeasbriefes und seines innerjüdischen Publikums siehe Tcherikover (1956); zu Philons radikalen Allegoristen siehe Philon: *De Confusione Linguarum* 2–13.

¹⁰ *Aristeasbrief* 168–171.

Interpretation der Schrift einsetzte und dazu aristotelisches Gedankengut verwandte. Für unseren Zusammenhang lassen sich einige wichtige Dinge festhalten. Aristobulus begriff die gesamte Torah selbstverständlich als „Gesetzgebung“ und konzipierte sie als eine Art religiöser Lebensphilosophie:

Alle Philosophen halten es übereinstimmend für notwendig, fromme Auffassungen über Gott zu haben, ein Grundsatz, zu dem unsere Schule besonders ermahnt. Die gesamte Struktur unseres Gesetzes wurde im Hinblick auf Frömmigkeit und Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung und andere wahre Güter verordnet.¹¹

In diesem Fragment, zu dem uns leider jeglicher Kontext fehlt, wird das jüdische Gesetz mit der Erziehung zu Frömmigkeit und ethischen Werten gleichgesetzt. Diese sind nicht nur „wahr“, sondern gehören auch dem Bereich der Heiligkeit an, wie Aristobulus in einem anderen Zusammenhang ausführt. Auffallend ist die Annahme, dass andere griechische Philosophien ebenso von Gott reden wie die jüdische Torah. Aristobulus geht davon aus, dass es unter den Griechen nicht nur Philosophen gibt, sondern dass diese auch denselben Gott wie die Juden anerkennen.¹² Aristobulus sieht das Verhältnis von Judentum und Hellenismus somit nicht als ein Gegensatz, sondern eher als eine Hierarchie. Dieselben Einsichten, zu denen auch griechische Philosophen gelangten, werden in der Torah besonders gepflegt. Es ist diese gemeinsame Grundauffassung der verschiedenen Philosophen, die es Aristobulus ermöglicht, das Mosaische Gesetz der griechischen Philosophie gleichzusetzen und als einen der allgemeingültigen Wege zu wahrer Ethik zu identifizieren. Das Judentum wird hier als

¹¹ Aristobulus: *Fragmente* 65f., zitiert nach Eusebius von Caesarea: *Praeparatio evangelica* 13,12,8.

¹² Zur Diskussion über den paganen Monotheismus siehe Mitchell/van Nuffelen (2010); van Nuffelen (2011).