

poveri e dei forestieri“ (153). Dass das Bischofsamt unter diesen Umständen ein überaus begehrtes war und Gregor alle Hände voll zu tun hatte, alle Arten von Geldzahlungen und anderer Vorteilsnahmen zu unterbinden und den sizilianischen Episkopat auf das kanonische Recht zu verpflichten, versteht sich gleichsam von selbst. Zugleich nutzte Gregor sämtliche Möglichkeiten, um die Bischöfe an ihre elementaren Pflichten gegenüber ihrer Gemeinde zu erinnern, die diese offenbar nur zu allzu gerne vernachlässigten. Immer wieder sah sich Gregor auch dazu gezwungen, den *potentiores* einzuschärfen, dass ihnen auch als Christen aus ihrer gesellschaftlichen Stellung Verantwortung für die ihnen Untergebenen erwächst (Potere sociale, 183–208). R. beschreibt anschaulich die unterschiedlichen Modelle christlicher Lebensführung (Costume religioso, 209–254) und die Gründung monastischer Gemeinschaften auf dem eigenen Grund und Boden, wozu Gregor – zumindest nach dem Zeugnis des Gregor von Tours – auch selbst erheblich beitrug, indem er sechs sizilianische Klöster ins Leben rief. Mit großer Sorgfalt trägt R. die Namen all derer zusammen, von denen man weiß, dass sie auf der Insel Sizilien zur Zeit Gregors asketische Gemeinschaften gegründet haben, geht aber ohne nähere Begründung davon aus, dass diese selbstverständlich nach der *Regula Benedicti* gelebt hätten (218; 220; 221). Das erstaunt umso mehr, als die gesamte neuere Forschung hinsichtlich der Kenntnis und der Verbreitung dieser Regel zur Zeit Gregors inzwischen außerordentlich skeptisch geworden ist. Andere Angehörige dieser Nobilität stifteten Gebetsstätten und Xenodochien, setzten sich für die *cura pauperum* oder die *cura hospitalitatis* ein, und sorgten sich tatkräftig um die Durchsetzung des christlichen Glaubens, insbesondere gegenüber der von vielen als rückständig angesehenen ländlichen Bevölkerung.

Doch zu Recht bemerkt R., dass sich Gregor nicht nur im Rahmen der genannten Themenfelder um engem Kontakt mit der sizilianischen Elite bemühte und diesen systematisch weiter festigte, vielmehr stand er ihr immer auch als Seelsorger und Ratgeber in geistlichen Fragen zur Verfügung (Papa Gregorio e la nobiltà in Sicilia, 255–296). Für diesen Papst gehörte tatkräftiges Handeln und spirituelle Weisung in einem unmittelbaren Zusammenhang, weil beides in der Heiligen Schrift, erschlossen durch die *lectio divina*, gleichermaßen enthalten ist.

Neben den bereits angesprochenen Veränderungen der sizilianischen Gesellschaft in Richtung auf ein Feudalsystem sieht R. auch hier bereits das frühe Mittelalter heraufziehen, denn: „gradatamente le Sacre Scritture pren-

dono il posto delle letture classiche e gli studi religiosi prevalgono sulle arti liberali; e tuttavia il metodo esegetico biblico è l'eredità della cultura classica“ (295).

Insgesamt hat Roberta R. ein lesbares und interessantes Buch geschrieben, das einen sehr guten Einblick in die wirtschaftlichen, kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse einer überaus flexibel agierenden Elite in keineswegs einfachen Zeiten gibt. Alle behandelten Personen lassen sich überdies leicht im prosopographischen Index auffinden (345–370). Darüber hinaus wäre zwar auch ein Vergleich mit der Oberschicht eines anderen Gebietes interessant gewesen, da Sizilien aufgrund seines fruchtbaren Klimas, der günstigen geographischen Lage als Drehscheibe für den gesamten Mittelmeerraum und als Rückzugsort vor der Langobardeninvasion sicherlich eine außergewöhnliche Region war. Doch möglicherweise sieht sich ein anderer Wissenschaftler durch R.s Untersuchung ermutigt, daran anzuknüpfen.

Bochum

Katharina Greschat

Leonard V. Rutgers: *Making Myths. Jews in Early Christian Identity Formation*, Löwen: Peeters o.J. (2009), 151 S., ISBN 978-90-429-2240-2.

Mit diesem Büchlein legt der in Utrecht lehrende Althistoriker eine erste Summe seiner langjährigen Beschäftigung mit der Geschichte von Juden und Christen in der Alten Kirche vor. Rutgers' Arbeiten zeichnen sich dadurch aus, dass sie konsequent interdisziplinär ausgerichtet sind und Erkenntnisse aus der Alten Geschichte, der Archäologie, der Judaistik und der Kirchengeschichte zusammenführen. Darüber hinaus verbindet Rutgers traditionelle altertumswissenschaftliche Methoden mit soziologischen Modellen und neuen demographischen und archäometrischen Zugängen.

In „Making Myths“ wendet sich Rutgers gegen die in der älteren Forschung vorherrschende Sicht des Judentums als einer nach innen gerichteten, isolierten ethnischen und religiösen Gemeinschaft, deren Bedeutung für die Geschichte der Spätantike unerheblich gewesen sei. Demgegenüber hebt er hervor, dass das Judentum mit nichtjüdischen Gruppen intensiv interagiert habe. Gleichzeitig argumentiert er aber auch gegen eine in neueren Publikationen des öfteren zu findende „optimistische“ Sicht, die von einer insgesamt friedlichen Koexistenz von jüdischen und nichtjüdischen Gruppen ausgehe und damit die Komplexität des Verhaltens von spätantiken sozialen Gruppen untereinander ungebührlich vereinfache. Stattdessen betont

er: „Die spätantike Welt war kein friedlicher Ort; vielmehr war Gewalt ein integraler Bestandteil“ (S. 5). Rutgers macht dafür in erster Linie die Prozesse der Identitätsbildung der verschiedenen sozialen Gruppen verantwortlich. In dieser Hinsicht sieht er die größten Schwierigkeiten bei den Christen in der Abgrenzung von den Juden.

Nun wird man dieses Prozesses v. a. in den Schriften der Kirchenväter ansichtig. Doch wie zuverlässig schreiben sie über die Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum? Im Unterschied zu einem Zweig der angelsächsischen Forschung ist Rutgers nicht der Meinung, es handle sich bei dem Judentum der Kirchenväter allein um ein literarisches Konstrukt, das wenig mit der Realität zu tun habe, sondern er unterstellt eine komplexe Wechselbeziehung von solchen Konstrukten und Bildern einerseits und der gesellschaftlichen Realität andererseits, wobei ihm als Prüfstein u. a. die Einbeziehung archäologischer Daten dient. M. a. W. hatte das Bild „des Juden“, wie es in patristischer Literatur perhorresziert wurde (Rutgers spricht von dem „hermeneutischen Juden“), Konsequenzen für das konkrete Zusammenleben der beiden Gruppen.

Wie dieses Zusammenspiel von literarischer Imagination „des Juden“ einerseits und dem Alltag im jüdisch-christlichen Zusammenleben andererseits ausgesehen haben könnte, wird von Rutgers in drei Kapiteln in unterschiedlicher Weise konkretisiert (wobei die ersten beiden Kapitel bereits andernorts erschienen sind): anhand (1) der Verehrung der Makkabäergräber in Antiochien, (2) der Bedeutung von Justinians Novelle 146 für die jüdisch-christlichen Beziehungen und (3) des Bildes von der Synagoge als Feindin in der patristischen Literatur, wobei dieser letzte Teil den Anspruch erhebt, über Einzelfallanalysen hinaus eine grundsätzliche Theorie des Verhältnisses von Juden und Christen in der Antike vorlegen zu wollen.

Diese sieht nun folgendermaßen aus: Rutgers veranschlagt den Druck, den das Christentum seit der Konstantinischen Wende auf das Judentum ausübte, viel höher als andere zeitgenössische Forscher. Er ist der Auffassung, dass sich das Christentum schon relativ früh (d. h. noch im 1. Jahrhundert) als eigene soziologische Gruppe vom Judentum abgespalten und dann einen internen Abgrenzungsdiskurs entwickelt habe, in dem der Gegner, das Judentum, nur noch fiktives Konstrukt gewesen sei (S. 118–120). Dies habe sich im 4. und 5. Jahrhundert, der eigentlichen Blütezeit des antiken Judentums, geändert: Neueste archäologische Erkenntnisse deuten auf einen erheblich zunehmenden Synagogenbau in dieser Zeit hin, der in Rutgers' Darstellung auch als Reaktion

auf den verstärkten Druck von Seiten des erheblich angewachsenen Christentums zu erklären sei. Dadurch sei das „echte“ Judentum mit seiner spezifischen Form des Monotheismus stärker sichtbar geworden, welches die Christen nun mit ihrem literarischen Konstrukt nicht mehr zur Deckung bringen vermochten. Im Gegenteil: Im Bemühen, ein „orthodoxes Christentum“ durchzusetzen, hätten die christlichen Eliten nun einen schroffen Abgrenzungsdiskurs propagiert, der maßgeblich dazu beitrug, dass Christen nun bei jeder Gelegenheit Synagogen zerstörten oder in Kirchen umwidmeten (S. 82, 122–124, 129–131). Die anti-jüdische Rhetorik der Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts sei somit dafür verantwortlich zu machen, „dass sich die frühen christlichen Gemeinschaften in ihren Beziehungen zu den Juden aus passiven Zuhörern in aktive Hetzer (*active rabble-rouser*) verwandelt“ hätten (S. 91).

Infolge dieser antijüdischen Hetze, die auf einer hermeneutisch willkürlichen Exegese der Bibel („associative-freestyle hermeneutics“, S. 100) basierte, wurde der Begriff „Synagoge“ nicht mehr mit realen Orten oder lebendigen Institutionen assoziiert, sondern abstrahiert auf das Judentum in seiner Gesamtheit angewandt, das unter dieser Bezeichnung zum „Erzfeind schlechthin“ („quintessential nemesis“, S. 104; „quintessential foe“, S. 110) mutierte. Ja, die Väter unterzogen nach Rutgers' Auffassung ihre Gemeinden geradezu einer „neurolinguistischen Programmierung“ und einer „Gehirnwäsche“ (S. 107). Dies sei für das Christentum überlebenswichtig gewesen: „So wie es ohne das Judentum kein Christentum gegeben hätte, so ist auch die christliche Identität [the Christian self] unvorstellbar ohne die patristische Schöpfung des hermeneutischen Juden“ (S. 130).

Rutgers ist dort am stärksten, wo er – wie im Falle der antiochenischen Makkabäergräber und der Novelle Justinians – konkrete Einzelfälle unter Herbeiziehung aller literarischen und nichtliterarischen Quellen *en détail* diskutiert. Das mag man zwar in mancher Hinsicht anders sehen, aber denkbar sind die von ihm skizzierten Szenarien in der westsyrischen Metropole oder am Hofe des byzantinischen Herrschers allemal.

An seiner Generalthese scheinen mir aber mehrere Dinge fragwürdig zu sein. Dabei geht es mir weniger um seine Auffassung, dass der Antijudaismus für die Ausbildung einer christlichen Identität unverzichtbar gewesen sei, auch nicht um seine Behauptung, dass alle monotheistischen Religionen gewalttätig seien (S. 130). Denn beide Ansichten, die ich nicht teile, sind für seine Grundthese nicht von entscheidender Bedeutung. Stattdessen bedür-

fen seine zentralen Argumente kritischer Rückfrage:

So ist erstens Rutgers' Meinung, dass sich das Christentum vor dem 4. Jahrhundert in einer „splendid isolation“ vom Judentum entwickelt habe, angesichts zahlreicher Forschungsergebnisse über Kontinuitäten in Gottesdienst und Liturgie sowie fortdauernde Kontakte zum Judentum bei Kirchenvätern der ersten drei Jahrhunderte (z. B. Justin, Origenes) kaum zu halten.

Zweitens leuchtet mir nicht ein, dass der Aufschwung im Synagogenbau eine Reaktion auf verstärkten christlichen Druck gewesen sei. Man hätte doch eher das Gegenteil erwartet: dass sich nämlich die unterdrückte religiöse Minderheit in Ermangelung von Möglichkeiten zu wirksamem Gegendruck so „unsichtbar“ wie möglich macht. Wäre Rutgers' These richtig, so hätte es ebenso einen Kirchbau im 3. Jahrhundert als Reaktion auf die Marginalisierung und Unterdrückung der Christen durch ihre pagane Umwelt geben müssen. Dies war aber augenscheinlich nicht der Fall: Die Christen blieben vielmehr „unauffällig“. (Auch der derzeit zu beobachtende massive Bau von Moscheen in großen Teilen Europas ist nicht eine Folge der Unterdrückung, sondern im Gegenteil der Akzeptanz von Muslimen: Es werden nämlich nach langen Verfahren unter öffentlicher Beteiligung Baugenehmigungen erteilt.)

Drittens ist mir der von Rutgers behauptete Zusammenhang zwischen der Ausbildung einer christlichen Orthodoxie (die nicht genauer beschrieben wird), also einer innerchristlichen (!) Identitätsbildung und der Verstärkung des *äußeren* Drucks auf das Judentum – trotz den häufigen, gleichwohl merkwürdig summarisch bleibenden Verweisen Rutgers' auf Ergebnisse aus der Sozialpsychologie (S. 125–128) – undurchsichtig geblieben. Warum sollte sich aus der voll entwickelten Trinitätslehre des späten 4. Jahrhunderts ein anderes Verhältnis des Christentums zum Judentum ergeben als aus dem dynamischen oder modalistischen Monarchianismus des 2./3. Jahrhunderts?

Schließlich hat gerade die jüngste patristische Forschung in aller wünschenswerten Differenzierung herausgearbeitet, dass (a) die Biblexegese der Kirchenväter überwiegend durchaus nachvollziehbaren hermeneutischen Regeln folgt (die freilich je nach Exeget variieren und die uns heute auch nicht mehr plausibel sein mögen) und (b) dass auch die nicht zu bestreitende antijüdische Polemik in unterschiedliche historische Kontexte einzubetten ist und keineswegs über einen Kamm geschoren werden darf. Letzteres kann man schon bei Heinz Schreckenberger nachlesen.

So hat mich gerade das dritte Kapitel, das doch die zuvor gemachten Einzelbeobachtungen zu einer allgemeinen Theorie der jüdisch-christlichen Beziehungen bündelt und weiter entwickelt, am wenigsten überzeugt. Hier unterlaufen Rutgers nun auch seltsame Widersprüche, etwa wenn er zunächst angibt, Augustin habe in der *Enarratio* zu Psalm 81(82),¹ als erster Kirchenvater den (durch den Psalmvers „Deus stetit in synagoga deorum“ vorgegebenen) Begriff „Synagoge“ auf alle Juden bzw. auf das „ganze Volk Israel“ angewandt und der *ecclesia* gegenübergestellt (S. 86–88), dann aber S. 90 richtig bemerkt, der Gegensatz von Kirche und Synagoge finde sich bereits im 2. Jahrhundert (so auch ThWNT, Bd. VII, S. 838 mit Nachweisen aus Justin). Weiterhin beruht die Behauptung, Augustin würde an besagter Stelle die Juden mit Vieh vergleichen, auf einer m. E. missverständlichen Übersetzung der Passage in den „Nicene and Post-Nicene Fathers“ (auf die Rutgers hier zurückgreift).

Schiefe Interpretationen wie diese begegnen in dem Kapitel leider auch sonst. So unterstellt Rutgers dem sehr differenziert argumentierenden Justin (dessen Wirken er nach Kleinasien verlegt) pauschal, er habe in Lea die „verstoßene Synagoge“ und in der „geliebten Rachel“ die „siegreiche frühchristliche Kirche“ gesehen (S. 96). Wie passt dazu, wenn Justin an der von Rutgers angeführten Stelle in seinem Dialog mit Tryphon sagt: „Lea ist euer Volk und die Synagoge, Rachel dagegen ist unsere Kirche. Für diese [Plural!] dient Christus bis jetzt, und auch für die, welche beider Sklavinnen sind. [...] So sind sowohl die, welche von den Freien, als die, welche von den Sklavinnen dem Jakob geboren worden waren, sämtlich seine [sc. Christi] Söhne geworden und haben die gleichen Ehren erlangt“ (134,3f).

Rutgers' Belesenheit und Vielseitigkeit in der Wahrnehmung sowohl der außerordentlich disparaten Quellen wie der nicht minder verzweigten Sekundärliteratur ist wirklich bewundernswert, und man würde mancher deutschsprachigen patristischen Studie eine derartige Offenheit in der Aufnahme von Erkenntnissen sowohl aus den Nachbardisziplinen als auch aus der Sozialwissenschaft wünschen. Aber seine Arbeit hat ihre Grenzen dort, wo der Bereich des eigentlich Religiösen beginnt. Dies gilt vor allem für die Geschichte des Kults oder des Gottesdiensts, es gilt aber auch für alle theologischen Fragen in einem engeren Sinn. So tritt er vehement dafür ein, dass der Zusammenhalt der christlichen „Minderheitsgruppe“ in erster Linie soziologisch und nicht religiös zu erklären sei (vgl. etwa S. 119f). Dadurch bleibt unbeachtet, dass es in der Formierung des Christentums zur Groß-

kirche und in der diese begleitenden Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen auf beiden Seiten auch um die Frage der spezifischen Gottesbeziehung und des unterschiedlichen Gottesverständnisses sowie – vielleicht noch wichtiger – um die Frage der Weise des Heilszugangs ging. Grob gesprochen bleibt doch richtig: Jüdische Identitäten waren – in all ihrer Vielschichtigkeit – auf die alltägliche wie eschatologische Bedeutung von Tempel und

Gesetz sowie auf die Messiaserwartung konzentriert, während die christlichen Gruppen ihr grundlegendes Selbstverständnis von Jesus Christus her bezogen (welches dann freilich in ganz unterschiedlicher Weise expliziert und gelebt werden konnte). Von all dem findet sich bei Rutgers wenig.

Dafür gibt es von anderem sehr viel. Und dies wird man von ihm dankbar lernen dürfen.
Bonn
Wolfram Kinzig

Mittelalter

Balduinus Cantuarensis archiepiscopus: Liber de sectis hereticorum et orthodoxe fidei dogmata, hg. v. Jose Luis Narvaja, Münster: Aschendorff 2008 (Rarissima Mediaevalia 2), ISBN978-3-402-10423-1.

Ein *rarissimum*, wie vom Reihentitel gesprochen, ist diese Edition in mehrerlei Hinsicht. So bedeutend auch der Autor des edierten Textes, der Zisterzienser Balduin von Forde, später Erzbischof von Canterbury, zu seiner Zeit war, so zählte dieser in einer einzigen Handschrift überlieferte Text dennoch bis vor kurzem nicht zu den bekanntesten Werken des gelehrten Zisterziensers.

Balduin von Exeter (um 1125–1190), wie er in England nach seinem Geburtsort oft bezeichnet wird, dritter Abt der Zisterzienserabtei Forde im englischen Dorset, später Bischof von Worcester und schließlich Erzbischof von Canterbury, ist als Theologe, geistlicher Schriftsteller und Kanonist ebenso wie in seiner Funktion als hoher geistlicher Würdenträger, als Legat Papst Lucius' III. wie durch seine herausragende Stellung am Hof Heinrichs II. und als Gefolgsmann Richards I. von England und sein Wirken in England und Übersee eine der facettenreichsten und interessantesten, wenn auch in seiner Zeit umstrittensten Gestalten des an faszinierenden Persönlichkeiten nicht eben armen 12. Jahrhunderts.

Er war hochgebildet, vielfältig interessiert und nicht konfliktstreu; als er 1190 vor Akkon starb, befand er sich wie so oft im Zentrum politischer Streitigkeiten, in denen er heftig Partei ergriffen hatte. Das Bild, das seine Zeitgenossen hatten, zeigt manche Facetten eines ambitionierten Gelehrten und engagierten Kirchenführers, der polemisierte und polarisierte. Für Gerald von Wales, der ihn

als Kreuzzugsprediger begleitet hatte, war er ‚ein besserer Mönch als Abt, ein besserer Abt als Bischof, ein besserer Bischof als Erzbischof‘, und mit Blick auf die jahrelangen Auseinandersetzungen zwischen dem Erzbischof und dem Domkapitel, den Benediktinern von Christ Church Abbey, meinte der Benediktiner Gervasius von Canterbury gar, Balduin sei für die Christenheit ‚ein schlimmerer Feind als Saladin‘.

Zu den nicht sehr zahlreichen Schriften des gelehrten Zisterziensers, zu denen bisher ausser seinem Hauptwerk *De sacramento altaris* vor allem Predigten und andere eher kürzere Werke zählen, tritt mit dieser Edition ein neuer, umfangreicher und in vieler Hinsicht aufsehenerregender und einzigartiger Text hinzu. Bisher nicht gänzlich unbekannt und auch nicht ununtersucht, ist das in Rede stehende Werk doch erst 2008 durch den nunmehrigen Editor als Werk Balduin von Fordes identifiziert worden.

Die vorliegende Edition selbst, die Patristiker und Byzantinisten ebenso interessieren wird wie Mediävisten, ist Höhepunkt und abschließendes Ergebnis, oder ein Teil desselben, einer in ihrer Gesamtheit über sechzigjährigen Spurensuche. Sie begann mit ersten Arbeiten des Byzantinisten Francis Dvornik in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts und führt über verschiedene Arbeiten anderer Gelehrter wie Charles Samaran in den 70er Jahren und Hermann Josef Sieben SJ, der zu diesem Text 1983 zuerst publizierte, bis zu den jüngsten Arbeiten desselben und des Editors und schließlich der vorgelegten Edition. Um den Text und damit auch die vorgelegte Edition würdigen zu können, ist in der Tat mindestens ein rascher, besser aber gründlicher Durchgang durch diese Forschungsgeschichte in den