

(besonders häufig kann Judic Beziehungen zu den *Moralia in Job*, den *Dialogi* und der *Regula pastoralis* aufzeigen, sowie auf Verbindungen innerhalb des Gesamtkorpus der Evangelienhomilien hinweisen). Von großer Eindringlichkeit sind die auch in den Dialogen enthaltenen *exempla* wie etwa die Erzählung von seinen Tanten Tharsilla, Gordiana und Emiliania (XXXVIII,15). Während es Tharsilla und Emiliania mit ihrer asketischen Lebensführung sehr ernst meinten und kurz vor ihrem Tod im Traum der Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit versichert wurden, nahm bei Gordiana die irdische Gesinnung immer stärker zu, so dass sie nach dem Tod der Schwestern schließlich den Pächter ihrer Güter heiratete. Mit diesem Beispiel will Gregor aber nun nicht etwa zu größeren asketischen Anstrengungen ermahnen, sondern vielmehr deutlich machen, dass niemand sein eigenes Geschick und Ende in der Hand habe. Deshalb empfiehlt er den Hörern, Zuflucht bei der göttlichen Barmherzigkeit zu suchen, worüber er auch in einer anderen Predigt gesprochen habe, bei der die Hörer jedoch nicht zugegen waren. An dieser Stelle hätte man sich eine Anmerkung gewünscht, die leider fehlt. Bevor Gregor in der letzten Homilie schließlich ein anderes *exemplum* erzählt, das ebenfalls in den Dialogen wiederkehrt und ebenfalls von drei gemeinschaftlich in Rom lebende Frauen handelt, spricht Gregor einen gewissen *Speciosus, frater et compresbyter meus* (XL,11), direkt als Zuhörer der Predigt an, dem diese Geschichte bereits geläufig ist. Auch hier wäre eine kleine Anmerkung wünschenswert gewesen, denn der Eindruck, dass Gregor diese *exempla* bereits einem kleineren Kreis vorgestellt hat, drängt sich geradezu auf. Auffällig ist darüber hinaus die schon im ersten Band festgestellte Zunahme der *exempla*, wie sie dann in den Dialogen zusammengefasst wird: „Dans le groupe des 20 premières homélies, nous ne trouvons que 3 *exempla*. Ce sont les homélies que Grégoire n'a pas prononcées lui-même, en principe. En revanche, dans le groupe des celles qu'il a prononcées lui-même, nous comptons 11 *exempla*, d'ailleurs presque tous situés dans les dernières homélies du recueil“ (SC 485,37).

Als nicht minder interessant erweist sich auch die selbstverständlich nicht durchgängig nachgewiesene Wirkungsgeschichte einzelner Abschnitte oder ganzer Homilien. So erfährt man etwa, dass die im Rahmen der XXIX. Homilie entfaltete Erörterung über die Bedeutung der auch körperlich manifesten Wunder in apostolischer Zeit und der gegenwärtigen Wunder, die eher aus der Ermahnung und Hilfe zum Guten folgen und deshalb als Wunder der Seele anzusehen sind, in den *Libri*

*Carolini* aufgenommen und mit einer Passage zu den satanischen Wundern aus Hom. XXVII zusammengestellt wurde (207). Von besonderer Bedeutung ist auch die letzte Homilie, in der die Perikope vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16,19–31) ausgelegt wird. Hier verweist Judic nicht allein auf die breite Wirkung der gregorianischen Auslegung, sondern diskutiert auch die These, wonach es durchaus vorstellbar sei, dass man im 12. Jahrhundert für die Ausgestaltung der Skulpturen der berühmten Abtei von Moissac auf Gregors Auslegung zurückgegriffen habe, zumal die Szene des reichen Mannes und des armen Lazarus auch bei Gregor explizit vor der Todsünde des Geizes warnen will: „Il est vraisemblable que la scène évangélique est ‚lue‘ à travers l'homilie de Gégoire, d'ailleurs disponible à Moissac“ (550). Schließlich sei es gerade der Geiz, den das Bildprogramm von Moissac möglichst abstoßend darstellen wollte. Allerdings weist Judic zu Recht darauf hin, dass der Künstler von Moissac Lazarus als einen Leprakranken darstellt, was Gregor in der genannten Homilie jedoch nicht tut.

Nicht zuletzt wegen der Einleitung und des Kommentars gehört die hier vorliegende Ausgabe für jeden, der sich mit den Homilien Gregors des Großen zu den Evangelien beschäftigen möchte, neben den ersten Band (SC 485) und neben die maßgebliche Edition von Était aus dem Jahre 1999, die sie erklärmaßen ergänzen und fortführen möchte (die wenigen Abweichungen und Verbesserungen zu dieser Edition werden gesondert aufgeführt, 563). Und zugleich zeigt diese Ausgabe, wie lebendig die Forschung zu Gregor dem Großen und seinem Werk gegenwärtig ist.

Bochum

Katharina Greschat

*Marius Heemstra: The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 277), XIII, 241 S., Paperback, ISBN 978-3-161-50383-2.

Die frühen Beziehungen von Christentum und Judentum wurden in den letzten zwanzig Jahren häufig als ein „Parting of the Ways“ charakterisiert: es war wohl James Dunn, der das Bild 1991 bekannt machte, und dessen Vorstellungen deutlichen Widerspruch erfahren (genannt sei nur der Band „The Ways that Never Parted“, edd. Becker/Reed, 2003, v. a. aber verschiedene Arbeiten von D. Boyarin, so etwa *The Partition of Judaeo-Christianity*, 2004). Eine deutliche Trennung von Juden und Christen, dies die häufig geäußerte Posi-

tion, habe es nicht gegeben. Inzwischen scheint die Gegenbewegung einzusetzen; zuletzt erklärte Th.A. Robinson, *Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways*, 2009, 212: „If Judaism and Christianity were siblings, they lived in a house early and profoundly divided“.

In diese Debatte gehört das Buch von Heemstra, das aus einer Groninger Dissertation entstanden ist. Er glaubt, mit dem sog. „fiscus Iudaicus“ und den aus seiner Existenz und Anwendung resultierenden Konsequenzen einen Hebel für die Entscheidung der Frage gefunden zu haben und eine stärkere Trennung der beiden Gruppen plausibel machen zu können (bei Robinson finden sich nur p. 89ff. ein paar kurze Bemerkungen zum „fiscus Iudaicus“).

Nach der Zerstörung des zweiten Tempels wurde die Tempelsteuer der Juden durch das *ἰουδαϊκὸν τέλος*, wie es offiziell hieß, abgelöst, das an den *fiscus Iudaicus* zu zahlen war: die ehemalige Tempelsteuer floss in die Kassen der römischen Sieger. Martin Goodman hatte 1989 auf die Bedeutung der Steuerpflicht für die Mitgliedslisten jüdischer Gemeinden hingewiesen, hatte sie dann mit der Definitionshoheit der Gemeinden in der Frage des „Jüdisch-Seins“ verbunden – und wies bereits damals auf den Zusammenhang dieser Steuer mit der Trennung zwischen Juden und Christen hin.

Heemstra behandelt die Steuer zuerst aus römischer Perspektive: die Art, in der sie unter Domitian eingetrieben wurde, wird von Suet. Dom. 12, 2 deutlich kritisiert – und schließlich gibt es die berühmte Münze aus den ersten Monaten der Herrschaft Nervas, auf der wir lesen können „*fisci Iudaici calumnia sublata*“. Heemstra kombiniert, nicht als erster, die Münze mit den Bemerkungen Suetons und sieht im Jahr 96 einen wichtigen Einschnitt in der Geschichte des *fiscus Iudaicus* und gleichzeitig des Verhältnisses von Juden und Christen. Zuerst bemühte er sich, die Gruppen herauszufiltern, die von den Maßnahmen Domitians betroffen gewesen sein könnten (jüdische Apostaten, Juden-Christen, Christen). Nerva hätte die Praxis der Steuererhebung verändert, indem er eine klare Definition dessen gegeben hätte, was unter „Jude“ zu verstehen sei – was schließlich die Trennung von Juden und Christen befördert habe – um gleichzeitig die Christen dem Atheismus-Vorwurf und damit der Verfolgung auszusetzen, wie wir sie in Plin. ep. 10, 96 dokumentiert finden.

Nun waren, wenigstens nach den Deutungen Heemstras, nur wenige Menschen im Reich von der „*calumnia fisci Iudaici*“ betroffen – Menschen, deren Status eine solche Münze nicht gerechtfertigt haben kann: diese

Prägung war – wie die anderen der Zeit – an ein senatorisches Publikum gerichtet. Außerdem ist es wohl deutlich, dass hier keine domitianischen Praktiken denunziert werden, die Vorgänge im Osten des Reiches betrafen. Gleichgültig, wie ich Suet. Dom. 12, 2 interpretiere, kann sich die Münze nicht auf Vorgänge beziehen, von denen Christen oder Juden-Christen irgendwo im Reich betroffen waren. Auch scheint mir die Vorstellung übertrieben, dass die Römer schon sehr früh einen „Atheismus-Test“ mittels Opfers durchgeführt hätten (wie es ihn dann bei Plin. ep. 10, 96 gibt). Gab es aber einen solchen Test nicht in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts, so fällt auch Heemstras Kombination der Praktiken des Steuereinzugs mit den von ihm so bezeichneten Verfolgungen in Apk 13, 15; 20, 4 (auch das häufig von Heemstra zitierte Dokument bei Jos. AJ 19, 290 ist wohl in dieser Form gefälscht).

Heemstra akzeptiert ferner die Vorstellung einer domitianischen Christenverfolgung, die er mit den Vorgängen um die Steuer der Juden verbindet – ohne sich hinreichend mit den zunehmend zahlreicheren Stimmen auseinanderzusetzen, die diese Verfolgung für ein Konstrukt der frühchristlichen Überlieferung halten und dessen Entstehung erklären.

Nach diesen Bemerkungen ist es wohl klar, dass eine Beziehung frühchristlicher Schriften auf die Praxis der „Judensteuer“ und die Art und Weise, in der Christen davon betroffen gewesen sein sollen, nicht ganz überzeugen kann – und erst recht kein Kriterium für eine Datierung umstrittener Schriften bilden kann. Heemstra versucht, an drei neutestamentlichen Schriften die Veränderungen, von denen er ausgehen zu können glaubt, darzustellen: an der Apokalypse, die er auf das Jahr 95 datiert (also noch unter Domitian), am Hebräer-Brief, von ihm auf 96 datiert (also unter Nerva), schließlich an Joh, von Heemstra etwa 100 angesetzt (unter Trajan).

Ein Fazit fällt mir schwer: einerseits gibt es hier durchaus Richtiges, so v. a. Heemstras Interpretation der *birkat ha-minim* und ihrer Bedeutung für den Prozess des „parting of the ways“; Heemstras generelle Schlussfolgerung teile ich völlig, dass es nämlich spätestens gegen Ende des 1. Jahrhunderts zu einer Trennung der Wege von Juden und Christen kam; andererseits scheinen mir die meisten Einzelinterpretationen im Umfeld der „jüdischen Steuer“ schwer nachvollziehbar zu sein, und das Buch leidet insgesamt daran, dass die „jüdische Steuer“ in ihrer hier vorgestellten Rolle als Schlüssel für die Vorgänge ganz einfach überfordert ist.

Köln

Walter Ameling