

## JUDEN UND CHRISTEN IM ANTIKEN ROM. EIN PARADIGMENWECHSEL UND SEINE WIRKUNG AUF DIE ENTWICKLUNG DER JÜDISCH-CHRISTLICHEN BEZIEHUNGEN

MARKO JOVANOVIĆ

**Abstract.** Bis ins 20. Jahrhundert wurde die jüdische materielle Kultur aus der Zeit des antiken Roms als irrelevant für die Interpretation und das Verständnis der Entstehung des Christentums betrachtet. Erst in den vergangenen Jahren kam es zu einem Paradigmenwechsel in der Wahrnehmung des komplexen Verhältnisses zwischen Juden und Christen in der Antike. Bis heute jedoch ringen Wissenschaftler um eine angemessene Terminologie, die diese sehr komplexen historischen Beziehungen angemessen beschreiben könnte.

**Keywords:** Juden, Christen, jüdisch-christliche Beziehungen, Katakomben, Rom, materielle Kultur, goldene Gläser, Paradigmenwechsel, Substitutionstheorie, lived religion, Hybridität, Synkretismus, party of the ways.

### Einleitung

Unser Denken ist von Dualismus geprägt. Wir neigen dazu, in Paaren zu denken, und dabei konstruieren wir diese Paare oft als unvereinbare Gegensätze, die sich gegenseitig ausschließen. Auf so einen binären methodologischen Zugang trifft man auch bei zahlreichen Wissenschaftlern und Theologen, die sich mit der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen beschäftigen. Aber zwischen diesen zwei religiösen Gruppen müssen nicht nur Trennlinien im Sinne von strikten Abgrenzungen bestehen, sondern es könnten auch Übergangsräume zu finden sein, die von beiden bewohnt oder besessen werden können.

In der frühen Neuzeit begannen christliche Forscher und Theologen, sich für die im 9. Jh. geschlossenen Katakomben,<sup>1</sup> in denen nach Meinung der Gegenreformatoren die christlichen Märtyrer in Rom begraben wurden, zu interessieren, wobei die allermeisten allerdings keine Märtyrer waren. Dieses besondere Interesse der Gegenreformatoren des

<sup>1</sup> Im dritten Jahrhundert waren die Gebiete um die Stadtmauern mit oberirdischen Gräbern und unterirdischen Mausoleen überfüllt. Die ärmeren Menschen wurden in den alten Ausgrabungen wie Steinbrüchen oder Zisternen bestattet. Es wird vermutet, dass die ersten Katakomben in der Nähe der Basilika bzw. der Katakomben von San Sebastiano entstanden sind. Sie waren jedoch keine ausschließlich christlichen Begräbnisstätten. Siehe N.D. LEWIS, *The Early Modern Invention of Late Antique Rome*, Cambridge 2020, 15.

17. Jh.s an den Katakomben war durch ihre Auseinandersetzung mit den Protestanten über den „richtigen“ Glauben und die „echte christliche Authentizität“ motiviert, das dann in einer neuen sakralen Geschichtsschreibung der Kirche resultierte, welche auch Zeugnisse christlicher Archäologie entsprechend in ihren Dienst nahm.<sup>2</sup>

Gleich zu Beginn des 17. Jh.s (1602) wurde am Monteverde in Rom eine jüdische Katakombe entdeckt, die jedoch zunächst keine größere Aufmerksamkeit erregte. Interessanterweise wurden auch die im Zeitraum von 1859 bis 1919 entdeckten vier großen jüdischen Katakomben sowie zwei jüdischen Hypogäen (kleine unterirdische Friedhöfe) nie vergleichend neben die christlichen Katakomben gestellt, um dadurch ihre Bedeutung für die Entwicklung dieser Art von Begräbnisstätten in Rom zu analysieren.<sup>3</sup>

Wahrscheinlich gäbe es noch mehr Beispiele; hier möchte ich jedoch zunächst zwei wichtige Ursachen für diese Vernachlässigung der jüdischen Gemeinde und ihrer materiellen Kultur im antiken Rom anführen.

Erstens: Die Substitutionstheorie<sup>4</sup> hat die wissenschaftlichen Untersuchungen der römischen Katakomben ab dem 17. Jh. (als die erste jüdische Katakombe entdeckt wurde)

<sup>2</sup> Die Protestanten versuchten, durch ein Studium der Geschichte (was als Mittel gegen die katholische Kirche verwendet wurde) der Entstehung der Kirche zu prüfen, dass die römisch-katholische Kirche eine dekadente Institution sei. Auf der anderen Seite zeigten die Gegenreformatoren eine Tendenz, die Reste der in den Katakomben begrabenen Menschen als heilige Märtyrer zu identifizieren, die ihr Leben für die römische Kirche gegeben hatten. Diese Behauptung hatte als Ziel, zu zeigen, dass die römische Kirche auf eine konkret sichtbare und greifbare Weise der direkte Abkömmling einer der ältesten christlichen Gemeinden sei. Siehe L.V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Religions in the Graeco-Roman World 126, Leiden u.a. 1995, 6-8.

<sup>3</sup> Unter anderem wurde die jüdische Katakombe *Vigna Randanini* gefunden, die sich zwischen der Via Appia und der Via Appia Pignatelli befindet. Im Jahr 1866 wurde eine kleine jüdische Katakombe in Vigna Cimarra gefunden. Im Jahr 1882 folgte die Entdeckung eines ähnlichen jüdischen Hypogäums entlang der Via Labicana, und einige Jahre später (1885) fand der deutsche Archäologe Nikolaus Müller ein weiteres Hypogäum entlang der Via Appia Pignatelli. In den Jahren 1904-1906 und 1909 wurde die jüdische Katakombe am Monteverde – die zuerst von Antonio Bosio im Jahr 1602 entdeckt wurde – ebenfalls von Nikolaus Müller ausgegraben. Die Katakombe am Monteverde wurde dann im Jahr 1928 zerstört. Schließlich wurde im Jahr 1919 ein großer Komplex unterirdischer Galerien unter der Villa Torlonia an der Via Nomentana entdeckt. Siehe L.V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome*, 32-33.

<sup>4</sup> Der Begriff „Substitution“, dem man nicht nur in der Theologie, sondern auch in anderen wissenschaftlichen Bereichen begegnet, stammt vom lateinischen Verb „substituere“ und bedeutet „etwas darunter stellen/unterschieben/jemandem die Schuld geben an etwas/an die Stelle jemandes oder einer Sache stellen“. Wenn man über die Substitutionstheorie in Bezug auf die Entstehung und die Entwicklung des Christentums bzw. über die Beziehung des Christentums zum Judentum spricht, dann versteht man darunter, dass das Christentum (oder die Kirche bzw. eine ganz konkrete Kirche) das Judentum ersetzt hat oder dass Gottes Bund mit Israel bzw. mit den Juden nicht mehr besteht. Christentum ist „verus Israel“ – als Ausdruck zum ersten Mal bei den Kirchenvätern in Justinus’ „*Dialog mit dem Juden Trypho*“ (genauer im Kapitel 11) zu finden –, und die Christen sind das eigentliche Gottesvolk.

bis zum 20. Jh. (als es nach dem Zweiten Weltkrieg zu einer Zäsur kam) tief geprägt. Demensprechend wurden die jüdischen Katakomben in Rom als eine Kopie der christlichen Katakomben betrachtet, und damit wurde ihnen eine unbedeutende Rolle für die Entstehung der Katakomben in Rom zugeschrieben. Die Möglichkeit, dass zuerst die Juden mit dem Bau der Katakomben begonnen hätten oder dass die christlichen und jüdischen Katakomben zur gleichen Zeit entstanden wären,<sup>5</sup> wurde als Gefahr für den christlichen Glauben empfunden.

Zweitens: Die spätere Situation wurde in die frühere Zeit zurückprojiziert. Die jüdische Gemeinde in Rom war im Mittelalter und auch weit darüber hinaus (bis 1865) tatsächlich gettoisiert – nicht nur in Rom, sondern überall in Westeuropa. Diese Tatsache haben die Forscher anachronistisch auch auf ihre Vorstellungen der Antike übertragen. Antonio Bosio, der im Jahr 1602 die jüdischen Katakomben am Monte Verde besuchte und dessen Werk *Roma sotterranea*<sup>6</sup> als Standardwerk für die wissenschaftliche Forschung zur römischen unterirdischen Welt bis zum 19. Jh. und darüber hinaus galt, betrachtete die jüdische Katakombe am Monte Verde als einen Hinweis dafür, dass die christlichen Katakomben niemals „entweiht“ oder verunreinigt worden sind durch die Leiber von Hebräern oder Nichtjuden.<sup>7</sup> Die jüdischen Katakomben waren also in den Augen der christlichen Forscher<sup>8</sup> ein Indikator für die Abgrenzungen von Juden und Christen, die (angeblich) die Reinheit des Glaubens bewahrt hatten.

Diese Vorstellungen änderten sich nur langsam; dies geschah wenigstens zum Teil unter dem Eindruck der Schrecken der Shoah, in einem neuen Bewusstsein für den besonderen, bleibenden Wert des Judentums. Damit können neue Fragen in den Blick genommen werden:

<sup>5</sup> Diese These wird heute immer mehr vertreten. Siehe L.V. RUTGERS, „Radiocarbon Dates from the Jewish Catacombs of Rome“, in: *Radiocarbon* 44/2 (2002) 541-547. Diese These vertritt auch N.D. LEWIS, *The Early Modern Invention of Late Antique Rome*, 251-298.

<sup>6</sup> Dieses Werk, das im Jahr 1632 in Rom publiziert wurde, ist ein sehr wichtiges Buch über das unterirdische Rom. Im Jahr 1659 folgten weitere Auflagen, die in Paris und Cologne publiziert sind. Bosios Buch wurde erfür jedoch erst dann breitere Bekanntheit, als Paolo Aringhi eine sehr freie Übersetzung dieses Buches ins Lateinische anfertigte. Diese Übersetzung enthält zahlreiche antisemitische Ansichten, die das Original so nicht enthält. Dazu siehe, L.V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome*, 17.

<sup>7</sup> A. BOSIO, *Roma sotterranea / opera postuma di Antonio Bosio Romano... Composita, disposta et accresciuta dal M. R. P. Giovanni Severani di San Severino*, Roma 1650, 141.

<sup>8</sup> Paolo Aringhi argumentiert, dass die jüdischen und frühchristlichen Katakomben gar nichts gemeinsam haben könnten, wobei er behauptet, dass die Christen die Katakomben nach dem Vorbild der biblischen Praxis gebaut hätten. Aringhi hatte von der römischen christlichen Gemeinde eine ähnliche Vorstellung wie die frühchristlichen Apologeten. Es ist wichtig, an dieser Stelle zu betonen, dass solche Ansichten bis ins 20. Jh. in der Wissenschaft vorhanden waren. Siehe RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome*, 18.

1. Was sagen uns die archäologischen Beweise aus den römischen Katakomben über die Beziehungen zwischen Juden und Christen im spätantiken Rom?
2. Inwiefern „zwingen“ uns die archäologischen Befunde der christlichen und jüdischen Katakomben in Rom dazu, unsere Interpretationssprache zu korrigieren?
3. Welche Begriffe sind angemessen für die Beschreibung der Interaktionen und des gegenseitigen Austauschs zwischen Juden und Christen (und Heiden) im antiken Rom, die uns helfen können, diese vergangenen Beziehungen und Abhängigkeiten besser zu verstehen?

### **Die materielle Kultur der Juden des antiken Roms**

Erst zu Beginn des 2. Jh. kam es zu einer wichtigen Veränderung in Bezug auf die Bestattungspraxis in Rom. Die Leichen wurden nicht mehr eingeäschert, sondern in unterirdischen Gräbern beerdigt, und so kam es zur Entstehung der unterirdischen Friedhöfe, die gemeinhin als Katakomben bekannt sind. Das Wort Katakombe setzt sich aus zwei Wörtern zusammen: „kata“ und „kymbas“, was bedeutet: „bei den Höhlungen, bzw. in der Nähe der Vertiefung“. Die Katakomben befanden sich außerhalb der Stadt, und die „fossore“, also die Menschen, die die Katakomben aushoben – sowohl die christlichen als auch die jüdischen Katakomben und Hypogäen – passten die bereits bestehenden unterirdischen Hohlräume und Zisternen ihren Bestattungszwecken an.<sup>9</sup> Es wird vermutet, dass die ersten Katakomben in der Nähe der Basilika San Sebastiano entstanden; sie waren aber weder ausschließlich christliche Begräbnisstätten, noch waren sie homogen. Stattdessen dienten sie der Bestattung der unterschiedlichsten Menschen.<sup>10</sup>

Wie L. Rutgers betont, bestehen zwischen den jüdischen und christlichen Katakomben nicht nur hinsichtlich der Baugeschichte, des Grundrisses und des formalen Erscheinungsbildes der Gänge Ähnlichkeiten, sondern sie sind auch hinsichtlich der Grabtypen vergleichbar. Sowohl in den christlichen Katakomben als auch in den jüdischen Katakomben ist der „loculus“ – der parallel zum Gang ausgehobene Grabschlitz – die am häufigsten vorkommende Grabform.<sup>11</sup> Aber auch andere Grabtypen haben jüdische und christliche Katakomben gemein: (a) „arcosolium“ – Arkosolgräber befanden sich in den großen Grabkammern und waren am reichsten ausgestattet; (b) „forma“ – Formagräber sind einfache Senkgräber in den Böden der Grabkammer; und (c) Sarkophage.

<sup>9</sup> Siehe L.V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome*, 52-57; N.D. LEWIS, *The Early Modern Invention of Late Antique Rome*, 17.

<sup>10</sup> Siehe N.D. LEWIS, *The Early Modern Invention of Late Antique Rome*, 15.

<sup>11</sup> Siehe L.V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome*, 58.

Wenn man also die jüdischen Katakomben aus architektonischer Sicht betrachtet, erscheinen die Juden nicht als isolierte Gemeinde, die immun gegen äußere Einflüsse war bzw. sich in der Begräbniskultur von solchen klar abgrenzte. Ein weiterer Faktor, der diese These unterstützt, ist die Sprache der Inschriften an den archäologischen Überresten, die man mit den Juden des antiken Roms in Verbindung bringen kann. Diese Inschriften sind meistens in griechischer Sprache verfasst, seltener auf Latein. Hebräische Worte und Ausdrücke findet man auf den jüdischen Überresten nur sehr selten (meistens begegnet das Wort „šalom“) – und dann gelegentlich sogar in lateinischer statt hebräischer Schrift. Wir wissen heute, dass auch die Christen in Rom bis ins 4. Jh. die griechische Sprache benutzten, die die liturgische Sprache dieser Zeit war.<sup>12</sup>

### **Die goldenen Gläser im Kontext der antiken römischen pluralen Gesellschaft**

Interessant ist auch eine Gruppe anderer Objekte, nämlich offensichtlich jüdische Goldgläser aus der Antike, die sich in christlichen Katakomben fanden:<sup>13</sup> Die Herstellung von Goldgläsern ist ein typisch spätantikes Phänomen, das sich speziell auf das 3. und 4. Jh. n.Chr. datieren lässt, eine Zeit, über die in den literarischen Quellen der westlichen Kirchenväter (Augustinus etc.) sehr ausgeprägte Versuche zu finden sind, die Abgrenzungen zwischen Juden und Christen zu ziehen.

Im 19. Jh. wurden in zwei christlichen Katakomben zwei jüdische Goldgläser gefunden: in einem Cubiculum der Katakombe der Heiligen Marcellinus und Petrus (1882), und später in einer unterirdischen Galerie in Sant’Ermete (1894). Während ein Glas aus der Sant’Ermete-Katakombe höchstwahrscheinlich in eine Privatsammlung gelangte, befindet sich das andere heute in der Bibliotheca Vaticana, konkret: dem Museo Sacro. Dank der Beschreibung von Giovanni Battista de Rossi und Giuseppe Bonavenia<sup>14</sup> wissen wir, dass auf dem verlorenen Glas der Tempel zu Jerusalem dargestellt war.

Auf dem zweiten Bodenglas, das aus der Marcellinus und Petrus-Katakombe stammt, ist in der Mitte der Tempel dargestellt, darunter ist eine Menorah zu erkennen, daneben Palmen und Palmzweige. Man rekonstruierte den Text wie

<sup>12</sup> Siehe R. MACMULLEN, *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200-400*, Writings from the Greco-roman World Supplements Series 1, Atlanta 2009, vii-xii.

<sup>13</sup> Eine Liste dieser Gläser bietet T.-M. SCHMIDT, „Ein jüdisches Goldglas in der Frühchristlich-byzantinischen Sammlung“, in: *Forschungen und Berichte* 20 (1984) 273-280.

<sup>14</sup> “L’altro frammentino di vetro con minutissimi graffiti, fatti in proporzioni quasi microscopiche, pare ci dia una rappresentanza ideale del tempio di Gerusalemme; essendo grande la rassomiglianza che passa tra questo frammento, considerato nella sua parte centrale, e quello illustrato dal De Rossi nel suo Bullettino 1882 pag. 137-158.” G. BONAVENTIA, “Un cenno sulle recenti scoperte fatte nel cimitero S. Ermete ai Parioli”, in: *Römische Quartalschrift* 8 (1894) 142.

folgt: „OIKOC IPH(ῆ)C ΛΑΒΕ ΕΥΛΟΓΙΑ(ν μετὰ τῶν) CΩ(ν π)ANTΩΝ ... („Haus des Friedens ... Empfange Segen ... (mit) allen deinen ...“).<sup>15</sup>

Wie kamen jedoch die jüdischen Gläser in die christlichen Katakomben? Spricht dieser Sachverhalt dafür, dass die christliche Gemeinde in Rom bzw. die Christen der Marcellinus und Petrus-Katakombe<sup>16</sup> von jüdischer Herkunft waren? Wenn dem so war, bedeutet dies, dass sie weitere Aspekte ihrer jüdischen Identität behalten haben? Könnten Juden und Christen nicht befreundet gewesen sein und könnten Juden vielleicht sogar an den christlichen *refrigeria* (Totenmählern) teilgenommen haben, bei denen Christen aus unteren Gesellschaftsschichten getanzt, laut gesungen und zu viel Wein getrunken haben, wie christliche Bischöfe berichteten?<sup>17</sup> Oder konnten die Juden diese Gläser ihren christlichen Freunden schenken, und diese hatten eventuell gar kein Problem mit der jüdischen Ikonographie?<sup>18</sup>

<sup>15</sup> E.R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, Vol. 3. Illustrations*, New York 1953. Nr. 978. Das Glas befindet sich in der Bibliotheca Vaticana/Museo Sacro, Inv. Nr. 479, aus dem Friedhof von S. Pietro e Marcellino, 6,3 x 5,8 cm. Inschrift auf dem Glasboden: OIKOC IPH(ῆ)C ΛΑΒΕ ΕΥΛΟΓΙΑ(ν μετὰ τῶν) CΩ(ν π)ANTΩΝ. Übersetzung: Haus des Friedens ... Empfange Segen ... (mit) allen deinen ... Dass die Katakombe von Marcellinus und Petrus Räume mit eindeutig christlicher Dekoration, aber auch einige ikonographische Darstellungen mit gemischter christlicher und heidnischer Symbolik haben – wie z.B. in Raum 79, der aus dem dritten Viertel des vierten Jahrhunderts stammt, wo sich an der gleichen Wand die Darstellungen von Orpheus beim Leierspiel, Petrus, der Wasser aus dem Felsen schlägt, Daniel in der Löwengrube und die Auferweckung des Lazarus befinden – spricht auch dafür, dass für diese christliche Gemeinde die anderen religiösen ikonographischen Darstellungen interessant sein konnten. Klare Grenzen – im Sinne von dem was jüdisch, was christlich oder heidnisch ist – über die wir im nächsten Kapitel sprechen werden, existierten nicht.

<sup>16</sup> Siehe O. MARUCCHI, *Le catacombe romane*, Roma 1905, 292.

<sup>17</sup> “More central to martyr-cult were anniversary observances, evidently involving great crowds of participants and occasionally exclaimed upon in a way that allows us to see them: for example, in a memorial church in Pontus, a very large one but not big enough to hold the crowd, or in the racetrack outside their town, or near an open space allowing the parading about of a martyr's relics. The customs on display were taken over for the saints from the traditional family rites: staying up late, often all night, and eating, drinking, and dancing in a celebratory fashion, exactly as non-Christians had always done in honor of their own dead and as they continued to do in the same cemeteries, or next door [...]. Such behavior was a common target of the clergy's reprobation from the mid-third century on. They were obliged, however, to speak with restraint; for, as Jerome and Augustine among others explain, the offenders were very many and their numbers made them important.” R. MACMULLEN, *The Second Church*, 107.

<sup>18</sup> Theun-Matthias Schmidt postulierte in seinem Aufsatz über die jüdischen Gläser eine sehr interessante These: “Es ist ohne weiteres möglich, daß sich die Juden Roms zu bestimmtem Anlassen unter dem Einfluß dieses heidnischen und christlichen Brauches ebenfalls Goldgläser schenkten, die selbstverständlich den eigenen religiösen Vorstellungen und Symbolen entsprechen mußten. Solche Anlässe waren besonders die jüdischen Feste.“ T.-M. SCHMIDT, „Ein jüdisches Goldglas in der Frühchristlich-byzantinischen Sammlung“, in: *Forschungen und Berichte* 20 (1984) 273-280, hier 274.

Es ist also unmöglich zu sagen, wie die mit jüdischen ikonographischen Motiven geschmückten Gläser in christliche Katakomben gekommen sind. Und dennoch zeigt uns dies, dass die Juden des antiken Roms nicht völlig isoliert gewesen sein können und, wie Nicola Denzey Lewis betont, kein Gastvolk in Rom waren, wie es noch einige Forscher in den 1960er Jahren vermuteten.<sup>19</sup>

Fünf der jüdischen Gläser aus Rom tragen die Inschrift „pie zesés“, ein Ausdruck der guten Wünsche bzw. ein Trinkspruch. Diese Formel ist sehr häufig auf Goldgläsern mit heidnischer oder christlicher Ikonographie zu finden, ebenso wie auf anderen Glastypen oder auch auf Keramikgefäßen. Auf zwei Gläsern findet man die Worte „anima dulcis“, eine Formulierung, die auch auf nicht-jüdischen Goldgläsern üblich und bei frühchristlichen Inschriften regelmäßig vorhanden ist.<sup>20</sup>

Interessanterweise besitzen die einzigen goldenen Gläser in jüdischen Katakomben keine jüdische Ikonographie.<sup>21</sup> In den jüdischen Katakomben unter der Villa Torlonia wurde allerdings ein Glas neben einem Kindergrab „in situ“ gefunden. Wenn wir eine rein binäre Ansicht auf Welt und Umwelt hätten, müssten wir erwarten, dass dieses Glas mit jüdischen Motiven bemalt ist; wir sehen auf diesem Glas aber keine Menora, keinen Tempel, kein Schofar oder Lulav etc. Wir sehen hier:

<sup>19</sup> Siehe A. MOMIGLIANO, „L. Harry, The Jews of Ancient Rome. Review“, in: *Gnomon* 34/2 (1962) 178. Siehe auch N.D. LEWIS, *The Early Modern Invention of Late Antique Rome*, 267.

<sup>20</sup> Siehe T.-M. SCHMIDT, „Ein jüdisches Goldglas in der Frühchristlich-byzantinischen Sammlung“, in: *Forschungen und Berichte* 20 (1984) 273-280, hier 273-274. In der Katakombe *Vigna Randanini* wurde ein kleines Glasobjekt entdeckt, auf dem der Kopf von Medusa dargestellt ist. Das Objekt soll ein Amulett gewesen sein. Keines dieser Gläser wurde aber „in situ“ gefunden, weswegen Rachel Hachlili vermutet, dass das oben erwähnte Glas aus der jüdischen Katakombe in der Via Lubicana (die sich neben der Marcellinus und Petrus-Katakombe befindet) bzw. aus den jüdischen Katakomben stammt. Obwohl diese These plausibel ist, bleibt sie dennoch nur eine Spekulation. Siehe R. HAKLİLİ, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*, Handbuch der Orientalistik. Abteilung 7: Kunst und Archäologie. Band 1: Der alte vordere Orient. Abschnitt 2: Die Denkmäler. B - Vorderasien. Lieferung 4, Leiden 1988, 234-273.

<sup>21</sup> Siehe L.V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome*, 82. So beschreibt Nikolaus Müller die in der Katakombe am Monte Verde gefundenen Gläser: „Auch das kleinere Stück wies eine solche Architektur auf und rechts davon einen bis zur Hüfte erhaltenen Mann, vielleicht einen römischen Konsul, auf einem Thronessel. Sein Kopf und seine im Redegestus erhobene rechte Hand waren rotbraun, seine Tunika goldfarben und sein Obergewand blau. Auf das rechte Ende der Sessellehne stützte sich mit seiner rechten Hand ein schwebender goldener Putto in flatterndem Gewand.“ N. MÜLLER, *Die jüdische Katakombe am Monte Verde zu Rom, der älteste bisher bekannt gewordene jüdische Friedhof des Abendlandes*, Leipzig 1912, 59-60; O. MARUCCI, *Di un nuovo cimitero guidaico. Scoperto sulla via lubicana*, Roma 1887, 27-28.

„[a] seated youth, rendered frontally, with curly hair, piercing eyes, and an expressive face turned towards his right. He is seated in front of some of vegetation or shrubbery. To his right there appears to rendering of the letter ‘O’”.<sup>22</sup>

Aufgrund dessen, dass man die Weinblätter in seinem Haar und ein Tier, das auf seinen Schoß springt – vielleicht ein Hase – erkennen kann, vermutet Leonard Rutgers, dass es sich hierbei um eine Darstellung des Gottes Dionysius handeln könnte.

Doch zurück zur einleitenden Frage: Waren die jüdischen Katakomben also ein Indikator für die Abgrenzung von Juden und Christen, was die Reinheit des Glaubens bewahrt hat? Nun, obwohl wir heute von christlichen und jüdischen – also von klar getrennten – Katakomben sprechen, sehen wir, dass das Bild viel komplexer ist und wir vielleicht auch komplexere Metaphern oder Begriffe benötigen, wenn wir diesen Sachverhalt richtig beschreiben wollen. Im nächsten Kapitel möchte ich einige neue methodische Zugänge und Modelle darstellen, die eine prominente Stellung in der Wissenschaft einnehmen, wenn es um die Beschreibung der Interaktionen zwischen den unterschiedlichen Gruppen in der Antike geht.

### **Paradigmenwechsel in Bezug auf die jüdisch-christlichen Verhältnisse**

Ich setze Bilder und Metaphern wie die Vorstellungen von einer Mutter- und einer Tochterreligion, die Idee der zwei Geschwister oder der zwei Brüder und natürlich die bekannte Metapher vom Parting of the Ways (und die Kritik, die ihnen entgegengebracht wurde) als bekannt voraus und werde mich deshalb vor allem auf einige neuere und innovative Konzepte konzentrieren: Éric Rebillard skizziert in seinem faszinierenden Buch *Christians and their many identities in late antiquity, North Africa, 200–450 CE* Ansätze, in denen der Schwerpunkt von der Vorstellung stabiler Gruppenidentitäten zu individueller Pluralität verschoben wird. Er behauptet mit Recht, dass unsere Textzeugnisse größtenteils von Klerikern verfasst wurden, die dann die christliche Identität als die einer innerlich homogenen und äußerlich abgegrenzten Gruppe konstruierten. Die Frage ist also: Inwiefern war eine so konstruierte Gruppenidentität im alltäglichen Leben von Menschen, die nicht dem Klerus angehörten, überhaupt wichtig?

Gleichzeitig geht Rebillard davon aus, dass jedes Individuum mehrere Identitäten habe (wie z.B. Soziale Identität, Rollenidentität oder Nationalidentität etc.). Jede dieser Identitäten könne dann in verschiedenen Situationen aktiviert oder deaktiviert werden.<sup>23</sup> In seiner Studie zieht Rebillard eine bemerkenswerte

<sup>22</sup> L.V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome*, 97.

<sup>23</sup> Siehe E. REBILLARD, *Christians and their many identities in late antiquity. North Africa, 200–450 CE*, Ithaca, London 2012, 4.

Schlussfolgerung: Eine „christliche Identität“ sei in der alltäglichen Erfahrung nur sporadisch zur Geltung gekommen und die auf dem Christentum basierende Gruppenzugehörigkeit nur zeitweise wichtig gewesen. Auf dieser Grundlage können wir davon ausgehen, dass dies auch für die Christen, Juden und Heiden aus Rom gilt, wo Pluralität und eine kosmopolitische Atmosphäre herrschten.<sup>24</sup> Das bedeutet, dass die alltägliche Erfahrung von Juden und Christen im antiken Rom sowohl Grenzl意思ien als auch interagierende Koexistenz aufweisen konnte, die mit dem Begriff „gelebte Religion“<sup>25</sup> beschrieben werden könnte, der die tatsächliche Erfahrung religiöser Personen von der verordneten Religion oder institutionell definierter Überzeugungen und Praktiken unterscheidet. Das bedeutet, dass man sich – ähnlich wie Melito von Sardes – in seiner Kirchengemeinde mit einigen imaginären Juden konfrontiert haben könnte, um seinen christlichen Glauben oder seine Identität vor seinen Mitmenschen zu verteidigen. Morgen aber könnte man bereits wieder am Grab seines guten Freundes aus der jüdischen Gemeinde weinen. Kann man in einem solchen Fall berechtigt von einer Trennung der Wege sprechen?

Einige Wissenschaftler<sup>26</sup> versuchten, den religiösen Austausch in der antiken Welt mit dem Begriff „Synkretismus“ zu beschreiben. Dieser Begriff entstand im

<sup>24</sup> Siehe E. REBILLARD, *Christians and their many identities in late antiquity*, 93.

<sup>25</sup> Um die Religiosität der Individuen, die sich immer verändert und mehrere Stufen besitzt, aber auch sehr oft verwirrend und widersprüchlich sein kann, benutzt Meredith McGuire das Stichwort „lived religion.“. Eine der wichtigen Annahmen des Konzepts gelebter Religion ist, dass die religiösen Ideen oder Überzeugungen nicht unbedingt logisch und kohärent sind. Vielmehr erfordert die gelebte Religion eine praktische Kohärenz bzw. sie soll dem alltäglichen Leben einen Sinn geben und effektiv sein, und zwar in dem Sinne, dass durch sie ein gewünschtes Ziel erreicht wird (wie Heilung, die Verbesserung der Beziehung zu einem geliebten Menschen oder das Ernten von genügend Nahrung für den Winter); nach McGuire sind es die Intellektuellen, die sich um diese rationale Kohärenz kümmern sollten. Obwohl sich die gelebte Religion zwar auf das Individuum bezieht, ist sie nicht nur subjektiv, weil die Menschen ihre religiösen Welten gemeinsam konstruieren und oft lebendige Erfahrungen dieser intersubjektiven Realität teilen. Ähnlich wie Rebillard betont auch McGuire, dass religiöse Rituale wichtig seien, um religiöse Welten real und präsent zu machen, aber dass sie vom täglichen Leben weit entfernt seien. Siehe M. MCGUIRE, *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford 2008, 4-12.

<sup>26</sup> In einem Aufsatz, der sehr oft in der Literatur zu diesem Thema zitiert wird, schreibt J. Elsner folgendes über Synkretismus: „The Roman Empire in the second and early third centuries was a large, multi-cultural, and pluralist domain characterized by an extraordinary number of religions – some very local and some international – most of which were tolerated for most of the time. [...] Jewish and Christian art are both typical developments of this process – cultic gestures within a large range of religions whose span is from the semi-official (like the Imperial cult), via the long-established traditional civic religions (like that of Artemis of Ephesus, say, and a whole range of comparable cults), and the ancient mysteries (like Eleusis and its cognates), alongside ethnically-related cults (such as Judaism), to the numerous new religions (such as those associated with Mithras, Jesus, or Mani). [...] [This] cross-cultic referentialism of the late Roman religious arts led to potent cases of syncretism, of which the Christian use of Jewish themes as types of

frühneuzeitlichen europäischen protestantischen Diskurs und wurde verwendet, um die Feinde verschiedener Arten von Orthodoxien zu beschreiben. Diese wurden als gefallen, vermischt und auf verschiedene Weise unrein dargestellt.<sup>27</sup> Somit gewann dieser Begriff eine negative Konnotation. David Frankfurter versuchte in seinem preisgekrönten Buch *Christianizing Egypt* aus dem Jahr 2018 den Begriff „Synkretismus“ zu revitalisieren. Für ihn ist Christentum (in Ägypten) kein Zustand der kulturellen oder religiösen Vollendung oder eine Identität, sondern ein fortwährender Prozess der Aushandlung von Synkretismus.<sup>28</sup> Nach Frankfurter sollte Synkretismus verstanden werden als:

“equivalent to the creative, synthetic process by which any idea, symbol, or idiom is appropriated and embraced by a culture: [...] But it should also be understood as an indication of the subtle attitudes and practices through which cultures perpetuate tradition, even in the use of new idioms and centers [...]. Finally, syncretism must be understood as an experimental assemblage, not a fixed and harmonious melding of ideas.”<sup>29</sup>

Frankfurter selbst bemerkt, der Begriff Synkretismus impliziere oft, dass die kombinierten Elemente zu reinen und sich gegenseitig ausschließenden religiösen Systemen gehörten.<sup>30</sup> Da das „Christentum“ und das „Judentum“ eine gemeinsame Basis hätten bzw. aus einer gemeinsamen Tradition erwachsen seien, wäre eine Verwendung dieses Begriffs in dieser Konstellation schwierig, weil man nicht sicher sein könne, ob die Benutzung der jüdischen Elemente (wie die Schriften Israels, Symbole etc.) von Christen überhaupt als Synkretismus bezeichnet werden könne.

In Anlehnung an David Brakke schlägt Eric Smith in seinem Buch *Jewish Glass and Christian Stone* einen Ersatzterminus für Synkretismus vor. Es geht um den Terminus der Hybridität. Dieser Begriff, mit dem Brakke „the mixing,

Christian scripture is by far the most extensive.” J. ELSNER, “Archaeologies and Agendas. Reflections on Late Ancient Jewish Art and Early Christian Art”, in: *The Journal of Roman Studies* 93 (2003) 114-128, hier 125-126.

<sup>27</sup> Siehe E. SMITH, *Jewish Glass and Christian Stone. A Materialist Mapping of the “Parting of the Ways”*, Studies in Christian-Jewish Relations 13 (1), London 2020, 65.

<sup>28</sup> Siehe D. FRANKFURTER, *Christianizing Egypt. Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Martin Classical Lectures 34, Princeton 2018, 6.

<sup>29</sup> D. FRANKFURTER, *Christianizing Egypt*, 17.

<sup>30</sup> Siehe D. FRANKFURTER, *Christianizing Egypt*, 16. „For this process of negotiation between Great and Local traditions is not only inevitable, but the very synthesis of religion in life and culture. And it is syncretistic by definition: it consists of phrasing the new (or authoritative) in terms of the habitual, the traditional, and vice versa.” D. FRANKFURTER, *Christianizing Egypt*, 259.

combining, and grafting of disparate cultural elements”<sup>31</sup> beschreiben möchte, hat tatsächlich eine positive Konnotation, funktioniert aber Brakkes Meinung nach ähnlich wie der Begriff Synkretismus. Brakke sagt näher darüber:

„[...] while syncretism tended to work as the opposite of purity and so seemed to have a negative value, hybridity highlights cultural inequality within an empire and the ways that dominant and subordinate cultures mutually interact and create new cultural forms that are never pure or completely distinct.“<sup>32</sup>

Das Problem ist aber, dass in diesem Fall immer noch den festen Identitäten vorausgesetzt sind, die durch eine äußere Beeinflussung etwas an sich verändert haben. Die Frage ist, inwiefern wurden die Identitäten in der Antike fest definiert? Dieser Begriff ist nicht passend, um die Gruppen zu beschreiben, die man weder als jüdisch noch als christlich kategorisieren kann und die als Christen die jüdischen Symbole – wie wir es oben gesehen haben – bzw. die ikonographischen Darstellungen benutzt haben.<sup>33</sup>

Am Ende möchte ich noch auf ein Modell hinweisen, das Tobias Nicklas entwickelt hat und mit dem er versucht, die Diversität und Dynamik der antiken Gesellschaft zu beschreiben. Dieses Modell der „party of the ways“ formuliert er so:

„Wir sehen von außen auf eine Gruppe von Tänzern, die sich fortwährend bewegen und in unterschiedlichen Phasen des Tanzes mit unterschiedlichen Partnern tanzen. Je nachdem, aus welcher Distanz und aus welcher Perspektive wir uns dem Tanz nähern, entstehen verschiedene Muster – nicht jeder tanzt mit jedem oder berührt sich mit jedem, einige Teilnehmer formen Gruppen, einige Paare bleiben wenigstens für einen Teil des Abends beisammen, andere vermeiden den Kontakt und beeinflussen sich schon dadurch gegenseitig. Das Zueinander wirkt komplex, von bestimmten Perspektiven aus chaotisch, manchmal jedoch werden Ordnungen sichtbar.“<sup>34</sup>

<sup>31</sup> D. BRAKKE, *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge 2010, 12.

<sup>32</sup> Siehe D. BRAKKE, *The Gnostics*, 12.

<sup>33</sup> Hier siehe T. NICKLAS, „Diversität, Dynamik und Differenzierung. Eine Diskussion mit Udo Schnelles Modell der ‚getrennten Wege von Römern, Juden und Christen‘“, in: *ET* 80/6 (2020) 444-454, hier 447-449. Solche verschwommenen Identitäten können wir auch heute finden. Die Anhänger der Schabbtai Zvi’s „Religion“ können sich nur in einem Gespräch sowohl als Juden als auch Muslimen identifizieren.

<sup>34</sup> T. NICKLAS, „Diversität, Dynamik und Differenzierung. Eine Diskussion mit Udo Schnelles Modell der ‚getrennten Wege von Römern, Juden und Christen‘“, in: *ET* 80/6 (2020) 444-454, hier 447. Das Modell ist aus dem Kontext der Auseinandersetzung von der Metapher „parting of the ways“ entstanden.

MARKO JOVANOVIĆ

Dieses Bild veranschaulicht ein dynamisches Zu- und Miteinander, aber auch Prozesse von Trennung und, damit einhergehend, Konflikten. Es trägt solchen Zeugnissen, wie ich sie dargestellt habe, gut Rechnung, die die klaren und starren Trennlinien der Vergangenheit immer mehr in Frage stellen.

Um diese Überlegungen abzuschließen: Beim Überdenken des institutionellen Modells der Religionen und Hinwendung zu dem Konzept der individuellen, diversen und „gelebten Religion“ betreten wir einen sehr unsicheren und wackeligen Boden. Das ist unvermeidlich, wenn wir wissenschaftlich seriös bleiben möchten – und ein positiver Nebeneffekt dieses Zugangs ist die Förderung der Toleranz. Daneben muss man aber auch bewusst sein, dass jedes Modell einige Probleme und blinden Flecken hat, weil die Realität des Lebens viel breiter als sie sind. Ihr Nebeneinander hilft uns aber, scheinbar Nebensächliches angemessen einzuordnen, zuzuordnen und wahrzunehmen - und dabei zu entdecken, dass die Vielfalt antiken religiösen Lebens immer größer ist, als unsere Modelle dies zulassen oder unsere Imagination es erfassen kann.

Marko JOVANOVIĆ  
Centre for Advanced Studies "Beyond Canon\_"  
Alte Kirchengeschichte und Patrologie  
Fakultät für Katholische Theologie  
Universität Regensburg  
Deutschland

## Bibliographie

- BONAVENTA, G., “Un cenno sulle recenti scoperte fatte nel cimitero S. Ermete ai Parioli”, in: *Römische Quartalschrift* 8 (1894).
- BOSIO, A., *Roma sotterranea / opera postuma di Antonio Bosio Romano... Composita, disposta et accresciuta dal M. R. P. Giovanni Severani di San Severino*, Roma 1650.
- BRASSE, D., *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge 2010.
- ELSNER, J., “Archaeologies and Agendas. Reflections on Late Ancient Jewish Art and Early Christian Art”, in: *The Journal of Roman Studies* 93 (2003) 114-128.
- FRANKFURTER, D., *Christianizing Egypt. Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Martin Classical Lectures 34, Princeton 2018.
- GOODENOUGH, E.R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, Vol. 3. Illustrations*, New York 1953.
- ḤAKĪLĪ, R., *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*, Handbuch der Orientalistik. Abteilung 7: Kunst und Archäologie. Band 1: Der alte vordere Orient. Abschnitt 2: Die Denkmäler. B - Vorderasien. Lieferung 4, Leiden 1988.
- LEWIS, N.D., *The Early Modern Invention of Late Antique Rome*, Cambridge 2020.
- MACMULLEN, R., *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200-400*, Writings from the Greco-roman World Supplements Series 1, Atlanta 2009.
- MARUCCHI, O., *Di un nuovo cimitero guidaico. Scoperto sulla via labicana*, Roma 1887.
- MARUCCHI, O., *Le catacombe romane*, Roma 1905.
- MCGUIRE, M., *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford 2008.
- MOMIGLIANO, A., “L. Harry, The Jews of Ancient Rome. Review“, in: *Gnomon* 34/2 (1962) 178.
- MÜLLER, N., *Die jüdische Katakomben am Monte Verde zu Rom, der älteste bisher bekannt gewordene jüdische Friedhof des Abendlandes*, Leipzig 1912.
- REBILLARD, E., *Christians and their many identities in late antiquity. North Africa, 200–450 CE*, Ithaca, London 2012.
- RUTGERS, L.V., “Radiocarbon Dates from the Jewish Catacombs of Rome”, in: *Radiocarbon* 44/2 (2002) 541-547.
- RUTGERS, L.V., *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Religions in the Graeco-Roman World 126, Leiden u.a. 1995.
- SCHMIDT, T.-M., „Ein jüdisches Goldglas in der Frühchristlich-byzantinischen Sammlung“, in: *Forschungen und Berichte* 20 (1984) 273-280.
- SMITH, E., *Jewish Glass and Christian Stone. A Materialist Mapping of the “Parting of the Ways”*, Studies in Christian-Jewish Relations 13 (1), London 2020.
- NICKLAS, T., „Diversität, Dynamik und Differenzierung. Eine Diskussion mit Udo Schnelles Modell der ‚getrennten Wege von Römern, Juden und Christen‘“, in: *ET* 80/6 (2020) 444-454.