

Die Altercatio Ecclesiae et Synagogae

Ein antijudaistischer Dialog der Spätantike

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von

Benedikt Oehl
aus
Bonn

Bonn 2012

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Konrad Vössing (Vorsitzender)

Prof. Dr. Dr. Klaus Rosen (Betreuer und Gutachter)

Prof. Dr. Otto Zwierlein (Gutachter)

PD Dr. Wolfgang Will (weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 17. 4. 2007

Die *Altercatio Ecclesiae et Synagogae*

Ein antijudaistischer Dialog der Spätantike

1.	Einleitung	3
2.	Die <i>Altercatio</i> und ihr „Sitz im Leben“	6
3.	Die Schriftzitate der <i>Altercatio</i>	
3.1	Die Verwendung Cyprians	11
3.2	Der Stellenwert des apokryphen fünften Buches Esra	16
3.3	Gliederung der <i>Altercatio</i>	20
4.1	Zum Motiv der Frauen Ecclesia und Synagoga: Die vorgebliche Rezeption des <i>Altercatio</i> in der Kunst des Mittelalters	24
4.2	Die <i>Altercatio</i> : ein Werk des Mittelalters?	33
4.3	Die literarische Rezeption der <i>Altercatio</i>	44
5.	Die Entstehungszeit der <i>Altercatio</i>	46
5.1	Die Bestimmung eines <i>terminus post quem</i>	50
5.2	Die Bestimmung eines <i>terminus ante quem</i> Inhaltliche Überlegungen	71
	Sprachliche Überlegungen	90
6.	Die <i>Altercatio</i> als antijudaistischer Dialog	90
7.	Der Geschichtsbeweis gegen das Judentum in der <i>Altercatio</i>	103
8.	Die Handschriften	121
9.	Text und Übersetzung	129
10.	Anmerkungen	176
11.	Verzeichnis der hauptsächlich verwendeten Editionen	221
12.	Verzeichnis der herangezogenen Literatur	221
13.	Abbildungsverzeichnis und Bildnachweis	230

1. Einleitung

Die *Altercatio Ecclesiae et Synagogae* gehört zur Gruppe der antijudaistischen Dialoge der Spätantike.¹ Da die traditionelle Zuweisung der Schrift an Augustinus nicht zutreffen kann und verschiedene moderne Versuche, ihren Verfasser zu ermitteln, gescheitert sind, bleibt dieser anonym. In der *Altercatio* streiten Synagoga und Ecclesia, die personifiziert als Matronen auftreten, in einer fiktiven Prozeßsituation darum, welcher von ihnen als Gottesvolk die Weltherrschaft zukomme. Die Synagoga macht aufgrund ihrer Erwählung und politischen Dominanz zur Zeit des Alten Testaments den älteren Anspruch geltend, den die Ecclesia durch christologische Exegese des Alten Testaments und den Hinweis auf die niedere soziale Stellung der Juden im christlichen Imperium widerlegt. Die Ecclesia weist im Dialog nach, daß sie Herrin, die Synagoga Dienerin ist, und dies sowohl im Hinblick auf die göttliche Erwählung als auch die konkrete soziale und politische Situation. Nachdem die Kirche anhand von Passagen aus dem Alten Testament nachgewiesen hat, daß Christus Gott, Herr und König ist, gibt sich die Synagoga geschlagen.

Der *Altercatio* hat die Forschung zum einen wegen der in ihr enthaltenen Informationen zur sozialen und politischen Lage der Juden, zum anderen wegen dem hier greifbaren Motiv der personifizierten Frauen Kirche und Synagoge Aufmerksamkeit geschenkt. An diese beiden Züge der *Altercatio* knüpfen sich auch die verschiedenen bislang vorgetragenen Datierungsversuche. Keine dieser Datierungen kann jedoch Sicherheit für sich beanspruchen, denn die Angaben der *Altercatio* bleiben zu vage. Auch hier kann keine sichere Datierung oder gar Verortung der *Altercatio* geboten werden. Aus dem Umstand, daß es mir unmöglich war, die *Altercatio* ge-

¹ s. Röwekamp, Dialoge 41-42.

nau zu datieren und zu verorten, ergibt sich, daß eine historische Auswertung bezüglich der konkreten Lage der Juden nur eingeschränkt möglich ist, obgleich die Angaben der *Altercatio* hier zu Spekulationen eingeladen haben.

Dieses negative Ergebnis setzt sich hinsichtlich der Wirkungsgeschichte der *Altercatio* fort. Weber hat in dem Streitgespräch der beiden Frauen den Ursprung des religiösen Schauspiels des Mittelalters gesehen, konnte sich mit dieser These aber nicht durchsetzen.² Die verschlungenen Wechselwirkungen zwischen Literatur, Liturgie und bildender Kunst, die zur Ausbildung des geistlichen Schauspiels beigetragen haben, lassen sich nicht auf eine einfache Abhängigkeit reduzieren.³ Seine Annahme, die bildlichen Darstellungen von Kirche und Synagoge in der mittelalterlichen Kunst gingen auf die *Altercatio* zurück, hat mehr Anklang gefunden, hält aber ebenfalls genauerer Prüfung nicht stand. Einfluß der *Altercatio* auf antijudaistische Dialoge des Mittelalters ist ebenfalls vermutet worden, läßt sich aber nicht nachweisen. Eine nennenswerte Rezeption der *Altercatio* läßt sich mithin nicht feststellen. Dem entspricht auch die mit dreizehn Exemplaren überschaubare Zahl der Handschriften. Es war offenbar nur der Name des Augustinus, der die Überlieferung dieses bescheidenen Dialogs gesichert hat.⁴

Dessen Bescheidenheit wird nicht zuletzt bei der Auswahl der Bibelzitate deutlich, die den Großteil der Argumente des Streitgesprächs bilden. Die verwendeten Bibelstellen sind bis auf wenige Ausnahmen den Testimonien Cyprians von Karthago⁵ entnommen. Der Verfasser des Dialogs

² P. Weber, Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst in ihrem Verhältnis erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge, Stuttgart 1894.

³ W. Seiferth, Synagoge und Kirche im Mittelalter, München 1964, 70.

⁴ Augustinus wird im Incipit von S¹ als Verfasser der *Altercatio* genannt.

⁵ Hierbei handelt es sich um eine thematisch geordnete Sammlung von Schriftstellen, die mit der Absicht zusammengetragen wurden, das Christentum gegenüber dem Judentum zu rechtfertigen. Vgl. M. Kamptner, Testimoniensammlung, LACL 673-674.

muß also nicht notwendig über fundierte Bibelkenntnisse verfügt haben. Wohl aber muß man ihm gewisse juristische Kenntnisse zubilligen, wie die Einkleidung des Dialogs in einen fiktiven Gerichtsprozeß, die Kenntnis der Rechtslage der zeitgenössischen Juden sowie die Fülle juristischer Fachtermini in der Vorrede zeigen, die allerdings in recht konfuser Weise verwendet werden.

Von welchem Interesse ist nun diese von einem theologischen Dilettanten verfaßte Schrift? Gerade der Umstand, daß wir es hier mit einem Erzeugnis eines theologischen Laien zu tun haben, zeigt den Einfluß der theologischen Auseinandersetzung und belegt eindrücklich, wie unheilvoll sich die für die Spätantike typische Allgegenwart religiöser Fragen bei gleichzeitiger Vereinfachung und Verzerrung der Sachverhalte auswirken konnte. Daß die *Altercatio* dem größten Theologen der Alten Kirche zugeschrieben wurde, ist deshalb schwer verständlich, weil dessen Auseinandersetzung mit dem Judentum sich gegenüber der monotonen Polemik der *Altercatio* durch Differenziertheit auszeichnet. Zwar fehlt es bei Augustinus, insbesondere in seiner Judenpredigt, nicht an scharfer Polemik.⁶ Doch bleibt der Primat des Theologischen gewahrt. Gerade am Unterschied der zwar mitunter scharfen, aber differenzierten Aussagen Augustins und den pauschalen Verunglimpfungen der *Altercatio* läßt sich der Übergang von legitimer religiöser Polemik zu plumper Judenfeindlichkeit beobachten. Den Verfasser der *Altercatio* treibt weder die bei den Kirchenvätern und im Kirchenrecht vielfach zum Ausdruck gebrachte Sorge, Christen könnten zum „Judaisieren“ neigen, noch interessiert er sich sonderlich für die Frage nach dem endzeitlichen Heil Israels, die christliche Theologen seit Paulus kontrovers diskutierten.⁷ Alles wird überlagert von den aktuellen Machtverhältnissen zwischen Juden und Christen. Zwar verwiesen auch Theologen mitunter auf die politische Überlegenheit der Kirche, um so deren Er-

⁶ B. Blumenkranz, Die Judenpredigt Augustins, Basel 1946.

wählung zu belegen. Doch in der *Altercatio* wird dieses argumentative Mittel zum Selbstzweck. Der Verfasser charakterisiert im Eingang den Konflikt zwischen Ecclesia und Synagoga bildlich als einen Prozeß um Besitztümer (Z. 5-6). Die Frage nach der göttlichen Erwählung wird hier tatsächlich unter weitgehender Ausblendung der theologischen Dimension auf das Diesseitige und Politische verkürzt.

2. Die *Altercatio* und ihr „Sitz im Leben“

Daß die traditionelle Zuweisung der Schrift an Augustinus nicht zutreffen kann, erkannte bereits Erasmus, ihr erster Herausgeber. Dieser hob hervor, daß die Schrift nichts von der Sprache des Augustinus aufweise, und sieht in dem Verfasser vielmehr einen spätantiken Rechtsgelehrten oder Höfling.⁸ Pflaum gibt demgegenüber zu bedenken, der Verfasser müsse nicht unbedingt professioneller Jurist gewesen sein, er gewinnt vielmehr „den Eindruck, dass es sich um die Deklamation eines Rhetors handelt.“⁹ Die Frage, ob der Verfasser ein juristisch gebildeter Rhetor oder ein Jurist war, der sich an einem fiktiven Streitfall rhetorisch schulte, ist müßig. Empfahl doch schon Quintilian dem angehenden Redner, sich auch in der Kunst des Streitgesprächs mit einem Kommilitonen mit verteilten Rollen einzuüben: *Exercitatio vero huius rei longe facilior. Nam est utilissimum frequenter cum aliquo, qui sit studiorum eorundem, sumere materiam vel verae vel etiam fictae controversiae et diversas partes altercationis modo tueri.*¹⁰ Das Interesse Quintilians an der Form der *Altercatio* war ein eminent praktisches. *Altercatio* bezeichnete nämlich ursprünglich eine forensische Wech-

⁷ Vgl. K. Hruby, *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*, Zürich 1971.

⁸ *Libellus elegans, sed qui nihil habeat phraseos Augustiniana. Videtur aulicus aut Iureconsultus quispiam fuisse. Divi Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, Opera, summa vigilantia repurgata per Des. Erasmum, Basel 1528, 54-64.*

⁹ H. Pflaum, *Die religiöse Disputation in der europäischen Dichtung des Mittelalters*, Genf / Florenz 1935, 13.

selrede, die im römischen Prozeß einen eigenen Abschnitt bildete. Sie folgte auf die zusammenhängenden Reden (*orationes perpetuae*) der Parteien bzw. ihrer Anwälte und sollte den Richtern vor der anschließenden Urteilsfindung den eigenen Standpunkt in Grundzügen nochmals einschärfen. Da die *altercatio* der Urteilsfindung unmittelbar vorgeschaltet war, konnte sie den Prozeßausgang mitunter entscheidender beeinflussen als die eigentlichen Reden und war daher sehr wichtig. Da bei der *Altercatio* allerdings mehr von Spontaneität und Schlagfertigkeit als von der Beherrschung der formalisierten Rhetorik abhing, konnte Quintilian für diese keinen ähnlich ausführlichen Leitfaden bieten wie für die *oratio perpetua*. Gleichwohl schärft er seinen Lesern ein, diesen Aspekt der Rhetorik nicht zu vernachlässigen. Man kann also davon ausgehen, daß die Kunst der Wechselrede in römischen Rhetorikschulen zunächst im Hinblick auf die Praxis geübt wurde. Doch ähnlich wie bei den Themen der Deklamationen¹¹, die schon in der hohen Kaiserzeit mitunter kaum noch Bezug zur Praxis hatten, dürften sich auch hier die Übungen mehr und mehr von der Realität entfernt haben. Eine Unterscheidung zwischen rhetorischen Übungen und rein literarischen Streitgesprächen, die ebenfalls *Altercatio* im Titel tragen, ist daher schwierig. Es läßt sich allerdings beobachten, daß im Lauf der Entwicklung verstärkt auch Gespräche mit didaktischer Zielsetzung ohne agonalen Charakter mit dem Titel *Altercatio* begegnen. Die *Altercatio Ecclesiae et Synagogae* ist hingegen noch ein Streitgespräch im engeren Sinne, bei dem der Bezug zum Gerichtswesen deutlich kenntlich ist. Zwei Parteien streiten vor einem Schiedsgericht. Die fiktive Prozesssituation suggeriert, es handele sich um eine tatsächliche forensische *Altercatio*. Aufgrund dieser relativen „Praxisnähe“ wollte ich in der *Altercatio* mit Pflaum ein Produkt des Rhetorikunterrichts sehen.

¹⁰ Quint. inst. VI 4,21.

¹¹ Vgl. die Ausführungen bei Tac. dial. 35 oder die Themen der Deklamationen des älteren Seneca.

Das Streitgespräch war jedoch in der Spätantike keineswegs auf die Gerichte beschränkt. Religiöse Disputationen waren fester Bestandteil der dogmatischen Auseinandersetzungen der Zeit, etwa bei Synoden und Konzilien. Eine ähnliche Konstellation bildet auch den fiktiven Rahmen des *Altercatio*. *Ecclesia* und *Synagoga* streiten vor einer Versammlung, der das abschließende Urteil über sie obliegt. Angesprochen wird diese Versammlung mit *coetus* (Z. 4) bzw. *concoetus* (Z.9), was man als einen Hinweis auf eine christliche Synode deuten kann. Der Sprecher der Vorrede, der sich als Anhänger der *Ecclesia* zu erkennen gibt, beruft sich zur Begründung der kirchlichen Ansprüche auf *augustale ius* und *imperialis sanctio*. Wenn bei diesen Begriffen an die kaiserliche und nicht an die göttliche Autorität zu denken ist, so ist dies eine weitere Entsprechung zu den tatsächlichen religiösen Streitgesprächen der Zeit, da auch bei diesen die kaiserliche Macht ein nicht unbedeutender Faktor war. Man könnte sich demnach als den fiktiven Sitz im Leben der *Altercatio* eine fiktive Synodenversammlung oder ein Konzil vorstellen, vor dem beide Frauen auftreten.¹² Dazu würde auch die Art und Weise passen, in der die Redebeiträge der Kontrahentinnen (*Ecclesia / Synagoga dixit / respondit / adiecit*)¹³ protokolliert werden. Überdies kann man in der Vorrede der *Altercatio* für viele markante Wendungen eine sprachliche Entsprechung in den überlieferten Konzilsakten des fünften Jahrhunderts finden:

Duarum matronarum vobis censoribus causam videor suscepisse, utraque negotia magnis lateribus panditurus, ut quidquid ex iudicio vestro veritas expostulata dirempserit, id una de duabus observet. idcirco in hoc coetu vestro ius recito, tabulas offero. lege agatur quia de

¹² Ich folge hier dem Hinweis der Betreuer dieser Arbeit, Professor Klaus Rosen und Professor Otto Zwierlein, dem ich auch die unten angeführten Parallelstellen verdanke.

possessione contentio est, et revolvere imperiali sanctione sententias non morabor, ut quidquid veritatis ordo perspexerit iuxta legem divinitus datam, concoetus vestri sententia promulgetur.

Vgl. Conc. Carth. a. 411, latercul. 1 *Hii episcopi **causam susceperunt***¹⁴ *catholici: Aurelius Carthaginensis Alypius Tagastensis Augustinus Ipporegiensis, etc. Et donatistarum hii: Primianus Carthaginensis Petilianus Constantiniensis, etc.; Conc. Aquil. a. 381, 58 Sabinus episcopus Placentinus dixit: "Quoniam cunctis patefactum est Palladium <se>qui Arrianae perfidiae auctorem eiusque impietatem tenere quae contra evangelica et apostolica instituta venit, iusta in eum totius concili lata sententia est, qui meae licet parvitas sententia sacerdotio denuo privatus ex hoc sacrosancto coetu iure pellatur"; Conc. Afr. (Carth. a. 419) p. 101,5ff. MUNIER (CCSL 149,1974) *Vniuersum concilium dixit: deo propitio pari professione fides ecclesiastica, quae nos traditur, in hoc coetu glorioso primitus confitenda est, tunc demum ordo ecclesiasticus singulorum et consensu omnium adstruendus.**

Conc. Carth. a. 411,1,3f. *quia certum est **hanc causam** spectante deo et angelis testibus **agitandam** quae sub fidei caelestis examine uel probata praemium afferat uel laesa iudicium, ut tandem praesentium disceptationibus episcoporum manifestius ueritas elucescat, imperialis primitus sanctio recitetur, ut in quem modum atque formam sit suscipienda cognitio ab omnibus possit aduerti, licet eam cunctis innotuisse sat clarum sit". Martialis exceptor recitauit: "Imperatores Caesares Flauii Honorius et Theodosius, pii, felices, uictores, ac triumphatores, semper Augusti,*

¹³ Vgl. Alterc. 28ff. *ECCLESIA DIXIT: „recita quid merueris et ego quid meruero recitabo.“ SYNAGOGA DIXIT: „prophetae omnes ad me venerunt ...“ ECCLESIA DIXIT: „...“ SYNAGOGA RESPONDIT: „...“, usf.*

¹⁴ Vgl. Tert. pudic. 16 *Quis iste est a d s e r t o r audacissimus omnis impudicitiae, moechorum et fornicatorum et incestorum plane fidelissimus*

*Flauio Marcellino suo salutem; 1,10 a me uero ita per omnia **promulganda sententia** est ut in publicam dimissa notitiam, toto splendidae Carthaginis populo iudice ponderetur; 1,19 Marcellinus, uir clarissimus, tribunus et notarius, dixit: "euidenter apparuit edicto dicationis meae numero praestito, quem ex omnium uoluntate suscipere, curam negotii peragendam, quoniam id etiam sacratissimam legem uoluisse eius recitatio patefecit; 3,23 Et adiecit: "imperialis sanctio interim relegatur"; 3,84 Marcellinus, uir clarissimus, tribunus et notarius, dixit: "legationem a catholicis **susceptam imperialis sanctionis** tenor ostendit, in qua conlationem constat fuisse postulatam, cui me iudicem idem clementissimus princeps uoluit residere; 3,90 Marcellinus, uir clarissimus, tribunus et notarius, dixit: "conlationem a catholicis tantum postulatam fuisse relecta **imperialis sanctio** declarauit"; 3,49 Emeritus episcopus dixit: "longo uolumine praeterito iudicio quasi mandati tenorem pars aduersa prodidit; cui rei si uera adstipulatur adsertio, id in iudicio **publicare ac prodere** debent, tantummodo sequi hoc ipsum, iacturam autem facere imperialis rescripti ad cuius **promulgationem** neque tenorem precum, neque mandatum legatorum monstrare uoluerunt; 3,200 nimirum illud adtendis, ne petitoris **suscipiens** personam, ea quae in iudicium mittis aut accepta, aut dicta, aut ab aliquo **promulgata**, docere in iudicio compellaris.*

Die Parallelen mögen im einzelnen zufällig wirken, kumulativ sind die Ähnlichkeiten im Sprachgebrauch allerdings schlagend. Wenn die kirchliche Amtssprache Vorbild für die Altercatio war, erklärt dies auch den starken juristischen Einschlag, der Erasmus an einen Rechtsgelehrten als Verfasser denken ließ. Denn Rechtssprache war ja auch für die Konzilien typisch.

a d u o c a t u s, quibus honorandis suscepit hanc causam aduersus spiritum

3. Die Schriftzitate der *Altercatio*

3.1 Die Verwendung Cyprians

Die *Altercatio* ist geprägt von der Arbeitsweise eines Exzerptors, der seine Beispiele Materialsammlungen entnimmt. Wählte man in heidnischer Zeit seine Zitate aus den Klassikern und aus den *exempla* der Geschichte Roms, so treten hier Bibelzitate und Episoden der biblischen Geschichte an deren Stelle. Als Materialsammlung dienen dem Verfasser nicht Exempla-Sammlungen wie die des Valerius Maximus, sondern die Testimonien-sammlung Cyprians.

Cyprian von Karthago hat im dritten nachchristlichen Jahrhundert, vermutlich um 248/250, die Testimonien, eine Sammlung von Bibelstellen in drei Büchern zusammengestellt, die er dem jungen Quirinus zur Erbauung widmete. Diese Zuweisung der Schrift an Cyprian ist nicht unstrittig, wird aber zumeist akzeptiert.¹⁵ Da diese Frage für die *Altercatio* zweitrangig ist, nenne ich im folgenden der Einfachheit den Verfasser der Sammlung Cyprian. Die ersten beiden Bücher beschäftigen sich mit dem Verhältnis von Judentum und Christentum, das dritte ist verschiedenen moralischen Problemen gewidmet. Wie schon andere vor ihm¹⁶ hat der Verfasser der *Altercatio* die für seine Fragestellung einschlägigen ersten beiden Bücher dieser Sammlung bei der Abfassung seiner Schrift exzerpiert. Wie intensiv und systematisch er die Testimonien Cyprians ausgebeutet hat, wird in einer tabellarischen Darstellung am deutlichsten. Dabei zeigt sich, daß die *Altercatio* die Passagen auf weiten Strecken in der Reihenfolge übernimmt, in der sie diese bei Cyprian vorgefunden hat. Insbesondere im Mit-

sanctum, ut falsum testimonium recitet de apostolo eius?

¹⁵ A. Hoffmann, Cyprian von Karthago, LACL 2002³, 172.

¹⁶ Vgl den Similienapparat in der Testimonien-Ausgabe von Weber (CCSL 3, 1972).

telteil hält sie sich recht streng an die vorgegebene Reihenfolge. Der Verfasser hat die Testimonien hier passagenweise abgeschrieben und lediglich einige Bemerkungen von Synagoge und Kirche eingefügt, während die Korrelation gegen Anfang und Ende der Schrift etwas lockerer ist.¹⁷

Altercatio	Cyprian		Altercatio	Cyprian
18/19	II 7		293/295	II 20
95/97	I 19		296	II 20
135/137	I 19		297/298	II 20
145	I 1		299/300	II 20
188/193	I 3		302/303	II 20
194/195	I 3		318/319	I 21
196/98	I 3		321/322	(II 29)
199/201	I 3		332/336	II 19
205/207	II 6		337/341	II 19
207/208	II 6		341/344	II 19 NT
219/220	I 12		345/348	II 19 NT
238/241	I 8		357/358	II 20
243/245	I 8		370/371 ^{NT}	II 23
246/247	I 8		375/376	II 20
272/275	II 22		386/388	II 24
276/279	II 22		389/390	II 24
279/282	II 22 NT		390/392	II 24

¹⁷ Nachstehende Tabelle habe ich unter Ergänzung einiger ausgelassener Passagen aus dem Index Scriptorum von Hillgarth (CCSL 69A, 53) konvertiert, indem ich die Koordinaten umgekehrt habe. Dort werden die Passagen der *Altercatio* den Passagen der Testimonien zugeordnet. Bei umgekehrter Zuordnung wird deutlicher, wie der Verfasser der *Altercatio* die Testimonien verwendet hat, wo er die von den Testimonien vorgegebene Reihenfolge eingehalten hat und wo nicht. Die Stellen als dem NT habe ich zusätzlich als solche vermerkt.

Altercatio	Cyprian		Altercatio	Cyprian
406 ¹⁸	II 25		503/506	I 21
407/410	II 25		511/512	I 21
411/415 NT	II 25		520/525	I 20
425/431	II 26		530/531	I 20
437/440	II 26		531/532	I 20
440/443	II 26		533/535	I 20
451/457	II 28		536/538	I 19
458/459	II 28		539/ 540	I 19
459/460	II 28		542/546	I 6
460/462	II 6		563/567	I 2
474/475	II 30		568/570	I 2
476/477	II 29		570/574	I 2
477/479	II 29		579/ 584	I 4
479/481	II 29		585	I 4
481/482	II 29		586/588	I 4
483/484	II 29, II 3			

Wenn Diaz y Diaz sich somit bewundernd über die Bibelkenntnisse des Verfassers äußert¹⁹, so muß man einwenden, daß dieser das Gros der Bibelstellen schlichtweg abgeschrieben hat. Zu den oben angeführten Stellen treten noch einige weitere, die der *Altercatio* und den Testimonien gemein-

¹⁸ Cyprian bietet: *vivificabit nos post biduum die tertio*, die Vulgata *vivificabit nos post duos dies, in die tertia suscitabit...*. Obgleich die *Altercatio* das redundante *post biduum* ausläßt, da die Argumentation lediglich auf dem dritten Tag aufbaut, ist der Text näher an Cyprian als an der Vulgata. Die Herkunft aus den Testimonien erhellt vollständig daraus, daß sich die Stelle genau in die Reihenfolge der übernommenen Passagen einfügt.

¹⁹ M.C. Diaz y Diaz, *De patristica española*, *Revista Española de Teología* 66, 1957, 6.

sam sind, ohne sich aber sprachlich exakt zu entsprechen (Gen 25,23: Z. 95/97, Cypr. testim. I 19; Ex 32,1: Z. 145, Cypr. testim. I 1²⁰; Ps 44,7-8: Z. 207/208, Z. 462, Quir II 6 sowie evt. Jes 1,14: Z. 154-155, Cypr. testim. I 24). Die Wahl auch dieser Stellen wird vermutlich durch die Benutzung der Testimonien beeinflusst sein.

Die *Altercatio* verwendet noch acht weitere Zitate, die in den Handschriften der Testimonien nicht erfaßt sind.²¹ Doch bedeutet dies nicht notwendig, daß der Verfasser diese Stellen aufgrund seiner eigenen Bibelkenntnis hinzugefügt hat. Dies ist nur eine von drei denkbaren Erklärungen. Der Verfasser mag noch auf eine oder mehrere andere Vorlagen zurückgegriffen haben. Oder aber die betreffenden Stellen könnten auf sekundäre Erweiterungen zurückzuführen sein, sei es, daß dem Verfasser der *Altercatio* bereits ein erweiterter Text der Testimonien vorlag, sei es, daß der Text der *Altercatio* selbst erweitert wurde. Der Name Cyprians schützte zwar in gewisser Weise vor Eingriffen in sein Werk, doch lud der Charakter der Testimonien als eine reine Quellensammlung um so mehr zu einer Erweiterung ein. Einige Handschriften der Testimonien weisen in der Tat solche

²⁰*Fac nobis deos, qui nos antecedant.* Cyprian und die Vulgata bieten *praecedant*. Das Zitat mit *antecedant* findet sich bei Tertullian (adv. Iudaeos, cap. 1 und 3) und der lateinischen Übersetzung von Irenaeus von Lyon (adv. Haer. 4,15,1). Da *antecedant* einheitlich überliefert ist und bei einer Verschreibung eher Angleichung als Abweichung vom Text der Vulgata zu erwarten ist, dürfte es ursprünglich sein. Gleichwohl ist eine Beeinflussung durch Cyprian wahrscheinlich, da diese Schriftstelle in den Testimonien als erste angeführt ist und sich dem Verfasser der *Altercatio* daher eingepägt haben dürfte.

²¹ Ez. 18,2 (155/156): *Parentes uvas acerbas manducaverunt et filiis dentes obstupuerunt.*

Ier. 3,9 (Z. 251/252): *In lapide moechaberis et in ligno.*

Ps. 95,10 (Z. 304): *dominus regnavit a ligno.*

Ps. 56,9 (Z. 393/394): *Exsurge, gloria mea, exsurge, exurgam diluculo.*

Ps. 29,6 (Z. 396/397): *Ad vesperum demorabitur fletus et ad matutinum laetitia.*

Gen. 1,27 (Z. 208/209): *Et fecit Deus hominem ad imaginem Dei.*

4 Esra 2,2 (Z. 553-554): *Ite filii quia vidua sum et derelicta, educavi vos cum laetitia, amisi vos cum luctu et tristitia.*

Z. 153 *et adnuntient filii filiis suis quoniam peccata parentum suorum in filiis creverunt.*

sekundären Zusätze auf²², und es wird ihrer sicherlich noch mehr gegeben haben, die sich in den auf uns gekommenen Handschriften nicht niedergeschlagen haben. Die Bedeutung der Testimonien für die *Altercatio* könnte mithin noch größer sein, als dies der überlieferte Bestand der Testimonien ohnehin schon nahelegt.

Die Zitate, die nicht Cyprian entstammen, der sehr exakte Herkunftsangaben liefert, zeichnen sich insgesamt durch ungenauere Stellenangaben aus. In Z. 304 und 396 wird ein Psalmenzitat mit dem Verweis auf einen unspezifischen *propheta* eingeleitet, während ansonsten genauer auf den *psalmidicus*, *David* oder sogar die Psalmnummer verwiesen wird. Da David als der vermeintliche Verfasser des Psalters als Prophet galt und sein Zeugnis auch vom Verfasser der *Altercatio* ganz selbstverständlich zu dem der Propheten gezählt wird (Z. 330-341), war dies zwar sachlich nicht anstößig. Doch unterscheidet es sich auffällig von der sonstigen Arbeitsweise. Während der Name des Propheten, von dem ein Zitat stammt, ansonsten genannt wird, wird das Jeremiazitat in Z. 251-252 ebenfalls nur mit *propheta* eingeleitet, die Zitate aus Esra, Jeremia und Ezechiel in Z. 153-156 sogar ohne jegliche Angabe nur mit *sed recole scriptum, et* und *ut et alibi ait*. Eine dem ansonsten eingehaltenen Standard entsprechende Stellenangabe findet sich bei dem Psalmzitat in Z. 393-394, das durch den Verweis auf den Verfasser David kenntlich gemacht ist. Dieser Bruch mit dem sonstigen Standard spricht meines Erachtens dafür, daß der Verfasser diese Stellen einer oder mehreren anderen Quellen entnommen hat, die keine ähnlich exakten Stellenangaben boten wie Cyprians Testimonien.²³ Hät-

²² Diese sind in der Ausgabe von Hartel (CSEL 3.1) als solche markiert: I 11; I 13; I 14; II 4; II 5.

²³ Allerdings treten vereinzelt auch bei den Stellen aus den Testimonien ähnliche Ungenauigkeiten auf: An einer Stelle wird ein Zitat aus dem Deuteronomium fälschlich dem Buch Exodus zugeschrieben (406-407). An einer anderen wird ein Jesajazitat mit einer sinnverwandten Stelle aus dem zweiten Brief an die Kolosser vermischt (219-220). In Z. 462 schließlich wird auch hier ein Zitat lediglich mit *et* angeschlossen.

te er sie aus dem Gedächtnis ergänzt, würde man bei Kenntnis des Wortlauts in der Mehrheit der Fälle auch die Kenntnis des biblischen Buches erwarten. Zudem ist es bei den geläufigen Stellen noch wahrscheinlich, daß der Verfasser sie auswendig kannte. Die Stelle aus Ps. 95 (Z. 304: *Dominus regnavit a ligno*) mit der christlichen Erweiterung *a ligno* etwa, die auf den Kreuzestod Christi hinweist und sich weder im Urtext noch in der Septuaginta findet, gehört zum Standardrepertoire der christlich-jüdischen Kontroverse. Deren Kenntnis will man dem Verfasser wohl zutrauen. Doch die Verwendung der Stellen aus dem fünften Buch Esra, von denen eine außerhalb des Schrifttextes lediglich in der *Altercatio* erscheint, erfordert eine Bibelkenntnis, die man dem Verfasser, der ansonsten einfalllos aus Cyprian abschreibt, nicht zugestehen möchte.

3.2 Der Stellenwert des apokryphen fünften Buches Esra

Es ist auffällig, daß von den wenigen Schriftziten, die nicht den Testimonien zuzuordnen sind, drei dem ansonsten kaum rezipierten apokryphen fünften Esrabuch entstammen.²⁴ Dieses christliche Werk, das vermutlich aus dem zweiten Jahrhundert nach Christus stammt, lehnt sich an die prophetischen Mahnreden des Alten Testaments an und personifiziert wie diese das Volk Israel als eine wegen ihrer Untreue verlassene Frau. Dieses Motiv wird in einem ersten Teil breit ausgeführt, in einem zweiten Teil stellt die Schrift der verlassenen Witwe Israel als Kontrast die als gute Mutter personifizierte Kirche gegenüber, der nunmehr die göttliche Gunst gelte. Die Parallelen zur Konzeption der *Altercatio* sind deutlich und lassen daran denken, daß 5 Esra dem Verfasser der *Altercatio* zusätzlich zu den Testi-

²⁴ In den Drucken der lateinischen Bibel sind dem vierten Esrabuch je zwei Zusatzkapitel vorgeschaltet und angehängt. Diese bezeichnet man als fünftes, bzw. sechstes Buch Esra. Vgl. E. Hennecke, W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen Bd. 2, Tübingen 1971⁴, 488-498 mit weiterführender Literatur. T.A. Bergren, *Fifth Ezra: the Text, Origin and Early History*, Atlanta 1990.

monien vorgelegen haben, ja vielleicht sogar den Anstoß zur Abfassung der *Altercatio* gegeben haben könnte. Neben den direkten Zitaten gibt es noch weitere Berührungspunkte zwischen der *Altercatio* und 5 Esra, die für eine Beeinflussung der *Altercatio* von dieser Seite sprechen könnten. Wo die Ecclesia der Synagoga den Mord an den Propheten zum Vorwurf macht, bezeichnet sie diese als *iuvenes* (Z. 34-35): *Nam probo eosdem, sponsi mei iuvenes, metatores scilicet Christi, gerulos litterarum, mandatorum etiam portitores, invidiae causa a te fuisse interfectos*. Wo 5 Esra (1,32) auf den Prophetenmord zu sprechen kommt, werden die Propheten ganz ähnlich als *pueri* Gottes bezeichnet: *Ego misi pueros meos prophetas ad vos, quos acceptos interfecistis et laniastis corpora apostolorum, quorum animas et sanguinem exquiram, dicit dominus*. Die Androhung Gottes, den Tod der Propheten zu rächen, könnte in der *Altercatio* in einer schwer verständlichen Wendung (*ut reciprocum sustineres*) eine Entsprechung haben (Z. 38-39): *Sed quia ad me veniebant, causa zeli homines meos, ut reciprocum sustineres, gladio et fustibus adfecisti*. - „Aber weil die Propheten zu mir (zur Ecclesia) kamen, hat du (die Synagoga) aus Eifersucht meine Leute mit dem Schwert und mit Knüppeln getötet mit der Folge, daß du im Gegenzug das Gleiche ertragen mußt.“

Ebenso könnte die Liste der Israel unterlegenen Völker, auf die die Synagoga stolz verweist, vom fünften Buch Esra angeregt sein. In der *Altercatio* heißt es: *Ego Pharaonem cum suis curribus, ego Egyptios, ego Cananeos, Gebuseos et Cetheos et Pherezeos reges occidi*. 5 Esra erinnert zunächst an Gottes Eingreifen gegen die Ägypter (1,16), dann folgt eine ähnliche Aufzählung: *Terras vobis pingues dedi. Chananeos, Etheos, Pherezeos, et filios eorum a facie vestra proieci*. Allerdings fehlen hier die in der *Altercatio* ebenfalls genannten Jebusiter, zudem sind ähnliche Völkerlisten, wenn auch in anderer Reihenfolge, im Alten Testament überaus geläufig, so daß eine Übernahme aus 5 Esra keineswegs gesichert ist.

Von den drei Stellen aus 5 Esra werden immerhin zwei mit dem Namen des Propheten eingeleitet (Z. 173-175, 553-554). Angesichts der sonst laxen Zitierweise bei den nicht von Cyprian übernommenen Stellen zeigt dies vielleicht, daß der Verfasser sich der besonderen Relevanz von 5 Esra für sein Thema bewußt war. Allerdings spricht die merkwürdig kontaminierte Weise, in der wenigstens eine der Stellen aus 5 Esra in der *Altercatio* zitiert wird, dagegen, daß der Verfasser sie direkt aus einer Abschrift von 5 Esra übernommen hat, es sei denn, diese Abschrift hätte bereits diese Besonderheiten aufgewiesen, von denen sich in den erhaltenen Handschriften von 5 Esra keine Spur findet. In Z. 173-175 der *Altercatio* (I 3) heißt es: *Lege quid tibi Esdras ex persona salvatoris dixit: Ad meos veni et mei me non cognoverunt (C, F: receperunt). Quid faciam tibi Iacob? Noluit me obaudire Iuda, transferam me ad alteram gentem.* Der erste Satz des angeblichen Esrazitats findet sich dort in den Handschriften nicht. Die meisten Exegeten sehen in ihm eine Abwandlung von Johannes 1,11: *In propria venit, et sui eum non receperunt.*²⁵ Dann wären hier zwei Zitate unterschiedlicher Herkunft fälschlich unter einer Quellenangabe zusammengefaßt. Dies könnte ein Indiz dafür sein, daß der Verfasser die Stellen aus zweiter Hand übernimmt. Die zu postulierende Vorlage hätte die beiden Stellen, die einander gut ergänzen, kombiniert, dabei aber entweder keine oder nur unvollständige Stellenangaben gemacht. Oder aber vorhandene Stellenangaben gingen bei der Übernahme verloren, so daß der Verfasser der *Altercatio* nicht zusammengehörige Passagen fälschlich als Texteinheit zitiert.²⁶ R. A. Kraft vertritt allerdings die Ansicht, das Zitat habe in der Form, in der es in der *Altercatio* begegnet, bereits in einer Version von 5

²⁵ Vgl. die vergleichbare Veränderung in Z. 198 (*populus autem meus me non cognovit*) gegenüber der Version Cyprians (testim. I 3: *populus autem meus iudicium Domini non cognovit*).

²⁶ Williams (*Adversus Judaeos, A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935, 8-9) führt aus, daß die hier eingeschlagene Vorgehensweise eine wichtige Methode zum Nachweis von Testimoniennutzung darstellt.

Esra gestanden und verweist zur Bekräftigung auf eine inhaltlich ganz ähnliche Aussage von 5 Esra, die sich allerdings nur in einer Rezension der Handschriften von 5 Esra an einer anderen Stelle der Schrift findet (2,33): ... *ad quos cum venirem, reprobaverunt me ...*.²⁷ Die Kombination der beiden Schriftstellen in der *Altercatio* muß jedoch nicht notwendig auf unmittelbare Benutzung einer von den überlieferten Textzeugen abweichenden Version von 5 Esra oder auf den Verfasser der *Altercatio* selbst zurückgehen. Denn der Verfasser könnte sie so auch in einem ihm vorliegenden erweiterten Exemplar der Testimonien vorgefunden haben. Hierfür spricht, daß Johannes 1,11 in Cyprians Testimonien I 3 unter der Überschrift: *Ante praedictum, quod dominum neque cognituri neque intellecturi neque recepturi essent* aufgeführt ist und in der *Altercatio* in unmittelbarer Umgebung der Esrastelle weitere Testimonien aus I 3 folgen.

Auch das zweite Zitat aus 5 Esra (1,6) begegnet in Z. 153-155 mit einer ungewohnten Erweiterung: *Et adnuntient filiis filiorum suorum, quoniam peccata parentum eorum in filiis creverunt. Et iam non laxabo illis, dicit Dominus*. Der zweite Satz findet sich in der überlieferten Version von 5 Esra nicht. Ähnliche Formulierungen finden sich in der *Vetus Latina* allerdings bei Jesaja 2,9 (Cypr. laps. 7 ...*et non laxabo illis*) und Jesaja 1,14 (Cypr. testim. I 24 *Apud Esaiam Dominus dicit: Iam non relaxabo peccata vestra.*). Aufgrund der systematischen Verwendung der Testimonien vermute ich in der zweiten Stelle die Quelle für *Iam non laxabo illis, dicit dominus*. Anders als im vorigen Fall liegt hier aber dennoch nicht notwendig eine Kontamination zweier Schriftstellen vor. Setzt man zwischen *Et* und *iam* einen Doppelpunkt, fungiert *et* hier wie in Z. 460 und 462 als Einleitung eines neuen Zitats ohne Herkunftsangabe.

²⁷ R. A. Kraft, Towards Assessing the Latin Text of 5 Esra: The Christian Connection, in: Christians among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on his Sixty-fifth Birthday, Philadelphia 1986, 163.

Das dritte Zitat aus 5 Esra (Z. 553-554, 5 Esra 2,2) charakterisiert Israel als verstoßene und verlassene Witwe. Es gibt das Grundmotiv der *Altercatio* so exakt wieder, daß man in ihm gerne den Anstoß für die Entstehung der *Altercatio* sehen würde. Doch läßt sich die Herkunft der Zitate und damit auch die genaue Bedeutung von 5 Esra für die *Altercatio* nicht eindeutig bestimmen.

3.3 Gliederung der *Altercatio*

Die Anlehnung an Cyprian geht soweit, daß sie sogar den Aufbau des Werks bestimmt. Die *Altercatio* weist keine selbständige Struktur auf, sondern übernimmt, von einigen Umstellungen abgesehen, die durch die Überschriften, unter denen Cyprian seine Testimonien sammelt, vorgegebene Struktur. Cyprian bot dem Verfasser nicht nur ein Gerüst an Schriftstellen, um das herum er sein Streitgespräch entwickeln konnte, sondern lieferte auch gleich die Deutung mit. Indem Cyprian die alttestamentlichen Stellen einem *capitulum* zuordnete, das eine Aussage über Christus enthält, verdeutlichte er zugleich die typologische Beziehung zwischen Neuem und Alten Testament. Der Verfasser der *Altercatio* mußte diese Beziehung lediglich in Worte fassen. Aufgrund dieser engen Beziehungen lassen sich den einzelnen in der *Altercatio* behandelten Punkten in weiten Teilen die *capitula* Cyprians zuordnen, von denen sie angeregt sind.

1-27	Vorrede: Klärung der Prozeßsituation
28-77	Die vergangene Weltherrschaft der Syngagoga und ihre Verfehlungen
78-137	Der Herrschaftswechsel: Aufstieg der Ecclesia, Abstieg der Synagoga

- 138-209 Der Vorwurf an die Synagoga: Sie hat Christus nicht erkannt (Cypr. testim. I 3; II 6)
- 210-267 Die Beschneidung als Bundeszeichen: das *signum circumcisonis* (Cypr. testim. I 12; I 8)
- 268-307 Das Kreuz als neues *signum salutis* (Cypr. testim. II 22; II 20)
- 308-353 Die Ecclesia als Braut Christi (Cypr. testim. I 21; II 29; II 19)
- 353-484 Erörterung christologischer Fragen
- 353-376 Die Kreuzigung (Cypr. testim. II 20; II 23)
- 377-415 Die Auferstehung (Cypr. testim. II 24; II 25)
- 416-443 Die Position Christi zur Rechten Gottes (Cypr. testim. II 26)
- 444-463 Christus ist Gott und Sohn Gottes (Cypr. testim. II 28)
- 464-484 Christus ist König (Cypr. testim. II 30; II 29)
- 485-489 Die Synagoga gibt ein erstes Eingeständnis ihrer Unterlegenheit
- 490-554 Die Verwerfung der Synagoga und Erwählung der Ecclesia (Cypr. testim. I 21; I 20; I 19; I 6)
- 555-577 Der Mord an den Propheten (Cypr. testim. I 2)
- 578-596 Die Synagoga gesteht ihre Niederlage ein, Triumph der Ecclesia (Cypr. testim. I 4)

Daß der Verfasser keine eigene Gliederung entwickelt hat, schränkt seine Leistung zwar ein, man wird es ihm aber dort nicht zum Vorwurf machen, wo die Cyprian entlehnte Konzeption stringent ist. Bezeichnend für seine Arbeitsweise ist jedoch, daß er die von Cyprian vorgegebene Reihenfolge auch dort beibehält, wo sie ihm selbst unsinnig erscheint. Nachdem der Nachweis, daß Christus Gott und Herr ist, bereits erbracht ist, insistiert die Synagoga darauf, daß aus dem Alten Testament auch nachgewiesen werde, daß er König sei (Z. 464-484). Der Grund hierfür ist, daß die Testimonien das Königtum Christi (II 29-30) erst nach dessen Gottheit (II 28) behan-

deln. Die Reihenfolge bei Cyprian mag daher rühren, daß die Gottessohnschaft Christi Grundlage für dessen Königtum ist, insofern die Reihenfolge einer bloßen Stellensammlung überhaupt einer Rechtfertigung bedarf. Der Verfasser der *Altercatio* nahm hieran allerdings Anstoß, wie die Reaktion der Ecclesia auf den Wunsch der Synagoga, man möge ihr zusätzlich Christi Königtum beweisen, zeigt: *Stultissima mulierum, si Deum confiteris, regem fateri non debes? Aut numquid Deus potest esse nisi regnaverit?* (466-468)

Anstatt die Reihenfolge umzustellen oder auf den als überflüssig empfundenen Nachweis des Königtums Christi zu verzichten deutet der Verfasser die von ihm selbst empfundene Schwäche im Aufbau seines Werkes, die sich aus seiner Arbeitsweise ergibt, um und verwendet sie als Beweis für die in der antijudaistischen Literatur topische Dummheit und Halsstarrigkeit der Synagoga, der man auch Selbstverständliches noch erklären muß.²⁸

In der Art und Weise, wie der Verfasser es hier versteht, aus der Not eine Tugend zu machen, beweist er polemisches Geschick und eine gewisse Findigkeit, die trotz aller Mittelmäßigkeit auch seinen Umgang mit den Bibelziten prägt. Trotz der weitgehend schematischen Beibehaltung der Reihenfolge der Testimonien gelingt es ihm mitunter, den Schriftstellen durch geschickte Auswahl und Verkürzung einen überraschenden, aber seiner Polemik überaus dienlichen Sinn abzugewinnen. Dabei schreckt er auch vor gewaltsamen Interpretationen nicht zurück und wendet plumpe, aber effektvolle Kniffe an. Als Beispiel sei hier lediglich die Deutung Abrahams angeführt. Der Streit darum, ob der Erzvater den Juden oder den Christen gehört, ist in der jüdisch-christlichen Kontroverse konventionell.²⁹

²⁸ Die Vorwurf der Halsstarrigkeit wird den Juden in der antijudaistischen Literatur sehr oft gemacht: A. Külzer, *Disputationes Graecae contra Iudaeos*, Stuttgart / Leipzig 1999, 87; 187.

²⁹ Vgl. J.S. Siker, *Disinheriting the Jews: Abraham in Early Christian Controversy*, Louisville 1991.

Die Wendung, welche die Ecclesia Gottes Aufruf an Abraham, sein Land zu verlassen, gibt, ist dennoch recht originell (Z. 502-510):

„So heißt es nämlich im Buch Genesis: *Es sprach Gott der Herr zu Abraham: Geh weg von deinem Land und deiner Verwandtschaft und deinem Vaterhaus und zieh in jenes Land, das ich dir zeigen werde, und ich will dich zu einem großen Volk machen und dich segnen, und ich werde deinen Namen groß machen.* Du siehst also, daß Abraham aufgetragen war, er solle von deinem Land und deiner Verwandtschaft und von deinem Vaterhaus weggehen und zum Land der Heidenvölker gehen und Fürst werden über die Heidenvölker und einen großen Namen empfangen.“

Die übertragene Deutung der Passage wird durch einen Kunstgriff vorgenommen, indem die Personalpronomina der zweiten Person beim Wechsel von der direkten in die indirekte Rede nicht angeglichen werden. So wird Abraham aufgetragen, nicht sein Land zu verlassen, sondern das der Synagoga.³⁰ Die Deutung ist willkürlich, aber effektiv. Man war zwar in der religiösen Auseinandersetzung allgemein selten darum verlegen, Schriftzitate den Erfordernissen der Argumentation anzupassen. Doch der Verfasser der *Altercatio* geht hier sehr weit. Ihm ist es nicht um ernsthafte Exegese, sondern lediglich um Stichworte und effektvolle Scheinargumente zu tun (vgl. den Kommentar Z. 318-319).

Abschließend kann man trotz aller verbleibenden Unsicherheiten festhalten, daß dem Verfasser der *Altercatio* sicher keine über das zu seiner Zeit gewöhnliche Maß hinausgehenden Bibelkenntnisse zu Gebote gestanden haben. Die stereotype Verwendung der Testimonien und ihre willkürliche Auslegung stützt die Annahme, daß der Verfasser nur über mäßige Bibelkenntnisse verfügte.

³⁰ In Z. 336-337 findet sich eine vergleichbare Exegese.

4.1 Zum Motiv der Frauen *Ecclesia* und *Synagoga*: Die vorgebliche Rezeption des *Altercatio* in der Kunst des Mittelalters

Bemerkenswert ist weniger die Bibelkenntnis oder die Struktur der *Altercatio*, sondern die Art und Weise, in der *Ecclesia* und *Synagoga* hier personifiziert werden. Bei dem Figurenpaar *Ecclesia* und *Synagoga* denkt man unwillkürlich an die Ausprägung, die dieses Motiv in der Bauplastik der Gotik gefunden hat. Das berühmteste Beispiel findet sich wohl am Westportal des Straßburger Münsters. Aufgrund der Prominenz des Motivs in der Kunst sind auch seine literarischen Ausprägungen zunächst von kunsthistorischer Seite systematisch untersucht worden.³¹ Diese besondere Interessenlage hat auch die Erforschung der *Altercatio* bestimmt. Ihr ist von kunsthistorischer Seite besondere Aufmerksamkeit zuteil geworden, da man ihr eine Mittlerfunktion zugewiesen und sie zur Erklärung des Figurenpaars *Ecclesia* – *Synagoga* in der bildlichen und figürlichen Kunst des Mittelalters herangezogen hat.³² An die vorgebliche Rezeption der *Altercatio* in der Kunst hat man überdies Spekulationen über ihre Entstehungszeit geknüpft. Dies macht es nötig, ausführlicher auf diese Fragen einzugehen. Dabei werden zunächst die Vorläufer der Frauen *Synagoga* und *Ecclesia* in den biblischen Schriften, aber auch die Rolle vergleichbarer Personifikationen in der paganen Tradition überprüft, um hiervon ausgehend abzuschätzen, ob die Schöpfer der mittelalterlichen Kunstwerke der *Altercatio* als Zwischenglied bedurften oder ob die reiche Tradition biblischer wie paganer Personifikationen ihnen nicht hinreichend Material bereitstellte, um das Motiv von *Ecclesia* und *Synagoga* zu entwickeln.

³¹ A. Martin / C. Cahier, Monographie de la cathédrale de Bourges, Paris 1841-1844.

³² P. Hildenfänger, La figure de la synagogue dans l'art du moyen âge, REJ 47, 1903, 187-196; A. Raddatz, Die Entstehung des Motivs „*Ecclesia* und *Synagoge*“, Berlin 1959; ders., *Ecclesia* und *Synagoge*. Geschichtliche Hintergründe und Bedeutung der Entstehung eines mittelalterlichen Bildmotivs, in: Judentum im Mittelalter, Aus-

Die Personifikation Israels bzw. Jerusalems als Frau findet sich bereits im Alten Testament, insbesondere in prophetischer Rede. Hierbei begegnen schon zahlreiche Elemente, die für die Synagoga sowohl der *Altercatio* wie auch die der mittelalterlichen Bildwerke typisch sind. Israel wird von Gott als Braut erwählt, aufgrund ihres ehebrecherischen Verhaltens, so die biblische Metapher für den Götzendienst, verstoßen, dann aber wieder in Gnaden aufgenommen.³³ An diese Vorbilder knüpft später der christliche Verfasser des apokryphen fünften Buches Esra an und gestaltet dieses Motiv breit aus.³⁴ Das Verhältnis dieser Schrift zur *Altercatio* ist in Kapitel 3.2 erörtert worden. In den Klageliedern Jeremias wird ganz ähnlich wie in der *Altercatio* der jähe Sturz des personifizierten Jerusalems herab von der Fülle der Macht beschrieben: *Quomodo sedet sola civitas plena populo! Facta est quasi vidua domina gentium; princeps provinciarum facta est sub tributo* (Klagelieder 1,1).³⁵ Die Witwenschaft der Synagoga wird auch in der *Altercatio* gleich mehrfach hervorgehoben. Es ginge aber wohl zu weit, wenn man annimmt, die Vorhaltung der Ecclesia in Z. 127-128: *tributum mihi solvis* sei unmittelbar von der Tributpflicht Jerusalems, die Jeremia beklagt, angeregt.

Es ist bezeichnend, daß die gotische Bauplastik bei der Ausprägung der Synagoga-Gestalt auf eine Aussage der Klagelieder rekurriert, von der in der *Altercatio* nichts verlautet: *Cecidit corona capitis nostri; Vae nobis, quia peccavimus! Propterea moestum factum est cor nostrum; ideo contenebrati sunt oculi nostri* (Iam. 5,16-17). In der Plastik findet die Klage des Propheten darin ihre Umsetzung, daß der Synagoga die Krone vom

stellung im Schloß Halbturn, Eisenstadt 1978, 109-111; W. Seiferth, Synagoge und Kirche im Mittelalter, München 1964

³³ Jes 54; Jer 3,1-13 (Bundesbruch als Ehebruch); Klagelieder 1; 5,16-17; Ez 16 etc.

³⁴ Vgl. G. Röwekamp, Esra-Literatur, LACL 2002³, 233.

Kopf fällt und die Augen mit einer Binde verhüllt sind. Da diese exakte Umsetzung nicht von der *Altercatio* angeregt sein kann, ist in diesem Detail erwiesen, daß die Synagoga der *Altercatio* und die der mittelalterlichen Kunst unabhängige Ausprägungen des gleichen Motivs sind.

In den neutestamentlichen Schriften tritt dann Frau Ecclesia neben die Synagoga. In den Apostelbriefen und der Apokalypse ist die Braut Gottes nicht mehr Israel, sondern die Kirche.³⁶ Einen bedeutenden Beitrag zur Personifizierung der Kirche als Frau leistete auch die wirkmächtige christologische Ausdeutung des Hohen Liedes. Im Mädchen des Liebesliedes sah man die Kirche, in ihrem Geliebten Christus vorgebildet.³⁷ Daher ist es nicht überraschend, daß auch in der *Altercatio* die Bildlichkeit des Hohen Liedes anklingt (Z. 319-323).

Wichtig für die Prozesssituation, in der die beiden Personifikationen aufeinander stoßen, könnte auch die allegorische Deutung des Salomourteils durch die Kirchenväter gewesen sein. Dorothea Weber verweist auf Hier. epist. 74,4, wo Hieronymus den Kindesraub allegorisch mit der jüdischen Missionskonkurrenz in Verbindung bringt: ... (*Synagoga*) *tulit filium de latere Ecclesiae dormientis et in suo conlocavit sinu. Relege totam apostolo ad Galatas epistulam et animo advertis, quomodo filios Ecclesiae suos facere festinet Synagoga* Sie vermutet, diese Passage könnte den Verfasser erst zur Abfassung der *Altercatio* angeregt haben. Dies erscheint mir jedoch angesichts des Wortlauts der Vorrede unwahrscheinlich. Denn hier streiten sich beide Damen um Besitz bzw. Land (vgl. Z. 23: *introductio protinus fundi*), nicht um Menschen.

³⁵ Durch die lateinische Terminologie (*princeps provinciarum*) sind die Parallelen zum Imperium Romanum hier zwangsläufig ausgeprägter als in der hebräischen oder griechischen Fassung.

³⁶ 2 Kor 11,2; Eph. 5,23-27; Apk 19,7; 21,9.

³⁷ W. Seiferth, Synagoge und Kirche im Mittelalter, München 1964, 52-53.

Auch das nachbiblische Judentum hat die Tradition personifizierter Frauengestalten weiterentwickelt. So begegnet in den jüdischen Sibyllinen die aus den neutestamentlichen Schriften bekannte Hure Babel als Chiffre für Rom. Die entsprechenden Ausführungen sind vermutlich im ersten Jahrhundert vor Christus abgefaßt und beziehen sich auf die Hoffnungen, die die Juden an die militärischen Erfolge des Mithridates gegen Rom knüpften. Da auch hier die Verfasser ihre Bilder aus der biblischen Tradition schöpfen und diese stark politisieren, ergeben sich deutliche Parallelen zur *Altercatio*: Hier ist es die Roma, die Ehebruch begeht und deshalb zur Witwe wird.³⁸ Es geht auch hier um Macht, Herrschaft und Tributzahlungen. Die deutlichsten Parallelen bietet das dritte Sibyllinenbuch:

„Wieviel Rom an Tribut von Asien hat übernommen,
 Dreimal so viele Schätze wird Asien wiederbekommen
 Dann von Rom, den verderblichen Hochmut wird es jetzt rächen.
 Wieviel aus Asien einst in den Häusern der Italer dienten,
 Zwanzigmal so viel aus Italien werden in Asien
 Knechtsdienst leisten in Armut, und Tausende werden es büßen.
 Rom, du verzärtelter, goldreicher Sproß des latinischen Landes,
 Jungfrau, oft durch Hochzeitsgelage von zahlreichen Freiern
 Völlig berauscht, nie wirst als Dirne du Hochzeit mehr feiern
 Hier auf der Welt, die Herrin wird oft dir das zierliche Haupthaar

³⁸ Vgl. orac. Sib. 5,162-172 (Übersetzung v. Alfons Kurfess, Sibyllinische Weissagungen, München 1951):

„Du (scil. Babylon/Rom) wirst unter den Bösen auf Erden viel Böses erdulden;
 Ja, ganz wirst du verlassen für ewige Zeiten nun bleiben,
 Hassend dein eignes Gebiet, weil Giftmischerei du getrieben;
 Ehebruch ist an der Ordnung und arger Verkehr mit den Knaben,
 Weichliche Stadt, ganz schlecht und gemein, unselig vor allen.
 Wehe dir, unreine Stadt vor allen lateinischen Städten!
 Gift'ge Mänade, als Witwe nun mögest du sitzen am Ufer,
 Und es wird dich der Tiber als seine Gemahlin beweinen,
 Die ein blutgierig Herze du hast und gottlose Gesinnung ...“

Scheren und, waltend des Rechts, dich stoßen vom Himmel zur Erde

...³⁹

Der Umstand, daß der Roma die Haare geschoren werden, hat Oepke an einen ähnlichen Vorgang in der *Altercatio* denken lassen. In dieser weist die Kirche darauf hin, sie habe bereits oft wegen Ehebruchs verurteilte Jüdinnen als Strafe mit geschorenem Haar auf einem Esel reiten sehen (Z. 257-258). Aus der Parallele folgert Oepke, daß „in der *Altercatio* (...) also ein ursprünglich synagogales Motiv auf die Kirche übertragen worden zu sein“ scheint.⁴⁰ Wäre dem so, spräche dies dafür, in der *Altercatio* ein Zeugnis für eine unmittelbare Auseinandersetzung mit dem Judentum zu sehen. Dann wäre es reizvoll, in den Ausführungen der Ecclesia, hinter der gewisserweise die personifizierte Roma steht, geradezu eine Antwort auf die alten jüdischen Vorwürfe gegen Rom zu sehen, die nun mit gleicher Münze heimgezahlt werden. Jedoch ist Oepkes Annahme nicht haltbar. In den Sibyllinen und in der *Altercatio* hat das Scheren der Haare eine jeweils andere Funktion. In der *Altercatio* geht es um eine konkrete Ehrenstrafe, die angeblich an einzelnen Jüdinnen vollzogen wurde. In den Sibyllinen hingegen wird die Personifikation selbst symbolisch geschoren. Schon von daher sind beide Stellen nicht vergleichbar. Überdies ist das Scheren der Haare in den Sibyllinen m.E. nicht als Ehrenstrafe für das unkeusche Treiben der Roma, sondern vielmehr als Akt der Unterwerfung unter die neue Herrin aufzufassen, wie bereits das Deuteronomium (21,12) anordnete, weiblichen Kriegsgefangenen die Haare zu scheren. Eine Abhängigkeit liegt hier nicht vor. Ohne eine solche empfiehlt es sich, keine engen Verbindungen zwischen den zeitlich weit auseinanderliegenden Texten zu konstruieren, auch wenn die Sibyllinen später von christlicher Seite stark rezi-

³⁹ Orac. Sib. 3,350-360 (Übers. Kurfess).

⁴⁰ A. Oepke., Ein bisher unbeachtetes Zitat aus dem fünften Buche Ezra, ZNW 42, 1949, 163 Anm. 16.

piert wurden. Die Parallelen in den Sibyllinen zeigen vielmehr, wie nahe-
liegend eine Konstruktion wie die der *Altercatio* war, wenn man auf die
altbekannten Personifikationen der biblischen Schriften rekurrierte und die-
se politisierte, indem man sie den jeweils gegebenen Rahmenbedingungen
anpaßte. Da die geistigen Voraussetzungen hierfür für jeden Zeitpunkt, der
für die Entstehung der *Altercatio* vorgeschlagen worden ist, gegeben wa-
ren, erübrigen sich diesbezügliche Spekulationen, insofern diese sich allein
auf die allegorischen Frauengestalten stützen.

Aufgrund der biblischen Vorbilder wurde das Motiv der Kirche als
sponsa Christi und der Synagoga als verstoßenen Gattin bei den Kirchen-
vätern zum Gemeinplatz.⁴¹ Die personifizierte Synagoga begegnet u.a. auch
in einem Rundschreiben, mit dem Severus, der Bischof von Menorca, 417
die Christenheit, insbesondere die Bischöfe über die Vorgänge informierte,
die zur Zwangskonversion der Juden seiner Insel führten. Severus berichtet
im Brief unter anderem, ihm sei im Traum die Synagoga als Witwe er-
schienen und habe ihm, dem christlichen Bischof, ihre Felder zur Bestel-
lung angeboten, d.h. ihn zur Bekehrung der Juden der Insel aufgefordert.⁴²
Dieses Element war bezeichnenderweise mitverantwortlich dafür, daß Se-

⁴¹ Sedulius, carmina 5,357-358 (CSEL 10,140); Pastor Hermae 1-4; vgl. P. Weber,
Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst in ihrem Verhältnis erläutert an einer
Ikonographie der Kirche und Synagoge, Stuttgart 1894, 10.

⁴² Sev. Minor. epist. 10 *Apud nos devota quaedam et religiosissima nomine
Theodora, quae et virginitate corporis et religione propositi et nominis etiam
interpretatione typum portare ecclesiae meretur. Vidit in visione noctis viduam
quandam nobilissimam ad me, qui non pro merito sed pro divini muneris largitate
sacerdotio fungor, insertas litteris preces misisse, quibus mihi cunctos agros suos ad
seminandum suppliciter offerret. Simili etiam somnio me quoque ultimum omnium
peccatorum, ut me ad seminandum praecingerem, Christus commonere dignatus est.
Vidua enim quaedam altera nobilissima, quam synagogae speciem habuisse non
dubium est, me ut agros suos incultos susciperem eosque, quoniam tempus sementis
surgeret, diligenter excolerem deprecabatur. Quae est autem altera nobilissima
vidua nisi illa quae Christum impie perimendo semetipsam crudelissime viduavit?
Hoc somnium utriusque unum est.*

gui die *Altercatio* dem Severus zuschreibt.⁴³ Severus schreibt, er habe dem Brief eine Schrift (*commonitorium*) beigelegt, mit der er die Juden zur Konversion ermuntert habe.⁴⁴ Dieses *commonitorium*, das nicht auf uns gekommen ist, setzt Segui mit der *Altercatio* gleich. Segui konzentriert sich in seiner Argumentation zwar auf den Nachweis, die Ecclesia der *Altercatio* sei als konkrete Gemeinde zu fassen und bei der altchristlichen Basilika von Son Bou auf Menorca zu lokalisieren. Da dieser Bau heute erst ins 6. Jh. datiert wird⁴⁵ und somit zur Zeit des Severus noch gar nicht existierte, ist Seguis These widerlegt. Eine Datierung der *Altercatio* ins Jahr 417 ist zudem auch aufgrund der historischen Anspielungen des Werkes problematisch. Den Anstoß für die irrije Identifizierung der *Altercatio* mit dem *commonitorium* des Severus dürfte jedoch, wenn Segui dies auch nicht ausdrücklich einräumt, die personifizierte Synagoga im Brief des Severus gegeben haben.

Auch eine weiteren Schrift der Spätantike hat man aus ähnlichen Gründen in die Nähe der *Altercatio* gerückt. Es handelt sich um einen syrischen Hymnus, in dem wie in der *Altercatio* Kirche und Synagoga in Wechselrede gegeneinander antreten. Hiram Pflaum glaubt, in diesem Hymnus, den er wie die *Altercatio* ins fünfte Jahrhundert datiert, Parallelen zur *Altercatio* zu erkennen, die die Annahme eines gemeinsamen Vorbildes rechtfertigten. Dieses Vorbild hält er für ein verschollenes byzantinisches Werk, das dann in West (*Altercatio*) und Ost (syrischer Hymnus) rezipiert worden sei.⁴⁶ Der Umstand, daß in Ost wie West Streitgespräche zwischen Kirche und Synagoge verfaßt wurden, die strukturelle Parallelen aufweisen,

⁴³ G. Segui / J.N. Hillgarth, La "Altercatio" y la Basilica Paleocristiana de Son Bou de Menorca, Palma de Mallorca 1955, 19-20.

⁴⁴ Sev. Minor. epist. 8,1.

⁴⁵ Hillgarth, CCSL 69A, 6.

⁴⁶ H. Pflaum, Die religiöse Disputation in der europäischen Dichtung des Mittelalters, Genf / Florenz 1935. Der Text dieses Hymnus ist mit Übersetzung abgedruckt bei B. Kirschner, Alphabetische Akrosticha in der syrischen Kirchenpoesie, Oriens Christianus 6, 1906, 22-43.

ist bemerkenswert. Pflaum muß allerdings auch beträchtliche Unterschiede zwischen beiden Werken einräumen. Er erklärt diese dadurch, daß der syrische Hymnus das byzantinische Vorbild frei in poetische Form umsetze, während sich die *Altercatio* eng an dieses anlehne, ja geradezu eine Übersetzung sei. Diese Annahme ist falsch: Die intensive Verwendung der Testimonien Cyprians, die, wie gesehen, sogar die Struktur der *Altercatio* vorgeben, belegt zur Genüge, daß es sich bei der *Altercatio* nicht um eine Übersetzung aus dem Griechischen, sondern um ein originär lateinisches Werk handelt. Unabhängig hiervon bleiben jedoch anders als im Falle des Severus die Parallelen bedenkenswert. Angesichts der Verbreitung der Personifikationen ist die Einkleidung des Motivs in ein Streitgespräch in zwei Schriften zwar auch unabhängig voneinander möglich, da sich die literarische Gattung des Streitgespräches in der Spätantike so großer Beliebtheit erfreute, daß auch andere, noch unwahrscheinlichere allegorische Figuren als Kontrahenten herhalten mußten. Vielleicht liegt es aber gleichwohl näher, mit Pflaum ein Bindeglied zwischen dem syrischen Hymnus und der *Altercatio* anzunehmen. Dieses bestünde freilich nicht in einem konkreten literarischen Werk, das beiden unmittelbar vorgelegen hätte. Vielmehr legt die Existenz der beiden thematisch verwandten, in Einzelheiten aber sehr disparaten Schriften aus verschiedenen Teilen des Imperiums die Annahme nahe, daß sich Wechselreden zwischen Kirche und Synagoge in der Spätantike im gesamten Reich einer gewissen Beliebtheit erfreuten. Daß gerade diese beiden als älteste ihrer Art auf uns gekommen sind, wäre dann als Überlieferungszufall zu werten, zu dem im Fall der *Altercatio* der große Name des Augustinus, unter dem sie lief, seinen Teil beigetragen haben dürfte.

Das bisher Gesagte legt nahe, daß es der *Altercatio* als Bindeglied zwischen den biblischen Personifikationen und den Darstellungen von Ecc-

lesia und Synagoga in der Kunst des Mittelalters nicht bedurfte. Zudem hat das Figurenpaar Ecclesia-Synagoga bereits in der christlichen Kunst der Spätantike eine Parallele: Die im Pontifikat Coelestins I. (422-432) entstandenen Wandmosaiken in Santa Sabina in Rom zeigen zwei Frauen, die durch Beischriften als *Ecclesia ex gentibus* und *Ecclesia ex circumcisione* identifiziert werden.⁴⁷ Obwohl man die in Eintracht miteinander verbundenen Gestalten der Judenkirche und Heidenkirche nicht mit der späteren Ecclesia-Synagoga Gruppe gleichsetzen darf, ist es doch statthaft, in den eng verwandten Personifikationen einen Vorläufer zu erkennen, aus dem sich durch eine Verschiebung der Akzente unschwer die verfeindeten Frauen Ecclesia und Synagoga entwickeln ließen.⁴⁸ Daß die bildliche Umsetzung trotz solch umfangreicher Vorarbeiten in Literatur und Kunst erst im neunten Jahrhundert erfolgte, hängt wohl – sollte sie nicht gar durch einen Zufall der Überlieferung bedingt sein - damit zusammen, daß erst den Künstlern der karolingischen Renaissance wieder das Wissen und die Ausdrucksmöglichkeiten zu Gebote standen, um an die komplexen Typologien und Allegorien der Spätantike anzuknüpfen.⁴⁹ Die Annahme, hierzu hätte es erst der Abfassung der *Altercatio* bedurft, ist nicht haltbar, wie nun gezeigt werden soll.

⁴⁷ Vgl. J. Wilpert, Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV.-XIII. Jahrhundert, Freiburg 1916, Bd. 3 Tafel 47.

⁴⁸ H. Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Iudaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (11.-13. Jh.), Frankfurt 1991², 455-456; R. Melzak, The Carolingian Ivory Carvings of the Later Metz Group, Diss. Columbia University 1983, 186; anders P. Weber, Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst in ihrem Verhältnis erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge, Stuttgart 1894, 11-12.

⁴⁹ Vgl. F. Ohly, Synagoge und Ecclesia, Typologisches in mittelalterlicher Dichtung, in: ders., Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, 312-337.

4.2 Die *Altercatio*: ein Werk des Mittelalters?

Das Figurenpaar, das dem Betrachter in den bekannten Plastiken an den Portalen gotischer Kathedralen wie etwa des Straßburger Münsters in künstlerischer Vollendung entgegentritt, begegnet in der Mitte des neunten Jahrhunderts erstmals in der Bildenden Kunst auf aus Elfenbein geschnitzten Buchdeckeln für Reliquiare aus dem Metzger Raum. Neben einem zentralen Crucifixus sieht man dort zwei weibliche Figuren, die eine unter einer architektonischen Kulisse stolz thronend, die andere stehend mit einer Fahne in der Hand. Die thronende Gestalt wird zumeist als Synagoga gedeutet, die im Angesicht des Gekreuzigten von der Ecclesia dazu aufgefordert wird, dieser ihren Platz abzutreten. Die stehende Figur ist zwar aufgrund des begrenzten Raumes kleiner als die sitzende, was man gegen ihre Identifizierung als Ecclesia anführen könnte, doch sie ist die aktivere, sie greift nach den Herrschaftsinsignien der sitzenden (Abbildung 1) bzw. erhebt mahnend den Zeigefinger (Abbildung 2). Der Übergang der Herrschaft von der Synagoga zur Ecclesia, der mit der Kreuzigung wirksam wird, ist hier ins Bild gesetzt. Für diese bildlichen Darstellungen haben manche Forscher über die motivische Ähnlichkeit hinaus eine direkte Abhängigkeit von der *Altercatio* postuliert und hieraus im Gegenzug Rückschlüsse auf deren Datierung gestellt. Sieht man in den Bildwerken künstlerische Umsetzungen der *Altercatio*, schließt sich die Frage an, warum die Rezeption durch die Kunst mit mehreren Jahrhunderten Verzögerung einsetzte. Deshalb hat man die Entstehung der *Altercatio* in der Spätantike in Frage gezogen und sie in die zeitliche Nähe der angeblich von ihr beeinflussten Kunstwerke gerückt, indem man sie hinab ins neunte Jh. datierte. So sieht Raddatz in der *Altercatio* eine Reaktion kirchlicher Kreise um Agobard von Lyon auf die in ihren Augen allzu tolerante Judenpolitik der karolingischen Könige. Sie habe das Ziel verfolgt, den wachsenden jüdischen Einfluß am Hof zurück-

zudrängen.⁵⁰ Entstanden sei die *Altercatio* in der „Werkstatt“ eines nicht näher bezeichneten Pseudoisidors.⁵¹ Die Zuweisung an Augustinus zeige die „Intention des Fälschers“, die Autorität des großen Kirchenvaters für sein Anliegen ins Feld zu führen.⁵² Die historische Argumentation mit der rechtlichen Lage der Juden unter den Karolingern ist bei diesem Datierungsansatz deutlich sekundär gegenüber dem Bestreben, *Altercatio* und Elfenbeine in einen zeitlichen Zusammenhang zu rücken. Denn was die rechtliche Lage der Juden betrifft, ließe sich die *Altercatio* mit ähnlicher Berechtigung in jedes Jahrhundert von der ausgehenden Antike bis zum Hochmittelalter datieren, da die römische Gesetzgebung die Grundlage auch für die Judengesetze der Nachfolgestaaten des Römischen Reiches war und auch die kanonischen Bestimmungen von späteren Konzilien und Synoden im wesentlichen immer wieder bestätigt wurden. Ausschlaggebend für diese Datierungsansätze ist allein das Motiv der beiden Personifikationen. Dies ist aber angesichts der frühen Verbreitung des Motivs problematisch, wie Raddatz selbst einräumt: „Überblickt man die theologische Literatur der Karolingerzeit, so finden sich zwar Aussagen über *Ecclesia* und *Synagoga* über die ganze Breite dieser Literatur verstreut, aber sie lassen weder etwas für eine Entstehung des Motivs, noch für eine Deutung der Szenerie erkennen. Ja, der Anlaß wird umso fragwürdiger, wenn man bedenkt, daß diese Aussagen tradiert sind und nicht über das, was die Väter der Alten Kirche dazu gesagt haben, hinausgehen. Danach hätte das Motiv ebensogut im vierten oder fünften Jahrhundert entstehen können.“⁵³ Die

⁵⁰ Zu einer solchen Ausgangslage paßt allerdings schon nicht die Weise, in der die *Ecclesia* mit der politischen Ohnmacht der zeitgenössischen Juden argumentiert (Z. 124-133).

⁵¹ A. Raddatz, *Ecclesia und Synagoge. Geschichtliche Hintergründe und Bedeutung der Entstehung eines mittelalterlichen Bildmotivs*, in: *Judentum im Mittelalter*, Ausstellung im Schloß Halbturn, Eisenstadt 1978, 110-111.

⁵² A. Raddatz, *Die Entstehung des Motivs „Ecclesia und Synagoge“*, Berlin 1959, 55. zustimmend H. Jochum, *Ecclesia et Synagoga*, in: *Kirche und Israel*, Neukirchner theologische Zeitschrift 7, 2.92, 171-190.

⁵³ A. Raddatz, *ibid.* 109.

Entstehung, Entwicklung und Verbreitung des Motivs der Frauen Ecclesia und Synagoga schon in der Zeit der Väter macht allerdings deutlich, daß man nicht von einem schematischen Abhängigkeitsverhältnis zwischen der *Altercatio* und den Werken der Bildenden Kunst ausgehen darf.

Die auffallenden Parallelen zwischen der *Altercatio* und den karolingischen Elfenbeinreliefs, die die Ablösung der Synagoga durch die Ecclesia zeigen, waren bereits 1894 Paul Weber aufgefallen. Auch Weber erklärt sich dies durch die Annahme direkter Abhängigkeit, akzeptiert aber die herkömmliche Datierung der *Altercatio* in die Spätantike. Gleichwohl sucht auch er nach einem weiteren Anstoß, um den vorgeblichen Einfluß der *Altercatio* auf die Elfenbeine zu erklären: „Augustinus, unter dessen gefeiertem Namen er (der Dialog) im Mittelalter ging, besass zwar eine – man darf wohl sagen - unbedingte, Autorität, aber diese allein genügte nicht, um ohne weiteres eine bildliche Uebersetzung seiner Ideen auf Gegenständen des öffentlichen Kultus – und zur Verzierung solcher dienten jene Elfenbeinplatten doch wohl sicher – hervorzurufen. Wir müssten also annehmen, dass die *Altercatio Ecclesiae et Synagogae* im Gottesdienst verlesen worden sei. Dass dies in der That der Fall war, dafür vermag ich zur Zeit den direkten Beweis noch nicht zu erbringen.“⁵⁴ Aus der Verlesung der *Altercatio* mit verteilten Rollen habe sich dann – so Webers kühne These – das geistliche Schauspiel des Mittelalters entwickelt. Mit dieser Folgerung hat sich Weber nicht durchzusetzen vermocht. Auch Seiferth hält diesen Schluß für unhaltbar⁵⁵, stellt aber Webers hypothetische Voraussetzung – die Verlesung der *Altercatio* im Gottesdienst – als Tatsache dar: „Bedeutsam scheint, daß dieses Werk im neunten Jahrhundert in einigen Diözesen des fränkischen Reiches dem Gottesdienst der Osterwoche eingegliedert wurde und

⁵⁴ P. Weber, Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst in ihrem Verhältnis erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge, Stuttgart 1894, 31.

⁵⁵ W. Seiferth, Synagoge und Kirche im Mittelalter, München 1964, 64.

diese autoritative Stellung während des ganzen Mittelalters beibehielt.“⁵⁶ Leider liefert Seiferth für diese Behauptung keine Belege, und auch ich konnte keine finden. Es drängt sich der Verdacht auf, daß Seiferth Webers Spekulationen als Tatsachen darstellt.⁵⁷

Die Argumentation zugunsten eines entscheidenden Einflusses der *Altercatio* beruht somit auf einem Zirkelschluß. Unvoreingenommen betrachtet jedoch erscheint es problematisch, eine allegorische Darstellung in der Bildenden Kunst auf ein konkretes literarisches Werk zurückzuführen. Personifikation und Allegorie sind auch Ausdrucksformen der Bildenden Künste. Die Wechselwirkungen zwischen Bildender Kunst und Literatur lassen sich nicht immer auf ein simples Abhängigkeitsverhältnis reduzieren. Im vorliegenden Fall ist es geradezu absurd, die künstlerisch hochstehenden Darstellungen der Elfenbeintafeln mit ihrem Reichtum an allegorischen Aussagen der *Altercatio* unterzuordnen, deren Verfasser bei der Ausschlichtung der Testimonien nicht eben Kreativität beweist. Oepke merkt hierzu richtig an: „Daß inmitten einer Welt, die von ihren Künstlern seit langem mit unzähligen Flußgöttern, Stadtgöttinnen, Eirenen, Tugenden und Lastern bevölkert worden war, die Personifikation von Kirche und Synagoge einmal zur bildlichen Darstellung drängen mußte, versteht sich fast von selbst.“⁵⁸ Auch wenn einige der Elfenbeine wie eine Illustration zur *Altercatio* wirken, bedürfte es daher zum Nachweis einer Abhängigkeit eindeutiger und spezifischer Parallelen, die nicht aus dem allgemeinen Fundus biblischer wie paganer Personifikationen stammen. Die Elfenbeine mit Synagoga und Ecclesia stehen aber deutlich in der Tradition von bereits in der

⁵⁶ Seiferth 57.

⁵⁷ Vgl. A. Oepke, *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh 1951, 314: „Daß die Aufnahme der *Altercatio* in den Gottesdienst und ihre dramatische Ausgestaltung sich auf das Gebiet zwischen Mosel, Maas und Schelde mit Umgegend beschränkte, ist eine willkürliche Vermutung.“ Dies gilt umso mehr, als man einen Niederschlag einer solchen regionalen Bedeutung auch in der Provenienz der Handschriften erwarten würde. Dies ist jedoch nicht der Fall.

⁵⁸ A. Oepke, *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh 1951, 302.

vorchristlichen Kunst verbreiteten Personifikationen. Weibliche Personifikationen finden sich schon in der Antike vornehmlich bei Stadtgöttinnen und zur Darstellung unterworfenen Völkerschaften. Besonders in der Münzprägung haben solche Darstellungen eine lange Tradition. Man denke etwa an republikanische Prägungen mit der Stadtgöttin Roma oder die Iudaea-capta-Prägungen der flavischen Zeit.⁵⁹ Schreckenberg nimmt gar an, die Iudaea-capta-Münzen hätten auf die Ausbildung des Syngagogamotivs direkten Einfluß ausgeübt und so auch die mittelalterliche Ikonographie beeinflusst. Insofern die Allegorien Synagoga und Ecclesia in der *Altercatio* nicht allein für religiöse, sondern auch für politische Einheiten, nämlich das Reich Israel und das Imperium Romanum, stehen, stehen hinter Ecclesia und Synagoga in der Tat gewissermaßen Roma und Iudaea, doch schlägt sich dies auch in Einzelheiten der Ikonographie der Elfenbeine nieder? Schreckenberg bejaht dies und verweist darauf, daß der Synagoga der mittelalterlichen Kunst bisweilen ein Palmwedel als Attribut beigegeben ist⁶⁰ – auch die gefangene Iudaea kauert auf den Münzen unter einer Dattelpalme als der typischen Nutzpflanze der Region. Diese Beobachtung dürfte zutreffen. Wenn Schreckenberg allerdings versucht, die stolz thronende Synagoga der mittelalterlichen Darstellungen dem „Typus der sitzenden Gefangenen“⁶¹ auf den Münzen anzugleichen, vermag dies aufgrund der ganz unterschiedlichen Haltung und Aussage der Frauengestalten nicht zu überzeugen. Hier ist es wohl richtiger, die Synagogadarstellungen vor dem allgemeinen Hintergrund der allegorischen Darstellungen zu sehen, zu dem auch die Iudaea-capta-Prägungen gehören, als sie gewaltsam in die direkte

⁵⁹ H. Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Iudaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.), Frankfurt a.M. u.a. 1997, 450-453.

⁶⁰ H. Schreckenberg, Die Juden in der Kunst Europas, Göttingen u. a. 1996, 31. Andere deuten den betreffenden Zweig als Ysopzweig. Da das Paar Ecclesia und Synagoga in der mittelalterlichen Kunst zunächst auf Kreuzigungsdarstellungen erscheint, könnte man bei dem Palmwedel vielleicht eher (oder auch?) an die Palmzweige denken, die die Juden am Palmsonntag in den Händen hielten.

„ikonographische Nachfolge der Iudaea-capta-Münzen“⁶² zu stellen. Will man hier auf den Fundus der Antike rekurrieren, so bietet die typische Ikonographie antiker Stadtgöttinnen eine in Haltung und Attributen exaktere Entsprechung: eine hoheitsvoll thronende Herrscherin mit Mauerkrone. Ob man die antike Vorlage noch weiter spezifizieren kann, hängt von der kontroversen Deutung eines kreisrunden Gegenstands ab, den die Synagoga auf einigen der Tafeln in der Hand trägt. Am deutlichsten ist dieser Gegenstand zu erkennen auf einem um 870 entstandenen Elfenbeindeckel eines Bamberger Evangeliars, das in der Münchner Staatsbibliothek aufbewahrt wird.⁶³



Abbildung 1

In seinem Bestreben, die *Altercatio* in den Elfenbeinen wiederzufinden, deutet Weber diesen als Rundschild (*clipeus*) und sieht hierin eine bildliche Ausgestaltung der Ausführungen der *Altercatio* in Z. 60-63, wo die Ecclesia von der früheren militärischen Macht der Synagoga spricht:

⁶¹ H. Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Iudaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (11.-13. Jh.), Frankfurt 1991², 453.

⁶² H. Schreckenberg, Die Juden in der Kunst Europas, Göttingen u. a. 1996, 31. Viele der vorgeblichen Parallelen zwischen den mittelalterlichen Darstellungen und den flavischen Münzen sind recht allgemeiner Natur. Die Mauerkrone, die der Synagoga nach dem Schema antiker Stadtgöttinnen bisweilen als Attribut beigegeben wird, verweist auf ihre Affinität zu Jerusalem und evoziert somit natürlich auch die Geschehnisse von 70 n. Chr. Doch betrifft dies den allgemeinen historischen Hintergrund, nicht Details des Münzbildes. Die Attribute der mittelalterlichen Allegorien, Schild, Kriegsfahne etc., verweisen laut Schreckenberg auf die römische Triumphsymbolik und die Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. Dies erscheint weit hergeholt. Wollte man das alte theologische Postulat der heilsgeschichtlichen Überlegenheit der Ecclesia, die sich auch in politischer Überlegenheit ausdrückt, im Bild umsetzen, konnten die mittelalterlichen Künstler durchaus eigenständig auf diese Symbole politischer und militärischer Macht verfallen.

Armorum tuorum impressio, et fulgentia clypeorum signa, spicula, enses, iacula missorum telorum, expressus equester gemitus, exercituum magnus ornatus duces et tyrannos stravit. Die Kombination mit dem Gonfanon, der dreizackigen Kriegsfahne, scheint die Deutung als Rundschild zu stützen. Neben der Größe spricht jedoch auch die Art und Weise, in der dieser Gegenstand in der Hand der Synagoga ruht und nicht etwa an einem Griff gehalten wird, gegen diese Deutung. Doch selbst wenn es sich um einen Schild handeln sollte, ist damit noch keine Abhängigkeit von der *Altercatio* erwiesen. Denn diese bietet eine lange Aufzählung von Waffen, nicht bloß Schild und Lanze. Die Interpreten dachten bei dem runden Gegenstand überdies an ein Tympanon. Schreckenbergs äußert sich ablehnend und wendet ein: „Aber was soll das im Bacchus- und Kybele kult beheimatete Tympanon hier?“⁶⁴ Er selbst deutet den Gegenstand als *sphaera*, als eine Weltkugel als Herrschaftsinsignie.⁶⁵ Diese fügte sich ebenso gut zu der ebenfalls als Zeichen der Herrschaft dienenden Kriegsfahne wie ein Schild. Für die Deutung als Weltkugel spricht auch der Vergleich mit einem Elfenbeinrelief aus Paris (Abbildung 2.). Unter dem Kreuz thront dort eine Frau mit Gonfanon⁶⁶ und einem runden Gegenstand, der hier stärker plastisch ausgeführt ist und als Kugel zu erkennen ist. Schreckenbergs Einwand gegen die Deutung als Tympanon erscheint berechtigt. Er berücksichtigt jedoch nicht hinreichend, daß ein Bildschema im Laufe seiner Rezeption umgedeutet und aktualisiert werden kann. Im Fall des Tympanon läßt sich dies schon für einen frühen Zeitpunkt nachweisen. Nach dem Zeugnis des Augustinus deutete bereits Varro das Tympanon der Magna Mater allegorisch als Sinnbild für den Erdkreis, womit Tympanon und *sphaera* in der Aussage iden-

⁶³ Cod. lat. 4452; vgl. dazu A. Goldschmidt, Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser, Berlin 1969², Bd. 1, 25-26 nr. 41.

⁶⁴ H. Schreckenbergs, Die christlichen Adversus-Iudaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (11.-13. Jh.), Frankfurt 1991², 478.

⁶⁵ Ebenso deutet ihn Goldschmidt, a.a. O. 26.

tisch werden.⁶⁷ Deutet man das Tympanon der Magna Mater als Weltkugel, so bot sich das verbreitete Darstellungsschema der Kybele⁶⁸, einer der bekanntesten Stadtgöttinnen der Antike, einem Künstler auf der Suche nach einer Möglichkeit, die personifizierte Synagoga / Zion darzustellen, an. Die Wurzeln für die künstlerische Ausgestaltung des Synagoga-Motivs sind in der antiken Ikonographie, nicht in der *Altercatio* zu suchen.

⁶⁶ Die Zacken des Gonfanon treten auf der mir vorliegenden Abbildung zurück, so daß es wie ein Szepter wirkt.

⁶⁷ Augustinus, c.d. 7,24: *Eandem, inquit, dicunt Matrem Magnam; quod tympanum habeat, significari esse orbem terrae; quod tures in capite, oppida; quod sedens figuratur, circa eam cum omnia moveantur, ipsam non moveri*. Unter Hinweis auf diese Stelle identifiziert auch C. Chazelle (*The Crucified God in the Carolingian Era*, Cambridge 2003, 281-286) eine antike Stadtgöttin als Vorbild für die Figur auf dem Münchner Elfenbein. Sie lehnt allerdings deren Identifikation mit Synagoga/Jerusalem ab. Die engsten Parallelen in Haltung und architektonischem Kontext macht sie in Darstellungen Karls des Kahlen aus. Daraus folgert sie, daß die sitzende Frauengestalt die irdische Herrschaft darstelle, deren Machtanspruch von der vor sie hintretenden Ecclesia in Frage gestellt werde. Dies sei zugleich als Warnung an Karl zu verstehen, dessen von römischen Vorbildern angeregte Herrschaftspräsentation in den Klerikerkreisen um Hinkmar von Reims, den Chazelle als geistigen Urheber des Elfenbeins ausmacht, auf Widerstand gestoßen sei. Die gewundene Argumentation scheidet allerdings, wenn man die parallel aufgebaute Pariser Tafel zum Vergleich heranzieht. Die Frau, die dort mit Ecclesia im Streit liegt, ist aufgrund des Beschneidungsmessers, das sie in der Hand hält, eindeutig als Synagoga zu identifizieren. Auch sie ist von einer, wenn auch anders gearteten architektonischen Kulisse umgeben. Der Vergleich spricht dafür, daß es sich bei der sitzenden Figur auch bei der Münchner Tafel um Synagoga handelt. Daß hier Elemente des zeitgenössischen Herrscherbilds in die Darstellung der Synagoga, die der Herrschaft enthoben wird, eingeflossen sind, ist angesichts der Thematik nicht verwunderlich und berechtigt nicht zu einer „tagespolitischen“ Deutung, wie sie Chazelle vorgelegt hat. Zur Bedeutung der Kugel in der Hand der Synagoga vgl. auch die Anhänge von Raddatz' Dissertation (*Die Entstehung des Motivs „Ecclesia und Synagoge“*, Berlin 1959).

⁶⁸ Vgl. das *Corpus Cultus Cybeles et Attidis* mit zahlreichen Abbildungen.

Abbildung 2.



Der Einfluß der antiken Kunst auf die beiden Personifikationen wird auch bei einem prachtvollen Elfenbein der Metzzer Schule, das heute in der Nationalbibliothek in Paris aufbewahrt wird⁶⁹, deutlich. Neben Ecclesia und Synagoga, die hier abweichend vom sonstigen Schema ein Beschneidungsmesser in der Hand hält, treten hier wie auch auf der Münchner Tafel eine Fülle weiterer Personifikationen, die sämtlich dem antiken Fundus entstammen. Über dem Titulus des Kreuzes erscheinen Sol und Luna, die durch Strahlenkrone und Mondsichel kenntlich gemacht sind, am unteren Rand Oceanus und Tellus. Zwischen beiden thront majestätisch eine Frauengestalt mit einer Kriegsfahne und dem kreisrunden Gegenstand, der bereits bei den Synagoga-Darstellungen begegnet ist. Daß es sich trotz der exakten Entsprechungen nicht um Synagoga handeln kann, liegt nahe, da diese ja bereits in der Gruppe mit Ecclesia dargestellt ist.⁷⁰ Man hat in dieser Figur Roma, die „Herrin der Alten Welt“, gesehen⁷¹, eine

⁶⁹ Lat. 9383; H. Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Iudaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (11.-13. Jh.), Frankfurt 1991², 476-480; H. Schreckenberg, Die Juden in der Kunst Europas, Göttingen u. a. 1996, 31.

⁷⁰ Auf der ähnlich gestalteten Münchner Tafel wird Ecclesia zweimal mit unterschiedlichen Funktionen dargestellt, einmal rechts vom Kreuz in der *Altercatio*-Gruppe, einmal links von diesem mit einem Kelch, um das Blut aus Christi Seitenwunde aufzufangen. Für eine ähnliche Dopplung der Synagoge gäbe es jedoch keine Veranlassung.

⁷¹ H. Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Iudaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (11.-13. Jh.) 478; Melzak (The Carolingian Ivory Carvings of the Later Metz Group, Diss. Columbia University 1983) sieht in dieser Frau hingegen die Personifikation des *mundus*; Raddatz die Ecclesia, die auf dem Platz der Synagoga Platz genommen hat (A. Raddatz, Ecclesia in throno Synagogae, in: Theologia scientia eminens practica, Festschrift Fritz Zerbst, Wien / Freiburg / Basel 1979, 290-295).

passende, wenn auch nicht gesicherte Deutung, da sich die traditionelle Stadtgöttin gut zu den übrigen Personifikationen fügte. Überdies läßt sich die Darstellung der Roma mit dem *gyrus terrae* auf antiken Münzen nachweisen.⁷² Die Schwierigkeiten bei der Identifikation der Figuren und der Umstand, daß die Attribute der Synagoga auch bei anderen Figuren begegnen, zeigt bereits, daß sich die personifizierte Synagoga weder auf die *Altercatio* noch auf die *Iudaea-capta*-Prägungen zurückführen läßt. Weber deutet die betreffende Frauengestalt zwar ebenfalls als Roma, versucht dies allerdings mit seiner Gesamtdeutung zu vereinbaren, indem er auf die Bedeutung verweist, die dem Imperium Romanum in der *Altercatio* als Kampfpfeil der Kontrahentinnen zukommt: *Ego Romanum possidebam imperium. Scio enim quia tibi quondam Romanus orbis intremuit et terra gentium palpitavit. Romana tibi terra subiucuit* (Z. 48-49). Hierin sieht er sich auch durch die Blickrichtung der Frau bestätigt: „Erstaunt blickt auf dem Pariser Elfenbein die Roma nach der Gruppe der Streitenden hinauf, auf der Münchner Tafel schaut sie zu, wie Ecclesia das Blut Christi aufnimmt, welches sie zur Herrin des Erdkreises, mithin auch zur neuen Herrin Roms macht.“⁷³ Die die „Roma“ flankierenden Gestalten Oceanus und Tellus blicken jedoch eindeutig auf den zentralen Crucifixus, nicht etwa auf die „*Altercatio*-Szene“⁷⁴. Dem Gekreuzigten soll auch der Blick der unmittelbar unter dem Kreuz sitzenden Roma gelten, doch diese kann ihren Nacken schwerlich weit genug überstrecken, so daß sie scheinbar nach rechts oben zu der „*Altercatio*-Szene“ aufblickt. Die Unhaltbarkeit von Webers Annahme erweist die ebenfalls von ihm angeführte Münchner Tafel, die eine weitgehend identische Anordnung aufweist. Der Blick der an der

⁷² P.C. Claussen, Wallraf-Richartz-Jahrbuch 39, 1977, 14-15.

⁷³ P. Weber, Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst in ihrem Verhältnis erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge, Stuttgart 1894, 30.

⁷⁴ Diese Wortwahl Webers impliziert bereits die Abhängigkeit der Elfenbeine von der *Altercatio*.

betreffenden Stelle befindlichen Figur⁷⁵ richtet sich hier diagonal nach links oben hin zum Crucifixus, eindeutig weg von der rechts des Kreuzes angeordneten *Altercatio*-Gruppe. Die als Roma bezeichnete Personifikation bietet mithin kein Indiz für einen Einfluß der *Altercatio*. Im Gegenteil geht die Kombination der verschiedenen dem antiken Fundus entnommenen Personifikationen auf den karolingischen Elfenbeinen weit über das in der *Altercatio* Gebotene hinaus und kann daher nicht von dieser abhängen. Dies gilt unabhängig von der umstrittenen Deutung einzelner Figuren.

Mit der konkreten Ausdeutung der einzelnen Figuren, über die ich mir kein abschließendes Urteil anmaße, stehen und fallen die motivischen Parallelen zur *Altercatio*. Daher ist es unzulässig, die Elfenbeine aus der

⁷⁵ Die Identifikation dieser Figur ist problematisch, da sie anders als die auf der Pariser Tafel keine Attribute hat. Aufgrund der analogen Anordnung zwischen Tellus und Oceanus könnte man die Deutung der auf der Pariser Tafel näher bestimmten Figur als Roma hier übernehmen. Das tief ausgeschnittene Gewand der Figur näherte diese dann an die Hure Babylon an. Doch wie wäre dies mit der Zeugnisfunktion dieser Figur vereinbar, die mit der rechten Hand auf die oben dargestellte Kreuzigung und Auferstehungsszene hinweist? Eine ansprechende Deutung hat O. Werckmeister (Der Deckel des Codex Aureus von St. Emmeran: Ein Goldschmiedewerk des 9. Jh., Baden-Baden 1963, 59; zustimmend Chazelle 269) vorgelegt: Demnach stehe die Frau mit der entblößten Brust, die Zeugnis für Jesu Tod ablegt, für den Tempel, dessen Vorhang beim Tode Jesu zerriß. Er verweist auf einen entsprechenden Vergleich im carmen Paschale des Sedulius (op. 5, CSEL 10, 292, 13-18): *Tunc illud quoque templum mirabile ... velut alumnus tristis et ingemens proprium defleret auctorem, discusso protinus velo nudum cunctis pectus ostendit, interiora scilicet evidenter arcana gentibus reseranda significans et populis fideliter adfuturis*. Schreckenbergs (Die christlichen Adversus-Iudaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (11.-13. Jh.), Frankfurt 1991², 473) verweist auf eine andere Deutung der Figur, ein besonders drastisches Beispiel für eine durch die *Altercatio* beeinflusste Fehldeutung: Demnach handele es sich bei der Figur, bei der es sich nicht unbedingt um eine Frau handeln müsse, eventuell um den Propheten Hosea, da die *Altercatio* einen Ausspruch dieses Propheten als „christologische biblische Beweisstelle für genau die Szene in der linken Bildmitte unseres Reliefs“ verwende. Bei der betreffenden Szene handelt es sich um die Auferstehung, die auf dieser Tafel mit der Kreuzigung kombiniert wird, bei dem Prophetenwort um Hosea 6,3, das in der *Altercatio* lautet: *vivificabit nos die tertia*. Man versucht mit aller Gewalt, die *Altercatio* in die Elfenbeine hineinzulesen.

Altercatio zu interpretieren. Dies hieße in einen Zirkelschluß zu verfallen, der eine unvoreingenommene Deutung der Elfenbeine unmöglich macht.⁷⁶

4.3 Die literarische Rezeption der *Altercatio*

Löst man sich von der Vorstellung, die *Altercatio* habe den Anstoß zu den Darstellungen von Ecclesia und Synagoga gegeben, wird man ihre Wirkung auf das Mittelalter weit geringer veranschlagen. Dem entspricht auch die überschaubare Zahl der Handschriften, die kaum erklärlich wäre, sollte die *Altercatio* tatsächlich, wie dies Weber und Seiferth annehmen, einmal Bestandteil der Liturgie gewesen sein. Weber knüpft an seine Deutung der karolingischen Elfenbeine eine weitere umstrittene These, derzufolge die *Altercatio* szenisch umgesetzt worden sei und so die Entwicklung des geistigen Schauspiels des Mittelalters wesentlich beeinflußt habe. Webers Argumentation beruht wesentlich darauf, daß er in den karolingischen Bildwerken Spuren einer szenischen Aufführung der *Altercatio* festzustellen vermeint. Da diese Annahme, wie oben gesehen, nicht haltbar ist, entpuppen sich Webers Ausführungen als reine Spekulation.⁷⁷ Auf den angeblich beträchtlichen Einfluß der *Altercatio* im Mittelalter verweist auch Bernhard Blumenkranz und behauptet, daß diese eine Reihe von Imitationen nach sich gezogen habe. Eines dieser Nachfolgewerke sei die von Blumenkranz edierte *Altercatio Aecclesie contra Synagoram*, ein Werk aus

⁷⁶ Eine ausgewogene Darstellung der Entwicklung des Motivs mit einer angemessenen Würdigung der *Altercatio* bietet Schreckenbergs, Die Juden in der Kunst Europas, Göttingen u. a. 1996, 17-18; vgl. auch R. Melzak, The Carolingian Ivory Carvings of the Later Metz Group, Diss. Columbia University 1983.

⁷⁷ Oepke (Das neue Gottesvolk, Güterloh 1951, 312-314) weist darauf hin, daß sich in den erhaltenen Schauspielen keinerlei Spuren der *Altercatio* nachweisen lassen und daß diese sich auch kaum in die Entwicklung des Schauspiels – soweit bekannt – einordnen läßt. Wenn Oepke hier auch von seiner irrigen Datierung der *Altercatio* ins elfte Jh. geleitet ist, die einen Einfluß derselben auf Entwicklungen der Karolingerzeit tatsächlich ausschliesse, sind seine übrigen Argumente doch stichhaltig.

dem England des zehnten Jh.⁷⁸ Deren Titel legt einen Einfluß unserer *Altercatio* in der Tat nahe. Der Titel der pseudoaugustinischen *Altercatio* paßt so genau zu dem dort geschilderten Gerichtsstreit, daß man davon ausgehen wird, daß er originär ist. Spätere Schriften mögen den Titel von dieser übernommen haben. Andererseits waren *altercationes* bzw. *dialogi* als Titel im Mittelalter weit verbreitet. Der stereotype Charakter solcher Titel wird besonders bei einer weiteren *Altercatio Synagogae et Ecclesiae*, diesmal aus dem zwölften Jahrhundert, deutlich, bei der es sich um eine Katechese, nicht um antijudaistische Polemik handelt. Blumenkranz vermutet, der Titel und die wenigen antijudaistischen Elemente in der Einkleidung dieser Schrift sollten lediglich Leser anlocken.⁷⁹ Man könnte zwar auch hinter dieser Titelwahl das Vorbild der *Altercatio* vermuten. Auf gesicherte Abhängigkeiten kann man aus den stereotypen Titeln jedoch kaum schließen. Dies gilt umsomehr, als die sonstigen Parallelen zwischen der pseudoaugustinischen und der englischen *Altercatio*, die Blumenkranz nennt, nicht schlagend sind.⁸⁰ Die Übereinstimmung in der Grundsituation, einem Streitgespräch zwischen Kirche und Synagoge, reicht als Argument für eine Abhängigkeit nicht aus. In Anbetracht der komplexen Argumentation der englischen *Altercatio*⁸¹ tut man sich schwer, in dem bescheidenen pseudoaugustinischen Werk das Vorbild zu sehen.

⁷⁸ B. Blumenkranz, *Les Auteurs chrétiens latins du moyen âge latin sur les juifs et le judaïsme*, Paris 1963, 40; Zur *Altercatio Aecclesie contra Synagogam* vgl. ebenda 222-225. Zu nennen ist hier auch ein spätmittelalterlicher *Dialogus inter Synagogam et Ecclesiam de variis erroribus Talmuth Iudaeorum*, der in einer Münchner Handschrift aus dem 15. Jh. vorliegt (CLM 19610; s. Hillgarth, CCSL 69A, 15).

⁷⁹ Vgl. B. Blumenkranz, *Altercatio Aecclesie contra Synagogam*, RMAL X, 1954, 25-28.

⁸⁰ Ebenda 29-30. Daß etwa in beiden Dialogen zu Beginn eine Schiedsinstanz angerufen wird, um zwischen den Parteien zu richten, ist durch den Charakter der religiösen Disputation bedingt (vgl. z.B. die Rolle des Minucius Felix im Dialog Octavius) und nicht Anzeichen literarischer Abhängigkeit.

⁸¹ Während die Synagoga in der pseudoaugustinischen *Altercatio* den Hinweis auf Jes 7,14 („Die Jungfrau wird einen Sohn gebären“) als Argument für die Jungfrauengeburt hinnimmt, bringt die der englischen den jüdischen Einwand gegen diese

Auch die Existenz der mittelalterlichen *Altercationes* läßt sich meines Ermessens besser erklären, wenn man von einer gewissen Verbreitung solcher Streitgespräche in der Spätantike ausgeht, von der nur noch die *Altercatio* sowie der syrische Hymnus Zeugnis geben. Die pseudoaugustinische *Altercatio* wäre dann nur eine, vermutlich nicht unbedingt die herausragende Umsetzung, was dem bescheidenen Maß an Originalität, das ihr Verfasser ansonsten - etwa bei der Auswahl der Bibelstellen – an den Tag legt, eher entspricht als die eigenständige Entwicklung einer wirkmächtigen Literaturform. Geschützt durch den großen Namen des Augustinus wurde die pseudoaugustinische *Altercatio* dann als älteste ihrer Art überliefert.

5. Die Entstehungszeit der *Altercatio*

Daß die Zuweisung der Schrift an Augustinus, welche die Handschrift S1 im Titel vornimmt,⁸² nicht haltbar ist, hat bereits Erasmus, ihr erster Herausgeber, erkannt. Dies ergibt sich, wie bereits gezeigt, eindeutig aus der theologischen Dürftigkeit der Schrift und bedarf keiner weiteren Erörterung. Versuche, sich dem Verfasser der *Altercatio* über thematische Parallelen in anderen Schriften zu nähern, sind aufgrund der weiten Verbreitung der Thematik und der Motive ebenfalls problematisch. Das haben bereits die beiden im vorangegangenen Kapitel skizzierten Versuche, anhand des Synagoga-Motivs literarische Bezüge zu anderen antijudaistischen Schriften herzustellen, gezeigt. Denn die Grundmotive der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung um die Messianität Jesu blieben über die Jahrhunderte weitgehend konstant, und die Verfasser antijudaistischer Schriften schöpften unabhängig voneinander aus einem begrenzten

Exegese vor, das hebräische Wort bezeichne hier nicht eine Jungfrau, sondern eine junge Frau.

⁸² *Incipit liber sci Augustini episcopi de altercatione E. et S.*

Arsenal von Schriftstellen. Für die Datierung der *Altercatio* kann der Vergleich mit thematisch verwandten Dialogen daher allenfalls ungefähre Anhaltspunkte bieten, die nicht über das hinausgehen, was sich bereits aus den Angaben der *Altercatio* selbst ergibt.⁸³ Diese Problematik läßt sich an einem weiteren Versuch, den Verfasser der *Altercatio* zu benennen, verdeutlichen. Morin wollte diesen mit dem Verfasser eines anderen antijudaistischen Dialoges, der dem Euagrius zugeschriebenen *Altercatio legis*, identifizieren⁸⁴, ist hiervon später jedoch selbst wieder abgerückt.⁸⁵ Die inhaltlichen und sprachlichen Parallelen, die ihn zu seiner ursprünglichen Annahme veranlaßten, führte er nunmehr richtig auf die ähnliche Thematik und die vergleichbare Entstehungszeit beider Werke zurück. Die Ähnlichkeit beider Werke, die Morin dazu veranlaßte, beide demselben Verfasser zuzuschreiben, ist zudem auch dadurch bedingt, daß beide aus den Testimonien Cyprians schöpfen, wobei der Autor der *Altercatio legis* nicht so sklavisch von diesen abhängt wie der der *Altercatio Ecclesiae et Synagogae*, sondern auch andere Schriften systematisch verwertet. Hiermit ist eine weitere Schwierigkeit berührt. Da die Schriftstellen der *Altercatio* bis auf wenige Ausnahmen den Testimonien Cyprians entnommen sind, bieten etwaige lokale Besonderheiten der Bibelzitate keinen Hinweis für die Verortung oder Datierung der Schrift. Hier läßt sich allenfalls die Abfassungszeit von Cyprians Testimonien als freilich sehr banaler *terminus post quem* gewinnen.

Inhaltlich bietet die *Altercatio* wenige Anhaltspunkte für eine Datierung. Wie bereits gesehen, sind verschiedene Versuche unternommen wor-

⁸³ Aus einem solchen Vergleich ließen sich allenfalls allgemeine Erkenntnisse über Struktur und Wesen der antijudaistischen Dialoge gewinnen. Angesichts der breiten Literatur zu diesem Thema (vgl. im Literaturverzeichnis die Einträge zu Blumenkranz, Külzer und Schreckenberg) ist dies m.E. unnötig.

⁸⁴ G. Morin, *Autour de Tractatus Origenis*, *Revue bénédictine* 19, 1902, 243.

⁸⁵ ders. *Études, textes, découvertes* 1, Maredsous 1913, 30.

den, die Auseinandersetzung zwischen Ecclesia und Synagoga als Reflex zeitgenössischer Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen, etwa der Konversion der Juden von Minorca, zu deuten. Diese scheitern daran, daß der Streit in der *Altercatio* um grundsätzliche Dinge geführt wird und sich gleichsam im übergeschichtlichen Raum abspielt. Der in der Vorrede (Z. 18-21) erhobene Vorwurf, die Synagoga sei in das Erbe der Ecclesia eingedrungen, bezieht sich nicht auf die jüngste Vergangenheit, sondern auf die Zeit des Alten Testaments: *gentes, hereditatem nostram, possessionem et terminos terrae nobis augustali iure concessam potens quondam, dives auro mulier Synagoga pervasit. Augustale ius* ist nicht als ein kaiserliches Gesetz zu verstehen, gegen das die Juden verstoßen hätten.⁸⁶ Dies verdeutlicht ein Blick auf die Zeilen 47-51, in denen ausgeführt wird, zu welcher Zeit (*quondam*) die Synagoga mächtig und reich war: *Ego sceptro et legionibus fulta apud Hierosolimam purpureo amictu regnabam. Ego Romanum possidebam imperium, ego reges, milites et alienigenarum gentium duces occidi. Mihi Persa et Indus aurum, gemmas, ebur, argentum et sericum, totasque opes advexit.* Die Synagoga rühmt sich hier ihrer vergangenen Glanzzeit. Wer die Könige und Soldaten der Fremdvölker sind, zeigen die Zeilen 55-57: Pharao und seine Streitwagen, die Kanaanäer, Jebusiter, Hethiter und Perisiter. Angespielt wird offenbar auf den Durchzug durch das Rote Meer und die Kämpfe bei der Landnahme. Daß der Übergriff auf das Erbe der Kirche bereits in diese Zeit verlegt wird, schließt freilich nicht aus, daß hier auch Ärger über weniger weit zurückliegende Ereignisse mitschwingt. Denn das Judentum übte bis ins Mittelalter trotz aller Bemühungen der Kirche, die insbesondere im Kirchenrecht Niederschlag fanden, eine nicht zu unterschätzende Anziehungskraft aus. Christen feierten jüdische Feste einschließlich des Sabbats, beachteten jüdische Speise-

⁸⁶ Vgl. den Kommentar zu Z. 4-5; 5; 6; 9 und 19.

vorschriften, besuchten die Synagogen etc.⁸⁷ Man könnte dazu neigen, in dieser Situation den eigentlichen Anstoß für die Abfassung der *Altercatio* zu sehen. Wenn der Verfasser in Z. 15-16 darauf besteht, die Rückerstattung des Kircheneigentums sei noch nicht abgeschlossen, die Synagoga schulde der Ecclesia vielmehr noch ebensoviel, wie sie ihr bereits zurückerstattet habe, erscheint die weit zurückliegende Verletzung des Erbrechts der Ecclesia aktuell. Die hier angesprochene Restitutionsthematik erinnert an gewisse Bestimmungen der Gesetzgebung Justinians, welche die Juden ebenfalls zur Rückgabe von Kircheneigentum verpflichteten.⁸⁸ Williams vermutet, der Satz könne auf anhaltenden jüdischen Einfluß auf Heiden oder Heterodoxe hinweisen.⁸⁹ Es erscheint mir jedoch problematisch, einen einzigen kurzen, noch dazu floskelhaft wirkenden Satz zum Ausgangspunkt weitreichender Spekulationen zu machen. Die andauernde Existenz des Judentums empfand man auf christlicher Seite als bleibende Herausforderung oder gar als Bedrohung. Daß das Judentum kein vergangenes theologisches Konzept, sondern greifbare Realität war, ist zwar der Grund für die Fülle antijudaistischer Schriften. Die Fülle der Schriften bewirkt jedoch, daß man nicht jede einzelne als unmittelbaren Reflex konkreter Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen lesen kann. Dies gilt m.E. insbesondere für die *Altercatio* mit ihren abstrakten Personifikationen.

⁸⁷ In Anlehnung an Marcel Simon spricht Blumenkranz von „jüdisch-christlicher Missionskonkurrenz“ (Klio 39, 1961, 227-233). Ob es freilich eine aktive jüdische Mission im christlichen Sinne gegeben hat oder ob man auf jüdischer Seite Proselyten, die unaufgefordert von sich aus an das Judentum herantraten (*προσήλυτος* kommt von *προσέρχομαι*), lediglich aufnahm, ist umstritten (vgl. M. Goodman, *Mission and Conversion*, Oxford 1994). Da der Übertritt von Christen zum Judentum aus christlicher Sicht in jedem Fall zu verhindern war, ist die Beantwortung dieser komplexen Frage für die *Altercatio* von untergeordnetem Interesse. Statt von jüdischer Mission spreche ich daher neutraler von jüdischen Einfluß.

⁸⁸ 545 bestimmte Justinian in Nov. 131,14, daß ein Grundstück, auf dem sich eine Kirche befände, nicht an Juden verkauft werden dürfe. Wo dies schon geschehen sei, solle das Grundstück an die Kirche fallen. Novella 37, welche die kirchliche Neuordnung des von den Vandalen zurückeroberten Afrikas regelt, schärft in ähnlicher Weise die Rückerstattung von Kirchengut ein.

⁸⁹ *Adversus Iudaeos* 327 Anm. 1.

5.1 Die Bestimmung eines *terminus post quem*

Eindeutige zeitgeschichtliche Bezüge, die für die zeitliche Einordnung der Schrift brauchbare Anhaltspunkte liefern, finden sich lediglich in Z. 106-133, wo die juristische Lage der Juden skizziert wird. In ihrem Bemühen, die Synagoga sozial zu diskreditieren, verweist die Ecclesia auf den Umstand, daß ihr der Staatsdienst verschlossen sei: *Tributum mihi solvis, ad imperium non accedis, habere non potes praefecturam. Iudaeum esse comitem non licet, senatum tibi introire prohibetur, praefecturam nescis, ad militiam non admitteris.*⁹⁰ Als Grundlage für diese Ausführungen hat man entsprechende kaiserliche Gesetze von 404, 418 und 438 n. Chr. vorgeschlagen und alle drei Daten *als terminus post quem* für die *Altercatio* bemüht.⁹¹ Aus diesem Grund empfiehlt es sich, die gesetzlichen Regelungen, durch welche die Juden vom Staatsdienst ausgeschlossen wurden, systematisch darzustellen und auf ihre Tauglichkeit als *terminus post quem* hin zu prüfen. Da die Eignung der gesetzlichen Regelungen als *terminus post quem* von der genauen Interpretation der teils nur in der verkürzten Form der Gesetzessammlungen auf uns gekommenen Gesetze abhängt, muß ich hier weiter ausholen.

Die Gesetzgebung vor dem fünften Jahrhundert

Römische Bürger jüdischen Glaubens durften kraft ihres Bürgerrechts öffentliche Ämter bekleiden. Nach der *constitutio Antoniniana* von 212, mit

⁹⁰ Z. 130-131.

⁹¹ Für 404 plädieren: G. Segui / J.N. Hillgarth, La "Altercatio" y la Basilica Paleocristiana de Son Bou de Menorca, Palma de Mallorca 1955, 9; für 418 B. Blumenkranz, Les Auteurs chrétiens du moyen age sur les juifs et le judaisme, Paris 1963; für 438: J. Juster, Les Juifs dans l'Empire romain, Paris 1913, 1, 73-74 sowie J.N. Hillgarth, CCSL 69A, 7.

der das römische Bürgerrecht allen Einwohnern des Reiches verliehen wurde, konnten sich alle im Reichsgebiet wohnenden Juden um politische Ämter bemühen. Daß sich in den höheren Ämtern trotzdem kaum Juden nachweisen lassen⁹², hängt wohl weniger damit zusammen, daß man deren Fortschreiten von staatlicher Seite behindert hätte, als vielmehr mit der in heidnischer Zeit engen Verflechtung von Staatsdienst und Kult, die einem bekennenden Juden eine Karriere im römischen Staatsdienst ebenso erschwerte wie den frühen Christen. Daß gläubige Juden den Staatsdienst zu dieser Zeit mehrheitlich keineswegs als erstrebenswerte Karrieremöglichkeit, sondern als Gefährdung ihrer Religionsausübung ansahen, erhellt aus den Privilegien, die man ihnen einräumte. So waren Juden von Militärdienst und öffentlichen Aufgaben⁹³ entbunden, insoweit diese mit ihrer Religion unvereinbar waren. Die mögliche Befreiung bedeutete jedoch keinen generellen Ausschluß. Das ursprüngliche Privileg, nicht dienen zu müssen, wandelte sich erst im Verlauf des fünften Jahrhunderts durch die im folgenden besprochenen Gesetze zur Benachteiligung, nicht dienen zu dürfen. Parallel hierzu läßt sich eine zweite, scheinbar gegenläufige Entwicklung beobachten. Während man den Juden den Zugang zu staatlichen Ämtern verwehrte, verpflichtete man sie in verstärktem Maße zur Übernahme lokaler Ämter in den Kurien der Städte. Zwar fehlt es schon im zweiten und dritten Jahrhundert nach Chr. nicht an Beispielen für jüdische Ratsherren.⁹⁴ Gleichwohl scheint es den Juden möglich gewesen zu sein, sich unter Berufung auf ihr Privileg dem Dienst in den Kurien zu entziehen, da dieser mit heidnischen Opfern verbunden war und somit Konfliktpotential mit den Vorschriften des Judentums bot. So kontrastiert ein Gesetz Konstantins, das

⁹² Juster (*Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1914, 2,243-250) kann nur auf einige wenige Juden ritterlichen und senatorischen Standes oder in den hohen Ämtern verweisen.

⁹³ Dig. 27,1,15,6 (A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Michigan / Jerusalem 1987 Nr. 4); 50,2,3,3 (Linder Nr. 2).

⁹⁴ Linder 121.

die Kurienpflicht der Juden verfügt, die eingeführte Neuerung mit der anders gearteten bisherigen Praxis (*observatio pristina*). Diese *lex generalis*, die sich in der auf uns gekommenen Fassung an den Stadtrat von Köln richtet, hebt zwar das Privileg der Juden auf und erlaubte es den Stadträten, Juden in ihren Kreis zu berufen. Um die Juden über den Verlust ihres Privilegs hinwegzutrusten, räumte Constantin ihnen allerdings eine partielle Befreiung ein. Zwei oder drei ihrem Vermögern nach kurienpflichtige Juden je Gemeinde sollten von dieser Verpflichtung befreit sein.⁹⁵ Dem jüdischen Klerus räumt Constantin in einem weiteren Gesetz (Cod. Theod. 16,8,2) wie dem christlichen Klerus Befreiung von den kurialen Pflichten ein. Die Aufhebung des generellen Privilegs war ein Resultat der veränderten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lage.⁹⁶ Man empfand die kurialen Verpflichtungen aufgrund der zunehmenden finanziellen Verpflichtungen nunmehr stärker als Belastung denn als Ehre, was dazu führte, daß sich potentielle Ratsherren dieser Aufgabe entzogen, wodurch sich die Belastung für die Verbliebenen weiter erhöhte. Die Kaiser reagierten mit gesetzlichen Repressionen, die der Kurienflucht gegensteuern sollten, in Wirklichkeit aber die Attraktivität des so zu einem bloßen Zwang herabgesunkenen Ehrenamts weiter minderten. In diesem Zuge stellte man auch die diesbezüglichen Privilegien in Frage. Dies traf freilich nicht nur die Juden, sondern z.B auch den christlichen Klerus. Dessen von Constantin verfügte Immunität von den kurialen Pflichten hob bereits Constantius II. wieder auf. Wie die Gesetze gegen die Kurienflucht insgesamt, so waren aber auch die speziell den Juden gewidmeten schwer durchzusetzen, wie die erneute Einschärfung ähnlicher Bestimmungen noch unter Justinian belegt. Wichtig ist

⁹⁵ Cod. Theod. 16,8,3 (Linder 120-124).

⁹⁶ Die fiskalische Behandlung der Juden war in diesem Punkt zunächst nicht diskriminierend, sondern entsprach dem wachsenden fiskalischen Zwang der Spätantike, der alle Gruppen der Gesellschaft betraf (A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Michigan / Jerusalem 1987, 164; anders Seaver, *Persecution of the Jews in the Roman Empire*, Lawrence 1952, 46).

es festzuhalten, daß die kaiserliche Gesetzgebung hier anfangs von fiskalischen, nicht religionspolitischen Überlegungen bestimmt war. Von einer diskriminierenden, antijüdischen Gesetzgebung kann man nicht sprechen, wie die analoge Behandlung des christlichen Klerus zeigt.

Es ist zu fragen, ob nicht auch bei dem Ausschluß der Juden aus dem Staatsdienst die Kurienflucht nicht zumindest eine Rolle spielte. Bot doch der Staatsdienst mit seinen Privilegien, die sich teilweise sogar an Sinekuren knüpften, eine Fülle von Schlupflöchern für die Flucht aus den Kurien, die zu stopfen sich die kaiserliche Gesetzgebung zwar immer wieder anschickte, aber nie mit durchschlagendem Erfolg. Der Ausschluß der Juden vom Staatsdienst wäre, wäre er konsequent umgesetzt worden, deren Eingliederung in die Kurien zweifellos förderlich gewesen. Auf diese Weise ließen sich zwei Hauptpunkte der die Juden betreffenden kaiserlichen Gesetzgebung einheitlich deuten. Freilich wird der Ausschluß aus dem Staatsdienst in den späteren Gesetzestexten (s.u.), wo erstmals Gründe für diese Maßnahme genannt werden, als religionspolitische Maßnahme gedeutet und auch in der Forschung gemeinhin als solche aufgefaßt, was ich nicht grundsätzlich in Abrede stellen möchte. Zum einen müssen diese Gründe aber nicht schon bei den ersten Verfügungen wirksam gewesen sein. Zum anderen schlägt die kaiserliche Gesetzgebung im vierten und angehenden fünften Jahrhundert mitunter auch dort einen markigen antijudaistischen Ton an, wo ihr eigentliches Anliegen der Schutz der Juden und ihrer Privilegien ist – dies wohl als Tribut an christliche Kreise. In ähnlicher Weise ist es denkbar, daß der Gesetzgeber die wesentlich publikumswirksamere religionspolitische Begründung seiner Gesetze in den Vordergrund stellte, obwohl diese wesentlich fiskalisch motiviert waren.

Cod. Theod. 16.8.16 (404)

Evident erscheint mir ein solcher Zusammenhang beim ersten Gesetz, welches im Kontext des Ausschlusses der Juden vom Staatsdienst diskutiert und deswegen auch als *terminus post quem* für die *Altercatio* herangezogen wird. Es wurde 404 n. Chr. von Honorius in Rom erlassen. Seine in den Codex Theodosianus aufgenommene Kernaussage lautet: *Iudaeos et Samaritanos, qui sibi agentum in rebus privilegio blandiuntur, omni militia privandos esse censemus.*⁹⁷

Die Bedeutung dieses Gesetzes wird kontrovers diskutiert. Gothofredus schreibt hierzu: „Militia Agentum in rebus Iudaei et Samaritiani fungi hoc adhuc aevo poterant: cum tamen aliis militiis interdictum eis esset. ... Atqui Honorius ... etiam agentes in rebus eos esse hac constitutione prohibet.“ Er geht davon aus, daß die Juden bereits vor 404 gesetzlich aus dem übrigen Staatsdienst entfernt worden waren und 404 als letztes aus der *schola* der *agentes in rebus* ausgeschlossen wurden. Bei dieser Deutung könnte man weder den Zeitpunkt bestimmen, zu dem der Ausschluß der Juden aus der *militia* verfügt wurde, noch den *terminus post quem* der *Altercatio*. Abgesehen davon, daß Gothofredus für den Ausschluß der Juden von den übrigen Posten des Staatsdienstes nur auf ein Gesetz (Cod. Theod. 16,8,24 a. 418 s.u.) verweisen kann, das nach, nicht vor 404 erlassen wurde, widerspricht auch der Text von 404 selbst dieser Deutung. Denn wenn den Juden bereits vor 404 alle Posten im Staatsdienst außer denen der *schola* der *agentes in rebus* verwehrt blieben, versteht man nicht, warum jüdische *agentes in rebus* 404 von jeglichem Staatsdienst ausgeschlossen worden sein sollten.

⁹⁷ Cod. Theod. 16,8,16.

Segui sieht durch Cod. Theod. 16,8,16 den generellen Ausschluß der Juden vom Staatsdienst verfügt und betrachtet 404 folglich als *terminus post quem* der *Altercatio*. Juster deutet das Gesetz ähnlich als den Ausschluß sämtlicher Juden von der *militia armata*, also dem eigentlichen Militär, nicht aber von der *militia togata*, dem Staatsdienst in der Verwaltung.⁹⁸ Wie diese Deutung zustande kommt, läßt sich daran ersehen, daß beide das Gesetz unter Auslassung des Relativsatzes zitieren.⁹⁹ Da der Relativsatz allerdings keinen Wesenszug beinhaltet, der allen Juden und Samaritanern zueigen ist, betrifft der Ausschluß aus dem Staatsdienst nicht alle Juden und Samaritaner, sondern nur diejenigen von ihnen, auf die auch der Relativsatz zutrifft, „die sich bezüglich des ihnen nicht zustehenden Privilegs der *agentes in rebus* täuschen“.¹⁰⁰ Zudem läßt sich ein genereller Ausschluß der Juden vom Staatsdienst schon 404 nur schwer mit der folgenden Gesetzgebung in Einklang bringen, da den Juden noch 418 für eine Übergangszeit der Dienst in gewissen Posten der *militia togata* eingeräumt wurde. Um dem Rechnung zu tragen, nimmt Juster an, *omni militia* bezeichne 404 nur die *militia armata*. Die Juden seien hier ausgeschlossen worden, in der *militia togata* aber belassen worden. Warum das Gesetz aber von *omnis militia* spricht, wenn es nur die *militia armata* gemeint habe, leuchtet nicht ein, zumal der Gesetzgeber 418, als er tatsächlich den Ausschluß der Juden aus dem Staatsdienst verfügte, mit dem einfachen

⁹⁸ J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1914, 2,251.

⁹⁹ *Ibid.* 2,277 Anm. 2.

¹⁰⁰ Die Maßstäbe der Regelgrammatik, derzufolge man bei einem limitierenden Relativsatz wegen des konsekutiven Nebensinns Konjunktiv (Hofmann-Szantyr II 560,3) oder aber die Einschränkung der Bezugswörter des Relativsatzes durch ein Demonstrativpronomen (*eos Iudaeos*) erwartete, haben für den Codex Theodosianus keine Geltung. Dies zeigt eine parallele Konstruktion in Cod. Theod. 9,45,2, einem Gesetz, welches Scheinkonversionen verschuldeter Juden, die in den Genuß des Kirchenasyls kommen wollten, zu verhindern suchte: *Iudaei, qui reatu aliquo vel debitis fatigati simulant se Christianae legi velle coniungi, ut ad ecclesias confugientes evitare possint crimina vel pondera debitorum, arceantur*. Da schwerlich alle Juden Kirchenasyl gesucht haben, ist der Relativsatz hier trotz des fehlenden Konjunktivs eindeutig einschränkend.

Ausdruck *militia* sogar ohne ein qualifizierendes *omnis* sowohl *militia armata* als auch *togata* bezeichnete, und dies auch nach Justers Verständnis. Ein genereller Ausschluß vom Staatsdienst läßt sich aus dem Gesetz von 404 mithin nicht ableiten. Als *terminus post quem* kommt 404 folglich nicht in Frage.

Die Kompilatoren der *Summaria antiqua codicis Theodosiani*, einer antiken Kurzfassung des Codex,¹⁰¹ paraphrasieren Cod. Theod. 16,8,16 folgendermaßen: *Samaritanos Iudaeos magistrianos iubet non esse. Magistriani* ist ein spätes Synonym für *agentes in rebus*.¹⁰² Demnach sei durch dieses Gesetz der Ausschluß der Juden vom Dienst als *agentes in rebus* geregelt. Wenn das Gesetz dieser Deutung zufolge festlegt, daß jüdische *agentes in rebus* aus jeglichem Staatsdienst zu entfernen seien, bedeutet dies nicht, daß jüdische Staatsdiener in anderen Positionen ebenfalls vom Dienst ausgeschlossen wurden. Auch bei dieser Deutung ist das Gesetz von 404 kein geeigneter *terminus post quem* für die *Altercatio*.¹⁰³

Doch sind auch mit dieser Deutung Schwierigkeiten verbunden. Wie Linder¹⁰⁴ richtig gesehen hat, ist ein genereller Ausschluß der Juden aus der *schola* der *agentes in rebus* bereits 404 nur schwer vereinbar mit Cod. Theod. 16,8,24, einem Gesetz des Honorius und des Theodosius II von 418, das ebenfalls als *terminus post quem* der *Altercatio* diskutiert wird. Dieses Gesetz schließt die Juden zunächst von jeglicher Form des Staatsdienstes aus: *In Iudaica superstitione viventibus adtemptendae de cetero militiae aditus obstruatur*. Der Ausschluß wird im folgenden auch für die *agentes in rebus* ausdrücklich verfügt. Bereits im Dienst befindlichen jüdischen agen-

¹⁰¹ *Summaria antiqua codicis Theodosiani*, hg. v. A.J.B. Sirks, Amsterdam 1996. vgl. A. Linder, *The Jews in the Legal sources of the Middle Ages*, Detroit 1997.

¹⁰² Vgl. Heumann Seckel s.v. *magistrianus*.

¹⁰³ Iacobus Gothofredus (*Codex Theodosianus*, Tomus sextus, pars I, Leipzig 1743, 254) kommentiert Cod. Theod. 16,8,16: *Honorius ... etiam Agentes in rebus eos (sc. Iudaeos) esse hac constitutione prohibet*.

¹⁰⁴ A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Michigan / Jerusalem 1987, 222-223.

tes in rebus und *palatini* wird jedoch die Möglichkeit eingeräumt, die verbleibende Dienstzeit abzuleisten. Diese Übergangsregelung gilt jedoch ausdrücklich nur für *agentes in rebus* und die *palatini*, Gruppen, die eher der Zivilverwaltung als dem Militär angehörten und besondere Privilegien genossen, für jüdische Angehörige der bewaffneten Truppe jedoch wird ausdrücklich die sofortige Demission verfügt: *Illos autem, qui gentis huius perversitati devincti armatam probantur adpetisse militiam, absolvi cingulo sine ambiguitate decernimus, nullo veterum meritorum patrocinate suffragio.*

Hatte man schon 404 alle jüdischen *agentes in rebus* nicht nur aus ihrer privilegierten Stellung, sondern aus dem Staatsdienst entfernt, verwundert es, daß man 418 Personen, die sich desselben Vergehens schuldig gemacht und zudem auch das vorgebliche Verbot von 404 bewußt mißachtet hätten, nicht nur keine zusätzliche Strafe auferlegt, sondern ihnen vielmehr den Verbleib im Staatsdienst, sogar in der usurpierten Stellung gestattet haben soll.¹⁰⁵ Die Ausnahmeregel, die es den jüdischen Amtsinhabern gestattet, im Amt zu bleiben, spricht vielmehr dafür, daß der Ausschluß der Juden 418 erstmals verfügt wurde. Zudem erscheint es merkwürdig, daß man gerade bei einer der Gruppen, die man 418 mit der größten Nachsicht behandelte, 404 mit dem Ausschluß begonnen haben sollte. Wenn bei Angehörigen der Sondereinheiten, die besondere Privilegien genossen und der Person des Kaisers nahestanden, das *suffragium veterum meritorum* stärker ins Gewicht fiel als bei einfachen Angehörigen der kämpfenden Truppe, galt dies auch schon 404. Die *schola* der *agentes in rebus* nahm in der Tat gerade, was die Ernennung und Entlassung aus dem Dienst anbelangt, eine Sonderstellung ein: So war gesetzlich geregelt, daß ein *agens in rebus* nur

¹⁰⁵ Gothofredus, der durch Cod. Theod. 16,8,16 ebenfalls den Ausschluß der Juden aus der *schola* der *agentes in rebus* verfügt sieht, hat diese Schwierigkeit vermutlich gesehen und behandelt daher Cod. Theod. 16,8,24 von 418, als ginge es Cod. Theod. 16,8,16 voraus.

vom Kaiser persönlich seines Amtes enthoben werden konnte.¹⁰⁶ Dieser privilegierten Stellung sind wohl auch die Ausnahmeregelungen von 418 geschuldet. Will man das Gesetz von 404 im Sinne als Ausschluß der Juden aus der *schola* der *agentes in rebus* deuten, muß man annehmen, daß es gänzlich wirkungslos geblieben ist und der Gesetzgeber aufgrund dieser Erfahrung 418 gerade die *agentes in rebus* mit größter Vorsicht behandelt hat. Da der Codex Theodosianus zahlreiche Fälle von Gesetzeswiederholungen und –verschärfungen, mitunter auch von Abschwächungen aufweist, könnte man sich mit einer solchen Inkonsequenz vielleicht abfinden.¹⁰⁷ Findet man jedoch eine plausible Deutung des Gesetzes von 404, die diese Schwierigkeit auflöst, gebührt dieser der Vorzug.

Linder verneint die generelle Demission jüdischer *agentes in rebus* für 404 aus den genannten Gründen, bietet aber selbst nur eine ebenso problematische wie unbestimmte Deutung: "Our law probably dealt with a particular case of Jewish and Samaritan Executive Agents who exploited their privileges and powers in an abusive way, perhaps in regard to previous (and not extant) legislation on this matter."¹⁰⁸

Daß ein Gesetz gegen Amtsmissbrauch und Übertretung von Befugnissen speziell für jüdische und samaritanische *agentes in rebus* erlassen worden sein soll, erscheint mir unwahrscheinlich, da solches Verhalten auch bei Christen nicht zu tolerieren war. Man mag hier zwar in der Praxis an Juden strengere Maßstäbe angelegt haben, doch dürfte dies kaum in einer gesetzlichen Sonderbehandlung Niederschlag gefunden haben. Die Sonderregelung für Juden und Samaritaner wäre allenfalls in Fällen ver-

¹⁰⁶ Cod. Iust. 12,20,2: *nulli posthac sine nostrae maiestatis auctoritate discingendi agentem in rebus, nulli eximendi pateat copia, nam probata schola et animadversionem vereri iudicis et nullam debet timere contumeliam vilitatis.*

¹⁰⁷ Auch die Judengesetzgebung war nicht immer konsequent, wie die schwankende Haltung der Kaiser zur Frage, ob Juden christliche Sklaven besitzen dürfen, zeigt (vgl. Fußnote 139).

¹⁰⁸ A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Michigan / Jerusalem 1987, 222-223.

ständig, in denen diese ihr Amt zum Vorteil ihrer eigenen und zum Nachteil der christlichen Religion mißbraucht hätten. Solch spezielle und aus Sicht der christlichen Kaiser sehr schwerwiegende Fälle wären jedoch durch die allgemeine Formulierung des Gesetzes sehr unzureichend umschrieben. Zudem kann ich für den Ausdruck *privilegio sibi blandiri* im Sinne einer Kompetenzüberschreitung keine sprachlichen Parallelen finden. Wo die kaiserliche Gesetzgebung *blandiri* in ähnlicher Konstruktion verwendet, stellt sie zumeist einen vorgeblichen Rechtsanspruch oder ein unberechtigtes Privileg in Frage.¹⁰⁹ Übersetzen könnte man den Ausdruck mit „sich etwas auf ein Privileg einbilden“. Entweder ist dieser Anspruch ohnehin nichtig oder aber er verliert durch den kaiserlichen Spruch seine Gültigkeit. Die Formulierung *privilegio blandiri* impliziert, daß den Gesetzgebern die Inanspruchnahme des Privilegs an sich ein Dorn im Auge war, nicht lediglich dessen Mißbrauch.

Auch Noethlichs sieht in *blandiri* den Schlüssel für das Verständnis des Gesetzes: „Es scheint sich in CTh 16,8,16 um einen Spezialfall gehandelt zu haben, worauf auch das *blandiri* deutet.“¹¹⁰ Ein genauerer Blick auf die Verwendung von *blandiri* in der Gesetzessprache zeigt m.E. sogar, um was für einen Spezialfall es sich handelte. Gleich vier Gesetze in denen *blandiri* begegnet, haben das Ziel, die unberechtigte Freistellung von den Pflichten eines Ratsherrn¹¹¹ zu verhindern, drei von ihnen finden sich im Codex Theodosianus (12,1) unter dem Titel *De decurionibus*.

¹⁰⁹ Vgl. Cod. Theod. 9,27,1; 10,19,9; 12,1,15; 12,1,99; 12,1,125; 15,14,12; 15,14,17; 16,10,15; Cod. Iust. 1,9,5; Cod. Iust. 12,57,13; Cod. Iust. 12,2,12. Leicht abweichend ist der Begriff im Cod. Theod. lediglich in 9,1,19,1 und 9,27,1 gebraucht.

¹¹⁰ Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert), Berlin 2001, 127.

¹¹¹ Die Stellung eines Stadtrates, die zwar auch zu früheren Zeiten mit finanziellen Belastungen verbunden gewesen war, aber doch als Ehrenamt empfunden und erstrebt worden war, wurde in der Spätantike aufgrund der hohen fiskalischen Lasten, die man den Kurialen aufbürdete, zu einem Zwang, dem man sich zu entziehen suchte.

Ein Gesetz von 327 stellt klar, daß Personen, die sich durch die Anmaßung der Rangstufe eines *vir perfectissimus* den Kurien entziehen, diesen eingegliedert werden sollen: ... *ita ut et ii, qui perfectissimatus sibi honore blandiuntur, trusi in curiam necessariis officiis publicis inserviant.*¹¹²

Ein Gesetz von 392 regelt, daß Stenographen, die dem Kurialenstand entstammen, sich nicht auf das Privileg der Staatsdiener berufen können, sondern ihren Verpflichtungen nachkommen müssen: ... *submoto privilegio militari, quo sibi actuarii blandiuntur, eum, qui evidenter ostenditur curiali patre genitus, mox necessariis atque origini suae debitis functionibus mancipari praecepimus.*¹¹³

436 wird bestimmt, daß Personen, die ein Amt im Staatsdienst bekleidet haben, nach Ablauf der Dienstzeit sich nicht etwa aufgrund ihrer Dienstzeit einbilden sollen, dem Gemeinwohl nicht mehr verpflichtet zu sein: ... *vel ministeriis sibi contra publicam utilitatem blandiri.*¹¹⁴

Daß es auch in diesem Gesetz um Versuche geht, sich der Kurienpflicht zu entziehen, geht aus dem weiteren Gesetzestext klar hervor.

Justinian schließlich empfiehlt den Kurienpflichtigen, sich nicht aus nichtigen Gründen als von ihren Pflichten entbunden zu betrachten: *Curialibus consortiis consulentes censemus, ut nemo sibi blandiatur et non certis modis sese liberum esse existimat.*¹¹⁵

Von besonderem Interesse ist, daß *blandiri* auch in einem Gesetz von 383 begegnet, das die Befreiung der Juden (*Iudaeae legis homines*¹¹⁶) von

¹¹² Cod. Theod. 12,1,15.

¹¹³ Cod. Theod. 12,1,125.

¹¹⁴ Cod. Iust. 12,57,13.

¹¹⁵ Cod. Iust. 10,32,67.

¹¹⁶ Gothofredus (vgl. Iacobus Gothofredus, Codex Theodosianus 16,8,1-29: „Über Juden, Himmelsverehrer und Samaritaner“, übersetzt und bearbeitet von Renate Frohne, Bern / Frankfurt a.M. u.a. 1991 zur Stelle) glaubte, der Ausdruck *Iudaeae legis homines* bezeichne die Angehörigen des jüdischen „Klerus“. Linder (The Jews in Roman Imperial Legislation, Michigan / Jerusalem 1987, 164-165) ist ihm hierin gefolgt. Natürlicher aber ist, in dem Ausdruck einfach eine Umschreibung für Juden zu sehen, wie Juster richtig ausführt (Les Juifs dans l'Empire Romain, Paris 1914,

den kurialen Pflichten aufhebt: *Iussio, qua sibi Iudaeae legis homines blandiuntur, per quam eis curialium munerum datur immunitas, rescindatur.*¹¹⁷

Wie bereits erörtert, ist dieses Gesetz nur eines in einer ganzen Reihe von Bestimmungen, welche vermögende Juden trotz ihrer traditionellen Immunität wie ihre christlichen und heidnischen Standesgenossen in die Kurien zwingen wollten. Das Gesetz von 383 betraf aber nicht nur die Juden, sondern enthielt auch eine allgemeinere Bestimmung, die die Kompilatoren des Codex Theodosianus allerdings nicht bei der Judengesetzgebung (16,8), sondern bei den Bestimmungen zu den Dekurionen einordneten. Demnach sollten Angehörige des *ordo curialium*, die sich diesem durch Eintritt in den Staatsdienst entzogen hatten, in ihren alten Stand zurückversetzt werden. Befreiung wurde nur Altgedienten und den Angehörigen der *palatina militia (palatinae militiae viris)* zugestanden.¹¹⁸ Auf diese Bestimmung folgte ursprünglich die zitierte Regelung bezüglich der Juden. Stellt man den ursprünglich Kontext wieder her, so liegt es nahe, daß sich wohlhabende Juden, die sich den Kurien nicht mehr durch Berufung auf ihre Religion entziehen konnten, sich wie ihre christlichen Standesgenossen um die Privilegien der *palatina militia* bemühten, um auch weiterhin im Genuß der Befreiung zu verbleiben. Eine Möglichkeit war, sich um Aufnahme in die *schola* der *agentes in rebus* zu bemühen. Angehörige dieser Sondereinheit genossen neben anderen Privilegien wie der Möglichkeit,

2,259 Anm. 4). Ganz ähnlich spricht ein Gesetz von 425 an einer Stelle von *Christianae legis ... personae*, wo es sicher um Christen im allgemeinen, nicht nur um Kleriker geht (Const. Sirm. 6). Wo Ammian mit einer ähnlichen Formulierung (15,7,6; 20,7,7: *Christianae legis antistes*) christliche Kleriker bezeichnet, verwendet er *antistes* statt des unbestimmten *homo*. Noch Justinians Gesetzgebung bezeugt, daß sich selbst jüdische Laien trotz der vorangegangenen Gesetzgebung vom Dienst in den Kurien befreit fühlten (Novella 45, Lindner 393-398).

¹¹⁷ Cod. Iust. 1,9,5.

¹¹⁸ Cod. Theod. 12,1,100. Ähnliche Bestimmungen finden sich auch in Cod. Theod. 12,1,59 (364) und Cod. Theod. 12,1,63 (370 oder 373).

nach der Dienstzeit in den Senatorenstand aufzusteigen¹¹⁹, die Befreiung von kurialen Pflichten. Die Bedeutung dieses Privilegs erhellt aus den entsprechenden Bestimmungen des den *agentes in rebus* gewidmeten Abschnitts des Codex Theodosianus.¹²⁰ Wenn das Gesetz von 404 vom *privilegium agentum in rebus* spricht, muß dieser Ausdruck somit nicht das privilegierte Amt an sich bezeichnen, wie es Gothofreduss Deutung voraussetzt. Es kann auch ganz konkret an die Befreiung von den kurialen Pflichten gedacht sein. Das Gesetz von 404 richtete sich m. E. gegen Juden, die sich lediglich deshalb als *agentes in rebus* einschreiben ließen, um sich den Kurien zu entziehen, und schloß ein Schlupfloch in den Bestimmungen von 383. Sein Hintergrund ist mehr fiskalischer als religionspolitischer Natur. Es ging noch nicht darum, die Juden grundsätzlich vom Amt der *agentes in rebus* und der damit verbundenen Machtstellung über Christen abzuhalten, sondern lediglich darum, sie daran zu hindern, sich unter Berufung auf deren Privilegien ihrer kurialen Pflichten zu entziehen. Die betroffenen Personen wurden laut dem Gesetzestext von der *militia* ausgeschlossen und, so müßte man ergänzen, einer Kurie eingegliedert. Diese Deutung läßt die Möglichkeit offen, daß Juden, die nicht der Kurialpflicht unterlagen, weiterhin als *agentes in rebus* tätig sein konnten, was sich erst durch das Gesetz von 418 ändern sollte.

Gegen die vorgetragene Deutung ließe sich einwenden, daß ich nur von Juden gesprochen habe, während das Gesetz von 404 Juden und Samaritaner betrifft. Die Kombination Juden und Samaritaner legt eher eine religionspolitische Maßnahme als eine Maßnahme zur Angleichnung des privilegierten Rechtstatus der Juden an den der übrigen Reichsbevölkerung nahe, da die Samaritaner die Privilegien der Juden offiziell nie genossen hatten. Freilich machte die Gesetzgebung oft keinen Unterschied zwischen

¹¹⁹ Cod. Theod. 6,27,12 (a. 399).

Juden und Samaritanern, und man darf davon ausgehen, daß die Samaritaner in der Praxis die traditionelle Immunität der Juden analog auch für sich beanspruchten. Daher sahen sich Theodosius (Novella 3) und insbesondere Justinian (Novella 45 [Linder 64]) veranlaßt, die kuriale Verpflichtung der Samaritaner gesetzlich einzuschärfen.¹²¹

Cod. Theod. 16,8,24 (418)

Das zweite als *terminus post quem* ins Auge gefaßte Datum 418 wird durch den Erlaß des bereits besprochenen Gesetzes Cod. Theod. 16,8,24 markiert: *In Iudaica superstitione viventibus adtemptendae de cetero militiae aditus obstruatur.*¹²² Nach 418 galt für die Juden somit in vollem Sinne die Aussage der *Altercatio: ad militiam non admitteris*. Daß bereits in den Dienst genommenen Juden widerwillig die Vollendung der Dienstzeit zugestanden wurde, ändert hieran nichts. Denn das Gesetz schloß Juden nunmehr in der Tat von der Neuzulassung zum Staatsdienst aus. In diesem Gesetz kommen die Kurien in bezeichnender Weise zur Sprache. Die nunmehr vom Staatsdienst ausgeschlossenen Juden werden damit getröstet, daß ihnen die Kurien und der Anwaltsberuf offenstünden: *Sane Iudaeis liberalibus studiis institutis exercendae advocacionis non intercludimus libertatem et uti eos curialium munerum honore permittimus, quem praerogativa natalium et splendore familiae sortiuntur.*

¹²⁰ Cod. Theod. 6,27,1-2. Aufschlußreich ist auch die scharfe Kritik Ammians, der hier als ehemaliger *protector domesticus* parteiisch ist, an Julians Versuchen, auch altgediente Staatsdiener in die Kurien zu zwingen (Amm. Marc. 22,9,12; 25,5,21).

¹²¹ Ähnlich sah sich noch Justinian in Novelle 45 (hg. Schöll/Kroll, 277) veranlaßt, gegen die irrige, aber offenbar noch verbreitete Annahme vorzugehen, die Häretiker, unter ihnen auch Juden, seien von den Kurien befreit, obschon dies doch Privileg der höchsten Ehrenämter sei: *Εἰ γὰρ ἄνθρωποι τινές εἰσιν οἵπερ οἴονται διὰ τῆς εἰς ἔσχατον ἀτοπίας ἐκεῖνων ἀξιοῦσθαι τῶν γερωῶν, ἅπερ μόνοις τοῖς μεγίστοις ἀξιωμασιν ἐφυλάξαμεν, τίς οὐκ ἂν αὐτῶν μισήσειε τὴν ἀδλιότητά τε καὶ ἄνοιαν;*

¹²²Cod. Theod. 16,8,24.

Ausgerechnet die ungeliebten kurialen Pflichten sollen die Juden über den Ausschluß aus dem Staatsdienst hinwegtrösten. Wenn sich die aus dem Staatsdienst entlassenen Juden tatsächlich den Kurien zugewandt haben sollten, war dies durchaus im Sinne der städtischen Finanzen und ein erwünschter Nebeneffekt. Somit sind auch für dieses Gesetz neben religionspolitischen Erwägungen auch fiskalische Gründe nicht auszuschließen. Gegenüber der Regelung von 404, die ich als religionspolitisch neutrale Maßnahme gegen den Mißbrauch von Privilegien deute, wird hier eine Ungleichbehandlung der Juden gesetzlich verfügt. Anders als 404, wo der erhaltene Gesetzestext kein Wertung des Judentums enthält, wird hier die jüdische Religion als *superstitio*, als Aberglaube abqualifiziert. Vergleicht man dies allerdings mit den Invektiven der späteren Judengesetzgebung unter Justinian, erscheint die Abwertung recht zaghaft. Ja, der Gesetzgeber sieht sich zu der entschuldigenden Bitte veranlaßt, die Juden möchten den Ausschluß vom Staatsdienst nicht als Schmach (*nota*) auffassen. Was als Abbau von Vergünstigungen begonnen hatte, wandelt sich graduell zur Diskriminierung. Angesichts der hartnäckigen Widerstände gegen den Abbau von Privilegien, wie wir sie bei Ammianus Marcellinus angetroffen haben, war es naheliegend, bei den Juden anzusetzen und religionspolitische Maßnahmen, die den Beifall der Kirche fanden, und fiskalischen Nutzen miteinander zu verbinden.

Const. Sirm. 6 (425)¹²³

425 erließ Valentinian III. im Westen ein weiteres Religionsgesetz, um seine Orthodoxie unter Beweis zu stellen. Im Rahmen einer Verschärfung der Strafmaßnahmen gegen Häretiker wurde auch der Ausschluß der Juden vom Staatsdienst nochmals eingeschärft. War den Juden 418 die Anwaltstätigkeit noch zugestanden worden, so wird ihnen auch diese 425 verboten, eine für die Datierung der *Altercatio* irrelevante Neuerung. In der Constitutio ist anders als in den Exzerpten aus dem Codex Theodosianus erstmals eine Begründung für den Ausschluß der Juden greifbar. Christen sollen nicht von Juden abhängig sein, um diesen nicht die Möglichkeit zur Mission zu geben. Der Wille des Gesetzgebers, daß sich die postulierte Überlegenheit der christlichen Religion auch in den sozialen Verhältnissen niederschlagen solle, entspricht der Argumentation der *Altercatio*. In der Sache ergeben sich für deren Datierung allerdings keine neuen Ansätze.

Die dritte Novelle des Theodosius II (438)

Die dritte Novelle des Theodosius II von 438 faßt die bis dato erlassene Judengesetzgebung noch einmal zusammen, unter anderem auch die Einschränkungen ihrer öffentlichen Tätigkeit. : ... *in omne aevum lege sancimus neminem Iudaeum, neminem Samaritam neutra lege constantem ad honores et dignitates accedere, nulli administrationem patere civilis obsequii, nec defensoris fungi saltem officio*. Im Erlaß dieses Gesetzes sehen Juster und Hillgarth den *terminus post quem* für die Abfassung der *Altercatio*.

¹²³ K.L. Noethlichs, Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert), Berlin 2001, 138; A. Linder, The Jews in Roman Imperial Legislation, Michigan / Jerusalem 1987, 305-313.

Will man dies gelten lassen, so müßten die in der *Altercatio* aufgeführten Einschränkungen einen Punkt einschließen, in dem die Novelle von 438 über das Gesetz von 418 hinausgeht. Dies ist jedoch m. E. nicht der Fall. Auch Linder (325) sieht in der Novelle gegenüber den vorangegangenen Gesetzen in der Sache keine Veränderung. Der Umstand, daß immer wieder die gleichen Bestimmungen erlassen wurden, deute lediglich darauf hin, daß diese Gesetze in der Praxis nicht befolgt wurden. Doch war für den Verfasser der *Altercatio* die Gesetzeslage entscheidend, nicht etwaige Übertretungen. Juster sieht in dem Gesetz von 438 eine auch für die Datierung der *Altercatio* relevante Neuerung. 418 sei den Juden die praktische Ausübung der Ämter zwar verwehrt worden, Ehrentitel habe man ihnen aber weiterhin zugestanden. Dies habe sich erst 438 geändert, als die Juden auch von *honores et dignitates* ausgeschlossen worden seien.¹²⁴ Da die Ecclesia in Z. 131-132 den Ausschluß der Juden auch von der oft ehrenhalber verliehenen Rangstufe des Clarissimats erwähnt, ist für Juster erst 438 *terminus post quem*. Daß *honores et dignitates* im vorliegenden Gesetz bloße Ehrentitel bezeichnen, ist allerdings aufgrund der Begründung der Maßnahme unwahrscheinlich. Sie bezeichnen vielmehr die konkreten Ämter: *Nefas quippe credimus, ut supernae maiestati et Romanis legibus inimici ultores etiam nostrarum legum subreptivae iurisdictionis habeantur obtentu et acquisitae dignitatis auctoritate muniti adversum Christianos et ipsos plerumque sacrae religionis antistites velut insultantes fidei nostrae iudicandi vel pronuntiandi quod velint habeant potestatem*. Es geht darum zu verhindern, daß Juden durch die mit einem Amt (*dignitas*) verbundenen Befugnis (*auctoritas*) Macht (*potestas*) über Christen ausüben. Bei einem bloß titularen Amt bestand diese Gefahr nicht.

¹²⁴ J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1914, 2,245: „Ce ne fut qu'en 438 que cette règle fut renversée: les Juifs sont désormais incapables d'occuper toute fonction publique, d'État ou de commune, effective ou honorifique.“

Millar sieht in *honores* und *dignitates* städtische Ämter, von denen man die Juden erst 438 ausgeschlossen habe.¹²⁵ Abgesehen davon, daß eine solche Veränderung der Rechtslage für die Ermittlung eines *terminus post quem* der *Altercatio* nicht relevant ist, da sie diese städtischen Ämter nicht erwähnt, ist diese Deutung aufgrund der Reihenfolge der Ämterliste in der Novelle unwahrscheinlich. Auf *honores* und *dignitates* folgen in absteigender Reihenfolge die Verwaltungsposten und – durch *nec ... saltem* deutlich abgewertet – das Amt des *defensor civitatis*. Doch hatte gerade dieses Amt im ausgehenden 4. und beginnenden 5. Jh. zahlreiche Kompetenzen an sich gezogen und so gegenüber den anderen städtischen Ämtern deutlich an Einfluß gewonnen, ja diese sogar überflügelt.¹²⁶ Dieses Amt gegenüber den übrigen städtischen *honores et dignitates* durch *nec saltem* abzuwerten, wäre daher sinnlos. Der *defensor civitatis* bezeichnet die Untergrenze von dem, was der Gesetzgeber bei *honores et dignitates* im Sinn hatte. Nach oben hin ist der Begriff *honores et dignitates* offen und kann auch hohe Staatsämter umfassen. Gegen Millars Deutung von *honores und dignitates* als städtische Ämter spricht ferner der Umstand, daß man den Juden mit der Kurienpflicht ja sehr bewußt Teile der städtischen *honores et dignitates* aufbürdete. Diese empfand man zwar in erster Linie als finanzielle Belastung, sie brachten ihren jüdischen Inhabern aber auch ein gewisse Ehrenstellung, bis Justinian ihnen diese ausdrücklich absprach und den Juden nur die unangenehmen Aufgaben eines Ratsherrn aufbürdete¹²⁷.

¹²⁵ F. Millar, *The Jews of the Graeco-Roman Diaspora* 118.

¹²⁶ A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Michigan / Jerusalem 1987, 335; Vgl. S. Bradbury, *Severus of Minorca: Letter on the Conversion of the Jews*, Oxford 1996, 33. Bereits 409 hatten Honorius und Theodosius bestimmt, die *defensores* müßten orthodoxen Glaubens sein (Cod. Iust. 1,55,8), was Juden streng genommen bereits von der Bekleidung des Amtes ausgeschlossen hätte. Jedoch berichtet Severus von Minorca (epist. 6), noch 417 sei der Vorsteher der örtlichen Synagoge Theodosius *defensor* gewesen.

¹²⁷ Novella 45 versagt den Juden die *βουλευτική τιμή* bei gleichzeitiger Einschärfung der Verpflichtungen der Kurialen.

Das Verhältnis der Ausdrücke *honores et dignitates* der Novelle von 438 und *omnis militia* des Gesetzes von 418 klärt sich, wenn man die zahlreichen Fälle des Theodosianischen wie des Justinianischen Codex heranzieht, in denen diese Begriffe nebeneinander und weitgehend synonym verwendet werden.¹²⁸ Cod Theod. 8,1,17 legt eine gewisse Abstufung der weitgehend synonymen Begriffe nahe: ... *altiores ... militiam seu potius dignitatem* ... Erst *altior militia* ist annähernd gleichbedeutend mit *dignitas*. *Militia* umfaßt in der Spätantike jegliche Form des Staatsdienstes, sie reicht von *humilis* bis *celsior*, es gibt eine *militia proconsularis* (Cod. Theod. 8,4,23), außerhalb der juristischen Schriften begegnet sogar eine *principalis militia* (Ennod. epist. 1,53 p. 10,3; vgl. Amm. 28,4,20). *Honor* oder *dignitas* sind dagegen eingeschränkter, von ihnen kann man erst ab einem gewissen Niveau sprechen. *Militia* ist somit gewissermaßen der Oberbegriff zu *honor / dignitas*. Treten beide aber nebeneinander auf, so ist bei *militia* eher an die niedrigen Chargen, bei *honor / dignitas* an die höheren Ämter zu denken. Wenn die Juden 418 von *omnis militia* ausgeschlossen werden, so schließt dies somit auch den höheren Staatsdienst (*honores et dignitates*) ein. Bezüglich des Staatsdienstes änderte sich die rechtliche Lage der Juden 438 gegenüber 418 nicht, da dieser ihnen schon seit 418, von den Übergangsregelungen abgesehen, verwehrt war. Die Rechtsgrundlage für die Ausführungen der *Altercatio* war somit durch das Gesetz von 418 n. Chr. in vollem Umfang gegeben. Sprachlich wird man die *Altercatio* mit keinem der beiden Gesetzestexte verbinden können, da zu beiden nur schwache Parallelen vorliegen, welche die Annahme einer Abhängigkeit nicht rechtfertigen.¹²⁹ Die Bestimmungen von 438 liegen den Ausführung der *Alterca-*

¹²⁸ Vgl. Cod Theod. 1,6,11 Z.8: *si quis cuiuslibet honoris aut militiae*; ähnlich Cod. Iust. 12,57,12,3; vgl. Rustic. Conc. S 14 p. 60,15: *in dignitatibus constituti ac diversis militiis*; vgl. ferner Cod. Iust. 1,11,8,1; 1,40,14; 3,13,7,1.

¹²⁹ *Altercatio* Z. 128: *ad imperium non accedis*; Novelle 438 *ad honores et dignitates accedere*.

tio somit weder rechtlich noch sprachlich zwingend zugrunde. 438 scheidet somit als *terminus post quem* aus.

Die Judengesetzgebung war mit der Novelle von 438 zu einem gewissen Abschluß gekommen, bis Justinian sie wieder aufgriff und in einigen Punkten verschärfte. In den uns interessierenden Punkten bestätigte Justinian das geltende Recht lediglich. Die wiederholte Einschärfung der gleichen Bestimmungen wird vielfach so gedeutet, daß die Umsetzung geltenden Rechts hier nicht gewährleistet war, Realität und Rechtsnorm mithin weit auseinanderklafften. In der Tat lassen sich Fälle nachweisen, in denen der Ausschluß der Juden von den Ämtern offenbar umgangen wurde. Doch die bekannten Einzelfälle beweisen nicht, daß die Bestimmungen generell lax gehandhabt wurden. Daher erwägt Noethlichs, die wiederholte Einschärfung der Bestimmungen könne im Gegenteil den Nachdruck widerspiegeln, mit dem die religionspolitischen Maßnahmen von Gesetzgeber und Behörden betrieben wurden.¹³⁰ Diese Frage ist für die *Altercatio* allerdings nicht entscheidend, da die dort gemachten Aussagen ihre argumentative Funktion auch dann erfüllen, wenn die entsprechenden Gesetze nicht vollständig umgesetzt worden sind. Für die von mir favorisierte Datierung der *Altercatio* in die Regierungszeit Justinians ist diese Wiedereinschärfung der seit 418 geltenden Bestimmungen insofern bedeutsam, als daß diese in justinianischer Zeit wieder stärker ins Bewußtsein rückten.

Abschließend sei noch auf grundsätzliche Einwände gegen die eingeschlagene Methode eingegangen, aus der überlitterten Gesetzgebung einen

Altercatio Z. 130: *ad militiam non admitteris*; Gesetz von 418: ... *militiae aditus obstruatur* von 418 n. Chr.

¹³⁰ K.L. Noethlichs, Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert), Berlin 2001, 102-103.

terminus post quem zu ermitteln. Juster und Parkes¹³¹ glauben, die Ausführungen der *Altercatio* gingen nicht auf die überlieferten Gesetze zum Ämterausschluß, sondern auf verlorene Gesetze zurück, welche die in der *Altercatio* genannten Einzelheiten explizit geregelt hätten. Juster nimmt an, der Ausschluß von den in der *Altercatio* aufgezählten hohen Ämtern, welche durch kaiserliche Nominierung besetzt wurden, sei zuerst erfolgt und die entsprechenden Bestimmungen für die *militia* stellten eine spätere Stufe in dieser Entwicklung dar. Von der einstmaligen Existenz entsprechender Gesetze gebe die *Altercatio* Zeugnis.¹³² Daß uns keine Gesetzestexte mit ähnlich konkreten Bestimmungen wie in der *Altercatio* vorliegen, möchte ich allerdings weniger auf lückenhafte Überlieferung als vielmehr darauf zurückführen, daß es solche Gesetze vermutlich nie gegeben hat und auch überhaupt keine Veranlassung zu ihrer Abfassung bestand. Denn der Ausschluß auch von den hohen Ämtern, auf die sich der Verfasser der *Altercatio* prägnant konzentriert, ergab sich selbstverständlich aus der vorhandenen Gesetzgebung. Wenn der Verfasser der *Altercatio* seine Aufzählung beginnt *Ad imperium non accedis*, wird man deshalb kaum annehmen, daß es ein Gesetz gegeben habe, das die Juden explizit von der kaiserlichen Würde ausschloß. Ebenso bedurfte es keines Sondergesetzes, um die Juden vom Senat und dem mit dem Senatorenrang verbundenen Ehrentitel *vir clarissimus* auszuschließen, da der Zugang zum Senat zu dieser Zeit zu meist über die *militia* erfolgte.

Pflaum hält es grundsätzlich für bedenklich, aus dem erhaltenen Gesetzesmaterial einen *terminus post quem* ermitteln zu wollen, da uns ähnliche Bestimmungen aus früherer Zeit verloren sein könnten. Er hält daher auch eine frühere Abfassung der Schrift für möglich. Diese Annahme ist grundsätzlich nicht abwegig. Denn obschon die Kompilatoren des Codex

¹³¹ So J.W. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, London 1934, 239, dem sich Seaver (*Persecution of the Jews in the Roman Empire*, Lawrence 1952, 77-78) anschließt.

Theodosianus den Auftrag hatten, alle kaiserlichen Konstitutionen seit Konstantin zu sammeln, ist ihnen dies auch bei der Judengesetzgebung nicht lückenlos gelungen.¹³³ Der sukzessive Ausschluß der Juden von der *militia* scheint aber durch die erhaltenen Gesetze weitgehend lückenlos dokumentiert: 404 ist der Ausschluß vom Staatsdienst noch Strafe für Fehlverhalten, 418 wird er dann verfügt, für privilegierte Gruppen aber eine Übergangsregelung geschaffen, 425 wird dann auch die 418 noch erlaubte Anwaltstätigkeit in das Verbot einbezogen, 438 alle bisherigen Bestimmungen in einer Novelle zusammengefaßt. Selbst wenn man mögliche Wiederholungen und Inkonsequenzen in der Gesetzgebung einräumt, lassen sich diesem Ablauf kaum weitere Bestimmungen ähnlichen Inhalts vorschalten. Als *terminus post quem* kann mithin 418 n. Chr. gelten.

5.2 Die Bestimmung eines *terminus ante quem*

Inhaltliche Überlegungen

Die Ermittlung eines *terminus ante quem* gestaltet sich ungleich schwieriger. Da der Ausschluß der Juden vom Staatsdienst auch in späterer Zeit Geltung hatte und die entsprechenden Bestimmungen bis ins Mittelalter Gültigkeit hatten, geht es nicht an, die *Altercatio* kommentarlos in zeitliche Nähe zu deren ersten Verfügung 418 zu rücken.¹³⁴ Da die rechtliche der Lage der Juden nur cursorisch gestreift, nicht aber in allen ihren Aspekten dargelegt wird, ist es ebenso unzulässig, aus der Nichterwähnung späterer Judengesetze *e silentio* auf eine Abfassungszeit vor deren Erlaß zu schlie-

¹³² J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1914.2,244 bes. Anm. 4.

¹³³ Cod. Theod. 1,1,5-6; vgl. A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Michigan / Jerusalem 1987, 34.

¹³⁴ Vgl. P. Monceaux, *Les colonies juives dans l'Afrique romaine*, REJ 44, 1902, 25.

Ben.¹³⁵ Den einzigen Fixpunkt bietet ein Bibliothekskatalog von der Reichenau, der für den Zeitraum zwischen 835-842 n. Chr. die Existenz einer heute verlorenen Handschrift der *Altercatio* belegt.¹³⁶ Die früheste erhaltene Handschrift S aus St. Gallen wird ebenfalls ins neunte Jh. (850-872) datiert.¹³⁷ Versuche, die Entstehung der *Altercatio* nach diesem Zeitpunkt ins 11. Jh. zu datieren, scheitern schon hieran.¹³⁸ Raddatz' Versuch, die *Altercatio* aufgrund der Parallelen zu den karolingischen Elfenbeinen in die karolingische Zeit zu datieren, ist allerdings mit den Daten der Handschriften vereinbar, wenn er auch, wie gesehen, höchst unzureichend begründet ist.

¹³⁵ Segui (La "Altercatio" y la Basilica Paleocristiana de Son Bou de Menorca, Palma de Mallorca 1955, 16) bestimmt durch ein *argumentum e silentio* 438 n. Chr. als *terminus ante*, da der Verfasser das Gesetz von 438 sicher verarbeitet hätte, wäre es bereits erlassen gewesen. Daß die Ausführungen der *Altercatio* sehr wohl auf das Gesetz von 438 oder dessen Auswirkungen zurückgehen können, ist oben dargelegt. Doch auch methodisch ist dieser Ansatz verfehlt: Denn das Schweigen der *Altercatio* über spätere Ergänzungen und Verschärfungen in der Judengesetzgebung kann generell nicht als Argument gegen eine Spätdatierung angeführt werden, da sie die Gesetzgebung nicht umfassend auswertet. Wie cursorisch der Verfasser diese streift, wird vielleicht daran am deutlichsten, daß er die Bestimmung, die seiner argumentativen Absicht, dem Nachweis, daß die Kirche Herrin, die Synagoge Sklavin sei, wohl am besten gedient hätte, nicht berührt: Die *Ecclesia* vertritt die Position, sie sei *domina*, die *Synagoga* *serva*. Die Haltung, die sich hier ausdrückt, hat schon früh zu Bestrebungen geführt, den Juden den Besitz christlicher Sklaven zu untersagen (vgl. A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Michigan / Jerusalem 1987, 82-85), denn aus christlicher Sicht waren die Juden die Sklaven der Christen (Aug., *enarrationes in psalmos* 40,14, PL 36,463). Da eine solche Regelung praktisch schwer durchsetzbar war, schwanken die Gesetzgeber zwischen einer Tolerierung des Besitzes christlicher Sklaven unter der Auflage, diese nicht zu konvertieren (Constitutio Sirmondiana 4 von 335 [Linder Nr. 10]; Cod. Theod. 16,9,3+4 von 415 bzw. 417 (Linder Nr. 42 bzw. 44)) und einem gänzlichen Verbot, sie zu erwerben (so Eus. *vita* 4,27 schon für Konstantin; Cod. Theod. 16,9,2 von 339 [Linder Nr. 11]; Cod. Theod. 16,9,5 von 423 [Linder Nr. 48]; Novella 3 von 438 [Linder Nr. 54]; Cod. Iust. 1,3,54 von 534 [Linder Nr. 61]). Theodosius begründet das Verbot von 423 so: *Nefas enim aestimamus religiosissimos famulos impiissimorum emptorum inquinari dominio* (Cod. Theod. 16,9,5). Wenn der Verfasser der *Altercatio* eine solche Gelegenheit ungenutzt läßt, mit der Gesetzgebung zu argumentieren, kann man das *argumentum e silentio* für die Datierungsfrage ausschließen.

¹³⁶ Hillgarth, CCSL 69A, 15; Lehmann, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, München 1918, 261; 264.

¹³⁷ Hillgarth, CCSL 69A, 14.

¹³⁸ A. Oepke, Ein bisher unbeachtetes Zitat aus dem fünften Buche Ezra, in *ZNW* 42, 1949, S. 161-165.

Gegen eine Datierung ins frühe Mittelalter spricht aber die Vertrautheit des Verfassers mit den politischen und sozialen Begebenheiten der Spätantike. Wenn Oepke glaubt, die Anspielungen auf Ämter und Institutionen seien bloße „Patina“¹³⁹, um die Zuschreibung an Augustinus glaubhaft zu machen, ist einzuwenden, daß hier die Detailkenntnisse des ansonsten weder sprachlich noch theologisch sonderlich beschlagenen Verfassers zu weit gehen, um dies glaubhaft zu machen. Die Verwendung des seltenen Begriffs *clarissimus*¹⁴⁰, insbesondere aber die an ihn geknüpfte feine Unterscheidung zwischen tatsächlicher Mitgliedschaft im Senat und titularer senatorischer Würde erweist den Verfasser als spätantiken Menschen. Der Umstand, daß das in den Handschriften B und C für beide Handschriftenstränge bezeugte *clarissimus* in den Handschriften MST durch einen interpretierenden Eingriff zu *clari senatus* verschrieben wurde, zeigt bereits, daß man im Mittelalter mit dem Begriff nicht viel anzufangen wußte.

Juster hat den *terminus ante* aus der Aufforderung zu erschließen versucht, die die Kirche an die Synagoge richtet: *Christicolae imperatores adverte* (Z. 125). Hieraus folgert Juster, die *Altercatio* sei vor Odoaker und dem Erlöschen des westlichen Kaisertums 476 zu datieren.¹⁴¹ Hillgarth merkt hierzu an: „However, the deposition of Romulus Augustulus seems to have created so little repercussion that it is hard to be sure of 476 as a date ante quem.“¹⁴² Dieser Einwand zielt darauf ab, man habe das Ende des westlichen Kaisertums gar nicht registriert und daher sei auch mit einer späteren Abfassung zu rechnen. Die Zeitgenossen sahen 476 nicht als Epochenjahr an. Angesichts der Bedeutungslosigkeit des Knaben Romulus hatte der Verweis auf die *christicolae imperatores* 477 ebenso viel oder so wenig Substanz wie 475. Man blieb Bürger des römischen Reiches, und

¹³⁹ A. Oepke, *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh 1951, 299.

¹⁴⁰ Z. 131-132. Der Begriff begegnet bei Amm. Marc. 21,16,2, vor allem aber im Ernennungsformular in Cassiodors *Variae* 7,38.

¹⁴¹ J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1914, 1,74 Anm. 1.

¹⁴² Hillgarth, CCSL 69A, 7.

noch Theoderich unterstand offiziell dem oströmischen Kaiser. Von daher konnte man sich auch nach dem Erlöschen des weströmischen Kaisertums in der Theorie auf christliche Kaiser berufen. Ob ein solches Argument aber noch zu überzeugen vermochte, ist eine andere Frage. Stellt man die Unscheinbarkeit der letzten weströmischen Kaiser in Rechnung, so wäre man im Gegenteil eher geneigt, die Abfassung der *Altercatio* von 476 weg nach vorn zu verlegen. Während Augustinus angesichts der politischen Ereignisse, insbesondere der Eroberung Roms 410, in seinem Gottesstaat die einseitige Verbindung von Kirche und Reich, wie sie Eusebius vertreten hatte, löste, setzt die *Altercatio* naiv und unreflektiert Reich und Kirche gleich.¹⁴³ Während Salvian von Marseille (ca. 400-480) in *De gubernatione Dei* die Ansicht vertritt, Gott habe dem orthodoxen römischen Reich aufgrund seiner moralischen Verkommenheit die Herrschaft genommen und sie den zwar arianischen, aber sittenreinen Goten und Vandalen verliehen¹⁴⁴, den Zusammenhang von politischer Macht und religiöser Orthodoxie mithin löst, ist die weltliche Macht für den Autor der *Altercatio* ein schlagender Beweis für die Erwählung der orthodoxen Kirche. Das ließe sich dadurch erklären, daß der Verfasser der *Altercatio* sicher nicht die Weitsicht des Augustinus hatte, der klar erkannte, daß sich die Kirche in ihrem Selbstverständnis vom Imperium lösen mußte. Eine weitgehende Gleichsetzung von Kirche und Reich mag in den Köpfen vieler unabhängig von den politischen Entwicklungen der Gegenwart noch fortbestanden haben. An die Stelle Roms als Machtfaktor trat der Mythos Rom und die Verklärung des Kaisers täuschte über die politischen Realitäten hinweg. Zudem hatten sich die Binnenverhältnisse zwischen den christlichen Be-

¹⁴³Z. 7: ... *et revolvere imperiali sanctione sententias non morabor ...*

Z. 19: *possessionem et terminos terrae nobis augustali iure concessam ...* Z. 48-49: *Ego Romanum possidebam imperium ...*

¹⁴⁴Zur Loslösung vom Reichskirchenverständnis des Eusebius im Westen im Angesicht des Niedergangs vgl. M. Lausberg, *Parcere Subiectis, Zur Vergilnachfolge in*

wohnern des Reiches und seiner jüdischen Minderheit trotz aller außenpolitischen Rückschläge bis zum Ende des Reiches nicht grundlegend geändert, so daß man hier noch mit gewissem Recht auf die eigene Überlegenheit verweisen konnte. Für das Westreich bleibt somit eine Abfassung selbst nach 476 trotz der angeführten Bedenken grundsätzlich denkbar.

Gleichwohl stellt sich die Frage, welche Beweiskraft der selbstbewußte Verweis auf die politische Macht der *Ecclesia* in den von arianischen Germanen beherrschten Nachfolgestaaten des Westreichs noch hatte. Die Haltung Theoderichs gegenüber der katholischen Kirche Italiens war zwar von Toleranz und wohlwollender Neutralität geprägt,¹⁴⁵ die Religion der Herrschenden war jedoch der Arianismus. Zudem kamen auch die Juden in den Genuß der Toleranz Theoderichs. Da das römische Recht gültig blieb, veränderte sich der Rechtsstatus der Juden zwar nicht, die im kaiserlichen Recht ebenfalls vorgesehenen Schutzbestimmungen wurden jedoch konsequenter durchgesetzt.¹⁴⁶ Der Arianer Theoderich war in den Auseinandersetzungen zwischen Orthodoxen und Juden in höherem Maß neutraler Richter als dies die orthodoxen Kaiser hatten sein können. So mußten zum Beispiel Synagogen in Ravenna, die zu seiner Regierungszeit von Christen zerstört worden waren, von diesen wiederaufgebaut werden. Theodosius der Große war 388 noch am Widerstand des Ambrosius gescheitert, die Wiederherstellung der Synagoge von Kallinikon auf Kosten ihrer christlichen Zerstörer durchzusetzen,¹⁴⁷ und Theodosius II konnte bei ähnlichen Vorgängen in Antiochia 423 seine Autorität nicht gegen Simeon Stylites durchsetzen.¹⁴⁸ Diese Schwäche wurde beiden Herrschern von kirchlicher Seite als Reue positiv angerechnet. Entsprechend ist Theoderichs

der Johannes des Corripp, *JbAC* 32, 1989, 105-126; J.N. Hillgarth, *Historiography in Visigothic Spain*, *Settimane di Studi* 1, 1970, 263-265.

¹⁴⁵ Vgl. Blumenkranz, in: Rengstorff, K.H. / Kortzfleisch, S.V. (Hgg.), *Kirche und Synagoge*, 101; W. Ausbüttel, *Theoderich der Große*, Darmstadt 2003, 92-107.

¹⁴⁶ Vgl. Ausbüttel, a. a. O. 107-110.

¹⁴⁷ Ambros. ep. 40 und 41.

gerechte Haltung den Juden gegenüber für den katholischen Verfasser *der excerpta Valesiana* Zeichen moralischer Dekadenz: Die erzwungene Wiederherstellung der Synagoge und die Bestrafung der Schuldigen markiert für ihn den Wendepunkt in der Entwicklung Theoderichs vom gerechten König zum Tyrann: 2,83 *ex eo enim [tempore] invenit diabolus locum, quem ad modum hominem bene rem publicam sine querela gubernantem subriperet*. Der katholische Verfasser sieht in den späteren Maßnahmen gegen die Kirche eine Verbrüderung von Arianern und Juden gegen die Orthodoxie: 2,94 *Igitur Symmachus scholasticus Iudaeus, iubente non rege, sed tyranno, dictavit praecepta die quarta feria, septimo kalend. Septembr., indictione quarta, Olybrio consule, ut die dominico adveniente Arriani basilicas catholicas invaderent*.

Die Darstellung ist zwar deutlich tendenziös, doch passen die Aussagen der *Altercatio*, in der sich die *Ecclesia* mit der Obrigkeit einig weiß, nicht recht zu einem Umfeld, in dem in oppositionellen Kreisen auch nur das Gerücht aufkommen konnte, die Obrigkeit sei im Verein mit den Juden gegen die Kirche vorgegangen. Die der Argumentation der *Altercatio* zugrundeliegende Gleichsetzung von Obrigkeit und katholischer Kirche war in Italien in vollem Umfang erst nach der Wiedereroberung durch Justinian wieder gegeben.

Während die Abfassung der *Altercatio* im von den Westgoten beherrschten Italien lediglich unwahrscheinlich ist, scheidet eine Abfassung in Afrika zur Zeit der Vandalenherrschaft m.E. völlig aus. Das römische Afrika stand schon seit 430 zu großen Teilen unter der Herrschaft der arianischen Vandalen. Damit waren hier schon zu einem früheren Zeitpunkt Bedingungen gegeben, die der Abfassung der in der *Altercatio* vertretenen Thesen abträglich sein mußten. Gleichwohl favorisiert Hillgarth in Anlehnung an Diaz y Diaz Afrika als Ursprungsland der *Altercatio*, und dies zu

¹⁴⁸ Euagr. h.e. 1,13; Niceph. 14,51 (PG 146, 1244).

der von ihr vorgeschlagenen Abfassungszeit zwischen 438 und 500, somit also mitten in der Herrschaft der Vandalen.¹⁴⁹ Die Vandalen waren zwar seit 435 *foederati* des römischen Reiches, stellten Geiseln und zahlten Tribut. Die vandalischen Könige aus dem Geschlecht der Hasdingi erkannten die *christicolae imperatores* somit formal als Oberherren an. Doch waren diese Zustände nicht von Dauer. 439 eroberte Geiserich Karthago, im Jahr 442 kam es zu einem Vertrag, in dem Valentinian die wertvollsten afrikanischen Provinzen an Geiserich abtrat¹⁵⁰, 455 plünderte dieser Rom und setzte sich im Anschluß in den Besitz des ganzen römischen Afrikas. Vor diesem Hintergrund wäre eine stolze Berufung auf die *christicolae imperatores* politisch problematisch, da sie mit dem vandalischen König den faktischen Souverän des Landes umgeht.¹⁵¹ Obgleich in kultureller und verwaltungstechnischer Hinsicht weitgehende Kontinuität bestand und sich die Verhältnisse für die Unterschicht kaum änderten, trafen die Veränderungen den katholischen Klerus und die römische Oberschicht und somit just die Schichten, welche die literarische Produktion trugen, hart. Zu einer Zeit, in der orthodoxe Christen unter Verfolgungen und Repressalien der ariani-

¹⁴⁹ Hillgarth, CCSL 69A, 7-9. Auch Monceaux (Les colonies juives dans l'Afrique romaine, REJ 44, 1902, 25) hält die *Altercatio* für afrikanischen Ursprungs, datiert sie allerdings ins frühe fünfte Jh.

¹⁵⁰ L. Schmidt, Die Wandalen, Dresden 1901, 71; H.J. Diesner, Das Vandalenreich, Aufstieg und Untergang, Stuttgart u.a. 1966, 455.

¹⁵¹ Vgl. E. Stein, Histoire du Bas Empire, Paris 1949, 2,59-60. Hier sei auch daran erinnert, daß Dracontius ins Gefängnis geworfen wurde, weil er statt der Hasdingi einen fremden Herrscher im Vers pries (Drac. satisf. 93-94). Dieser namentlich nicht genannte Herrscher war aller Wahrscheinlichkeit nach der oströmische Kaiser Zeno (W. Schetter, Zur Satisfactio des Dracontius, in: ders., Kaiserzeit und Spätantike, Kleine Schriften 1957-1992, hg. von O. Zwierlein, Stuttgart 1994, 380-382). In den Augen Thrasamunds, des vandalischen Königs, erfüllte dies den Tatbestand des Hochverrats. Den Verweis auf die *christicolae imperatores* als Opposition – sei es gegen die Herrschaft der Vandalen oder der Westgoten – zu deuten, geht nicht an. Hier liegt kein Hilferuf an den Kaiser in Byzanz vor, die Argumentation mit den politischen Verhältnissen ist nur dann sinnvoll, wenn die faktischen Gegebenheiten diese nicht konterkarieren. Aus denselben Gründen erscheint es mir fragwürdig, wenn Raddatz die *Altercatio* als Oppositionsschrift gegen die in den Augen ihres Verfassers allzu tolerante Judenpolitik der Karolinger deutet. Denn auch dies ist kaum damit vereinbar, daß die Ecclesia sich auf die *christicolae imperatores* beruft.

schen Vandalen zu leiden hatten, Geistliche vertrieben und hingerichtet wurden und die Kirchen ihren Besitz einbüßten¹⁵², konnte ein Afrikaner der Ecclesia nur schwerlich die an die Juden gerichteten Worte in den Mund legen: *tributum mihi solvis* (Z. 227-228).

Ein Katholik hatte unter vandalischer Herrschaft auch wenig Anlaß, den Ausschluß der Juden vom Staatsdienst zu betonen. Waren doch auch Katholiken schon durch eine Verfügung Geiserichs von Ämtern am Hof der Vandalenherrscher ausgeschlossen, was freilich nicht strikt durchgesetzt wurde.¹⁵³ Victor von Vita berichtet von katholischen Würdenträgern, die die Verweigerung der arianischen Wiedertaufe mit dem Leben bezahlten. Hunerich schärfte mit einem Edikt noch einmal ein, daß alle, die Hof- oder Staatsämter bekleideten, sich zum Arianismus bekennen sollten.¹⁵⁴ Am 24.2. 484 brachte Hunerich schließlich per Edikt die römische Ketzergesetzgebung gegen die Katholiken in Anwendung.¹⁵⁵ Obgleich man bei der Darstellung Viktors von Vita aufgrund ihrer antiarianischen Tendenz Abstriche machen muß und man keineswegs von einer kontinuierlichen und systematischen Katholikenverfolgung ausgehen kann, die Zeiten der Verfolgung vielmehr von langen Ruhephasen unterbrochen wurden, so ist der triumphale Ton der *Altercatio* mit der Lage der Katholiken unter den Vandalen doch schwer vereinbar.¹⁵⁶

¹⁵² Aufschluß hierüber gibt das Werk des Victor von Vita sowie Justinians Novelle 37, die nach der Rückeroberung Afrikas die dortigen Verhältnisse neu regeln sollte.

¹⁵³ L. Schmidt, *Die Wandalen*, Dresden 1901, 95, Vict. Vit. 1,23, 1,21,43.

¹⁵⁴ Schmidt 102, Vict. Vit. 1,48.

¹⁵⁵ Vita 3,7. Die Lage der Katholiken beschreibt Victor in 1,7 unter Rückgriff auf Dan 3,38 so: *neque est in hoc tempore princeps aut propheta vel dux, neque locus ad sacrificandum nomini tuo*.

¹⁵⁶ Zum Vergleich mag man die *praefatio* des unter vandalischer Herrschaft entstandenen, antiarianischen Traktats *Opus contra Varimadum* (CCSL 90, 19-25) heranziehen. Hier ist es die stolze Berufung auf die Machthaber, aber nicht auf die katholischen Kaiser, sondern auf die arianischen Könige, die den Häretikern den Weg zur ansonsten möglichen Kirchengemeinschaft mit den Katholiken verbaut: *Difficile enim possunt huiusmodi a pravi dogmatis cursu averti et meliora sectari, quoniam tantam sibi de spiritu erroris auxerunt audaciam, ut ad veritatem fidei numquam omnino perveniunt. Possent enim caritatem fraternitatis adsequi, et fidem cum ca-*

Für die angeblich afrikanische Herkunft der Schrift führen Diaz y Diaz und Hillgarth zwei Argumente an, die sich bei näheren Hinsehen jedoch auf ein Argument reduzieren lassen, dessen Beweiskraft noch zu prüfen sein wird. Die intensive Verwendung Cyprians weise auf einen afrikanischen Verfasser, ebenso sei die Bezeichnung der Königsbücher als *Basilion* für afrikanische Autoren wie Cyprian und Laktanz typisch.¹⁵⁷ Das Auftreten der für Cyprian typischen Stellenangabe rührt allerdings daher, daß sie zusammen mit dem zugehörigen Bibelzitat aus Cyprians Testimonien übernommen ist.¹⁵⁸ Man kann sie daher kaum als unabhängiges Indiz für die afrikanische Herkunft der *Altercatio* deuten. Was die Verwendung Cyprians betrifft, so wurden seine Werke in Afrika zwar verstärkt, aber keinesfalls ausschließlich dort rezipiert.¹⁵⁹ Daß die Verwendung Cyprians

tholicis tenere perfectam, si de solius dei potentia, et non de infidelium regum sibi gloriarentur potentia.

Blumenkranz (*Altercatio* 19-20) konstatiert, daß das Argument der Stärke der Kirche in den antijudaistischen Schriften mit Bedacht verwandt wird, so daß man aus seinem Vorhandensein bzw. Fehlen auf die Stärke bzw. Schwäche der christlichen Partei schließen könne. Im Afrika der zweiten Hälfte des fünften Jh. hätte es demnach keinerlei Berechtigung.

¹⁵⁷ M.C. Diaz y Diaz, *De patristica española*, *Revista Española de Teología* 66, 1957, 8 Anm. 23.

¹⁵⁸ Z. 530: *Merito et in Basileion ait: Sterilis peperit septem ...* vgl. *Cypr. testim. I 20: Item in Basilion I: Sterilis septem peperit ...*

¹⁵⁹ Dies räumt auch Hillgarth (CCSL 69A, 8-9) ein: "While Cyprian's works were no doubt widely diffused by 400, this clear use of the testimonia (more precisely of a tradition represented by a specific group of manuscripts, WLMB) may provide a clue leading to a North African author (probably a lawyer) for A." Die Aussage bezüglich der Handschriften WLMB stützt Hillgarth lediglich durch den Verweis auf den Apparat zu Z. 522 (*possidebunt*). Ihre Beschränkung der Handschriften auf WLMB resultiert wohl nur daraus, daß sie die Ausgabe von Hartel (CSEL 3, 1868) verwendet (vgl. den Apparat zur selben Stelle (*Cypr. testim. I 20*, S. 52,12: „possidebunt WLMB“), der weniger MSS herangezogen hat als Webers neuere Ausgabe (vgl. CCSL 3, 1972, S. 19 unten). Unabhängig hiervon gehören WLMB ohnehin unterschiedlichen Handschriftenfamilien an (vgl. CCSL 3, LVIII), so daß diese Aussage bedeutungslos ist.

Die Autoren, bei denen sich verstärkter Gebrauch der Testimonien Cyprians nachweisen läßt (vgl. Webers Similienapparat), gehören hauptsächlich, aber nicht ausnahmslos dem afrikanischen Raum an. Zudem sind viele Zuordnungen umstritten: Laktanz (Afrika), Fulgentius Ruspinus (*468, Afrika), Lucifer von Calaris (Sardinien um 350), Maximinus der Arianer (Afrika?), Commodian (Afrika, 3. Jh.?, vgl.

lediglich ein Indiz, aber kein Beweis für afrikanische Herkunft sein kann, zeigt der Umstand, daß die ebenfalls anonyme *Altercatio legis*, welche Cyprians Testimonien ähnlich systematisch verwendet wie die *Altercatio* und welche Morin aufgrund inhaltlicher und sprachlicher Ähnlichkeiten gar demselben Autor zuschreiben wollte wie diese, von ihrem Herausgeber in Gallien angesiedelt wird.¹⁶⁰

Auch Hillgarths Versuch, die afrikanische Herkunft durch vorgebliche Rezeption im Spanien des 7. Jh. zu erweisen, überzeugt nicht. Die *Altercatio* habe Julian von Toledo bei der Abfassung seiner Werke *Historia Wambae* und *Insultatio in tyrannidem Galliae* als Vorbild gedient, daher sei sie über Spanien von Afrika nach Italien und in den fränkischen Raum gelangt, aus dem dann unsere Handschriften stammen. Die Annahme, die Vorwürfe gegen die personifizierte Gallia in der *Insultatio* seien durch die *Altercatio* beeinflusst, erscheint aufgrund der weiten Verbreitung der Personifikation von Ländern als Frauengestalten – man denke nur an die Münzprägungen - und der literarischen Tendenz, alle erdenklichen Personifikationen im Streitgespräch gegeneinander aufzubieten¹⁶¹, keineswegs zwingend. Ähnliches gilt für die folgenden sprachlichen Parallelen zwischen beiden Werken, die Hillgarth auszumachen glaubt¹⁶²:

1) *Historia Wambae* 2 (CCSL 115, 219, 28-30): *Nisi consensurum te nobis modo promittas, gladii modo mucrone truncandum te scias.*

Altercatio Z. 561-562: *Gladius tuus per apicem mucronis madido adhuc cruore distillat et revinci desideras?*

CCSL 128, S. 202-203), Consultationes Zacchaei et Apollonii (Afrika?), Firmicus Maternus (Sizilien, Rom), Euagrii *altercatio legis* (Gallien?), Augustinus (Afrika), Hieronymus.

¹⁶⁰ Euagrius, *Altercatio Legis*, hg. von R. Demeulenaere (CCSL 64) S. 235.

¹⁶¹ Vgl. H. Walther, *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1914.

¹⁶² Hillgarth, CCSL 69A, 9-11; vgl. dies., *Historiography in Visigothic Spain*, in *Settimane di Studi* 1, 1970, 301-302, insbes. Anm. 169.

Der Kontext beider Stellen ist völlig unterschiedlich ist. Die erste Stelle ist Teil der Rede eines Adligen, der Wamba unter Mordandrohung zur Übernahme der Herrschaft zu bewegen sucht. Der Synagoga tropft noch das Schwert vom bereits vollzogenen Prophetenmord, sie soll daher aufhören, diesen zu leugnen. Es bleibt allein die Verbindung von *mucro* und *gladius* als Parallele. Doch ist diese Verbindung in kirchlicher wie profaner Literatur so häufig, daß man aus ihr keinerlei Abhängigkeit ableiten kann. Quintilian (inst. 8,6,20) und Isidor (De differentiis 416 [198]; Etymologiarum libri 18,6,2) führen *mucro* und *gladius* als Beispiel für metonymen Sprachgebrauch an. Da beide Begriffe Eingang in die Handbücher gefunden haben, kann ihr gemeinsames Auftauchen dort, wo man sich um *copia verborum* bemüht, nicht überraschen.

2) Insultatio 2 (CCSL 115, 245,30-246,2): *Agnosce, misera, agnosce, quid feceris.*

Altercatio Z. 138: Audi, misera, audi, infelicissima!

Z. 146 Hic me miseram errasse cognosco.

Synagoga und Gallia werden beide als *misera* bezeichnet, in einem Fall im Vokativ von einem wiederholtem Imperativ gerahmt. Daß eine solche Verbindung zu geläufig ist, um daran weitreichende Folgerungen zu knüpfen, mögen folgende Parallelen zeigen:

Sulpicius Severus, epistulae III, epist. 1, par.6: *Agnosce enim miser agnosce...*

Regula magistri, S.Chr. 105, par. 63: *Respice, agnosce et considera, o miser homo,..*

Arnobius Iunior, Liber ad Gregoriam in Palatio constitutam: *Veni huc, misera o infidelitas, huc, inquam, veni...*

3) Insultatio 2 (CCSL 115, 245,30-246,2): *Agnosce, misera, agnosce, quid feceris. Sufficiat tibi inter febres amississe memoriam.*

Z. 151-152: *Certum habeo quod legeris sed quae legeris retinere non potes et ipsud agnosco redire.*; Z. 404: *Crimen **memoriam** tollit.*

Die Verbindung dieser beiden Stellen zur Insultatio besteht darin, daß jeweils unter Verwendung von *memoria* von Gedächtnisverlust die Rede ist. Doch ist ein solcher Vorwurf an die Gegenseite, wenn man sich über die Vergangenheit streitet, nur allzu naheliegend.

3) Insultatio 1 (CCSL 115, 245,2-3): *Ubi est illa **libertas** tua, in qua male libera de erecto tibi fastus supercilio adplaudebas?*

Altercatio Z. 121-122: *Si adhuc regnas **liberam** te esse cognosco et necdum mihi servitute subiectam.*

Hier liegt zugegeben motivische Ähnlichkeit vor. Dem besiegten Volk wird der Verlust seiner Freiheit vorgehalten. Insgesamt reichen die vorgeblichen Parallelen zwischen der *Altercatio* und den Werken Julians aber nicht aus, eine literarische Abhängigkeit wahrscheinlich zu machen.

Will man trotzdem an Afrika als Herkunftsland festhalten, so erscheint das fünfte Jahrhundert als Entstehungszeit von der politischen Lage her denkbar ungeeignet. Die Gründe, weshalb Hillgarth trotzdem auf dem 5. Jh. beharrt, sind sprachlicher Natur. Diaz y Diaz, an den sie sich anlehnt, hält die in der *Altercatio* vorliegende Verwendung der vier Begriffe *christicolae*, *charaxatas*, *gerulos litterarum* und *apices* für typische Merkmale der Literatursprache des fünften Jahrhunderts.¹⁶³ Wie wir sehen werden, waren all diese Begriffe in identischer Bedeutung auch zu wesentlich späterer Zeit geläufig, so daß sich dieses Argument zerschlägt. Die Vokabel *christicola* kommt nach Diaz y Diaz adjektivisch gebraucht vor allem im fünften Jh. vor, während in späterer Zeit substantivischer Gebrauch vorherrscht. Da sie in der *Altercatio* auf beide Art verwendet wird (Z. 125, Z. 595), folgert

¹⁶³ M.C. Diaz y Diaz, De patristica espanola, in Revista espanola de teología 17, 1957, 10; zustimmend W. Horbury, Rez. CCSL 69A, The Journal of Theological Studies N.S. 52.2, 2001, 911.

Diaz, daß sich zur Zeit ihrer Abfassung der Sprachgebrauch wandelte. Obgleich Diaz y Diaz sich auf den Thesaurus linguae Latinae beruft, widerlegt dieser seine Ausführungen, da die adjektivische Verwendung von *christicola* sich keineswegs auf das fünfte Jh. beschränkt.¹⁶⁴ Ähnlich finden sich auch *charaxatas* (Z. 143) und *gerulos litterarum* (Z. 35) noch wiederholt in gleicher Bedeutung wie in der *Altercatio* in späterer Zeit.¹⁶⁵ Daß *apices* in

¹⁶⁴Th.I.L. Suppl. II, 415, Z. 58-63, s.v. *christicola adiect.*: Einer Stelle bei Prudentius (c. Symm. 1,481: *christicola dux*), die dem fünften Jh. entstammt, stehen im Thesaurus an datierbaren Belegen vier aus späterer Zeit gegenüber (Ven. Fort. carm. 1,11,6; epist. 11; Coripp. 8,322; Arator act. 2,928). Diese Aufzählung läßt sich noch durch einige Belege erweitern: Ven Fort. 1,11,3; 3,4,21; 2,8,11; Opus Caroli regis contra synodum 1, 16 : *christicolis mentibus*; Renzo de Alba, Ad Heinricum IV imp. 6,6 (7) (ss. rer. Germ. 65, 574,11): *reges christicolas*; Thomas Ebendorfer, Chronica pontificum Romanorum (ss. rer. Germ. N.S. 16, 86, 16): *christicola rex*. Der Befund zeigt, daß *christicola* zwar vorwiegend substantivisch verwendet wird, sich durch die Jahrhunderte aber auch adjektivische Verwendung nachweisen läßt und zwar vorzugsweise in Verbindung mit Substantiven aus den Wortfeldern Volk (*populus*) und Herrscher (*rex, imperator, dux*) wie in der *Altercatio*. Die Verbindung *imperatores christicolae* ist also für Datierungszwecke unbrauchbar.

¹⁶⁵ Der Thesaurus linguae (Th.I.L. III 995) unterscheidet s. v. *charaxo* zwei Bedeutungen: *charaxo* 1. i.q. *incidere* und *charaxo* 2. i.q. *scribere* (Z. 39-52). Als ältester Beleg für die zweite, übertragene Bedeutung wird hier die Stelle der *Altercatio* angeführt. Es folgen Belege bei Gregor von Tours (glor. Mart. 50; Franc. 7,36) und Gregor dem Großen (epist. 9,199), dann jüngere. Noch in einer Handschrift von 1000, die Material aus dem frühen neunten Jh. verarbeitet, den *excerpta e Virgilio Marone grammatico* (LLA vol. 8, 199,3), findet sich ein Beleg: *Est etiam verbum et adverbium iisdem litteris charaxari solita*. Diaz y Diaz (De patristica española, Revista Española de Teología 66, 1957, 10) beruft sich ohne genauere Angaben auf Prudentius und Apicius, um die Verwendung von *charaxo* als Wesenszug des fünften Jh. zu erweisen. Doch verwenden diese im Gegensatz zur *Altercatio charaxare* in der ersten Bedeutung *incidere* und zwar nicht etwa in Stein, sondern in menschliches oder tierisches Fleisch. *Charaxo* hat mithin nach dem fünften Jh. einen Bedeutungswandel durchgemacht. Da die in der *Altercatio* vorliegende Bedeutung *scribere* für das fünfte Jh. nicht belegt ist, deutet die Verwendung von *charaxo* in der *Altercatio* eher auf eine Abfassung nach dem fünften Jh.

Gerulos litterarum (vgl. Th.I.L. VI 2-3, 1952, Z. 70-84, s.v. *gerulus*): Diese Verbindung findet sich im fünften Jahrhundert in der Tat bei Sidonius (epist. 2,11,2; 6,6,1; 6,10,1; 7,4,4; 8,13,3) und Ruricius siebenmal (epist. 2,22; 2,51) belegt. Im sechsten Jh. begegnet sie zweimal bei Cassiodor (var. 3,24; 10,25,2; in zwei weiteren Fällen ist *gerulus* mit ähnlichen Genitivattributen verbunden: var. 3,9,2: *epistularum*; 4,5,1: *apicum*). Sehr häufig ist die Bezeichnung *gerulus litterarum* für den Briefboten in der Korrespondenz des Bonifatius mit Lullus im achten Jh. (epist. 13; 34; 38; 47; 49; 58 ;70; 81; 87; 112). Man kann die Verbindung *gerulus litterarum* mithin nicht als ein Merkmal des fünften Jh. werten.

der Bedeutung kaiserliches Reskript, wie Diaz y Diaz die Vokabel in Z. 113 verstanden wissen will, notwendig auf das fünfte Jh. weise, ist ebenfalls unzutreffend.¹⁶⁶ Ich verstehe *apices* jedoch ohnehin anders als Diaz y Diaz. Der Kontext lautet *Testamentum recolis, apices recognoscis* (Z. 113-114). Ich halte beide Kola für weitgehend synonym¹⁶⁷: „Du erinnerst dich des Testaments, du erkennst seine Lettern.“ Somit wäre *apices* an der betreffenden Stelle analog zu *testamentum* als die Lettern der göttlichen Schriften zu verstehen, eine auch nach dem fünften Jh. geläufige Bedeutung des Begriffs.¹⁶⁸ Da die *Altercatio* den göttlichen Schriften als Weisungen juristische Verbindlichkeit zumißt und man die kaiserlichen Reskripte umgekehrt mit religiöser Weihe umgab, liegen beide Verwendungen nicht weit auseinander¹⁶⁹, doch verweist *apices* hier auf die im Text vorangehende exegetische Argumentation, nicht auf den folgenden Abriß der kaiserlichen Gesetzgebung. Wendete man die von Diaz y Diaz benutzten Kriterien trotz ihrer Unzulänglichkeit konsequent an, so müßte man die *Altercatio* eher ins sechste als ins fünfte Jh. datieren.

Geht man davon aus, daß die *Altercatio* in einem lateinischsprachigen Land, das einem römischen Kaiser unterstand, geschrieben sein muß,

¹⁶⁶Vgl. Cod. Iust. 1,53,1,2: *sacri apices Iustiniani*; Cod. Iust. 2,7,25,4: *per augustos apices*. Diaz y Diaz (ibid. 10) beruft sich lediglich auf Cod. Theod. 9,13,9.

¹⁶⁷Eine Tendenz zur Synonymhäufung läßt sich z.B. in Z. 35-36, 61-62, 561-562 beobachten.

¹⁶⁸Cod. Theod. 16,2,7 (a. 330): *lectores divinatorum apicum et hypodiaconi*.

Damas. 3,2: *divinos apices*; Ps. Ambr. Serm. Sess. 1,1: *sacratissimis evangelicis apicibus*.

Die weite Verbreitung dieser Verbindung erhellt daraus, daß sie sogar einem Grammatiker als Beispiel dienen konnte, (um darzulegen, daß derselbe Begriff in Singular und Plural unterschiedliche Bedeutungen haben kann): Probus, De nom. excerpta, Keil, Grammatici Latini IV 214, l. 16: ... *cum vero pluralem (sc. apices) indicat nomen, cuius locutio in consuetudine est, quando dicimus divinos apices et significare litteras*.

In diesen Beispielen tritt ein Attribut zu *apices*, das diese näher bestimmt, was in der *Altercatio* nicht der Fall ist, aufgrund der Nähe zu *testamentum* aber auch nicht zwingend erforderlich ist.

¹⁶⁹Der Th.l.L. trennt beide Bedeutungen nicht (Th.l.L. II,227, l. 81-228, l. 10, s.v. *apex 10 epistulae, rescripta*).

so kommt neben dem weströmischen Reich bis 476 n. Chr. auch die unter Justinian zurückeroberten Gebiete des westlichen Reichsteils in Betracht.¹⁷⁰ Eine solche Entstehungszeit erklärte den triumphalen Ton des Dialogs zur Genüge, mochten die territorialen Gewinne auch ephemere sein. Der Verweis auf die christlichen Legionen und Feldzeichen ist für die Zeit nach einem Sieg aussagekräftiger als für das fünfte Jh. mit seinen schweren territorialen Einbußen. In Italien waren die Gebietsgewinne allerdings noch kurzlebiger als in Afrika und von dem erst 552 zurückeroberten Land blieben nach dem Einfall der Langobarden 568 nur noch einige Enklaven. Angesichts des Drucks von außen rief Gregor der Große¹⁷¹ sogar zur Mäßigung im Umgang mit den Juden auf, um im Inneren keinen Unfrieden zu stiften.

Die afrikanische Kirche hatte unter den Arianern, die Kirchen umgeweiht und in ihren Gebieten katholische Messen verboten hatten, schlimmer zu leiden gehabt als die italische und hatte daher von der Wiedereroberung Afrikas größeren Nutzen.¹⁷² Die unter den Vandalen verfolgte Kirche wurde durch den militärischen Sieg Ostrogoths wieder in ihre alten Rechte eingesetzt und ihr Eigentum wurde zurückerstattet. Daß man in die-

¹⁷⁰ Eine (inzwischen zurückgenommene) Datierung ins sechste Jh. hatte schon Demougeot erwogen (*L'évêque Sévère et les juifs de Minorque au Ve siècle*, Majorque, Langusdoc et Roussillon de l'Antiquité à nos jours, Montpellier 1982, 13-34). Das resultierte daraus, daß sie den Brief des Severus von Minorca über die Konversion der Juden für ein unechtes Erzeugnis des sechsten Jh. hielt und die *Altercatio* in Abhängigkeit zu diesem sah. Nun ist aber die Echtheit des Briefes durch die Arbeit von Bradbury und die neu gefundenen Augustinusbriefe erwiesen und ein Zusammenhang zwischen der *Altercatio* und dem *commonitorium* des Severus zudem fragwürdig. Juster (*Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1914, 1,74 Anm. 1) schreibt zwar, Zöckler (*Der Dialog*, p. 12) wolle die *Altercatio* ins sechste Jh. datieren, doch Zöckler (*Der Dialog im Dienste der Apologetik*, *Der Beweis des Glaubens* 29, 1893, 218) behauptet tatsächlich lediglich, die *Altercatio* sei „ein unter Augustins Schriften überlieferter, aber sicher erst nachaugustinischer Dialog“.

¹⁷¹ Greg. M. registr. 9,6 (PL 77, 944); K. H. Rengstorff / S. v. Kortzfleisch (Hgg.), *Kirche und Synagoge*, Stuttgart 1968, Bd. 1, 108-109.

¹⁷² Daß sich Teile der afrikanischen Kirche recht bald im Dreikapitelstreit mit Justinian überwarfen, muß den theologisch nicht sonderlich beschlagenen Verfasser der *Altercatio* nicht beeindruckt haben.

sem Zusammenhang auch der Auseinandersetzung mit dem Judentum gedachte, zeigt ein Gesetz Justinians, das zuerst die Restitution von Kirchengut regelt, um dann die Behandlung von Arianern, Donatisten und Juden zu definieren, die nach dem Sprachgebrauch der Zeit als Häretiker subsumiert werden (vgl. Cod. Iust. 1,5,12,4). Diese werden zunächst von jeglicher Gemeinschaft mit der orthodoxen Kirche ausgeschlossen, jegliche Missionstätigkeit wird ihnen untersagt. Dann wird auch ihr Ausschluß vom Staatsdienst unter Verweis auf frühere Bestimmungen gleichen Inhalts nochmals eingeschärft:

*Omnes autem haereticos secundum leges nostras quas imposuimus publicis actibus amoveri, et nihil penitus publicum gerere concedantur haeretici nec aliquam administrationem quibuslibet subire ambitionibus, ne videantur haeretici constitui orthodoxis imperare, cum sufficit eis vivere, non etiam sibi aliquam auctoritatem vindicare et ex hac orthodoxos homines et Dei omnipotentis rectissimos cultores quibusdam afficere detrimentis. Rebaptizatos autem militiam quidem habere nullo modo concedimus.*¹⁷³

Die folgenden Bestimmungen betreffen speziell die Juden: Synagogen sollen zu Kirchen umgewandelt werden, der Besitz christlicher Sklaven wird Juden untersagt. Im Anschluß wendet der Gesetzgeber sein Augenmerk den Privilegien der Kirche von Karthago zu, so daß die Bestimmungen betreffs der Häretiker von solchen zur Restitution der orthodoxen Kirche gerahmt werden. Dieser Triumph der Orthodoxie, verbunden mit dem Niedergang der Häresien, zu denen Justinian hier im Gegensatz zur früheren Praxis auch das Judentum zählt, entspricht der Stimmungslage, wie sie uns in der *Altercatio* entgegentritt. Justinian ging in Afrika auch energisch daran, die Juden zu christianisieren. Von Prokop hören wir, er habe die Juden von Bo-

¹⁷³ Nov. 37,6.

rion taufen lassen und deren Synagoge in eine Kirche umgewandelt.¹⁷⁴ Die Juden waren in Afrika stark vertreten, wie der archaologische und epigraphische Befund, aber auch etwa Ortsnamen belegen.¹⁷⁵ Auch das Phänomen judaisierender Christen scheint hier besonders häufig gewesen zu sein. So hatte die judaisierende Sekte der *caelicolae*¹⁷⁶ in Afrika ihre Heimstatt und bereitete dem orthodoxen Klerus noch im sechsten Jh. Probleme.¹⁷⁷ Ein orthodoxer Christ mochte sich nach der Niederlage der Arianer auch dadurch zur Abfassung eines antijudaistischen Dialogs bemüßigt fühlen, daß die Arianer aufgrund ihrer ablehnenden Haltung zur göttlichen Natur des Sohnes von orthodoxer Seite in die Nähe der Juden gestellt, ja sogar als Juden geschmäht wurden.¹⁷⁸ Überdies vertraten die Arianer gegenüber den Juden zumeist gemäßigtere Positionen als die Orthodoxie¹⁷⁹, was sich auch auf die Lage der Juden unter arianischer Herrschaft niederschlug und bei diesen die Akzeptanz der arianischen Herren erhöhte. Unglücklicherweise haben wir kaum Kenntnis von der Lage der Juden unter den Vandalen.¹⁸⁰ Theoderichs tolerante Politik einfach auf die afrikanischen Verhältnisse zu übertragen, erscheint mir problematisch. Zeigte dieser doch auch gegenüber der katholischen Kirche ein höheres Maß an Toleranz als die vandalischen Herrscher dies gemeinhin taten. Die Juden dankten dies den Goten. Prokop berichtet, daß die Juden von Neapel die Mauern ihrer Stadt im Gotenkrieg standhaft gegen die orthodoxen Angreifer verteidigten, um

¹⁷⁴ Prok. aed. 6,2.

¹⁷⁵ P. Monceaux, Les colonies juives dans l'Afrique romaine, REJ XLIV, 1902, 1-28.

¹⁷⁶ Vgl. Cod. Theod. 16,5,43-, 16,8,19; Cod. Iust. 1,9,12; August. ep. 196.

¹⁷⁷ Dies kann man aus dem Umstand erschließen, das Ferrandus von Karhago es als notwendig erachtete, diesbezügliche Canones des 4. Jh. in seine *breviatio canonum* einzufügen. Vgl. Rabello, Giustiniano 58 Anm. 52.

¹⁷⁸ Rabello, Giustiniano 797 Anm. 1; J. Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain, Paris 1914, 1,284 Anm. 1.

¹⁷⁹ Vgl. die vorangehenden Ausführungen zur Lage der Juden im Westgotenreich unter Theoderich.

¹⁸⁰ Rabello, Giustiniano 78.

die arianische Herrschaft zu verteidigen.¹⁸¹ Für Afrika fehlen ähnliche Berichte, mag dies nun an einer weniger einladenden Politik den Juden gegenüber, dem Fehlen ähnlich entschlossener Männer wie in Neapel oder der Materialauswahl Prokops liegen. Bei Victor von Vita verlautet nichts von einer jüdischen Beteiligung an den vandalischen Verfolgungen. Da der Kirchenmann dies sicher nicht verschwiegen hätte, hat das *argumentum e silentio* hier Gewicht. Die Bestimmungen von Justinians Novelle 37 lassen gleichwohl erkennen, daß man auf katholischer Seite glaubte, die Juden hätten aus dem Unglück der Kirche Vorteil gezogen, da man mit anderen nichtkatholischen Sekten und Religionen auch diese zur Rückgabe von während der Vandalenherrschaft geraubten Kirchengutes aufforderte und ihre untergeordnete Position gegenüber der Staatskirche durch eine Einschärfung der kaiserlichen Judengesetze klarstellte. Der Strafcharakter von Novelle 37 wird zudem darin deutlich, daß ihre Bestimmungen, die insbesondere im Verbot des Baus von Synagogen weit über das bisherige hinausgingen, nur für Afrika Gültigkeit hatten.¹⁸² Daß sich durch die Verfolgungen die Gewichte zwischen Judentum und Kirche sehr zum Nachteil der letzteren verschoben hatten, trug man den Juden nach, selbst wenn sich ihre Lage unter den Vandalen absolut nicht verbessert haben sollte.¹⁸³

¹⁸¹ Prok. bella 5,8,41; 5,10,24. Vgl. B. Rubin, *Das Zeitalter Justinians*, Berlin / New York 1995, II 99-100.

¹⁸² Deshalb erwägt Schreckenbergs (Die christlichen *Adversus-Iudaeos*-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.), Frankfurt a.M. u.a. 1997, 412), ob die Novelle 37 nicht doch eine Reaktion auf tatsächliche Kooperation von Juden und Arianern war. Zur Ausnahmestellung der Novelle vgl. Klingenberg, *Justinians Novellen zur Judengesetzgebung*, Ashkenas 8, 1998, 7-27.

¹⁸³ Vgl. Rabello, *Giustiniano* 78. Für einen früheren Zeitpunkt gibt es tatsächlich Anhaltspunkte dafür, daß in Nordafrika Juden und christliche Häretiker kooperierten oder man dies aus Sicht der römischen Obrigkeit und des katholischen Klerus zumindest so sah. Nach dem Tode des Stilicho war es in Afrika zu Ausschreitungen gegen den katholischen Klerus gekommen, die von der donatistisch geprägten Circumcellionenbewegung getragen und von der toleranten Haltung des Heermeisters Gildo gefördert wurden. Nach dessen Tod erließ Honorius am 24.11.408 ein Gesetz, das diesem Treiben Einhalt gebot (Cod. Theod. 16,5,44). In diesem Gesetz werden

Wenn die Bestimmungen für Afrika auch im übrigen Reich keine Anwendung fanden, so ist doch unter Justinian in der Gesetzgebung und Einstellung gegenüber den Juden eine weitere Verschärfung festzustellen. Dies schlug sich auch in einer weiteren Blüte antijudaistischer Literatur nieder.¹⁸⁴ Auch von daher erscheint eine Abfassung der *Altercatio* unter Justinian plausibel.

Die Identifizierung von römischem Reich und Christentum, wie sie in der *Altercatio* begegnet, war schon in der Reichstheologie des Eusebius angelegt. Doch im Westen hatten sich Männer wie Augustinus und Salvian unter dem Eindruck des Niedergangs hiervon distanziert. Im Osten war die Notwendigkeit hierzu nicht im selben Maß gegeben und unter Justinian wurde die Einheit von Römerreich und Christenheit geradezu zur Reichsideologie.¹⁸⁵ Da diese nach der Eroberung auch in Nordafrika Einzug hielt, war hier ein Nährboden für ein Werk wie die *Altercatio* gegeben.¹⁸⁶ Der sprachliche Befund allerdings weist ins fünfte Jahrhundert.

Donatisten, Juden und Heiden gemeinsam für diese Vorfälle verantwortlich gemacht.

¹⁸⁴ A. Külzer, *Disputationes Graecae contra Iudaeos*, Stuttgart / Leipzig 1999, 238.

¹⁸⁵ Vgl. O. Treitinger, *Oströmische Kaiser- und Reichsideologie*, Jena 1938, 160; F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington 1966, 716-723: Justinians Anspruch auf politische und religiöse Autorität läßt sich deutlich an seinen Gesetzen ablesen. Vgl. Nov. 81,2: ... *quoniam omne bonum, quod sive a deo acquiritur hominibus sive ab imperio sequente deum, decet esse mansurum et omnis malitiae ac diminutionis extraneum*. Vor diesem Hintergrund erklärt sich die Vermischung von Theologie und Politik in der *Altercatio*. Kaiserliche Gesetze werden argumentativ ähnlich behandelt wie Bibelpassagen, und die hohe Bedeutung der kaiserlichen Rechtskompetenz wird zu Beginn des Traktats gleich doppelt hervorgehoben: Z. 7-10: ... *et revolvere imperiali sanctione sententias non morabor, ut quidquid veritatis ordo perspexerit iuxta legem divinitus datam, concoetus vestri sententia promulgetur*.

Z. 19: ... *possessionem et terminos terrae nobis augustali iure concessam ...*

Sprachliche Überlegungen

Der Versuch von Diaz y Diaz, die *Altercatio* aufgrund von Sondervokabular ins fünfte Jahrhundert zu datieren, schlägt fehl, wie ich oben dargelegt habe.¹⁸⁷ Die sprachlichen Belege, mit denen dieser die Schrift ins fünfte Jahrhundert datiert, sprechen bei näherer Betrachtung ebenso für das sechste, allerdings auch nicht mit der wünschenswerten Eindeutigkeit. Die ausgeprägten Parallelen zu den Konzilsakten des 5. Jahrhunderts (vgl. Kapitel 2) sowie die Rhythmisierung der Vorrede in Klauseltechnik sprechen jedoch deutlich für das fünfte Jahrhundert.¹⁸⁸ Weitere sprachliche Parallelen in der Vorrede, die ebenfalls ins fünfte Jahrhundert weisen, finden sich in den Anmerkungen zum Text. Ich habe trotzdem Schwierigkeiten damit, den triumphalen Ton der *Altercatio* mit der politischen Situation im fünften Jahrhundert zu vereinbaren. Das mögen die Menschen der Zeit aber nicht in gleicher Weise empfunden haben, da der Mythos Rom stark war und sie den Niedergang des Reiches noch nicht im Rückblick einordnen konnten.

6. Die *Altercatio* als antijudaistischer Dialog

Die Eignung der Dialogform, dem Leser komplexe Gegenstände in kurzweiliger Form nahezubringen, war in der antiken Geisteswelt seit Plato,

¹⁸⁶ Im Gedankengang lehne ich mich an M. Lausberg (Parcere Subiectis, Zur Vergilnachsfolge in der Johannis des Corripp, JbAC 32, 1989, S.113) an, die ähnliche Entstehungsbedingungen für die Johannis des Corripp postuliert.

¹⁸⁷ M.C. Diaz y Diaz, De patristica espanola, in Revista espanola de teología 17, 1957, 10. Ein Beispiel dafür, wie man ein anonymes Werk anhand seiner sprachlichen Besonderheiten wie etwa der Verwendung von Sondervokabular datieren kann, bietet Ulrich Schindel, Zur Datierung des Baseler Figurentraktas (cod. lat. F III 15 d), Göttinger Forum für Altertumswissenschaften 2,1999, 161-178.

¹⁸⁸ Eine auffällige sprachliche Besonderheit der *Altercatio* ist die ausgeprägte Vorliebe für Deminutiva bei Substantiven wie auch Adjektiven: *minusculam* (Z. 99), *paucula* (Z. 133), *refutatiuncula* (Z. 182), *iuencula* (Z. 320). Dies wird man als Merkmal eines volkstümlichen und wohl auch recht späten Lateins werten, ohne dies genauer spezifizieren zu können (vgl. Hofmann/ Szantyr II 775).

Aristoteles und Cicero hinreichend bekannt. Daher griffen auch christliche Autoren bei der Behandlung und didaktischen Aufbereitung theologischer und apologetischer Fragen verstärkt auf diese zurück. Ein schriftlich niedergelegter Dialog wirft immer die Frage auf, ob es sich um eine getreue Wiedergabe einer Unterredung, die tatsächlich stattgefunden hat, oder um eine literarische Fiktion handelt. Wo der Verfasser selbst auf der Authentizität des Gespräches beharrt wie z. B. Minucius Felix in der Einleitung zum *Octavius* oder Justin in seinem Dialog mit dem Juden Trypho, wird dieses Problem umso dringlicher. Deutlich literarische Züge in beiden genannten Dialogen entlarven diese Behauptung als Topos; und ähnliches läßt sich meist auch in anderen ähnlich gelagerten Fällen feststellen.¹⁸⁹ Faßt man die historische Authentizität eines Dialogs also nach den Maßstäben einer wortwörtlichen Wiedergabe, so wird man diese verneinen müssen. In der *Altercatio* schließen schon die als Kontrahentinnen auftretenden Personifikationen die Möglichkeit aus, dem Dialog könne ein tatsächliches Gespräch zugrundeliegen. Doch faßt man die Maßstäbe weiter, stellt sich die Frage der Historizität in anderer Weise erneut. Tertullian schreibt in der Einleitung zu *Adversus Iudaeos*, dieses Werk sei angeregt durch die Beobachtung einer mehrtätigen Debatte eines Christen mit einem Juden. Da der Christ sich dabei manche Blöße gegeben habe, habe Tertullian beschlossen, mit *Adversus Iudaeos* eine Argumentationshilfe für ähnliche Situationen zu schaffen - eine angesichts der in Karthago nachweisbaren Präsenz von Juden glaubwürdige Behauptung. Angesichts des Umstands, daß auch die tatsächliche religiöse Auseinandersetzung mit Heiden, Häretikern oder auch Juden zum guten Teil im Gespräch stattfand, ist es naheliegend, daß auch in die literarischen Dialoge Erfahrungen aus der tatsächlichen Debatte einfließen. Da die literarischen Dialoge in sublimierter Form das Rüstzeug für den Religionsstreit bieten sollten, dürften sie ihrerseits die reale Debatte

¹⁸⁹ A. Külzer, *Disputationes Graecae contra Iudaeos*, Stuttgart / Leipzig 1999, 89-90.

beeinflusst haben. Sofern man einen realen Streit als Existenzgrund der Dialoge annehmen kann, wird ihnen eine einfache Klassifizierung als real oder fiktional kaum gerecht.¹⁹⁰

Ob die antijudaistischen Dialoge auf der Grundlage einer realen Debatte entstanden sind oder nicht, ist allerdings nicht unumstritten. Harnack spricht der gesamten antijudaistischen Literatur eine solche Grundlage rundweg ab. Er sieht in der Wendung gegen die Juden eine Fiktion, im jüdischen Widerpart eine Strohpuppe. Die vorgeblich antijüdischen Streitschriften setzten sich in Wahrheit mit innerkirchlichen Opponenten und abweichenden Lehrmeinungen auseinander. Es ginge mehr um vermeintliche Judaisierer als um tatsächliche Juden.¹⁹¹ Gegen diese Auffassung hat Simon zurecht geltend gemacht, daß die antijudaistische Literatur Züge trage, die sich nur aus einer direkten Wendung gegen die Juden erklären ließen. In einer innerkirchlichen Auseinandersetzung wäre etwa die Selbstbeschränkung auf Schriftstellen des Alten Bundes in der exegetischen Argumentation, die bei einer sinnvollen Auseinandersetzung mit dem Judentum notwendig war, ebenso unnötig wie hinderlich.¹⁹² Die Angst, Christen könnten „judaisieren“ und so der Kirche verlorengelassen werden, war zwar in der Tat der zentrale Punkt in der christlich-jüdischen Auseinandersetzung.¹⁹³ Da das „Judaisieren“ jedoch von dem andauernden Einfluß und der Attraktivität des Judentums selbst zeugte, blieb das Judentum eine Herausforderung. Gleichwohl verlor die Auseinandersetzung durch die fortschreitende Trennung von Kirche und Synagoge gegenüber der Zeit des NT und der

¹⁹⁰ Ibid. 89-91.

¹⁹¹ A. Harnack, *Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani* nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche, TU I,3, Leipzig 1883, 75f..

¹⁹² M. Simon, *Verus Israel, A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135-425*, London 1996, 138-139; Blumenkranz, *Altercatio* 12; Schon Augustinus empfahl, sich in Debatten mit Juden auf alttestamentliche Schriftstellen zu beschränken (Tract. adv. Iud. 1,2, PL 42,51).

¹⁹³ Vgl. etwa die Predigten *Adversus Iudaeos* (BGrL 41) des Johannes Chrysostomos, die sich auch gegen judaisierende Christen wandten.

frühen, noch judenchristlich geprägten Kirche deutlich an Unmittelbarkeit. Man gewinnt den Eindruck, daß die antijudaistischen Schriften mitunter den Bezug zur Realität verlieren und in überkommenen Formen erstarren. Dies gilt m.E. auch für die *Altercatio*. Ihr rhetorischer Charakter und die Ausbeutung der Jahrhunderte alten Vorlage Cyprian lassen daran denken, daß es sich hier um eine „literarische“ (oder vielmehr rhetorische) „Fingerübung“¹⁹⁴ handelt. Gleichwohl finden sich noch gewisse Züge, die den Anforderungen tatsächlicher religiöser Kontroverse gerecht werden.

So wird auch in der *Altercatio* die Beschränkung auf das Alte Testament weitgehend eingehalten. Dies resultiert zum Teil aus der Verwendung der Testimonien, deren Schwerpunkt ebenfalls auf dem Alten Testament liegt. Doch die *Altercatio* macht einen noch weit eingeschränkteren Gebrauch von neutestamentlichen Schriftstellen als die Testimonien.¹⁹⁵ Auf das methodische Prinzip, daß man die Synagoga aus ihren eigenen Schriften widerlegen müsse, wird von beiden Kontrahentinnen wiederholt explizit hingewiesen. Die Synagoga insistiert darauf, daß die Beweisführung sich auf das Gesetz (*lex*, d.h. die Schriften des AT), die Propheten und die Wahrheit Israels stützen müsse: ... *ita tamen ut mihi quae dicis de prophetis adsignes* (381-382). *Recognosco vera sunt quae mihi teste prophetia narrantur* (416-417). *Non adsertionibus credo sed lege revinci desidero. Non enim te sed prophetas audire contendo* (447-449; vgl. 486-487).¹⁹⁶ *Non quidem dubito sed volo mihi Israel veritate signari* (471-472). *Aut si tibi ut plures filios habeas in lege mandatum est, probare debes ex lege* (516-517). Die Ecclesia geht in der Argumentation sogar so weit auf ihre Gegnerin zu, daß sie anläßlich eines Schriftbeweises aus dem Deuterono-

¹⁹⁴ So charakterisiert Külzer (*Disputationes Graecae contra Iudaeos*, Stuttgart / Leipzig 1999, 92) die späteren antijudaistischen Dialoge.

¹⁹⁶ Vgl. die fast identische Forderung des Juden zu Beginn der dem Euagrius zugeschriebenen *Altercatio legis*: *Habes et me patientem auditorem, si modo interrogati-*

mium auf den besonderen Stellenwert des Pentateuchs für die Juden verweist: *Et in Deuteronomio, quia Pentateucho utebaris, credo quod legeris* (296-297). Sie will die Synagoga aus deren, sprich dem Alten Testament widerlegen: ... *de tuo te testamento convinco* (361). Am Ende konstatiert die Kirche, daß sie diese argumentative Vorgabe erfüllt habe und gibt der Beschränkung auf alttestamentliche Stellen eine neue Wendung. Sie habe ihr Arsenal gar nicht ausgeschöpft, da die neutestamentlichen Schriften den Eingeweihten vorbehalten blieben: *et ideo tuo te gladio scito esse damnatam, tuo te testamento percussam, tuorum prophetarum, hoc est omnium Iudaeorum, elogiis. Nihil adhuc protuli quae monstravi, Evangelia et apostolos mihi meisque servanda, quae si legisses amplius immugires* (592-4).¹⁹⁷

Trotz der methodisch richtigen Selbstbeschränkung auf das AT hätte der exegetische Ansatz der *Altercatio* in einer tatsächlichen Kontroverse mit Juden wohl nicht viel bewegt. Denn die antijudaistischen Dialoge zeichnen sich als Gruppe insofern durch eine gewisse Realitätsferne aus, als daß sie a priori davon ausgehen, ein jüdischer Gesprächspartner könne die christliche Allegorese des Alten Testaments annehmen. Diese Grundannahme macht die gesamte folgende Argumentation zu einem Zirkelschluß, der nur auf die Niederlage oder Bekehrung des jüdischen Gesprächsteilnehmers hinauslaufen kann. Einen gläubigen Juden konnte man so sicher nicht überzeugen. Doch mochten diese Argumente in den Dialogen, die als Vorbereitung auf den Religionsstreit dienten, immerhin den Christen in seinen Positionen gefestigt haben.¹⁹⁸ Wenn der Verfasser am Schluß der *Altercatio* die Christen auffordert zu frohlocken (Z. 595: *gaude-*

onibus meis non lenocinio sermonum nec argumentis verborum, sed legis praesentia conprobes veritatem (CCSL 64, 255, 7-9).

¹⁹⁷ In diesem Hinweis auf die christliche Arkandisziplin berührt sich die *Altercatio* mit dem Ende des Octavius des Minucius Felix.

¹⁹⁸ A. Külzer, *Disputationes Graecae contra Iudaeos*, Stuttgart / Leipzig 1999, 90.

te christicolae), so war er sich offenbar sicher, daß sein Werk diesbezüglich erfolgreich sein würde.

In seinem Bemühen, das Alte Testament christologisch auszulegen, bedient sich der Verfasser der *Altercatio* ganz unbefangen zweier Schriftstellen, deren christliche Interpretation auf jüdischer Seite bekanntermaßen auf Ablehnung stieß. Zum einen zitiert er in Zeile 304 Psalm 95,10 *dominus regnavit* erweitert um die christliche Interpolation *a ligno*. Wenn Justin (Dial. 73,1) den Juden hier unterstellt, sie hätten den biblischen Text verfälscht und das „vom Kreuz“ ausgelassen, weil es auf Christus hinweise, so kann man annehmen, daß man mit dieser Stelle auf Juden keinen Eindruck machen konnte und Justin diese Erfahrung vielleicht gemacht hat. Ähnlich legt der Verfasser der Synagoga in Zeile 184-187 eine Auffassung der Schrift in den Mund, von der sich die Juden bereits distanziert hatten, wie ebenfalls aus Justins Dialog mit Trypho erhellt: *Dixerant quidem prophetae esse venturum; sed unctum Dei, sed puerum sanctum natum de virgine; unde an Deus ipse venire velit penitus ignorabam*. Zugrunde liegt hier Jes 7,14. Die Christen verstanden *natum de virgine* als geboren von der Jungfrau, während die Juden darauf hinwiesen, daß das hebräische Äquivalent zu *virgo* hier lediglich die junge Frau bezeichne, worin ihnen die meisten modernen Exegeten Recht geben. Hierauf weist Trypho ausdrücklich hin.¹⁹⁹ Doch so differenziert wie im Dialog mit Trypho geht es in der *Altercatio* nicht zu, und die unzulänglichen Schriftbeweise bleiben unwidersprochen. In einer realen Auseinandersetzung konnte man mit diesen Argumenten sicher nichts erreichen.

Gegen Harnacks Ansatz, die antijudaistische Kontroverse spiegele lediglich innerkirchliche dogmatische Auseinandersetzungen, spricht im Fall der *Altercatio* die Naivität, mit der die brennendste dogmatische Frage des fünften und sechsten Jahrhunderts, die nach der menschlichen und der

¹⁹⁹ Justin dial. 67,1.

göttlichen Natur Christi, behandelt wird: Z. 444-446: *Synagoga respondit. Ergo et Deus et filius Dei?*

Ecclesia dixit: Utique, stulta. Qui de homine gignitur, homo est, ita et qui de Deo oritur Deus profecto signatur.

Aus dem spezifischen Kontext der jüdisch-christlichen Debatte gelöst wirkt eine solch pauschale Aussage vor dem Hintergrund der christologischen Debatte sehr unbedarft. Negiert sie durch die klar voneinander geschiedenen Alternativen doch streng genommen die menschliche Natur Christi. Man gewinnt den Eindruck, der Verfasser sei Monophysit. Aufgrund der besonderen Argumentationsabsicht des Verfassers ist dem nicht notwendig so. Denn in einer Auseinandersetzung mit dem Judentum muß der Schwerpunkt auf dem Nachweis der göttlichen Natur Christi liegen. Dogmatische Feinheiten betreffs des Verhältnisses zwischen menschlicher und göttlicher Natur sind hingegen sekundär. So berichtet bereits Justin von Judenchristen, "die zwar bekennen, daß Jesus der Christus ist, ihn aber als einen Menschen verkünden, der aus dem Menschen stammt."²⁰⁰ Die Entsprechungen sind evident. Der Verfasser der *Altercatio* hatte offenbar Kenntnis von ähnlichen Positionen und versuchte, sich in aller Schärfe von diesen abzusetzen. Dabei muß er auch, wenn er orthodoxer Christ gewesen sein sollte, nicht unbedingt die strengen Maßstäbe der innerchristlichen christologischen Debatte angelegt haben.

Der Verfasser der *Altercatio* zeigt sich im ganzen weit besser über das Judentum informiert, als die Literatur dies gelten lassen will. Williams und Hillgarth unterstellen ihm diesbezüglich krasse Ignoranz²⁰¹. Denn in Z. 364f. ließe der Verfasser den Sabbat sachlich falsch am Morgen des Sams-

²⁰⁰ Justin dial. 47.

²⁰¹ A.L. Williams, *Adversus Judaeos, A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935S. 331 Anm. 10: „Our author seems to have lived far from a Jewish population, and to have thought that for the Jews, as for himself, the Sabbath began in the morning.“; Hillgarth, CCSL 69A, S. 8: „What is strik-

tages statt am Vorabend beginnen. Diese Auffassung beruht jedoch auf einem Mißverständnis des Passus und seiner argumentativen Struktur (siehe den Kommentar zur Stelle). Über den Beginn des Sabbats wird hier überhaupt keine Aussage gemacht. Aus dem Passus lassen sich daher keine Rückschlüsse über die Unkenntnis oder Vertrautheit des Verfassers mit dem Judentum gewinnen. Über die juristische Lage der Juden war er aber offenbar recht gut informiert, wie der Abriß in Z. 124-133 zeigt. Will man ferner annehmen, die Aussage der Kirche, sie habe oft zum Eselsritt verurteilte Jüdinnen gesehen (Z. 258), sei nicht bloße Polemik, sondern gehe auf das eigene Erleben des Verfassers zurück, so müßten in dessen Umfeld zahlreiche Juden gelebt haben. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß der Verfasser in seiner Polemik die ihm bekannte Ehrenstrafe willkürlich ins Spiel bringt.

Bei dem Versuch, die verschiedenen Arten der Dialoge nach funktionalen Gesichtspunkten zu kategorisieren, unterscheidet man u. a. zwischen Lehrgespräch, das die Belehrung, im religiösen Kontext die Bekehrung des Gegenübers zum Ziel hat, und Streitgespräch, in dem sich beide Parteien ohne personalen Bezug und ohne wirkliches Eingehen auf das Gegenüber ein Wortgefecht liefern.²⁰² Ohne die Schwächen einer solchen Kategorisierung in Grenzfällen zu verkennen, kann man diese auf die *Altercatio* gut anwenden. Die *Altercatio* ist ein Paradebeispiel für ein Streitgespräch in diesem Sinne, da ein Bemühen um eine Einigung nicht zu erkennen ist. Beide Seiten beharren auf ihren Positionen, und erst gegen Ende muß die Synagoga Punkt für Punkt widerwillig weichen, was ihr von Seiten der Kirche den Vorwurf der Halsstarrigkeit einbringt. Die Ecclesia sagt sogar explizit, daß

ing is the ignorance of Judaism displayed in the statement that the Sabbath begins in the morning of that day, rather than on Friday evening.“

²⁰² A. Külzer, *Disputationes Graecae contra Iudaeos*, Stuttgart / Leipzig 1999, 78; W. Haug, *Der Ackermann und der Tod*, in: K. Stierle – R. Warning, *Das Gespräch, Poetik und Hermeneutik*, Bd. 11, 281-286.

es ihr in ihren Ausführungen nicht darum gehe, daß die Synagoga belehrt, sondern daß sie bestraft werde: *sed non ut docearis sed ut puniaris adverte* (Z. 290-291). Der Autor schließt gewissermaßen selbst die Deutung des Dialogs als Lehrgespräch zugunsten der als Streitgespräch aus.²⁰³ Am Schluß des Dialogs (Z. 575f.) kommt die Synagoga zwar zur Einsicht und gesteht ihre Niederlage ein, doch nützt ihr dies nichts und ändert nichts an dem scharfen Urteil, das im letzten Satz über sie gefällt wird. Haug erklärt die Reduktion der Streitenden zu bloßen Typen zum Wesenszug des Streitgesprächs. Dies trifft auf die Personifikationen der *Altercatio* in voller Weise zu.

Die Besonderheit, daß die Kontroverse mit der Synagoga als einer abstrakten Personifikation geführt wird, ließe theoretisch die Möglichkeit offen, daß das vernichtende Urteil, das über die Synagoga als Personifikation des jüdischen Glaubens gesprochen wird, nicht auch auf die Juden übertragen werden müßte. Die Frage nach dem endzeitlichen Geschick der Juden wurde in der Kirche seit Paulus kontrovers diskutiert. Paulus verneint im Römerbrief (11,1), daß die Erwählung Israels aufgehoben sei und stellt für die Endzeit die Bekehrung Israels in Aussicht. Diese in Erwartung

²⁰³ Die *Altercatio* fügt sich ebenfalls gut in die Kategorisierung von Hulen (The „Dialogues with the Jews“ as Sources for the Early Jewish Argument against Christianity, JBL 51, 1932, 58-70), der die antijudaistische Literatur nach funktionalen Gesichtspunkten in „expository“, „argumentative“ und „denunciatory“ scheidet. Während es Schriften der ersten Kategorie darum ginge, die Juden zur Konversion zu bewegen, solche der zweiten die Entkräftung jüdischer Einwände bezweckten, hätten Werke der dritten Kategorie das einzige Ziel, die Juden zu schmähen (58). Wenn Külzer (Disputationes Graecae contra Iudaeos, Stuttgart / Leipzig 1999, 36-41) auch zuzustimmen ist, wenn er sich wegen fehlender Eindeutigkeit gegen eine solche funktionale Untergliederung ausspricht, und einer Untergliederung nach formalen Gesichtspunkten, wie Külzer sie durchführt (41-74) sicher der Vorzug gebührt, passt die Charakterisierung „denunciatory“ für die *Altercatio* doch ausgesprochen treffend. Interessant ist auch, daß Hulen die Testimonien Cyprians als Beispiel für die Kategorie „expository“ wählt, die laut Hulen frei von Polemik durch Exegese zu überzeugen suche. Wenn man sich vor Augen führt, was die *Altercatio* in einigen Fällen aus den neutralen Bibelpassagen der Testimonien macht, kann man Hulen's Sonderung der Schmähschriften von eher neutral gehaltenen Schriften nachvollziehen.

der bevorstehenden Parusie von einem Judenchristen gemachte Aussage wurde angesichts der Verzögerung der Parusie und der wachsenden Kluft zwischen Kirche und Synagoge für spätere christliche Autoritäten zum Problem. Diese betonten, Israel sei verworfen und die Kirche habe Israel als erwähltes Volk abgelöst.²⁰⁴ Die Autorität des Apostels Paulus stellte man freilich nicht in Frage. Streng genommen bestand auch kein Widerspruch zwischen einer gegenwärtigen Bestrafung des abtrünnigen Israels und seiner endzeitlichen Rettung.²⁰⁵ In der Praxis jedoch trat die Rettung Israels weitgehend hinter dessen Verwerfung zurück, die man gegenwärtig auch im politischen Niedergang des jüdischen Volkes zu beobachten glaubte. Entprechend schreibt Cyprian im an den jungen Quirinus gerichteten Widmungsschreiben seiner Testimonien, im ersten Buch der Testimonien – der Hauptquelle für die Schriftzitate der *Altercatio* – habe er sich um den Nachweis bemüht, daß die Juden verworfen und die Christen an deren Stelle getreten seien: *Complexus sum vero libellos duos pari qualitate moderatos: unum quo ostendere enisi sumus, Iudaeos secundum quae fuerant ante praedicta a Deo recessisse et indulgentiam Domini, quae sibi et pridem data et in posterum promissa fuerat, perdidisse, successisse vero in eorum locum Christianos fide Dominum promerentes et de omnibus gentibus ac de toto orbe venientes.*²⁰⁶ Bei einer solchen Ausrichtung der Vorlage bleibt in der *Altercatio* für die paulinische Hoffnung, daß sich die Juden in der Endzeit zum Christentum bekehren und als *ecclesia ex synagoga* in der

²⁰⁴ Entsprechende Quellenzeugnisse finden sich gesammelt bei K. Hruby (Juden und Judentum bei den Kirchenvätern, Zürich 1971, 38-44), der diesen Anspruch der Kirche als „Substitutionstheorie“ bezeichnet.

²⁰⁵ So zitiert auch Paulus in Rom 10,21 das Wort vom „ungehorsamen und widerspenstigen Volk“ aus Jes 65,2, das Cyprian und der *Altercatio* als Nachweis der Verwerfung Israels gilt. Anders als diese macht Paulus jedoch in Rom 11 deutlich, daß die Erwählung Israels trotz dieser und ähnlicher Aussagen des AT Bestand hat. Es ist müßig, darüber zu spekulieren, ob dem Verfasser der *Altercatio* diese Zusammenhänge bewußt waren, als er das Zitat aus Cyprians Testimonien übernahm. Denn die schwierige Frage nach dem Heil Israels, die selbst den echten Augustinus vor große Probleme stellte (vgl. Hruby 76-80), blendet er bewußt oder unbewußt aus.

Kirche aufgehen würden, wenig Platz. Entsprechende Ansätze sind zwar vorhanden. Wenn die Ecclesia etwa darauf verweist, daß die Apostel Petrus und Paulus Juden waren (Z. 496), zeigt dies, daß eine Bekehrung des Einzelnen vom Judentum zum Christentum zumindest zu deren Zeit möglich war. Wo Paulus im Römerbrief das endzeitliche Heil Israels in Aussicht stellt, verweist auch er darauf, daß er Israelit sei (Rom 11,1), und verneint mit diesem Argument die Verstoßung Israels. Doch dieser Ansatz wird in der *Altercatio* nicht fortgeführt. Die jüdischen Wurzeln der Urkirche werden zeittypisch ausgeblendet. Die Ecclesia der *Altercatio* erscheint vielmehr in ihrer historischen Genese und gegenwärtigen Zusammensetzung als *ecclesia ex gentibus*. Sie ist aus dem primitiven Heidentum hervorgegangen und hat keine Verbindung zum Judentum. Wenn die Kirche der Synagoga in der zweiten Person Singular die Einschränkungen vorhält, unter denen die Juden im christlichen Imperium zu leiden hatten, so wird die Synagoga mit der Gesamtheit der Juden gleichgesetzt. Das theologische Postulat der Überlegenheit der Kirche vermischt sich hier mit der persönlichen Herabsetzung der Juden. Dafür, daß die Aussagen der *Altercatio* in ihrer vollen Schärfe nicht nur der Synagoga als einem abstrakten theologischen Konzept, sondern den Juden in ihrer Gesamtheit gelten, spricht auch der Schluß des Dialoges. Hier wird noch einmal das Bild der Synagoga als Mutter evoziert und mit der Ecclesia kontrastiert: *Gaudete populi, gaudete christicolae, sterilis peperit et quae filios habebat cum filiis suis ante deficit* (594-596). Die Kinder der Synagoga, die Juden also, sind nicht etwa in den Schoß der Mutter Kirche aufgenommen, sondern zusammen mit ihrer Mutter zugrunde gegangen: Bemerkenswert ist, daß hier das dem Bild zugrundeliegende Bibelzitat (1 Sam 2,5) um das zusätzliche Element *cum filiis suis* erweitert wird. In der Vorlage, den Testimonien Cyprians (I 20), heißt es lediglich: *Sterilis septem peperit, et quae plurimos habebat filios, infir-*

²⁰⁶ Cypr. testim. I.

mata est. In dieser Form begegnet das Zitat kurz zuvor auch in der *Altercatio* (Z. 530-531). Die bewußte Erweiterung *cum filiis suis* macht deutlich, daß für den Verfasser der *Altercatio* nicht nur die Synagoga, sondern auch die Juden verworfen sind. Analog kann man vermuten, daß sich auch die scharfe Aussage *sed non ut docearis sed ut puniaris adverte* in Z. 290-291) nicht nur an die Synagoga, sondern auch an die Juden richtet. Abgesehen davon, daß mit der *Altercatio* kein Missionserfolg zu erzielen war, wäre ein solcher dann auch nicht intendiert. Dieser Eindruck wird durch die Aussage in Z. 592-594 bestätigt, wo die Ecclesia sagt, sie habe bisher nur mit Stellen aus dem AT argumentiert, da Evangelien und Apostel nur für sie selbst und die Ihren bestimmt seien: *Nihil adhuc protuli, quae monstravi evangelia et apostolos mihi meisque servandos, quae si legisses, amplius immugires.* Hieraus darf man wohl folgern, daß die Synagoga und die Juden von den Evangelien ferngehalten werden sollen. Die Ecclesia bemüht sich um Exklusivität, daran, den Missionsauftrag, das Evangelium allen Menschen zu verkünden, auch auf die Juden anzuwenden, denkt sie nicht. Im scharfen Kontrast zum Schluß der *Altercatio* stehen die Schlußbemerkungen des Briefes des Severus von Minorca. Für Severus, der die Bekehrung der Juden seiner Insel sogar unter Zwang betrieb, ist die endzeitliche Bekehrung Israels, nicht die Verwerfung das Ziel: ... *zelum Christi adversum Iudaeos sed pro eorumdem perpetua salute suscipite. Forsitan enim iam illud praedictum ab Apostolo venit tempus, ut plenitudine gentium ingressa omnis Israel salvus fiat.*²⁰⁷ Schon von daher war Seguis Versuch, die *Altercatio* mit einer verschollenen Werbeschrift zu identifizieren, mit der Severus von Minorca Juden zur Konversion ermunterte, verfehlt.

Der Vergleich mit Severus läßt es unwahrscheinlich erscheinen, daß die *Altercatio* vor dem Hintergrund verstärkter Judenmission oder gar von Zwangskonversionen entstanden ist, wie sie im siebten Jh. im visigotischen

²⁰⁷ Sev. Minor. epist. 31,2-3.

Spanien und im oströmischen Reich durchgesetzt wurden.²⁰⁸ Die Indifferenz des Verfassers legt nahe daß der Judenmission in seinem Umfeld nicht viel Erfolg beschieden war. Wo nicht mit Zwang nachgeholfen wurde, scheint dies in der Spätantike die Regel gewesen zu sein. Es gab zwar Fälle, in denen Juden zum Christentum konvertierten, doch geschah dies oft nur wegen materieller Vorteile oder um sich den drückenden Bestimmungen der Judengesetzgebung zu entziehen. Der Gesetzgeber leistete dem Vorschub, indem er den Konvertiten Schutz vor etwaigen Nachstellungen ihrer ehemaligen Glaubensgenossen gewährte und sicherstellte, daß ihnen aus ihrer Konversion bei Erbschaften keine finanziellen Nachteile erwuchsen.²⁰⁹ Die generelle Haltung der Kirche gegenüber konversionswilligen Juden war hingegen reservierter. Um Scheinkonversionen zu vermeiden, machten die Konzilien des sechsten Jh. diesen sogar strenge Auflagen.²¹⁰ Diese Skepsis legt nahe, daß echte Konversionen die Ausnahme waren.

Der feindliche Ton in der *Altercatio*, der keinerlei Bemühen um Ausgleich erkennen läßt, wird auch daran deutlich, wie unterschiedlich Leia und Rachel als Typen der Kirche und Synagoge in der *Altercatio* und in Justins Dialog mit Trypho eingeführt werden. Die *Altercatio* (Z. 533-535) hat aus Cyprians Testimonien (I 20) die Deutung der schwachäugigen Leia als Typus der Synagoga und der schönen Rachel als Typus der Kirche übernommen. Für die Ecclesia der *Altercatio* ist diese Typologie lediglich ein weiterer Beweis dafür, daß die Synagoga abgelöst und verstoßen ist. Bereits Justin kennt diese Typologie, gibt ihr aber eine wesentlich sympathischere Deutung: „Leia ist euer Volk und die Synagoge, Rachel dagegen ist unsere Kirche. Für die eine und die andere steht Christus [als Antitypus des bei Laban Dienst tuenden Jakob] noch heute im Dienste, auch für die,

²⁰⁸ Blumenkranz, in: Rengstorf, K.H. / Kortzfleisch, S.V. (Hgg.), Kirche und Synagoge 102-103.

²⁰⁹ Cod. Iust. 1,5,13.

²¹⁰ Vgl. Can. 34 des Konzils von Aeghe a. 506.

welche hier wie dort die Knechte sind.“²¹¹ Justin macht keinen Hehl daraus, daß er der Kirche den Vorzug gibt. Leias schwache Augen deutet er als einen Hinweis auf die Geistesschwäche der Juden.²¹² Statt aber wie in der *Altercatio* darüber zu streiten, wer Herrin und wer Dienerin ist, empfiehlt Justin das Vorbild Christi. Dem Verfasser der *Altercatio* muß man allerdings zugute halten, daß sich die Machtverhältnisse zwischen Juden und Christen in der Zwischenzeit dramatisch verändert hatten. Während Justin noch als Mitglied einer verfolgten Sekte aus einer Position der Schwäche gegen das Judentum, eine *religio licita*, argumentierte,²¹³ war für den Verfasser der *Altercatio* die politische Macht der Kirche eine Tatsache.

7. Der Geschichtsbeweis gegen das Judentum in der *Altercatio*

Mit dem Syngoga-Motiv verbindet sich in der *Altercatio* eine weitere Argumentationsform der christlich-jüdischen Kontroverse, der Geschichtsbeweis für die Verwerfung Israels und die Erwählung des Christentums: Die Ecclesia ist Herrin der Welt, die Synagoga vom Thron gestürzt und versklavt. Folglich haben die Christen die Juden als auserwähltes Gottesvolk abgelöst. Diese Argumentation hat eine lange Vorgeschichte. Die Situation der Juden im Römischen Reich nach den Mißerfolgen des Jüdischen Krieges und des Bar Kochbar-Aufstands wurde schon früh als Beweis für die Richtigkeit der christlichen Lehre gegenüber der jüdischen gewertet. In der Zerstörung des Tempels sah man die göttliche Vorsehung am Werke. Erfüllten sich durch sie doch die Voraussagen Jesu.²¹⁴ Insbesondere das mit der Zerstörung des Tempels einhergehende Ende des Tempelkultes empfand man als Bestätigung des christlichen Glaubens, der nicht an den Tempel gebunden war. Aus diesem Grund zeigte man auf christlicher Seite gro-

²¹¹ Just. dial. 134,3.

²¹² Just. dial. 134,5.

²¹³ Vgl. Just. dial. 134,6.

ßes Interesse am Geschichtswerk des Flavius Josephus über den jüdischen Krieg.²¹⁵ Deshalb werteten die Christen Julians Versuch, den Jerusalemer Tempel wiederzuerrichten, als Angriff auf das Christentum und sahen sich durch sein wundersames Scheitern bestätigt.²¹⁶

Soweit die spezifisch christlich-theologische Komponente des Geschichtsbeweises. Die zugrundliegende Vorstellung, daß der Sieg vom Wohlwollen der Götter abhängt und daß die Götter der Sieger denen der Verlierer überlegen seien, ist freilich uralte. Daher verwundert es nicht, daß der Geschichtsbeweis bereits von paganer Seite gegen das Judentum vorgebracht wurde. In seiner Verteidigung des Flaccus, dem man u.a. vorwarf als Proprätor der Provinz Asia jüdische Gelder unrechtmäßig konfisziert zu haben, berührt Cicero den Geschichtsbeweis, um die Kontrahenten seines Mandanten zu desavouieren, und stellt einen Zusammenhang zwischen der politischen Lage der Juden und ihrer Religion her: *quam cara (sc. gens) dis immortalibus esset docuit, quod est victa, quod elocata, quod serva facta* „Wie teuer dieses Volk den unsterblichen Göttern ist, erhellt daraus, daß es besiegt, verpachtet [d.h. zur Besteuerung an die *publicani*] und versklavt worden ist.“²¹⁷

Apion sah in seiner Polemik gegen das Judentum einen klaren Beweis für die Ungerechtigkeit der jüdischen Gesetze und die Falschheit ihrer Religion in dem Umstand, daß sie „nicht herrschten, sondern vielmehr Sklaven bald des einen, bald des anderen Volkes seien und verschiedene Unglücksfälle bezüglich ihrer Hauptstadt zu beklagen hätten“.²¹⁸ Josephus begegnet diesem Vorwurf mit dem Hinweis darauf, daß ähnliche Unglücks-

²¹⁴ Mk 13; Mt 24; Lk 19; 21.

²¹⁵ Siehe dazu H. Schreckenberg, *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter*, Leiden 1972.

²¹⁶ Vgl. J. Bidez, *Julian der Abtrünnige*, München 1940, 321-324; J. Vogt, *Kaiser Julian und das Judentum*, *Morgenland* 30, 1939, 1-74.

²¹⁷ Cic. *Pro Flacco* 69; vgl. dazu den Kommentar bei M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* I Nr. 68.

²¹⁸ *Jos. c. Apionem* 2,125; vgl. M. Stern, *Greek and Latin Authors* II Nr. 174.

fälle nicht allein die Juden, sondern mit Ausnahme der Römer alle Völker, insbesondere aber die Ägypter, die Landsleute Apions getroffen hätten. Ferner verweist er auf David und Salomon, die viele Völker unterworfen hätten, sowie den Umstand, daß die Juden noch unabhängig über die umliegenden Länder geherrscht hätten, als die Ägypter schon Sklaven der Perser und dann der Makedonen gewesen seien.²¹⁹ Daß Josephus in seinem Bestreben, die jüdische Religion gegen die aus der Historie abgeleiteten Vorwürfe in Schutz zu nehmen, die Macht Davids und Salomos sowie der Hasmonäer übersteigert, erinnert an das, was in der *Altercatio* zur verflochtenen Macht der Synagoga gesagt wird.

Ähnlich wie Apion geht auch der Christengegner Celsus auf die politische Ohnmacht der Juden ein, die so gar nicht zu den biblischen Verheißungen zu passen scheint, hebt dabei aber zugleich hervor, daß es den Christen noch schlechter ergehe als diesen: „Anstatt Herren der ganzen Welt zu sein, ist ihnen (den Juden) keinerlei Scholle und kein Herd verblieben, und wenn von euch (den Christen) noch einer unentdeckt herumstreift, wird er aufgespürt und hingerichtet.“²²⁰ Solange die Christen noch eine verfolgte Minderheit waren, war es problematisch, überheblich auf die politische Lage der Juden hinzuweisen, die im Gegensatz zu den Christen immerhin den Status einer *religio licita* hatten. Wenn man sich nicht auf die spezifisch religiöse Bedeutung der Zerstörung Jerusalems für das Judentum beschränkte, konnte das Argument sich nur allzu leicht als Bumerang erweisen.

Mit dem Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion veränderte sich die Ausgangslage grundlegend. Die römische Reichsideologie, derzufolge das Imperium den Römern aufgrund ihrer überragenden Frömmigkeit und ihrer rechten Gottesverehrung gegeben sei, fand nunmehr auf das

²¹⁹ Jos. c. Apionem 2,126-134.

²²⁰ Orig. Cels. 8,69; Vgl. auch die ähnlichen Aussagen des Heiden Caecilius Natalis über die politische Lage der Juden im Dialog Octavius (Min. 10,4).

Christentum Anwendung, und die Machtverhältnisse zwischen dem christlichen Imperium und den Juden wurden zu einem direkten Argument gegen die jüdische Religion. Zwar überwog nach wie vor die genuin theologische Argumentation.²²¹ Durch den Sieg der Kirche bekommt aber auch der ursprünglich theologisch motivierte Hinweis auf die Lage in Jerusalem bisweilen einen unangenehm weltlich-triumphalen Ton. Der Kommentar des Hieronymus zu den Prophezeiungen des Propheten Zefanja über das Schicksal Jerusalems (1,15-16 CCSL 76A, 672f.) zeigt diesen Wandel.²²² Das echt Theologische tritt hier zurück, wenn Hieronymus in beißendem Ton darauf hinweist, daß den Juden seiner Zeit – „altersschwachen Weiblein und alten Männern, durch Lumpen und hohes Alter gezeichnet“ - der Eintritt in die Stadt Jerusalem von Soldaten verwehrt werde, während über ihr das Zeichen des Kreuzes in der Sonne strahle.

In der *Altercatio* wird der Geschichtsbeweis in (bewußter?) Verkenning der historischen Tatsachen auf die Spitze getrieben: Zusammen mit der göttlichen Gunst geht die Weltherrschaft unmittelbar von der Synagoga auf die Ecclesia über. In historisch befremdlicher Weise wird schon für die Patriarchenzeit eine Herrschaft Israels postuliert. Der Gedanke der Weltherrschaft Israels ist dem Alten Testament zwar nicht fremd, er begegnet z.B. in den Psalmen. Doch wird er dort ins Religiös-Eschatologische gewendet. Er ist Verheißung, nicht Beschreibung von Gegenwart oder Vergangenheit.²²³ In der *Altercatio* hingegen tritt das theologische Moment

²²¹ Vgl. z.B. Eus. dem. ev. 1,3; Aug. tractatio adversus Iudaeos 9-12.

²²² Vgl. K.L. Noethlichs, Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert), Berlin 2001, 215-217.

²²³ Allerdings haben auch Teile der modernen Forschung die Weltherrschaftsidee des Alten Testaments nicht als Verheißung für die Endzeit (vgl. H. Gross, Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament, Bonn 1953, bes. 150), sondern profan gedeutet. Dem Umstand, daß ein solcher Anspruch Israels mit den politischen Verhältnissen der Zeit nicht zu vereinbaren ist, hat man Rechnung getragen, indem man den Ursprung der Idee bei den mächtigen Nachbarn Israels gesucht hat. Israel habe die Idee lediglich übernommen: „Der Ursprung des Glaubens an ein Weltreich, das alle Nationen umspannt, kann nicht bei einem Winkelvolk gesucht werden, sondern

ganz hinter das politische zurück: Wo von Jerusalem die Rede ist, steht nicht der Tempel, sondern das Forum und das Capitol Jerusalems im Vordergrund, von dem aus die Synagoga einst die Welt beherrscht habe (Z. 60). Jerusalem erscheint in der verzerrten, anachronistisch anmutenden Darstellung auch in seiner Architektur als Vorläufer Roms, nicht als Zentrum der Religion, sondern der Macht. Wenn die Ecclesia hier anerkennend die vergangene Pracht Jerusalems schildert und vom Tribut spricht, den Persien und Indien der Synagoga einst zahlten, könnte dies noch vom biblischen Bericht über die Pracht und Macht des salomonischen Hofes ange-regt sein.²²⁴ Wenn die Synagoga jedoch behauptet, sie habe über das Gebiet des *Imperium Romanum* geherrscht, und die Ecclesia dies ausdrücklich bestätigt, erscheint dies weder von den historischen Fakten noch vom gene-rellen Tenor der biblischen Darstellung gedeckt. Allerdings entspricht ein jüdischeWeltreich der Prämisse des Geschichtsbeweises, daß dem von Gott erwählten Volk die Herrschaft gebühre. Der Zusammenhang von Erwäh-lung und Herrschaftswechsel wird dann am deutlichsten, wenn die neue Braut, die Ecclesia, die verstoßene Synagoga der Herrschaft entsetzt und ihr unmittelbar nachfolgt. Die Erwähnung der Reichsbildungen zwischen dem Untergang des Königreiches Israel und dem christlichen Imperium (etwa die hellenistischen Reiche und das heidnische Römerreich) würden die Unmittelbarkeit des Geschichtsbeweises schwächen, daher werden sie in der *Altercatio* ausgeblendet (s.u.). Um den Niedergang der Synagoga durch die Fallhöhe noch drastischer erscheinen zu lassen und eine exakt gegenläufige Entwicklung zum Aufstieg der Ecclesia zu konstruieren, wird der Synagoga spiegelbildlich für die Vergangenheit, als sie noch die Er-

nur bei einem Volke, das mit gutem Recht den Anspruch auf die Weltherrschaft er-heben konnte.“ (Gressmann, *Der Messias*, Göttingen 1929, 202). Der biblische Text ist hier ähnlich mißverstanden wie in der *Altercatio*, mit dem einzigen Unterschied, daß diese dessen Autorität kritiklos anerkennt und das „Winkelvolk“ zur Weltmacht stilisiert.

²²⁴ Vgl. z.B. 1 Kön 10. Vgl. den Kommentar zu Z. 50-51.

wählte Gottes war, genau die weltbeherrschende Stellung zugesprochen, die nunmehr die Ecclesia als Staatsreligion des Imperium Romanum innehat.

Der Logik des Geschichtsbeweises entspricht, daß die ehemals mächtige Synagoga in der *Altercatio* ihre Entsprechung in einer Kirche findet, die zu der Zeit, als die Synagoga auf dem Gipfel der Macht stand, als nomadisierende Hirtin durch die Wälder zog und Eichen sammelte. Zu Anfang des Dialogs (45 ff.) macht die Synagoga der Kirche ihre pastoralen Ursprünge zum Vorwurf, was diese selbst später aufgreift und modifiziert, im Grunde aber bestätigt. Auch diese Besonderheit hat bei den Interpreten zu Verwirrung geführt. Denn das Bild einer ländlichen Kirche ist mit der sozialen Zusammensetzung der frühen Kirche faktisch schwer zu vereinbaren. Rekrutierten sich die Apostel und Jünger noch aus der galiläischen Landbevölkerung, so bekam die junge Kirche doch schon durch die erste Missionstätigkeit ein ausgesprochen städtisches Gepräge. Die Verbreitung des Christentums erfolgte über die Städte, während das Umland oft noch lange heidnisch blieb, wie die abschätzig Bezeichnung der Heiden als *pagani*, als Landbewohner, zeigt, die in der Spätantike aufkam. Celsus verspottet das Christentum zwar als die Religion kulturloser Banausen,²²⁵ und das Christentum galt seinen heidnischen Gegnern auch sonst als Unterschichtenreligion.²²⁶ Die Zeichnung des Christentums als Bauernreligion ist meines Wissens in dieser Form gleichwohl singulär. Die ländliche Prägung der Ecclesia in der *Altercatio* hat Segui dazu veranlaßt, die Ecclesia der *Altercatio* mit einer Landgemeinde auf Minorca zu identifizieren. Und auch Blumenkranz' Versuch, die Entstehung der *Altercatio* in ein Land zu verle-

²²⁵ Bernhard Blumenkranz, *Revue du Moyen Age Latin* 9, 1953, 27. Orig. c. Celsum 2,44.

²²⁶ Gegen die These, das frühe Christentum sei eine Religion der Unterschichten gewesen, wendet sich G. Schöllgen, *Ecclesia sordida*, Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians, *JbAC Ergänzungsband* 12, 1984.

gen, das kurz zuvor noch barbarisch gewesen sei, hängt hiermit zusammen.²²⁷ Doch betrachtet man die zeitliche Korrelation in der *Altercatio*, so wird deutlich, daß hier überhaupt nicht an eine Entwicklungsstufe der historischen Kirche oder gar eine spezielle Gemeinde gedacht ist, sondern an eine *ecclesia in nuce*, die aus den zu diesem Zeitpunkt noch barbarischen und Götzen verehrenden Heidenvölkern besteht, aus denen einmal die Kirche hervorgehen wird.²²⁸ Diese Fiktion ist ein Versuch der Synagoga, ihre Gegnerin aufgrund ihrer vorgeblich bescheidenen Herkunft abzuqualifizieren. Bedeutsam ist, daß der Bruch mit Israel hier vollständig vollzogen ist. Für den Verfasser der *Altercatio* sind die Hebräer nicht die Vorstufe der Kirche, auf die man sich berufen kann. Die Kirche ist vielmehr in den götzendienenden Barbaren, den *gentes* vorgebildet. Auch der Antagonismus zwischen Ecclesia und Synagoga wird bereits in diese Zeit vorverlegt: *Tu cum gentibus, cum quibus ego saepe pugnavi, pastoralis more balantia, credo, pecora sequebaris* (Z. 45-46). Diese Konstruktion ist unhistorisch: Die Urkirche war noch fest im Judentum verwurzelt, sie war eine *ecclesia ex Synagoga* im echten Sinne. Nach außen erschien die frühe Kirche auch dann noch vielfach als jüdische Sekte, als sie sich bereits vom Judentum abgenabelt hatte; später sah man in der Kirche ein *tertium genus* neben Heiden und Juden. Im Lauf der Zeit wurde die Kirche mehr und mehr deckungsgleich mit den *gentes*, mit denen sie sich zunehmend auch politisch

²²⁷ Der merkwürdige Anspruch der Synagoga, zu einer Zeit, als die Ecclesia noch das Vieh hütete, das Römische Reich besessen zu haben, hat Bernhard Blumenkranz (*Altercatio Ecclesie contra Synagogam*, RMAL 10, 1954, 27) zu einem grotesken Mißverständnis verleitet. Da sich die Synagoge damit rühme, ihr römisches Bürgerrecht sei älteren Datums, müsse die *Altercatio* in einem Land entstanden sein, das erst vor kurzer Zeit der Romania einverleibt worden sei. Abgesehen davon, daß das Reich im fünften Jahrhundert keine Gebietsgewinne mehr zu verzeichnen hatte, rühmt sich die Synagoge nicht damit, schon vor der Kirche Teil des Reiches gewesen zu sein, sondern dessen Territorium einst beherrscht zu haben.

²²⁸ B. Blumenkranz war bei seinem Vorschlag, die Abfassung der *Altercatio* in einem Land zu verorten, das gerade erst dem Römischen Reich angeschlossen worden war, wohl von dem halbbarbarischen Charakter der Kirche beeinflusst. Da dieser

und kulturell identifizierte.²²⁹ Die *Ecclesia* der *Altercatio* ist eine solche *ecclesia ex gentibus* in Reinform, die *ecclesia ex synagoga* ist gänzlich ausgeblendet. Der Übersteigerung der verflossenen Macht der Synagoga entspricht in der Argumentation die Stilisierung der *Ecclesia* als Hirtin und Nomadin.

Da die Geschichtskonstruktion der *Altercatio* zunächst verblüfft, will Raddatz im Anschluß an Oepke einem spätantiken Verfasser ein so merkwürdiges historisches Konstrukt nicht zutrauen und sieht sich hierdurch in seiner Spätdatierung der Schrift bestätigt: „Gegen eine Datierung in die ausgehende Antike spricht die Vorstellung des Dialogs, die Synagoge habe einst von den Capitolen Jerusalems aus mit reisiger Macht den Erdkreis beherrscht, eine Vorstellung, die wohl kaum im 4. oder 5. Jahrhundert denkbar ist.“²³⁰ Hiergegen ist einzuwenden, daß das zugegebene „merkwürdige historische Konstrukt“ sich wie gesehen bereits werksimmanent erklären läßt. Der Verfasser der *Altercatio* hat seiner Argumentation zuliebe gewisse historische Verzerrungen in Kauf genommen. Zudem kann man an ein volkstümliches Werk wie die *Altercatio* nicht die Maßstäbe historischer Exaktheit anlegen, deren Einhaltung man von einem spätantiken Gelehrten erwarten würde. Und schließlich bietet die *Altercatio* den Geschichtsbeweis zwar in einer konsequent stilisierten Form, die meines Wissens einzigartig ist, jedoch finden sich auch in der Spätantike gewisse Parallelen. Diese sind zwar nicht exakt, doch exakte Parallelen für diese Eigentümlichkeit vermag Raddatz auch für das Mittelalter nicht anzuführen. Wer die Bibel naiv als Geschichtswerk las, konnte beeindruckt von den Listen besiegtter und unterworfenen Völker und Berichten über die Pracht der salomonischen Hof-

jedoch die Urgeschichte der *Ecclesia* betrifft, nicht ihre Gegenwart oder jüngste Vergangenheit, hat er für Datierung und Verortung keine Relevanz.

²²⁹ M. Simon, *Verus Israel, A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135-425*, London 1996, 380-381.

²³⁰ A. Raddatz, *Die Entstehung des Motivs „Ecclesia und Synagoge“*, Berlin 1959, XLII Anm. 285. Vgl. A. Oepke, *Das neue Gotesvolk*, Gütersloh 1951, 299.

haltung sehr wohl die Existenz eines jüdischen Weltreiches annehmen. Dieser Eindruck mußte noch verstärkt werden durch die Prominenz der Geschichte Israels in Werken wie der Chronik des Eusebius oder Augustins *civitas Dei*. Die heilsgeschichtliche Bedeutung Israels konnte leicht zu dem Mißverständnis führen, es sei auch eine Weltmacht gewesen. Die christlichen Herrscher stellten sich zudem bereits seit der Spätantike bewußt in die Tradition der Könige Israels,²³¹ was ebenfalls zu der Annahme verleiten konnte, bei dem Davidischen Großreich und dem römischen Reich handele es sich um vergleichbare Gebilde. Im Mittelalter wird die typologische Beziehung zwischen den Königen Israels und denen des christlichen Mittelalters dann im Krönungszeremoniell beschworen und in der Kunst dargestellt.²³² In der *Altercatio* ist die typologische Abfolge von Vorausdeutung und Erfüllung in bloßen Antagonismus verkehrt. Die Bedeutung der Könige Israels als Modell für christliche Kaiser und Könige ist im Rahmen der Typologie wesentlich theologisch motiviert. In der *Altercatio* entfällt dies. Übrig bleibt der befremdende Vergleich zweier höchst unterschiedlicher politischer Gebilde.

Bereits Tertullian führt im Apologeticum (26,3) den Geschichtsbe-
weis in einer Weise ins Feld, die ansatzweise an die Geschichtsklitterung
der *Altercatio* erinnert. Um das römische Selbstverständnis zu erschüttern,
die Herrschaft sei den Römern aufgrund ihrer Frömmigkeit von den Göt-
tern verliehen, verweist er auf Völkerschaften, die vor den Römern ein
Reich besessen hätten, ohne sich in irgendeiner Weise um die römischen
Kulte zu kümmern. In einer Reihe mit Babyloniern, Medern, Ägyptern, As-
syern und Amazonen erscheint als abschließendes Gegenbeispiel Judaea:

²³¹ Ambrosius hält Theodosius mehrfach das Vorbild seines „Vorgängers“ David vor Augen (Ambr. apol. Dav. I+II). Justinian schließlich stellt sich bewußt in die Tradition Davids und Salomos (F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington 1966, 676-680; 785 u.a.).

²³² A. Oepke, Ein bisher unbeachtetes Zitat aus dem fünften Buche Ezra, ZNW 42, 1949, 168.

Postremo si Romanae religiones regna praestant, numquam retro Iudaea regnasset despectrix communium istarum divinitatum, cuius et deum victimis et templum donis et gentem foederibus aliquamdiu Romani honorastis, numquam dominaturi eius, si non ultimo deliquisset in Christum.

Die überraschende Nennung Judaeas erklärt sich aus der Argumentation. Das monotheistische Judaea, die *despectrix communium istarum divinitatum* erfüllt zwar nicht in gleicher Weise wie die vorangegangenen Beispiele das Kriterium Großmacht, hatte dafür aber die denkbar stärkste Distanz zum römischen Polytheismus. Wenn die römische Religion die Herrschaft verliehe, hätte gerade Judaea in der Vergangenheit keinesfalls herrschen können. Dies habe es aber getan, und Rom habe sogar Verträge mit dem jüdischen Volk geschlossen und den Tempel mit Opfergaben beschenkt. Um des Effekts willen verbiegt Tertullian hier die historischen Fakten.²³³ Angespielt wird auf Roms Verträge mit den Makkabäern und die Opfergaben an den Tempel in der Zeit des frühen Prinzipats.²³⁴ Die Verträge werden hier als Zeichen der Ebenbürtigkeit, wenn nicht gar Überlegenheit Judaeas gewertet. Dies überrascht, stellten die Makkabäer sich doch mit den Verträgen mit Rom, so diese denn historisch sind, unter den Schutz der nach Eleusis aufstrebenden Weltmacht. Und die Geschenke an den jüdischen Tempel sind kaum mehr als ein Zeichen der Rücksicht auf die religiösen Gefühle eines unterworfenen Volkes. Wenn die genannten Ereignisse auch historisch greifbar sind, sind sie in der Sache gleichwohl kaum beweiskräftiger als der Anspruch der Synagoga, ihr hätten einst Inder und Perser Gold, Elfenbein, Silber und Seide als Tribut gesandt (Z. 50-51). Tertullian streitet die generelle Gültigkeit des Geschichtsbeweises ab – die

²³³ Tertullian kannte die in der Bibel genannte Ausdehnung des Reiches Salomos von Beerscheba bis Dan (*contra Iudaeos* 7,7). Unabhängig davon, inwieweit er diese Angaben geographisch einordnen konnte, wird er gewußt haben, daß sie ein eher bescheidenes Gebilde umreißen.

²³⁴ K.L. Noethlichs, *Das Judentum und der römische Staat, Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1996, 12; 16.

Größe des römischen Imperium erklärt sich für ihn nicht aus der *religio* –, bei den Juden stellt er aber einen Zusammenhang zwischen mangelnder Religiosität – dem Vorgehen gegen Christus – und dem Verlust der Unabhängigkeit her. Nach dem Sieg der Kirche konnte man auch auf christlicher Seite die Macht Roms auf die christliche Religion zurückführen. Wollte man wie der Verfasser der *Altercatio* den Zusammenhang zwischen göttlicher Erwählung und Macht nachweisen, konnte man nicht wie Tertullian auf die heidnischen, aber dennoch mächtigen Babylonier, Meder, Ägypter und Assyrer verweisen. Tertullians Liste reduziert sich auf Judaea und Rom, und man erhält das Konstrukt der *Altercatio*. Wenn der hochgebildete Tertullian im zweiten Jh. bereit war, die historische Bedeutung Judaeas seiner Argumentation zuliebe zu übersteigern, wird man dem Verfasser der *Altercatio* zugestehen, hier im fünften oder sechsten Jh. einen Schritt weiter gegangen zu sein.

Das Geschichtsbild des syrischen Wechselgesangs zwischen Kirche und Synagoge

Pflaum vermeint, die Geschichtskonstruktion der *Altercatio* läge auch vor in dem spätantiken syrischen Hymnus, der seiner These zufolge auf dieselbe Vorlage zurückgeht wie die *Altercatio*: „In beiden Stücken rühmt sich die Synagoge (historisch betrachtet recht merkwürdig!) der Weltherrschaft“²³⁵. Ein Vergleich der Stellen aus beiden Schriften, die ihn zu dieser Annahme veranlassen, vermag diese Behauptung allerdings nicht zu stützen.²³⁶ Der Herrschaftsanspruch, den die Synagoga im Hymnus erhebt, ist noch weit enger mit der biblischen Geschichte und Verheißung verknüpft

²³⁵ H. Pflaum, Die religiöse Disputation in der europäischen Dichtung des Mittelalters, Genf / Florenz 1935, 18. Ich übernehme bei den Zitaten aus der Soghita die Übersetzung von B. Kirschner, Alphabetische Akrosticha in der syrischen Kirchenpoesie, Oriens Christianus 6, 1906, 22-43.

²³⁶ Pflaum 18 Anm. 1.

als in der *Altercatio*, wo in anachronistischer Perspektive das Imperium Romanum zum Maßstab der biblischen Ereignisse wird. Dies wird deutlich, wenn man bei den von Pflaum hervorgehobenen Passagen die Strophen als Ganzes betrachtet:

Strophe 35: „Völker und Könige gingen vor mir zu Grunde,
 Ich übernahm und erbte ihre Herrschaft;
 Hohe Mauern stürzte er vor mir:
 Wer ist wie ich geliebt?“

Durch den Verweis auf die hohen Mauern, bei denen an Jericho gedacht ist, wird deutlich, daß hier auf die Geschehnisse der Landnahme angespielt wird. In dem entscheidenden Punkt liegt mithin keine Parallele zu der Z. 131 der *Altercatio* vor: *ego Romanum possidebam imperium, ego reges, milites et aliegenarum gentium duces occidi.*

Die *Altercatio* ist als Streit um das Erbe angelegt, wie gleich im Eingang hervorgehoben wird. Dies wird auch in der Soghita thematisiert, wo die Synagoge sagt:

Strophe 11,2: „Mein ist die Erde und ich sollte nicht erben
 Ein Erbe, das mir zukommt?
 Mit Abraham schloss er einen Bund,
 Dass er die ganze Erde mir geben werde.“

Aus dem Hinweis auf den Bund mit Abraham geht hervor, daß hier an eine Verheißung, nicht an ein konkretes Machtgebilde wie in der *Altercatio* zu denken ist.

Der wesentlichste Unterschied zwischen der *Altercatio* und der Soghita liegt jedoch in der Reaktion der Ecclesia auf die Präentionen der Sy-

nagoga. Während sich die Ecclesia der *Altercatio* auf den Streit um die politische Macht einläßt, verneint die Kirche in der Soghita die Gültigkeit des Geschichtsbeweises, indem sie betont, daß es ihr nicht auf das Land, sondern auf die Erwählung durch den Bräutigam Christus ankommt:

Strophe 12: „Du sollst mein Land erben, sei still;
Du sollst es ganz erben; neide mir's nicht;
Denn ich brauche kein Land,
Sondern zu meinem Bräutigam schwing ich mich auf in die Höh.“

In dem Punkt, den Pflaum als die markanteste Parallele zwischen beiden Werken ausgemacht hat, unterscheiden sie sich mithin grundlegend. Pflaums Annahme literarischer Abhängigkeiten zwischen beiden Werken erweist sich somit auch in dieser Hinsicht als falsch. Die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen beiden Werken erklären sich am zwanglosesten, wenn man annimmt, daß es sich um unabhängige Variationen einer verbreiteten literarischen Form handelt. Das Interesse des Verfassers des syrischen Hymnus ist dabei ein stärker theologisches, während für den in juristischen und rhetorischen Kategorien befangenen Verfasser der *Altercatio* die Machtfrage das Entscheidende ist.

Sonstige Parallelen für die Geschichtskonstruktion der *Altercatio*

Da sich das historische Konstrukt der *Altercatio* werkimmanent erklären läßt und Teil der Allegorie ist, ist es angesichts der vage gehaltenen Angaben problematisch, hier eine Anspielung auf eine konkrete historische Situation entdecken zu wollen. Gleichwohl läßt ein Blick auf geläufige Vorstellungen der Zeit unabhängig davon, ob diese für die *Altercatio* unmittelbar

bestimmend sind oder nicht, deren Geschichtsbild weniger absurd erscheinen

Die Angaben zu den Höhlen und Tälern, in denen die Ecclesia einst hauste, sowie zu den Heidenvölkern, mit denen sie herumzog (Z. 45-46), sind bewußt unbestimmt gehalten. Eine Einschränkung auf konkrete *gentes* würde die Allegorie durchbrechen und widerspräche dem Anspruch der Kirche auf Universalität. Daher läßt sich nicht nachweisen, ob das höhere Alter und die verflossene Macht der Synagoga von dem Wissen um das hohe Alter der Kulturen des Ostens angeregt ist. Daß die Kulturen des Ostens, insbesondere Ägyptens, gegenüber der griechisch-römischen das höhere Alter beanspruchen konnten und diese entscheidend beeinflußt hatten, war bereits in der Antike anerkannt. Christliche Apologeten wie Clemens von Alexandrien griffen hierauf zurück und erhoben denselben Anspruch auch für die hebräische „Philosophie“ der Bibel. Indem sie die Verbindung zum uralten jüdischen Glauben betonten, erwehrten sie sich des Vorwurfs, ihre Religion sei neu und traditionslos, und konnten auch für das Christentum das höhere Alter und mithin auch die höhere Autorität gegenüber den Religionen und Philosophien, ja der gesamten Zivilisation der griechisch-römischen Welt beanspruchen.²³⁷ Sollte der Machtanspruch der Synagoga hiermit zusammenhängen, müßte der lateinisch schreibende Verfasser aus seiner Perspektive heraus die Ecclesia mit dem Okzident, die Synagoga mit dem Orient verbinden. Hiervon verlautet allerdings explizit nichts. Indem die *Altercatio* das Reich der Synagoga als Gegenbild zum Imperium Romanum (Z. 48, 65, 82) und Jerusalem als Gegenbild zu Rom (Z. 60) zeichnet, setzt sich beim Leser der Eindruck fest, die Synagoga habe in Jerusalem schon geherrscht, als man in Rom noch Schafe hütete.²³⁸ Als frühestes

²³⁷ Vgl. z.B. Chr. Gnllka, Wahrheit und Ähnlichkeit, in: R. v. Haehling (Hrsg.), Griechische Mythologie und frühes Christentum, Darmstadt 2005, 194-226.

²³⁸ Umgekehrt könnte man argumentieren, die Aussage, die Synagoga habe das *Imperium Romanum* beherrscht, spräche für eine Abfassung der Schrift zu einer Zeit, als sich der Schwerpunkt des Reiches bereits nach Osten verschoben hatte. Bei rein

Beispiel für die Macht der Synagoga wird in der *Altercatio* die Zerstörung Sichems durch die Söhne Jakobs genannt (Z. 66-69). Abgesehen davon, daß die Patriarchen selbst noch Transhumanznomaden waren, stimmt die zeitliche Korrelation. Der Höhepunkt israelitischer Machtentfaltung war mit dem Davidischen Großreich bereits zweihundert Jahre Geschichte, als Romulus dem traditionellen Datum zufolge mit einer Schar Hirten Rom gründete.

Daß man sich auf jüdischer Seite tatsächlich des eigenen höheren Alters bewußt war, belegen rabbinische Erzählungen. Rom soll aus einem Schilfrohr entstanden sein, das Gabriel bei der Heirat Salomos mit der Tochter des Pharaos eingepflanzt habe.²³⁹ Eine andere Erzählung synchronisiert die Aufstellung goldener Kälber für den Götzendienst unter Jerobeam mit der Errichtung zweier Schilfhütten²⁴⁰ durch Romulus und Remus in Rom. In beiden Erzählungen erwächst Rom aus bescheidenen Anfängen zu einer Zeit, als Israel bereits reich und mächtig war. In beiden erfüllt Rom eine providentielle Funktion, da es in Zukunft Israel unterwerfen und so für den Götzendienst bestrafen wird. Diese Geschichtskonzeption ist der der *Altercatio* nicht unähnlich, freilich mit dem entscheidenden Unterschied, daß in den rabbinischen Erzählungen Rom nur ein göttliches Instrument ist, um das auserwählte Volk zu strafen, während in der *Altercatio* die Erwählung von der Synagoga auf die Ecclesia und somit auf das christliche Imperium

textimmanenter Interpretation könnte man aus dem Ausspruch der Synagoga *Tu cum gentibus, cum quibus ego saepe pugnavi, pastorali more balantia, credo, pecora sequebaris* (Z. 45-47) auf einen östlichen Aufenthaltsort der Ecclesia schließen. Denn die einzigen Völkerschaften, die in der *Altercatio* als Gegner der Synagoga genannt werden, sind Ägypter, Kanaaniter, Jebusiter, Hetiter und Perisiter (Z. 56-57). Doch die Vorstellung, daß die Ecclesia zusammen mit den Ägyptern, dem alten Kulturvolk par excellence, das Vieh gehütet haben soll, ist wohl selbst für den Verfasser der *Altercatio* zu absurd.

²³⁹ G. Stemberger, Die römische Herrschaft im Urteil der Juden, Darmstadt 1983, 118.

übergegangen ist. Interessant ist auch ein eigenartiger Zug des sogenannten Josippon, einer im 10. Jh. entstandenen freien Bearbeitung der Jüdischen Altertümer des Flavius Josephus durch einen Juden Süditaliens. Dessen Darstellung zufolge war die Gründung der befestigten Stadt Rom durch die Furcht motiviert, die Romulus wegen der militärischen Erfolge Davids empfand.²⁴¹ Aufgrund dieser Parallelen anzunehmen, der Verfasser der *Altercatio* habe Kenntnis von einer solchen jüdischen Tradition gehabt und diese der Synagoga in den Mund gelegt, geht sicher zu weit. Die Analogien belegen aber, daß man unabhängig voneinander und mit ganz unterschiedlichen Zielsetzungen auf ein ähnliches historisches Konstrukt verfallen konnte.

Die Auswirkungen der Geschichtskonstruktion auf die Charaktersisierung der beiden Frauen

Der Kontrast zwischen der vergangenen Herrschaft der Synagoga und dem Hirtendasein der Ecclesia dient nicht nur einer Pointierung des Geschichtsbeweises, sondern lenkt überdies die Sympathie der Ecclesia zu, die einfach und unschuldig aus dem Wald hervorkommt und die blutbefleckte Synagoga der Herrschaft entsetzt (Z. 319-321). Die Schmähungen der Synagoga über die einfache Kost und Unterkunft der Ecclesia lesen sich wie eine Aufzählung bukolischer Topoi²⁴², die keineswegs rein negativ besetzt waren. Waren Hirten auch in der Praxis verachtet und auf der untersten Stufe der Gesellschaft angesiedelt, so war ihr Leben doch von der Dichtung verklärt und idealisiert. Die Rehabilitierung der Kirche ist vom Verfasser

²⁴⁰ Auch die Ecclesia hauste der Darstellung der Synagoga zufolge in einer Hütte (Z. 44).

²⁴¹ 2,115-122; Vgl. G. Stemberger, *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden*, Darmstadt 1983, 149.

²⁴² Vgl. B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und verwandte Vorstellungen*, Spudasmata 16, Hildesheim 1967. Vgl. den Kommentar zu Z. 54-55.

somit schon in den von der Synagoga erhobenen Vorwürfen angelegt. Vollends positiv gewertet werden die bukolischen Züge der Ecclesia in deren eigenem Resumé in Z. 315-321: *ego sum sponsa, quae derelictis idolis de silva et de monte descendi. Ut ait patriarcha tuus: Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni quem benedixit Dominus. Unde veni virgo cum lacte, cum floribus intemerata iuvencula opaco de nemore, civis simplex, laeta, pallio nivali composita ad sponsum meum ...* Im scharfen Kontrast hierzu steht die Synagoga, an deren Händen nicht nur das Blut der Propheten klebt, sondern die ihre Macht auch brutal mißbraucht hat. Bei der Ausgestaltung dieses Gegensatzes ließ der Verfasser sich von geläufigen Topoi leiten: Als Gegenbild zur ländlichen Idylle mit Anklängen an das Goldene Zeitalter, welche die Existenz der Ecclesia prägte, erscheint die Synagoga zu einer kriegerischen und skrupellosen Militärmacht stilisiert. Die wirklichen militärischen Siege Israels konnte der Verfasser kaum negativ umdeuten, da diese nach dem Zeugnis der Bibel gottgegeben waren. So findet denn auch die Ecclesia an den Siegen der Synagoga über Ägypter, Kanaaniter, Jebusiter, Hetiter und Perisiter nichts auszusetzen (Z. 56-57) und greift statt dessen das Massaker heraus, das Simeon und Levi nach Gen. 34 an den Einwohnern von Sichem begingen, weil einer von ihnen deren Schwester Dina vergewaltigt hatte. Der Bibel zufolge waren es nur zwei Söhne Jakobs, die diese Tat vollbrachten und sich dabei den Umstand zu Nutze machten, daß die Sichemiten noch von der Beschneidung geschwächt waren, zu deren Vollzug die Söhne Jakobs sie zuvor aus List veranlaßt hatten. Nach vollbrachter Tat schalt Jakob seine Söhne sogar, weil er nicht die Machtmittel habe, sich mit seinen wenigen Männern gegen die nun aufgebrachtten Nachbarvölker durchzusetzen.²⁴³ Als Beispiel für das Verhalten einer Großmacht erscheint diese Episode aus der Patriarchenzeit schlecht gewählt. Es wäre verlockend, in der Betonung Sichems eine Anspielung auf

²⁴³ Vgl. Aug. quaest. Gen. CVIII (CCSL 33 S. 40).

die zahlreichen Aufstände der Samaritaner zu sehen, die im fünften und sechsten Jh. am Berg Garizim wiederholt blutige Massaker an der christlichen Bevölkerung verübten.²⁴⁴ Doch ist die Annahme eines solchen Subtextes, der die sehr positive Charakterisierung der Sichemiten als *inbelles homines et innocentiae suae honore fulgentes* (Z. 68-69) in einem ganz anderen Licht erscheinen ließe, keineswegs zwingend. Denn die Episode aus dem AT fügt sich auch für sich gesehen in die Argumentation: Sie ist besonders abstoßend und nicht durch göttlichen Befehl legitimiert. Schon Kelsos nahm an der Sichem-Episode Anstoß.²⁴⁵ Und auch aus den Worten, mit denen Augustinus die Sichem-Episode charakterisiert, spricht Abscheu: *cruentissimam caedem et depredationem*²⁴⁶. Da der Mord an den Sichemiten sich dem Verfasser als eine der brutalsten Geschichten des AT ohnehin anbot, ist es nicht unbedingt notwendig, daß hier zusätzlich auf Ereignisse der jüngeren Vergangenheit angespielt wird. Der Verfasser muß auch nicht an eine andernorts belegte allegorische Deutung gedacht haben, die allerdings den Abscheu der *Ecclesia* gerade über diese Tat verständlich machte. Ambrosius deutet den Ärger Jakobs über das Verhalten seiner Söhne, der nach Aussage der Schrift seinen Grund in der Besorgnis um die Sicherheit hatte, allegorisch, da die Einwohner von Sichem die Heidenvölker symbolisierten, die später zum Glauben kommen sollten.²⁴⁷ So verstanden, hätte diese biblische Erzählung in einer Auseinandersetzung zwischen Synagoga und *Ecclesia* (*ex gentibus*) durchaus ihren Platz.

Der Rechtfertigungsversuch der Synagoga ist dazu angetan, sich die letzten Sympathien zu verschmerzen: „Die Herrschermacht brachte mich dazu, die

²⁴⁴ M. Meier, Das andere Zeitalter Justinians, Göttingen 2003, 209-215.

²⁴⁵ Orig. Cels. 4,46.

²⁴⁶ Aug. quaest. Gen. CVIII (CCSL 33 S. 40,1359). Als *cruentissima caedes* bezeichnet Augustinus auch den Kindermord von Bethlehem (Aug. sermo 373 (PL 39 S. 1664,45).

²⁴⁷ Ambr. Iac. 2,7,32 (CSEL 32,2 S. 50).

mir eingeräumte Freiheit kühn auszunutzen. Glaubst du denn, ich hätte mich hierin verfehlt, wenn ich bei der Ausübung meiner Herrschaft gedemütigt habe, wen ich wollte, und vielleicht die, die sich gegen mich erhoben hatten, getötet habe? Wer die Macht gegeben hatte zu herrschen, hatte meiner Würdenstellung doch freilich auch die Macht eingeräumt zu tun, was immer ich wollte. Oder sag mir, ob das Gesetz nicht in der Hand dessen liegt, der aus eigener Machtvollkommenheit herrscht. Und wer alles besitzt, der muß seine Herrschergewalt notwendig ausweiten, wohin immer er will.“

Hier wird die Synagoga endgültig zu einer arroganten und skrupellosen Militärmacht stilisiert, der Macht vor Recht geht. Diesen Topos der Imperialismuskritik wendet der Rhetor gegen das Israel der Patriarchenzeit. Das heidnische Römerreich, gegen das er in ähnlicher Form mit größerem Recht auch von christlicher Seite vielfach erhoben wurde,²⁴⁸ wird hingegen völlig ausgeblendet, und die *Ecclesia* tritt in strahlender Unschuld aus dem Wald heraus und übernimmt die Weltherrschaft.

Zusammenfassend kann man festhalten, daß die Geschichtskonstruktion der *Altercatio* den modernen Leser vermutlich mehr befremdet als den spätantiken Adressatenkreis der Schrift. Zudem ist die Argumentation in sich geschlossen und effektiv.

8. Die Handschriften

Die Herausgeberin der beiden vorliegenden kritischen Editionen der *Altercatio*²⁴⁹ J.N. Hillgarth hat zwölf Handschriften der *Altercatio* ausfindig machen können, von denen sie fünf durchgehend für die Textkonstitution he-

²⁴⁸ Vgl. H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin 1964.

²⁴⁹ G. Seguí/ J. N. Hillgarth, *La „Altercatio“ y la basilica paleocristiana de Son Bou de Menorca*, Palma de Mallorca 1955; J.N. Hillgarth (Hg.), *Altercatio Ecclesiae et Synagogae*, CCSL 69A.

ranziert. Die erhaltenen Handschriften gliedern sich in zwei Gruppen. Die Hauptvertreter der Handschriftenfamilie Φ sind die Handschriften B (Bamberg, 10. Jh.), M (München 9. Jh.), S (St. Gallen, 9. Jh.) und T (Berlin, 9.-10. Jh.), die Handschrift C aus Montecassino (Codex Casinensis 247, 12. Jh.) ist der einzige Vertreter einer zweiten, von Φ unabhängigen Tradition. Diese Handschrift bricht jedoch nach ca zwei Dritteln (Z. 425) ab. Auf die Bedeutung des Codex Casinensis hat bereits 1900 Morin erstmals hingewiesen²⁵⁰ und betont, daß diese in den bisherigen Ausgaben nicht berücksichtigte Handschrift trotz aller Unzulänglichkeiten bisweilen für die Textkonstitution heranzuziehen sei. Dieser Forderung Morins ist Hillgarth nachgekommen. Während Morin den Wert der Handschrift C anhand weniger Textpassagen exemplarisch zu zeigen versucht hatte, erwies Hillgarths systematische Recensio C als Vertreterin eines von den übrigen Handschriften unabhängigen Überlieferungszweigs. Schon ein flüchtiger Blick in den Apparat reicht aus, um sich zu vergewissern, daß die grundlegende Scheidung der Textvarianten fast immer zwischen der Handschriftenfamilie Φ und C erfolgt. Hillgarths Statistik zufolge weist C in den erhaltenen Passagen doppelt so viele Fehler auf wie die Φ -Tradition.²⁵¹ aufweist wie die Φ - Tradition.²⁵² Da ich mich in vielen Fällen, wo Hillgarth C folgt, für die Φ -Tradition entscheide, verschiebt sich dieses Verhältnis im

²⁵⁰ G. Morin, *Mélanges. Deux écrits de polémique antijuive de la seconde moitié du IV^e siècle, d'après le Cod. Casin. 247*, *Revue d'Histoire ecclésiastique* 1, 1900, 270-272. Morin verweist auf Fälle, in denen C eine gegenüber der Ausgabe der Mauriner die zweifellos bessere Lesart (Z. 105: *degeneras*, Z. 131-132: *clarissimatus ordinem*) bietet oder ausgelassenes überliefert (Z. 89 *Moyses veridicus*; Z. 179 *quid facerem*; Z. 196 *vates*; Z. 337 *migravit*). Morins Urteil über den relativen Wert von C ist allerdings in Ermangelung einer kritischen Ausgabe im Vergleich zu der Ausgabe der Mauriner gesprochen. Hillgarths Handschriftenkollation zeigt, daß sich bei einigen der von Morin vorgebrachten Beispiele die gegenüber den Maurinern bessere Lesart nicht nur exklusiv in C, sondern auch in Φ findet. Bei dreien seiner Beispiele ist seine Vorliebe für C sogar nachweislich verfehlt (Z. 189 *sic aure*; Z. 275 *inveneritis*; Z. 334 *suscipite*), da die angeblich schlechtere Lesart durch den gleichen Wortlaut im Vorbild bei Cyprian gedeckt ist (s. u).

²⁵² Hillgarth, CCSL 69A, 14.

hier vorgelegten Text noch deutlich zu Ungunsten von C. Man wird die Bedeutung von C also mit D. Weber deutlich geringer veranschlagen, als dies Hillgarth getan hat.²⁵³

Neben den Handschriften ist für die Textkonstitution bisweilen auch die in Mignes Patrologia Latina²⁵⁴ reproduzierte Ausgabe der Mauriner (*m*) heranzuziehen, die auf Amerbachs *editio princeps* zurückgeht, die dieser im Rahmen einer Gesamtausgabe der Werke des Augustinus im Jahr 1506 in Basel vorgelegt hatte.²⁵⁵ Diese wurde 1506 von Erasmus²⁵⁶ überarbeitet und fand nach mehreren Nachdrucken Aufnahme in die Patrologia Latina.. Da *m* fast unverändert den Text der *editio princeps* wiedergibt, zieht Hillgarth in Betracht, daß dort, wo *m* von den erhaltenen Handschriften abweicht, Lesarten einer weiteren, nicht mehr greifbaren Handschrift vorliegen könnten.²⁵⁷ Allerdings ist unter den von Hillgarth in den Text genommenen Lesarten von *m* und einigen zusätzlichen, bei denen ich auf *m* zurückgreife, keine einzige, die nicht durch Divinatio zustande gekommen sein könnte. Dennoch ist *m* besonders nach Z. 425, wo C abbricht und kein Korrektiv mehr für die Φ -Tradition vorliegt, eine große Hilfe. Allerdings ist bei *m* das deutliche Bemühen zu erkennen, den Text zu glätten und grammatische Schwierigkeiten zu beheben. Gerade die ansprechenden Varianten in *m* sind daher als Konjektur verdächtig. Emendationsbemühungen schießen bei einem sprachlich mittelmäßigen Werk wie der *Altercatio* leicht über das gebotene Maß hinaus. Aus demselben Grund fällt es auch bei den Handschriften mitunter schwer zu unterscheiden, wo eine korrekte Lesart, wo eine Emendation eines

²⁵³ D. Weber 82-83.

²⁵⁴ PL 42, 1131-1140.

²⁵⁵ Undecima pars librorum divi Aurelii Augustini quorum mentionem non fuit in libris retractationum, Basel 1506.

²⁵⁶ Divi Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, Opera, summa vigilantia repurgata per Des. Erasmus, Basel 1528, 54-64.

²⁵⁷ Hillgarth, CCSL 69A, 18.

Abschreibers, wo ein willkürlicher Abschreibfehler, wo eine sprachliche Eigenart des Verfassers vorliegt.

Zudem neigt *m* dazu, den ungewohnten Wortlaut der aus Cyprians Testimonien stammenden und somit der *Vetus Latina* zugehörigen Schriftzitate der *Vulgata* anzugleichen. Diese Tendenz ist mitunter auch in den Handschriften zu beobachten. Bei den Schriftziten fällt die Bewertung der Lesarten allerdings leichter. Bei einer Schrift, deren Bibelzitate noch nicht der *Vulgata* entnommen sind, sondern der *Vetus Latina* zugehören, gilt bei divergierenden Handschriften die Version, deren Wortlaut näher an der *Vulgata* ist, als einer sekundären Überarbeitung verdächtig, da ein mönchischer Schreiber eher versucht sein mußte, ein ihm vorliegendes Zitat an die ihm vertraute *Vulgata*-Version anzugleichen als umgekehrt den verbalinspirierten Text der *Vulgata* eigenmächtig zu verändern. Bei dieser Methode läuft man allerdings mitunter Gefahr, Fehlerhaftes und Willkürliches als *lectio difficilior* in den Text zu nehmen. Zudem ist es problematisch, von der Wiedergabe der Schriftstellen auf die Qualität der Handschrift insgesamt zu schließen. Denn unabhängig von der Qualität seiner Vorlage und der Genauigkeit, mit der er diese sonst wiedergab, konnte gerade ein sorgfältiger Schreiber bemüht sein, die Schriftzitate an die *Vulgata* anzugleichen. Da die Schriftzitate jedoch einen Gutteil der *Altercatio* ausmachen, ist eine Entscheidung hier dennoch von Bedeutung. Daher und um die Anmerkungen nicht mit textkritischen Banalitäten zu überfrachten, seien hier anhand einiger Beispiele die methodischen Prinzipien erörtert, von denen ich mich bei meinen Entscheidungen leiten ließ.

Anders als bei vielen anderen Schriften, deren Schriftzitate nicht der *Vulgata*, sondern der *Vetus Latina*²⁵⁸ angehören, ist im Falle der *Altercatio* die Vorlage der meisten Zitate in den Testimonien Cyprians greifbar und kann zum unmittelbaren Vergleich herangezogen werden. Einschränkend

²⁵⁸ Vgl. E. Schulz-Flügel, *Vetus Latina*, LACL 714-715.

ist jedoch anzumerken, daß die Handschriften der Testimonien oft dieselben Varianten bieten wie die der *Altercatio* zur gleichen Stelle, so daß ein Vergleich das Problem nur verlagert. Auch hier ist in einigen Handschriften Angleichung an den Wortlaut der Vulgata zu konstatieren.

1) Der Vergleich mit den Testimonien bietet dort ein gesichertes Kriterium, wo ihr Text (oder einige ihrer Handschriften) von dem der Vulgata abweicht: Hier verdient eine Variante der *Altercatio* den Vorzug, wenn sie nicht mit der Vulgata, wohl aber mit den Testimonien übereinstimmt (so wird die Lesart von Φ *excipite* in Z. 334 von den Testimonien gegenüber *suscipite* in C bestätigt, wo die Vulgata gänzlich anders *coadunate* bietet, ähnlich wird in Z. 192 und 244²⁵⁹ Φ bestätigt, in Z. 195 C). Denn die Wahrscheinlichkeit, daß ein Abschreiber einen ihm vorliegenden Text an Cyprians Testimonien und nicht an die Vulgata angeglichen hat, ist gering.

2) Daß eine mit den Testimonien übereinstimmende Lesart die richtige ist, wird zur Gewißheit, wenn die konkurrierende Variante den Text der Vulgata wiedergibt. In diesem Fall wurde der Text nachträglich an

²⁵⁹ Die Entscheidung an dieser Stelle hat entgegen der oben gemachten Einschränkung, die Textkritik der Bibelstellen sei gesondert zu behandeln, auch Auswirkungen auf den übrigen Text, und man kann bei einer auffälligen Divergenz zwischen Φ und C eine eindeutige Entscheidung zugunsten von Φ treffen: Φ verwendet den Hoheitstitel *dominus* zur Bezeichnung Gottes fast gar nicht, er findet sich nur dort, wo er durch ein Bibelzitat vorgegeben ist, und in zusammengesetzten Ausdrücken wie *dominus salvator* oder *dominus Christus* (Ausnahme Z. 519), ansonsten bevorzugt Φ *deus*. Wo Φ *deus* überliefert, bietet C an zahlreichen Stellen *dominus* (Z. 170, 202, 203, 244, 306). Daß der Φ -Tradition in allen diesen Fällen der Vorzug zu geben ist, erhellt daraus, daß Φ in den Bibelziten trotz der eigenen Vorliebe für *deus* vorgegebenes *dominus* beibehält, während C vorgegebenes *deus* innerhalb eines Bibelzitats in *dominus* ändert: So wird in Z. 244 (*circumcidet deus* [C: *dominus*] *cor tuum*) die Variante *deus* von Φ durch die Vorbildstelle bei Cyprian (testim. I 8) bestätigt. Da die Vulgata an dieser Stelle *Dominus Deus* bietet, ist Einflußnahme von dieser Seite auszuschließen. Da C hier nachweislich *deus* zu *dominus* verfälscht hat, liegt es nahe, ähnliches auch für die übrigen strittigen Stellen anzunehmen, zumal in Z. 202 und 204 (vgl. den Kommentar zur Stelle) inhaltliche Gründe für *deus* sprechen. Eine solch willkürliche Veränderung des Textes müßte die Autorität der Handschrift C gänzlich in Frage stellen, so sie denn bewußt erfolgt ist. Die Verfälschung zu *dominus* läßt sich vielleicht paläographisch erklären. Der Schreiber von C mag eine

die Vulgata angeglichen. Angleichung und Beibehaltung des Richtigen finden sich dabei sowohl in C wie in Φ . Φ bietet die gesichert richtige Lesart in Z. 239, 244, 275, 281, 405, C in Z. 207, 332, 392.

3) Wo der Text der Testimonien und der der Vulgata übereinstimmen, sind die Divergenzen der Handschriften bei den Bibelziten ungleich schwerer zu bewerten. Ob dem Verfasser der *Altercatio* hier eine anderslautende Version der Testimonien vorlag, ob bereits der Verfasser oder aber erst ein Abschreiber das Bibelzitat eigenmächtig abgewandelt hat, läßt sich nicht sicher bestimmen. In solchen Fällen könnte man zunächst zu der singulären Lesart neigen, insofern sie sinnvoll ist. Nach diesem Grundsatz bekäme C den Vorzug in Z. 96-97²⁶⁰, 332, 358, 368 und 391, Φ in Z. 276. Da dieses Verhältnis von 5:1 zugunsten von C allerdings den unter 1) und 2) oben beobachteten Verhältnissen zuwiderläuft, ist hier Vorsicht geboten, zumal in einem weiteren solchen Fall der Kontext eine Entscheidung gegen C zwingend erfordert. In Z. 347 bietet C zwar abweichend von der Lesart *uxor* (Φ Cyprian Vulgata) *sponsa*, aus dem folgenden

Vorlage benutzt haben, in der die häufigen Begriffe *deus* und *dominus* verkürzt waren, so daß man sie leicht verwechseln konnte.

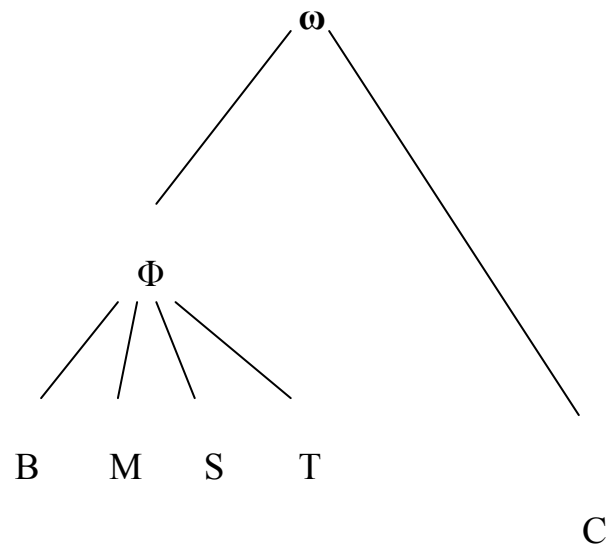
²⁶⁰ Gen. 25,23: *Duae gentes in utero tuo sunt, et duo populi de ventre tuo separabuntur* (so C gegenüber *dividentur* in Φ , Cyprian, Vulgata), *et populus populum superabit, et maior serviet minori*. Dieses Zitat wird in der *Altercatio* gleich dreimal verwendet (Z. 95-97; 135-137; 536-538). Bei der ersten Verwendung divergieren die Handschriftengruppen, an den beiden anderen Stellen ist einheitlich *dividentur* überliefert, was mit dem Wortlaut der Testimonien und der Vulgata übereinstimmt. An der ersten Stelle ist die Lesart *separabuntur* der Handschrift C gegenüber *dividentur* von Φ als *lectio difficilior* beizubehalten. Gestützt wird sie dadurch, daß das Schriftzitat auch bei Ambrosius (exp. ps. 118; 20,6) und Augustinus (quaest. hept. 1, qu. gen. 73) mit *separabuntur* statt *dividentur* belegt ist. Vermutlich hat der Verfasser der *Altercatio* das Zitat an der ersten Stelle aus dem Kopf zitiert, und die Variante mit *separabuntur* war ihm geläufiger. In Z. 536/537, wo der Verfasser aus den Testimonien abschreibt, wie es die Reihenfolge der aus diesen entnommenen Bibelstellen nahelegt, hat er *dividentur* übernommen. Vermutlich ist also der Verfasser selbst, nicht die Überlieferung für die uneinheitliche Zitierweise dieser für die Argumentation zentralen Bibelstelle verantwortlich. Diese mangelnde Sorgfalt, die sich auch ansonsten zeigt, macht eine eindeutige Entscheidung in vielen Fällen unmöglich, da man dem Verfasser auch manches zutrauen möchte, was man in einer sorgfältigeren Schrift als willkürlichen Abschreibefehler abtun würde.

Satz ergibt sich aber die Richtigkeit von *uxor*: *Vides ergo et sponsam et uxorem dictam fuisse*. Da vorher zwar von einer *sponsa*, nicht aber von einer von einer *uxor* die Rede war, muss in Z. 347 *uxor* die richtige Lesart sein.

per legem uxor wird aber im folgen Satz wieder aufgegriffen und muß somit richtig sein. Zudem wird man in Z. 391 die Variante von C *resurrexi* gegenüber *exsurrexi* (Φ Cyprian und die Vulgata) als sprachliche Vereinfachung ablehnen, obschon C im selben Zitat wenig später gegenüber Φ eindeutig der Vorzug gebührt.

In den Bibelzitatzen ergibt sich somit ein ähnliches Bild wie in der gesamten Schrift. Die Fehlerdichte ist in C zwar höher, doch bietet die Handschrift an einigen Stellen zweifelsohne die richtige Lesart. Auch wenn man vermeint, gewisse Eigenheiten der Handschriften ausmachen zu könne - Φ könnte zu Verkürzungen und Vereinfachungen neigen – muß die Entscheidung zwischen C und Φ in jedem Fall gesondert gefällt werden.

Um das hier zum Verhältnis der Handschriften zur Vulgata und den Testimonien Cyprians Gesagte nicht im Kommentar wiederholen zu müssen, habe ich den Verweis auf *Cyprian* und die *Vulgata* jeweils dort in den Apparat aufgenommen, wo die Parallele von Bedeutung ist. Die genaue Stelle ergibt sich aus dem Similienapparat. Aus dem oben Gesagten ergibt sich, daß eine Lesart keineswegs wahrscheinlicher wird, wenn sie auch in der Vulgata belegt ist.



Anmerkung zu Text und Übersetzung

Der Text ist ohne eigene Sichtung der Handschriften auf der Grundlage der beiden kritischen Ausgaben von Hillgarth erstellt. Daher biete ich nur einen verkürzten Apparat, in dem ich lediglich solche Abweichungen verzeichne, die mir markant oder problematisch erschienen. Insbesondere aber biete ich an allen Stellen, an denen mein Text von dem von Hillgarth abweicht, im Apparat die Varianten der Handschriften. Ansonsten ist Hillgarths Apparat heranzuziehen. Um den Vergleich zu erleichtern, habe ich Hillgarths Zeilenzählung übernommen.

Meines Wissens gibt es bislang noch keine Überstzung der *Altercatio*, Williams hat lediglich eine Paraphrase in englischer Sprache vorgelegt.²⁶¹ Den Schwierigkeiten, die die sprachlichen Besonderheiten der Schrift mit sich bringen, konnte er sich so entziehen. Auch ich mußte an einigen Stellen frei wiedergeben, was ich für den Sinn des lateinischen Textes halte. In der Regel habe ich mich um eine textnahe Übersetzung bemüht, die nicht zu stark interpretierend in den Text eingreift und dessen sprachliche und inhaltliche Unebenheiten glättet.

²⁶¹ A.L. Williams, *Adversus Judaeos, A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935, 326-338.

ALTERCATIO ECCLESIAE ET SYNAGOGAE

Duarum matronarum vobis censoribus causam videor
 suscepisse, utraque negotia magnis lateribus panditurus, ut
 quidquid ex iudicio vestro veritas expostulata dirempserit, id
 una de duabus observet. Idcirco in hoc coetu vestro ius
 recito, tabulas offero. Lege agatur, quia de possessione con- 5
 tentio est. Et revolvere imperiali sanctione sententias non
 morabor, ut quidquid veritatis ordo perspexerit, iuxta le-
 gem divinitus datam concoetus vestri sententia promulge-
 tur. Una quibusdam temporibus adulterio deprehensa pos- 10
 sessionis nostrae praecoqua pervasione iura temeraverat.
 +Alia merito castitatis per sententiam donatoris possiden-
 tem+ et illa, quae a rebus nostris videtur exacta, nonnulla
 apud saeculum prius clandestina fraude privaverat. redhi-
 bitione compellitur cotidie reddere et adhuc tantum quan- 15
 tum reddiderat debet. Totum enim, quidquid possessioni
 defenderat, abiuramus. Ergo si causae faciem, si frontem
 parabola vultis audire: gentes, hereditatem nostram, pos-
 sessionem et terminos terrae nobis augustali iure conces-
 sam potens quondam, dives auro mulier Synagoga per- 20
 vasit. Mox supplicamus, preces retinemus in manibus, in-
 tductio protinus fundi, habita possessio in nostro iure
 consistit. Resolvi tamen nobis volumus, quidquid ornamen-
 torum mulier inquieta pervasit. Quae cum postularetur ut
 redderet, lentius quam deberet exsolvit. Nunc ergo ad 25
 hanc matremfamilias et viduam, nostra materfamilias, hoc
 est ad Synagogam
 ECCLESIA dixit: Recita, quid merueris, et ego, quid me-
 ruero, recitabo.

18-19 Ps 2,8 (Cypr. testim. II 7).

1 Incipit A. E. et S. ω | Incipit liber sci Augustini
 episcopi de altercatione E. et S. S¹ || 3 diremerit S¹
 demserit C || 4 duobus ω || meritum / possidente
 conī. Chadwick || 19 ad conī. Pflaum ||

Streitgespräch zwischen der Kirche und der Synagoge

Den Fall zweier Matronen habe ich, wie man sieht, vor eurem Schiedsgericht¹ angenommen, wobei ich beider Angelegenheiten mit großer Stimmgewalt² darlegen³ möchte, damit, was auch immer die hier eingeforderte Wahrheit durch euer Urteil beschließen⁴ wird, die eine der beiden⁵ [sprich die Unterlegene] respektiere. Deshalb zitiere ich in eurer Versammlung das Recht⁶ und bringe Dokumente vor. Es soll nach dem Gesetz verfahren werden⁷, weil um das Besitzrecht gestritten wird.⁸ Und ich werde nicht zögern, mit kaiserlicher Erlaubnis die Entscheidungen aufzurollen⁹, damit durch den Beschluß eurer Versammlung in Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz¹⁰ verkündet werde, zu welcher Erkenntnis die Ordnung der Wahrheit¹¹ gelangt sein wird. Die eine, die einige Male beim Ehebruch ertappt¹² worden ist, hatte unsere Rechte mißachtet, indem sie dreist in unseren Besitz eindrang. Die andere besitzt gemäß dem Spruch des Gebers durch das Verdienst ihrer Keuschheit. Und jene, die offenkundig aus unserem Besitz vertrieben worden ist, hat zu einem früheren Zeitpunkt¹³ einige Dinge durch heimlichen Betrug geraubt. Sie ist gezwungen, täglich pflichtgemäß Rückerstattung zu leisten¹⁴, und noch schuldet sie ebenso viel, wie sie bereits zurückgeben hat. Wir bestreiten nämlich alles, was sie zur Verteidigung ihres Besitzanspruchs vorgebracht hatte. Wenn ihr also gerade heraus und unverhüllt hören wollt, worum es bei diesem Streitfall und diesem Vergleich¹⁵ geht: In die Heidenvölker, in unser Erbe, in den Besitz, die Grenzen der Erde, was uns nach kaiserlichem Recht¹⁶ zugesprochen ist¹⁷, drang die einst mächtige und an Gold reiche Frau Synagoge ein. Kaum stellen wir ein Bittgesuch und halten Bittschriften in den Händen, können wir unseren Landbesitz sogleich antreten, und die Aneignung dieses Besitzes ist durch unseren Rechtsanspruch legitimiert.¹⁸ Dennoch wollen wir, daß uns zurückerstattet werde, was auch immer an Schmuck¹⁹ sich das rastlose Weib angeeignet hat. Als sie zur Rückgabe aufgefordert wurde, gab sie es langsamer zurück als gefordert. Nun also spricht zu jener verwitweten Familienmutter unsere Mutter, das heißt zur Synagoge

Die Kirche: Trage vor, welches Verdienst du erworben hast und ich werde darlegen, welches Verdienst ich erworben habe²⁰.

SYNAGOGA dixit: Prophetæ omnes ad me venerunt, 30
 quod tu diffiteri non poteris.
 ECCLESIA dixit: Certum est quod Prophetæ, dum ad me
 veniunt, remorandi pro tempore velut ad hospitam cu-
 currerunt. Nam probo eosdem, sponsi mei iuvenes, meta-
 tores scilicet Christi, gerulos litterarum, mandatorum etiam 35
 portitores, invidiae causa a te fuisse interfectos. Numquid
 si ad te venissent, a te quispiam eorum potuisset occidi?
 Sed quia ad me veniebant, causa zeli homines meos, ut
 reciprocum sustineres, gladio et fustibus adfecisti.
 SYNAGOGA respondit: Etiam si istud quod asseris 40
 feci, recte et honeste peccavi, quia ego regem noveram,
 cuius litteras frequenter acceperam. Et tu silvicola quere-
 baris, quæ barbarorum ritu in rure et collibus, inter avia
 vel secreta agresti quondam tugurio commanebas. Nam
 quid te aliquando rusticus fuit? Tu cum gentibus, cum qui- 45
 bus ego saepe pugnavi, pastorali more balantia, credo,
 pecora sequebaris. Ego sceptro et legionibus fulta apud
 Hierosolimam purpureo amictu regnabam. Ego Romanum
 possidebam imperium, ego reges, milites et alienigenarum
 gentium duces occidi. Mihi Persa et Indus aurum, gem- 50
 mas, ebur, argentum et sericum, totasque opes advexit. Tu
 montana, tu rustica, apta pecoribus, tu pressis in vallibus
 tantum de errore sollicita; tu exsinuata rupe condensior: ca-
 vernosus lapis timidum quondam praestabat hospitium; lac,
 caseum, vaccinia, glandem mandebas: ego Pharaonem 55
 cum suis curribus, ego Egyptios, ego Cananeos, Gebuseos
 et Cetheos et Pherezeos reges occidi.

33 rememorantes **C** || **39** ut reciprocum **ω** recipi
 cum non **m** | sustinent **C** || **44** quondam **Φ** quodam
CS¹ || **50** Persae **BST** || **53** de errore **C** diverso ore
BMT diversabare **m** | tu exsinuata rupe **Φ** tibi
 exsinuatus **C** ||

Die Synagoge antwortete: Alle Propheten kamen zu mir. Das wirst du nicht bestreiten können.

Die Kirche sagte: Sicher ist, daß die Propheten, während sie zu mir unterwegs waren, für eine Wartezeit²¹ gleichsam bei einer Wirtin einkehrten. Denn ich führe den Beweis, daß dieselben, die Diener meines Bräutigams, die Wegbereiter Christi, die Träger der Schriften, die Überbringer der Aufträge, von dir aus Neid umgebracht worden sind. Wären sie zu dir unterwegs gewesen, hätte dann einer von ihnen von dir getötet werden können? Nein, weil sie zu mir kamen, hast du aus Eifersucht meine Leute mit dem Schwert und mit Knüppeln getötet mit der Folge, daß du im Gegenzug das Gleiche ertragen mußt.²²

Die Synagoge antwortete: Auch wenn ich das, was du behauptest, getan habe, so habe ich mich auf rechte und ehrliche Weise verfehlt, weil ich den König kannte, von dem ich oft Schreiben empfangen hatte. Und du, du Waldbewohnerin, hast dich beklagt²³, die du nach Barbarenart auf dem Land und auf den Hügeln, in unwegsamen oder abgeschiedenen Gegenden einst²⁴ in einer Bauernhütte haustest. Denn was war je bäuerlicher als du? Du bist mit den Völkern, mit denen ich oft kämpfte, nach Hirtenart dem blökenden Vieh nachgelaufen, wie ich glaube. Ich herrschte, auf Zepter und Legionen gestützt, in Jerusalem in purpurnem Umhang. Ich besaß das römische Reich, ich tötete Könige, Soldaten und Feldherrn fremder Völker. Mir brachten der Perser und der Inder Gold, Edelsteine, Elfenbein, Silber und Seide und all ihre Schätze.²⁵ Du Hinterwäldlerin, du Landpomeranze, passend zum Vieh, die du dir in tiefen Tälern so große Sorgen um dein Streunertum gemacht hast²⁶, du drängtest dich einst in ausgehöhltem Fels eng zusammen: der ausgehöhlte²⁷ Stein der Grotte gewährte dir angstvolle Zuflucht, du kautest Milch, Käse, Blaubeeren²⁸ und die Eichel. Ich tötete Pharao mit seinen Streitwagen, ich die Könige der Ägypter, Kanaaniter, Jebusiter, Hetiter und Perisiter.

ECCLESIA dixit: Recognosco quae loqueris, et laudes tuas diffiteri non possum. Scio quia urbis tuae et ambitiosa fora et capitolia celsa vidisti. Armorum tuorum impressio et fulgentia clypeorum signa, spicula, enses, iacula missorum telorum, expressus equester gemitus, exercituum magnus ornatus duces et tyrannos stravit. Scio potentiam tuam, quam Hierosolima illa pompatili fastu ructuabat. Scio, memini quia tibi quondam et Romanus orbis intremuit et terra gentium palpitavit. Sed memor esse debes, quid propter unam mulierem Dinam, quid feceris in Sichem: inbelles homines et innocentiae suae honore fulgentes latronum ritu vastasti.

SYNAGOGA respondit: Potestas regni permissae libertatis accepit audaciam. Numquid in eo peccasse me credis, si sub imperio meo maculavi quos volui aut meos forsitan rebelles occidi? Qui potestatem regnandi dederat, faciendi utique quidquid vellem indulserat dignitati. Aut dic mihi si legem non habet, qui proprio regnat imperio, et qui possidet totum, necesse est, ut regni potentiam quocumque volet extendat.

ECCLESIA dixit: In eo me gaudeo sublimatam, quod et celsis celsior facta sum et regnantium regna disieci. Et ecce sub pedibus meis purpurata quondam regina versaris. Ille est enim rex regum, qui eidem imperare coeperit, qui se viderit aliquando regnasse. Regnasti, fateor, Romana tibi terra subiacuit, reges et principes ceciderunt, et si quando conflixeras, captivus hostis succubuit. Noli irasci, si tu, quae fueras domina, mihi facta videaris ancilla.

67-69 vgl. Gen 34,26

58 quod C || 61 spicula, enses m specula C
 speculans SMT speculensi B || 64 ructuabat Weber
 ructuabas Φ fluctuabat C || 70 regni et permissae
 C || 72 credo C || 80 quondam Φ quedam C || 81
 ceperit ω ||

Die Kirche sagte: Ich erkenne, wovon du sprichst und kann deine Ruhmreden nicht in Abrede stellen. Ich weiß, daß du die ausladenden Foren und hohen Kapitols Hügel deiner Stadt geschaut hast. Der Ansturm deiner Waffen, die glänzenden Schildmotive²⁹, die Lanzenspitzen, Schwerter, das Abschnellen der Wurfgeschosse, das laute Wiehern der Pferde, die schwere Bewaffnung der Heere warf Feldherren und Despoten nieder. Ich kenne deine Macht, welche jenes berühmte Jerusalem mit pompöser Überheblichkeit zur Schau stellte. Ich weiß es, ich erinnere mich, daß vor dir einst auch die römische Welt erzitterte und das Land der Heidenvölker erbebte. Aber du mußt dich daran erinnern, was du wegen Dina, einer einzigen Frau, was du in Sichem getan hast: Du hast wehrlose Menschen, die sich durch reinste Unschuld auszeichneten, nach Räuberart vernichtet.³⁰

Die Synagoge antwortete: Die Herrschermacht brachte mich dazu, die mir eingeräumte Freiheit kühn auszunutzen.³¹ Glaubst du denn, ich hätte mich hierin verfehlt, wenn ich bei der Ausübung meiner Herrschaft gedemütigt habe, wen ich wollte, und vielleicht die, die sich gegen mich erhoben hatten, getötet habe? Wer die Macht gegeben hatte zu herrschen, hatte meiner Würdenstellung doch freilich auch die Macht eingeräumt zu tun, was immer ich wollte. Oder sag mir, ob das Gesetz nicht in der Hand dessen liegt, der aus eigener Machtvollkommenheit herrscht. Und wer alles besitzt, der muß seine Herrscher Gewalt notwendig ausweiten, wohin immer er will.

Die Kirche sagte: Ich freue mich, daß ich dadurch ausgezeichnet wurde, daß ich über die Erhabenen erhoben wurde und die Herrschaften der Herrschenden zunichte gemacht habe. Und schau, zu meinen Füßen liegst du, die einst in Purpur gekleidete Königin. Jener ist nämlich König der Könige³², der eben dem Befehle erteilt, der sich selbst einst herrschen sah. Du hast geherrscht, das gestehe ich ein, die römische Welt lag dir zu Füßen, Könige und Fürsten fielen, und wenn du einmal eine Schlacht geschlagen hattest, unterlag der Feind und geriet in Gefangenschaft. Zürne nicht, wenn du, die du Herrin warst, dich als meine Magd wiederfindest.

SYNAGOGA respondit: Quia te tanto praeconio decla-
 rasti, proba ancillam et dominam recognosco.
 ECCLESIA dixit: Habeo tabulas, recito testamentum,
 quod scriba quondam tuus Moyses veridicus vates scripsit
 et Aaron magistratu praesente signavit. 90
 SYNAGOGA respondit: Scio testamentum sub regno
 meo conscriptum, sed volo discere ubi me dictator volun-
 tatis suae servire mandavit.
 ECCLESIA dixit: Lege quid Rebeccae sit dictum, cum
 geminos pareret: *Duae gentes in utero tuo sunt, et duo po-* 95
puli de ventre tuo separabuntur, et populus populum supe-
rabit, et maior serviet minori. Certe maiorem te paulo ante
 dixisti regnasse, triumphasse, sceptrum tenuisse,
 purpuram possedisse, me minusculam vallibus delituisse
 quondam vel in silvis, quondam et in collibus habitasse saxo- 100
 rum; te auro, ornamento, bysso, serico, gemmis claruisse
 nobilibus, me parviorem pecorum lacte vixisse.
 Ego oves et pecora, tu militem possidebas. Inde est quod
 ego minor atque pauperior, tu maior et dives subiugata
 mihi degeneras populo servitura minori. 105
 SYNAGOGA respondit: Recognosco titulum testa-
 menti, video litteras, quas ipsa in thesauro meo et in bi-
 bliotheca servavi. Sed dicito mihi, quomodo tibi servio,
 quae adhuc filios meos liberos esse recognosco. Vacant ne-
 gotiis, navigandi potestas est libera, compedes nesciunt, 110
 nullus vineam laboriosae necessitatis fossura discerpit, ne-
 scio an tibi sim servitute subiecta.

95-97 Gen 25,23 (Cypr. testim. I 19)

87 domina C || 89 quondam tuus Φ tuus quodam
 C | Moyses veridicus om. Φ || 93 voluntati
 Hillgarth | suae om. Φ | mandaverit Hill-
 garth || geminos om. Φ || 96 separabuntur C
 dividuntur Φ Cyprian Vulgata || 97 ante fuisse
 dixisti C || 99 delituisse quondam vel Φ latuisse
 †moritorus† et C || 102 lactibus viguisse C || 105
 degeras Φ || 108 serviam Hillgarth ||

Die Synagoge antwortete: Weil du den Mund so voll genommen hast, weise nach, daß ich Magd bin, und ich werde dich als Herrin anerkennen.

Die Kirche sagte: Ich habe die Tafeln³³, ich trage das Testament vor, das dein Schreiber Moses, der die Wahrheit kündende Prophet, einst niedergeschrieben und in Gegenwart des Magistrats Aaron gesiegelt hat.³⁴

Die Synagoge antwortete: Ich kenne das unter meiner Herrschaft aufgesetzte Testament, aber ich möchte lernen, an welcher Stelle der, der seinen Willen diktiert hat³⁵, mir darin zu dienen aufgetragen hat.

Die Kirche sagte: Lies, was Rebecca gesagt wurde, als sie Zwillinge gebar: *Zwei Stämme sind in deinem Leib und zwei Völker aus deinem Bauch werden sich trennen, und ein Volk wird das andere besiegen, und das ältere wird dem jüngeren dienen.* Du hast doch gerade gesagt, du, die ältere³⁶, habest geherrscht, triumphiert, das Zepter innegehabt, den Purpur besessen, ich, die jüngere, habe mich einst in Tälern verborgen oder in Wäldern, einst auch in felsigen Hügeln gehaust; du habest gestrahlt vor Gold, Zierde, Batist, Seide, Edelsteinen, ich, die jüngere, habe mich von der Milch meiner Tiere genährt. Ich besaß Schafe und Vieh, du Soldaten. Daraus folgt, daß ich zwar die kleinere und ärmere war, daß du aber, obwohl die größere und reiche, mir unterworfen bist und dazu herabsinkst, dem jüngeren Volk zu dienen.³⁷

Die Synagoge antwortete: Ich erkenne den Auszug aus dem Testament, ich sehe die Buchstaben, die ich selbst in meinem Schatzhaus und in meiner Bibliothek bewahrt habe.³⁸ Aber sag mir, auf welche Weise ich dir diene, wo ich doch sehe, daß meine Söhne noch frei sind. Sie sind frei von Verpflichtungen, die Möglichkeit zur Seefahrt steht ihnen frei, Fesseln kennen sie nicht, keiner gräbt den Weinberg unter Mühe und Zwang um³⁹, ich weiß nicht, ob ich dir sklavisch unterworfen bin.⁴⁰

ECCLESIA dixit: Testamentum recolis, apices recognoscis et adhuc non recipis servitatem.	
SYNAGOGA respondit: Dic tu mihi, quod asseris. Recognosco Moysen, audio et refutare non possum: sed qualiter tibi serviam scire desidero.	115
ECCLESIA dixit: Mutare te non potes; semper negas et fallis, semper de falsitate contendis. Certe regnasse te ante dixisti, cum populus Israel latum tenuisset imperium.	120
Si adhuc regnas, liberam te esse cognosco, et necdum mihi servitute subiectam. Alioquin si recte populo Israel christianus populus regnat, constat te ancillam esse, non liberam, quam video servitute subiectam. Respice in legionibus signa, nomen salvatoris intende, christicolas imperatores adverte, et considera te de regno discussam, et nobis iuxta testamenti fidem quod servas id confitere: Tributum mihi solvis, ad imperium non accedis, habere non potes praefecturam. Iudaeum esse comitem non licet, senatum tibi introire prohibetur, praefecturam nescis, ad militiam non admitteris, mensas divitum non attingis, clarissimus ordinem perdidisti: totum tibi non licet, cui etiam ad manducandum, ut vel male viveres, paucula condonamus.	125
Ergo si haec, quae summa, quae prima sunt, caruisti, lege quid Rebeccae sit dictum, cum geminos pareret: <i>Duae gentes in utero tuo sunt, et duo populi de ventre tuo dividuntur, et populus populum superabit, et maior serviet minori.</i>	130
	135

135-137 Gen 25,23 (Cypr. testim. I 19)

117 desidero C] non possum Φ || 119 in falsis C || 120 locum tenuisset imperii m || 122 servituti C || 124 servituti C || 126 te considera C || 127 id om. Φ || 131 mensam C | attingeris C || clari senatus MSTB² ||

Die Kirche sagte: Du erinnerst dich an das Testament, du erkennst die Lettern und noch immer nimmst du die Sklaverei nicht an.

Die Synagoge antwortete: Führe du mir aus, was du behauptest. Ich erkenne Moses,⁴¹ ich höre ihn und kann ihn nicht widerlegen, aber auf welche Art ich dir diene, möchte ich gern wissen.

Die Kirche sagte: Du kannst dich nicht ändern, immer verneinst und täuschst du, immer setzt du dich für die Falschheit ein.⁴² Du hast doch zuvor gesagt, du habest geherrscht, als das Volk Israel ein weites Reich besessen habe. Wenn du noch herrschst, erkenne ich an, daß du frei bist und mir noch nicht in Knechtschaft unterworfen. Wenn anderenfalls das Christenvolk zurecht über das Volk Israel herrscht, so steht es fest, daß du Magd bist, nicht Freie. Ich sehe doch, daß du mir in Knechtschaft unterworfen bist. Schau die Feldzeichen bei den Legionen, achte auf den Namen des Erlösers⁴³, nimm wahr, daß die Kaiser Christus verehren, und betrachte dich als vom Thron gestürzt, und gesteh mir dies zu bei deiner Treue zu dem Testament, nach dem du dich richtest: Du zahlst mir Tribut⁴⁴, du gelangst nicht zur kaiserlichen Macht, du kannst die Präfektur nicht bekleiden. Es ist nicht erlaubt, daß ein Jude *comes* ist⁴⁵, dir ist verboten, den Senat zu betreten, die Präfektur⁴⁶ kennst du nicht, zum Staatsdienst wirst du nicht zugelassen, die Tische der Reichen berührst du nicht⁴⁷, du hast den senatorischen Rang eingebüßt⁴⁸, das alles ist dir nicht erlaubt, ja wir geben dir sogar ein paar Bissen zum Nagen, so daß du gerade noch am Leben bleibst.⁴⁹ Wenn du also diese Dinge, welche die höchsten, welche die ersten sind, entbehrst, lies, was Rebecca gesagt wurde, als sie Zwillinge gebar: *Zwei Stämme sind in deinem Leib, und zwei Völker aus deinem Bauch werden sich trennen, und ein Volk wird das andere besiegen, und das ältere wird dem jüngeren dienen.*

- SYNAGOGA respondit: Quid tamen feceram, ut me divinitas de regno discuteret et privaret imperio?
- ECCLESIA dixit: Si tu ut graviter peccasti, tam gravi poenae subiecta sis, sub interitu mortis debitae iam nec ancilla potes esse nec libera. Nam cum primum Moyses in monte Sina charaxatas decalogo duplices tabulas accepisset, vos contra Deum idola poposcistis, dicentes ad Aaron: *Fac nobis deos qui nos antecedant.* 140
- SYNAGOGA respondit: Hic me miseram errasse cognosco. Sed mox eos, qui idola poposcerunt, usque ad ultimam damnationis mortem pervasit interitus. Quid ergo posterius fecerunt, si mox illi seniores, qui istud admiserant, poenae ipsorum merita susceperunt? 145
- ECCLESIA dixit: Certum habeo quod legisti, sed quae legeris retinere non potes, et ipsud agnosco redire. Sed recole scriptum: *Et adnuntient filiis filiorum suorum, quoniam peccata parentum eorum in filiis creverunt.* Et: *Iam non laxabo illis, dicit Dominus.* Ut et alibi ait: *Parentes uvae acerbas manducaverunt, et filiis dentes obstupuerunt.* 150
- SYNAGOGA respondit: In quo tibi plaudis, sub cuius regno imperium tenes, prius ad me vel in populo meo Christus advenit.
- ECCLESIA dixit: Sic erat dignum, ut totum, quidquid fuerat adstruendum, divina sapientia praeveniret. Si enim ad me Christus principaliter advenisset et te sub adventu ipso primae nativitatis repudiare voluisset, hodie diceres: 155
- 160

145 Ex 32,1 (Cypr. testim. I 1) 153-154 4 Esra 1,6
154-155 Jesaja 1,14 (Cypr. testim. I 24)? 155-156
Jer. 31,29; Ez. 18,2

140-141 tam gravi poenae subiecta sis [servituti] *scripsi* tam gravi poenam subiecta sis servituti C tam gravis poena sit servitutis Φ tam gravis poenae subiecta sis servituti *Hillgarth* || 142 iam om. Φ || 143 Syna ω || 144 Deum] dominum C || 148 mortem damnationis *tr.* Φ || 150 ipsorum] suae || 152 redire om. Φ || 153 filiis filiorum suorum *Vulgata* filii filiorum suorum Φ filiis suis C || 154 eorum BST meorum M suorum C || 161 sapientia] indulgentia C || 162 sub] in C ||

Die Synagoge antwortete: Was hatte ich jedoch getan, daß mich die Gottheit vom Thron stieß und der Herrschaft beraubte?

Die Kirche sagte: Wenn du einer ebenso schweren Strafe unterworfen wärest, wie schwer du gesündigt hast, so wärest du verdientermaßen dem Tod anheimgefallen und könntest weder Magd noch Freie sein.⁵⁰ Denn sobald Moses auf dem Berg Sinai die zwei mit dem Dekalog beschriebenen Tafeln empfangen hatte, habt ihr Gott⁵¹ zuwider Götzenbilder gefordert, indem ihr zu Aaron sagtet: *Mach uns Götter, damit sie uns voranziehen.*

Die Synagoge antwortete: Ich erkenne, daß ich Elende hier gefehlt habe. Aber diejenigen, die die Götzenbilder gefordert haben, hat bald der Untergang heimgesucht bis hin zum äußersten Tod der der Verdammnis.⁵² Was haben also die Nachkommen getan, wenn jene Vorfahren, die jenes begingen, sogleich ihre verdiente Strafe erhalten haben?

Die Kirche sagte: Ich bin mir sicher, daß du es gelesen hast, aber du kannst nicht behalten, was du gelesen hast, und ich erkenne, daß es dir wieder einfällt⁵³. Aber erinnere dich an die Schriftstelle: *Und sie sollen davon ihren Kinderkindern berichten.*⁵⁴ *Denn die Sünden der Eltern sind bei den Söhnen angewachsen.* Und: *Ich werde mit ihnen keine Nachsicht haben*⁵⁵, spricht der Herr. Und an einer anderen Stelle heißt es: *Die Eltern haben saure Trauben gegessen, und den Söhnen sind die Zähne stumpf geworden.*

Die Synagoge antwortete: Christus, mit dem du dich rühmst, unter dessen Königtum du die Herrschaft innehast, kam zuerst zu mir, ja sogar aus meinem Volk hervor.

Die Kirche sagte: Es war richtig, daß die göttliche Weisheit⁵⁶ auf diese Weise alle möglichen Ausreden im voraus vereitelt hat. Wenn nämlich Christus zuerst zu mir gekommen wäre und dich schon bei seiner ersten Ankunft, als er geboren wurde, hätte verschmähen wollen, so sagtest du heute:

„Non venit ad me, nescivi quid colerem. Nam si et in populo meo dignatus fuisset accedere, quem Prophetae Deum dixerant, confiterer.“ Ad te venit, mortuos tuos virtutum imperio suscitavit, loquaces praestitit mutos, gressibus reddidit claudos, caecos oculavit, paralyticos absolutis artubus expedit, leprosos sanitati restituit; et non esse Deum, quem Deum legeras, profana mente dixisti. Idcirco, quia dixisti salvatorem et dominum prius ad te venisse recolo, et elogium tuum rursus ostendo. Lege quid tibi Esdras ex persona salvatoris scripserit: *Ad meos veni, et mei me non cognoverunt. Quid faciam tibi, Iacob? Noluit me obaudire Iuda, transferam me ad alteram gentem.* Unde vides te non debere gloriari, quod videris Christum. Maior enim causa criminis est videre, cui servias, et contemnere, cui debeas servitutem. Defenderes forsitan te, si diceres: „Non novi dominum, nescivi quid facerem, putabam prophetas fuisse mentitos.“ At cum et prophetae dixerint et ipsum dominum, quem Prophetae cecinerant, cum suis mirabilibus agnovisses et miserabili refutatiuncula blasphemasses, vides te sub tanti criminis reatu excusari non posse.

SYNAGOGA respondit: Dixerant quidem prophetae esse venturum, sed unctum Dei, sed puerum sanctum natum de virgine. Unde an Deus ipse venire velit, penitus ignorabam.

173-174 Joh 1,11 174-175 4 Esra 1,24

170 dominum quem dominum C || 172 elogio tuo rursus contendo Φ || 173 scripsit Φ me mei Φ || 174 receperunt Φ || 178 novi Bm vidi CMST || 179 quid ... facerem om. Φ || 182 refutatiuncula m refatiuncula ω ||

„Er kam nicht zu mir. Ich wußte nicht, was ich verehren sollte. Denn wenn er geruht hätte, zu meinem Volk zu kommen, so würde ich ihn als den bekennen, den die Propheten Gott genannt hatten.“ Er kam zu dir: Deine Toten hat er kraft seiner Wunder auferweckt, hat die Stummen redend gemacht, die Hinkenden wieder zum Gehen gebracht, die Blinden sehend gemacht, die Lahmen durch Lösung der Gelenke wieder beweglich gemacht, die Leprakranken wieder gesund gemacht. Und du hast frevelnden Sinnes gesagt, er sei nicht Gott, von dem du doch gelesen hattest, daß er Gott ist. Deshalb komme ich nochmal darauf zurück, daß du gesagt hast, der Erlöser und Herr sei zuerst zu dir gekommen, und argumentiere erneut mit deinem Testament⁵⁷. Lies, was dir Esra im Namen des Erlösers⁵⁸ geschrieben hat: *Ich kam zu den meinen und die meinen erkannten mich nicht.*⁵⁹ *Was soll ich mit dir machen, Jakob? Juda wollte mir nicht gehorchen, ich wende mich einem anderen Volk zu.* Da siehst du, daß du dich nicht damit rühmen darfst, daß du Christus gesehen hast. Den zu sehen, dem du dienen sollst, und ihn, dem du Dienst schuldest, doch zu verachten, birgt nur noch mehr Grund zum Vorwurf. Du könntest dich vielleicht verteidigen, wenn du sagtest: „Ich habe den Herrn nicht erkannt⁶⁰, ich wußte nicht, was ich tat⁶¹, ich glaubte, die Propheten hätten gelogen.“ Aber da die Propheten von ihm sprachen und du den leibhaftigen Herrn, den die Propheten angekündigt hatten, und seine Wunder erkannt und mit einem erbärmlichen Leugnungsversuch gelästert hast, siehst du, daß du von einem solch schweren Vorwurf nicht freigesprochen werden kannst.

Die Synagoge antwortete: Die Propheten hatten tatsächlich verkündet, einer werde kommen, aber ein Gesalbter Gottes, ein heiliger Knabe geboren von einer Jungfrau. Ob Gott selbst so in die Welt kommen wollte, davon wußte ich überhaupt nichts.

ECCLESIA dixit: Recte ergo Esaias ait: *Vade et dic populo isti: Aure audietis et non intellegetis, et videntes videbitis, et non videbitis. Incrassavit enim cor populi huius et auribus graviter audierunt et oculos suos clausurunt, ne forte videant oculis et auribus audiant et corde intellegant et revertantur et curem illos.* Nam et Hieremias ait: *Me dereliquerunt fontem aquae vivae, effoderunt sibi lacus detritos, qui non poterunt aquam portare.* Et quid adiecit idem propheta venerabilis vates: *Cognovit tempus suum turtur et hirundo, ruris passeret custodierunt tempora introitus sui, populus autem meus me non cognovit.* Nam et in Salomone credo quod legeris, qui ait: *Quaerent me mali, et non invenient: odio enim habuerunt sapientiam, sermonem autem Domini non receperunt.* Vides ergo te Deum Dei Filium blasphemis oculis et profano pectore reiecisse. Ergo si legis Esaiam, legis prophetas, Deum Christum frequenter audisti: sic enim ait, ut tibi et de virgine et de filio, sicut ipsa dixisti, respondeam: *Pariet virgo filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel, quod est interpretatum „Nobiscum Deus“.* Et David ait: *Propterea unxit te, Deus, Deus tuus.* Et in Genesi sic ait: *Et fecit Deus hominem ad imaginem Dei.*

188-193 Jes 6,9-10 (Cypr. testim. I 3) **194-195** Jer 2,13 (Cypr. testim. I 3) **196-198** Jer 8,7 (Cypr. testim. I 3) **199-201** Spr. 1,28-29 (Cypr. testim. I 3) **205-207** Jes. 7,14; Matth. 1,23 (Cypr. testim. II 6) **207-208** Ps. 44,8 (Cypr. testim. II 6) **208-209** Gen 1,27

189 isti aure Φ *Cyprian* isto sciaure **C** sic aure *Hillgarth, Morin* || **192** et¹ Φ *Cyprian* aut **C** || **195** poterunt **C** *Cyprian* potuerunt Φ || **196** vates *om.* Φ || **197** ruris *Hillgarth Cyprian* rures **BMT** grues **S** || **198** me ω iudicium domini *Cyprian* || **199** quaerent **MST** *Cyprian* quaerunt **BC** || **200** invenient **MST** *Cyprian* invenerunt **C** inveniunt **B** || **202** Deum] dominum **C** || **203** Deum] dominum **C** || **205** sicuti **BST** || **207** est interpretatum *Cyprian* cf. l. 461 est interpretatus **C**; interpretatur Φ ||

Die Kirche sagte: Zurecht spricht also Jesaja: *Geh und sprich zu diesem Volk: Mit dem Ohr werdet ihr hören und nicht verstehen, und sehend werdet ihr sehen und doch nicht sehen. Fett geworden ist nämlich das Herz dieses Volkes, und mit den Ohren hören sie schwer, und sie haben ihre Augen verschlossen, damit sie nicht etwa mit den Augen sehen und mit den Ohren hören und mit dem Herzen begreifen und umkehren und ich mich um sie kümmern kann.* Denn auch Jeremia sagt: *Sie haben mich verlassen, den Quell lebendigen Wassers und haben sich undichte Zisternen gegraben, die das Wasser nicht werden halten können.* Und was fügt derselbe Prophet, der ehrwürdige Seher, hinzu: *Die Turteltaube kennt ihre Zeit und die Schwalbe, die Spatzen des Landes halten die Zeiten ihrer Ankunft ein, mein Volk aber hat mich⁶² nicht erkannt.* Denn ich glaube, du hast auch den Ausspruch Salomons gelesen, der da sagt: *Die Schlechten werden mich suchen und werden mich nicht finden. Sie haßten nämlich die Weisheit, die Worte des Herrn aber haben sie nicht angenommen.* Siehst du also, daß du Gott⁶³, den Sohn Gottes mit frevelnden Augen und unreinem Herzen zurückgewiesen hast. Wenn du also Jesaja liest und die Prophe- ten, so hast du vielfach von Christus als Gott sprechen gehört. So nämlich spricht dieser, um dir bezüglich der Jungfrau und ihrem Sohn, wie du selbst eingeworfen hast, eine Antwort zu geben: *Die Jungfrau wird einen Sohn gebären und sein Name wird sein Emmanuel, was übersetzt heißt Gott mit uns.* Und David sagt: *Deshalb hat Gott dich gesalbt, dein Gott.* Und im Buch Genesis heißt es: *Und Gott machte den Menschen nach dem Bild Gottes.*

SYNAGOGA respondit: Nolo te in tanto plausu effe- 210
 rant lectiones, sed ad illud convertere, quod mihi arbitror
 profuturum. Respice te nec legem accepisse nec circumci-
 sionem meruisse, in quo signo gentilitas segregatur. Inde
 est, quod et signum meum habeo et legem, quam Moyses
 pertulit, non amitto. 215
 ECCLESIA dixit: Legem te accepisse testaris, sed legem
 veteris testamenti. Ego autem Evangeliorum novam legem
 accepi. Et ut scias veterem novitate compressam, lege
 Esaïam qui tibi ait: *Illa vetera transierunt, et ecce facta sunt*
nova, nunc orientur. Nam quod dicis, te in salutem po- 220
 puli circumcisionis signaculum accepisse, hodie probo
 stultitiam tuam fuisse deceptam. Si ergo per circumcisio-
 nem aeternitas donabatur, vides te caput accepisse, non
 pedes, et uno oculo vel una manu fuisse truncatam, me-
 diam vixisse et mediam fuisse emortuam. Nam si dicis po- 225
 pulum tuum in signo circumcisionis esse salvandum, quid
 facient virgines tuae, quid facient viduae, quid matres
 etiam Synagogae, si circumcisionis in signo populum ad ae-
 ternam vitam processisse testaris? Ergo Iudaeas feminas
 habere non debes. Viri enim circumciduntur, mulieres 230
 praeputium non amittunt. Ergo salvae esse non possunt,
 si circumcissione salvamini. Vides ergo te viros, hoc est cir-
 cumcisos, habere posse Iudaeos, mulieres autem, quae cir-
 cumcidi non possunt, nec Iudaeas nec Christianas, sed pa-
 ganas esse profiteor. Audi, doceo te clarissimae circumci- 235
 sionis insignia, quam circumcissionem si accipere potuisses,
 nunquam ut prodigium de regno perpeti cecidisses.

219-220 Jes 43,19 (Cypr. testim. I 12) 2 Kor 5,17-18

226 circumcissionis] tuae passionis Φ || 228
 circumcissionis m circumcissionem Φ
 circumcissione C | populum *scripsi* populi ω || 229
 Iudaeas] Iudaeos *Hillgarth* || 230 debes C decet
 Φ || 231 amittunt B*S admittunt CMT || 237
 perpeti BMT perpetuo C ||

Die Synagoge antwortete: Laß dich von den Schriftstellen nicht so berauschen, sondern wende dich vielmehr jenem Punkt zu, von dem ich glaube, daß er mir nützen wird. Nimm zur Kenntnis, daß du das Gesetz nicht empfangen hast und die Beschneidung nicht verdient hast, das Zeichen, durch das das Heidentum ausgegrenzt wird. Daraus folgt, daß ich mein Zeichen habe und das Gesetz, das Mose verkündet hat, nicht verliere.

Die Kirche sagte: Du sagst aus, daß du das Gesetz empfangen hast, allerdings das Gesetz des Alten Testaments. Ich aber habe das neue Gesetz der Evangelien empfangen. Und, damit du erkennst, daß das Alte durch das Neue verdrängt wird, lies Jesaja, der dir sagt: *Jene alten Dinge sind vergangen, und siehe neue sind geschaffen, jetzt werden sie entstehen.*⁶⁴ Was nämlich deine Äußerung betrifft, du habest zum Heil des Volkes das Siegel der Beschneidung empfangen, weise ich heute nach, daß du dich hier in deiner Dummheit getäuscht hat. Wenn nämlich durch die Beschneidung ewiges Leben verliehen wird, so siehst du, daß du zwar einen Kopf erhalten hast, aber keine Füße und daß du um ein Auge oder eine Hand verstümmelt worden bist, daß eine Hälfte lebte und eine Hälfte gestorben ist.⁶⁵ Denn wenn du sagst, daß dein Volk durch das Zeichen der Beschneidung gerettet werden muß, was sollen dann deine Jungfrauen tun, was deine Witwen, was auch die Mütter der Synagoge, wenn du aussagst, daß das Volk durch das Zeichen der Beschneidung zum ewigen Leben gelangt ist? Also darfst du keine jüdischen Frauen zu den Deinen zählen.⁶⁶ Die Männer werden nämlich beschnitten, die Frauen verlieren die Vorhaut nicht.⁶⁷ Also können sie nicht gerettet sein, wenn ihr durch die Beschneidung gerettet werdet. Du siehst also, daß du die jüdischen Männer, das heißt die beschnittenen, zu den Deinen zählen kannst, bezüglich der Frauen aber, die nicht beschnitten werden können, verkünde ich, daß sie weder Jüdinnen noch Christinnen, sondern Heidinnen sind.⁶⁸ Höre, ich belehre dich über die Kennzeichen der besten Form der Beschneidung. Hättest du diese Beschneidung empfangen können, so wärest du niemals wie ein Monstrum von der ewigen Herrschaft herabgestürzt.

Respice quod Hieremias ait: *Haec dicit dominus viris Iudaeis
 qui habitatis in Hierusalem: Renovamini inter vos novita-
 tem et ne seminaveritis in spinis. Circumcidite vos Deo* 240
*vestro et circumcidite praeputium cordis vestri. Quod et
 ille Moyses ait, quem tu similiter sequebaris, licet mihi
 mandata portaret: Erit, inquit, in novissimis diebus, cir-
 cumcidet Deus cor tuum et cor seminis tui ad Domi-
 num Deum tuum amandum. Ut et apostolus Paulus ait:* 245
*Circumcisi estis circumcisione non manu facta in expolia-
 tione carnis, sed in circumcisione Christi. Quid ad haec di-
 cimus, Synagoga? Ecce non carnis, sed cordis circumcisio
 mandabatur, scilicet ut vitia cordis incideres, ut libi-
 dinem desecares, ut idololatriae caput auferres, ut tunicam* 250
*fornicationis scinderes. Quia ut ait propheta: In lapide
 moechabaris et in ligno. Vides ergo te non accepisse in
 signum salutis circumcisionem, sed in signum potius pudoris
 et turpitudinis. Nam putas signum esse illud quod vestitu
 tegitur, quod pro pudore celatur, quod pro verecundia non* 255
*profertur, quod uxori tantummodo debitum esse cognosci-
 tur. Quia ob facinora et mulieres tuas depilato capite vel
 decalvato in asinis saepe vidi damnatas. Utique si signum sa-
 luti esset illud quod adulteram stupravit, quod virginem
 vitiando compressit, mulier quae de circumcisionis salute* 260
*sibi turpiter lusit, damnari non debet nec ille puniri, qui
 de salutifero circumcisionis signo impressam vel
 in mortem deiecit. Nescio an illic signum salutis esse po-
 tuisset, unde facinoris admissa damnantur. Populus autem
 meus signum salutis in fronte gestando totum hominem,* 265
*viros ac mulieres, de alto signaculo casta, de sublimibus et
 pudica libertate defendit.*

238-241 Jer 4,3-4 (Cypr. testim. I 8) 246-247 Kol 2,11
 (Cypr. testim. I 8) 251-252 Jer 3,9

239 renovamini] renovate S¹ Cyprian innovate C || 244
 Deus Φ Cyprian dominus C Dominus Deus Vulgata || 247
 expoliatione ω expoliationem Cyprian || 249 incideres BS
 incideris MT circumcideres C || 251 lapide BS lapidem
 CMT || 252 moechabaris scripsi moechaberis ω || 253
 signum¹ BMST ligno C signum² scripsi || 254 illud
 om. Φ || 255 quod ... celatur om. Φ || 257 quia M qua
 CBST | ob facinora scripsi ob facina Atkinson officina
 Ω || 259 esset C est Φ || 262 adulteram om. C ||

Achte darauf, was Jeremia sagt: *Dies sagt der Herr zu euch, den jüdischen Männern, die ihr in Jerusalem wohnt. Macht gemeinsam Neuland urbar und sät nicht in die Dornen. Beschneidet euch für euren Gott und beschneidet die Vorhaut eures Herzens.* Das sagte auch Mose, dem auch du nachfolgst, mag er die göttlichen Direktiven auch mir überbracht haben. *In den letzten Tagen wird es geschehen, Gott wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommenschaft so beschneiden, daß es den Herrn, deinen Gott, liebt.* Wie auch der Apostel Paulus sagt: *Ihr seid beschnitten durch eine Beschneidung, die nicht von Hand vollzogen wurde durch die Entfernung des Fleisches, sondern durch die Beschneidung Christi.* Was sagen wir dazu, Synagoge? Schau, nicht die Beschneidung des Fleisches, sondern des Herzen wurde aufgetragen, daß du nämlich die Laster in deinem Herzen beseitigen, die Wollust abschneiden, dem Götzendienst den Kopf abschlagen und das Gewand der Unzucht zerreißen solltest⁶⁹, weil du, wie der Prophet sagt, Ehebruch getrieben hast mit Stein und Holz.⁷⁰ Du siehst also, daß du die Beschneidung nicht als Zeichen des Heils erhalten hast, sondern vielmehr als Zeichen der Scham und der Schande. Denn du glaubst, jenes sei ein Zeichen, was mit der Kleidung bedeckt wird, was aus Schamgefühl nicht hervorgeholt wird, was anerkanntermaßen nur der Ehefrau zusteht. Denn ich habe auch deine Frauen aufgrund ihrer Schandtaten oft mit enthaartem und kahl geschorenem Kopf zum Eselsritt verurteilt gesehen.⁷¹ Wenn jenes freilich ein Heilszeichen wäre, was mit der Ehebrecherin Unzucht treibt, was die Jungfrau schändet und vergewaltigt, so darf die Frau, welche sich mit dem Heil der Beschneidung auf schändliche Weise vergnügt, nicht verurteilt werden, und auch jener darf nicht bestraft werden, der eine, der das heilbringende Zeichen der Beschneidung eingedrückt worden ist, sogar zu Tode bringt.⁷² Ich weiß nicht, ob das ein Heilszeichen sein kann, dessen Taten als Verbrechen verurteilt werden. Indem mein Volk aber das Zeichen des Heils auf der Stirn trägt, schützt es den ganzen Menschen, Männer wie Frauen, in keuscher und züchtiger Freiheit, die von dem hohen und erhabenen Siegel herührt.⁷³

SYNAGOGA respondit: Vellem addiscere, ubi signum frontis acceperis vel quis propheta signum istud quod dicis, hoc est signum frontis, signaculo sanctificationis inciderit. 270
 ECCLESIA dixit: Habes Ezechiel prophetam, qui ex praesentia maiestatis exclamat: *Ite et caedite et nolite parcere oculis vestris. Nolite misereri senioribus; iuvenes et virgines, parvulos et mulieres interficite. Omnem autem super quem signum scriptum est in fronte ne tetigeritis.* 275
 Item quoque idem propheta sic ait: *Vade per mediam Hierusalem et notabis signum super frontem virorum, qui ingemescunt et moerent ob iniquitates quae fiunt in medio ipsorum.* Item in Apocalipsi: *Et vidi agnum stantem in monte Sion et cum eo centum quadraginta quatuor millia,* 280
habebant nomen eius, et nomen patris eius scriptum in frontibus.
 Vides ergo signum mihi datum in signo crucis, quia, dimissa te atque derelicta, passio salvatoris me ornavit.
 SYNAGOGA respondit: De signo frontis interrogata, 285
 crucis signaculum proposuisti, quasimodo antequam salvator venerit, vates antiquissimi haec insignia praedicaverint. Et ideo dicito mihi, si legisti, quod Christus passurus esset et in cruce penderet.

272-275 Ez 9,5-6 (Cypr. testim. II 22) 276-279 Ez 9,4 (Cypr. testim. II 22) 279-282 Offb 14,1 (Cypr. testim. II 22)

262 impressam *Hillgarth* inpressum Φ inpressa C compressam m || 263 deiecit C reiecit Φ || 265 totos homines C || 274 interficite] ut Iudaeos illos *add.* BMS, et nolite parcere ut Iudaeos illos *add.* T || 275 scriptum est in fronte S *Cyprian*^{MSS BMST} s. e. in frontem BMT in fronte inveneritis C *Cyprian*^{MS D} videritis *Vulgata* || 276 idem quoque ipse p. Φ | vade Φ //nsi C transi *Cyprian Vulgata* | per mediam Φ de media C || 281 scriptum in frontibus Φ *Cyprian Vulgata* (suis *add.* B) in f. scriptum C || 282 datum] et *add.* Φ | in signo] insigne m || 283-284 me p. s. o. tr. C || 286 crucis signaculum] signum crucis C || 287 haec om. Φ ||

Die Synagoge antwortete: Ich würde gern noch erfahren, wo du das Zeichen auf der Stirn empfangen hast oder welcher Prophet dir das Zeichen, von dem du sprichst, nämlich das Zeichen auf der Stirn, mit dem Siegel der Heiligung eingeprägt hat.

Die Kirche sagte: Du hast doch den Propheten Ezechiel, der unter Einfluß der göttlichen Gegenwart ausruft: *Geht und schlachtet und schont eure Augen nicht. Habt kein Erbarmen mit den Alten. Tötet Jünglinge und Jungfrauen, kleine Kinder und Frauen.*⁷⁴ *Jeden aber, auf dessen Stirn das Zeichen geschrieben ist*⁷⁵, *rührt nicht an.* Ebenso spricht derselbe Prophet so: *Geh mitten durch Jerusalem und zeichne ein Zeichen auf die Stirn der Männer, die stöhnen und trauern wegen der Ungerechtigkeiten, die in ihrer Mitte geschehen.* Ebenso in der Apokalypse: *Und ich sah das Lamm, das auf dem Berg Zion stand, und bei ihm einhundertvierundvierzigtausend. Sie trugen seinen Namen und den Namen seines Vaters auf die Stirn geschrieben.* Du siehst also, daß mir im Zeichen des Kreuzes ein Zeichen gegeben wurde, weil mich das Leiden des Erlösers geschmückt hat, als du schon entlassen und verlassen warst.

Die Synagoge antwortete: Als ich dich nach dem Zeichen auf der Stirn gefragt habe, hast du das Zeichen des Kreuzes vorgebracht, gleichsam als ob die frühesten Propheten diese Zeichen vorhergesagt hätten, noch bevor der Erlöser gekommen sei. Sag mir deshalb, ob du gelesen hast, daß Christus leiden und am Kreuze hängen werde.

ECCLESIA dixit: Audi, Synagoga, et non ut docearis, sed 290
 ut puniaris, adverte. Lege et invenies ubi salvator manibus
 extensis crucem figuraliter prophetavit. Sic enim Esaias ex
 persona salvatoris ait: *Expandi manus meas tota die ad*
plebem contumacem et contradicentem mihi, quae ambu-
lat vias non bonas, sed post peccata sua. Nam et Hieremias 295
 ait: *Venite, mittamus lignum in panem eius.* Et in Deutero-
 nomio, quia Pentateucho utebaris, credo, quod legeris: *Et*
erit, inquit, pendens vita tua ante oculos tuos die et nocte.
 Sic et psalmidicus refert: *Exclamavi ad te, domine, tota die*
extendi ad te manus meas. Nam in Numeris, hoc est in Lege 300
 tua, quam tu prior acceperas, quod Christus suspensus
 esset et in cruce penderet, sic ait: Non quasi homo *Deus sus-*
penditur, neque quasi filius hominis minas patitur. Ut et
 alibi propheta ait: *Dominus regnavit a ligno.* Ecce crucis
 insignia, ecce miracula passionis, ecce speculum lucis, 305
 ecce populi tui iniqua commenta, ut Deum Dei filium
 in cruce suspenderent.
 SYNAGOGA respondit: Facta recolo et dicta similiter
 recognosco, sed quae es tu, quae haec mihi increpare
 videaris? Tu rustica, tu aliquando montana, tu de legibus 310
 aliena, quae gentilicio more vivebas. Ego in lege versabar,
 ad me prophetae venerunt mihique iussa et praecepta por-
 tabant.
 ECCLESIA dixit: Audi, Synagoga, audi, vidua, audi, de-
 relicta: Ego sum, quod tu esse non potuisti, ego sum regina, 315
 quae te de regno deposui, ego sum sponsa, quae derelictis
 idolis de silva et de monte descendi. Ut ait patriarcha tuus:

293-295 Jes 65,2 (Cypr. testim. II 20) **296** Jer
 11,19 (Cypr. testim. II 20) **297-298** Deut 28,66
 (Cypr. testim. II 20) **299-300** Ps 87,10 (Cypr. II
 20) **302-303** Num 23,19 (Cypr. testim. II 20) **304**
 Ps 95,10

290 non ut **m** ut non **ω** || **296** panem **m** *Cyprian*
Vulgata pane **ω** || **297** Pentateucho **m** pentatico
MS | credo ... legeris *om.* **Φ** || **298** et **Φ** ac **C** || **300**
 manus **m.** ad te *tr.* **C** || **304-305** Ecce ... insignia
om. **Φ** || **306** Deum **Φ** dominum **C** | Dei *scripsi*
 Deum **C** || **310** de **ω** Dei **m** || **311** gentilicio **M*T**
 gentilico **BS** gentili **C** ||

Die Kirche sagte: Höre, Synagoge, und gib acht, nicht, damit du belehrt, sondern damit du bestraft wirst. Lies und du wirst die Stelle finden, an der der Erlöser durch ausgestreckte Hände das Kreuz bildlich vorhersagt. So sagt nämlich Jesaja im Namen des Erlösers: *Ich habe meine Hände den ganzen Tag dem Volk entgegengestreckt, das mich schmähte und mir widersprach, das nicht auf guten Wegen wandelt, sondern seinen Sünden folgt.* Auch Jeremia sagt nämlich: *Kommt, wir wollen ihm Holz ins Brot mischen.* Und im Deuteronomium, da du dich ja des Pentateuchs bedienst, glaube ich, hast du gelesen: *Und dein Leben wird Tag und Nacht vor deinen Augen hängen.* So gibt es auch der Psalmist wieder: *Ich schrie zu dir, Herr, den ganzen Tag streckte ich meine Hände zu dir aus.* Und im Buch Numeri, das heißt in deinem Gesetz, das du als erste empfangen hattest, ist so ausgedrückt, daß Christus aufgehängt worden war und am Kreuz hing: *Nicht wie ein Mensch wird Gott aufgehängt und nicht wie der Sohn eines Menschen erduldet er Drohungen.* Wie der Prophet auch an anderer Stelle sagt: *Der Herr herrschte vom Holz.*⁷⁶ Sieh, die Zeichen des Kreuzes, sieh die Wunder des Leidens, sieh den Spiegel des Lichtes, sieh die ungerechten Intrigen deines Volkes, die dazu führten, daß sie Gott, den Sohn Gottes⁷⁷ ans Kreuz hängten.

Die Synagoge antwortete: Ich entsinne mich der Taten und erkenne auch die Worte. Aber wer bist du, daß du mir dies zum Vorwurf machen willst? Du Landpomeranze, du einstige Hinterwäldlerin, die du auf heidnische Art lebst. Ich lebte nach dem Gesetz, zu mir kamen die Propheten und brachten mir Befehle und Vorschriften.

Die Kirche sagte: Höre, Synagoge, höre, Witwe, höre, Verlassene. Ich bin, was du nicht sein konntest. Ich bin die Königin, die dich der Herrschaft enthoben hat, ich bin die Braut, die die Götzenbilder verließ und aus dem Wald und vom Berg hinabstieg. Wie dein Patriarch sagt:

Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni quem benedixit Dominus. Unde veni virgo cum lacte, cum floribus intermerata iuvenula opaco de nemore, civis simplex, laeta, 320
pallio nivali composita ad sponsum meum speciosum prae filiis hominum, regem regum, qui caput mitra composuit ac me protinus purpuravit, venientem excepit.
 SYNAGOGA respondit: Qualiter istud poteris comprobare, quod et tu sponsa sis, et Christus in Lege videatur sponsus? 325
 ECCLESIA dixit: Si ad me prophetae principaliter cucurrissent, hodie diceres ignorasse legem, non habuisse prophetas, nescire quid esset scriptum. De tuis igitur prophetis revincendam te recognosce. Audi ergo, quid Prophetae de sponso et sponsa mandaverint. Nam sic Ioel propheta ait: *Canite tuba in Sion, sanctificate ieiunium, et indicite orationem, aggregate populum, sanctificate ecclesiam, excipite maiores natu, colligite parvulos lactantes. Procedat sponsum de cubiculo suo et sponsa de thalamo suo.* Nam certum habeo quod tu es illa Hierusalem, de qua et sponsum et sponsa migravit, ut ait David: *Et ipse tamquam sponsum procedens de thalamo suo, exsultavit ut gigans ad currendam viam. A summo coeli egressio eius et regressus eius usque ad summum eius, nec est qui se abscondat a calore eius.* Et in Apocalypsi Iohannes ait: *Veni, ostendam tibi novam nuptam, sponsam agni. Et eduxit me in spiritu in montem magnum et ostendit mihi civitatem sanctam descendentem de coelo, habentem claritatem Dei.* 330
 335
 340

318-319 Gen 27,27 (Cypr. testim. I 21) **321-322** vgl. Ps 44,3 (Cypr. testim. II 29) **332-336** Joel 2,15-16 (Cypr. testim. II 19) **337-341** Ps 18,6-7 (Cypr. testim. II 19) **342-345** Offb 21,9-11 (Cypr. testim. II 19)

319 veni *scripsi* venis Φ veniens **C** || **320** opaca **CMST** || **321** nivali **m** niveali **BMST** onibali **C** | ad *addidi* || **322** regem **C** rex Φ || **328** hodie] te *add. Hillgarth* || **329** nescire] te *add. m* || **332** Canite Φ *Cyprian Vulgata* Cantate **C** || **332-333** indicite **m** *Cyprian* induite **C** sanctificate Φ *Vulgata* || **334** excipite Φ *Cyprian* suscipite **C** *coadunate Vulgata* || **339** coeli **CB** caeli *Cyprian Vulgata* coelo **MST** || **340** regressus **C** occursus Φ *Vulgata* || **344** sanctam] Hierusalem *add. m Cyprian* ||

Siehe, der Duft meines Sohnes ist wie der Duft eines gesättigten Ackers, den der Herr gesegnet hat.⁷⁸ Von dort kam⁷⁹ ich, eine Jungfrau mit Milch, mit Blumen, ein unbeflecktes junges Mädchen aus dem schattigen Hain, eine einfache Bürgerin, froh, in einen schneeweißen Mantel gehüllt hinaus zu meinem Bräutigam, der schön ist vor den Söhnen der Menschen, der König der Könige, der mir das Haupt mit einer Mitra⁸⁰ umwand und mich darauf in Purpur kleidete, der mich in Empfang nahm, als ich ihm entgegenzog.

Die Synagoge antwortete: *Wie wirst du das beweisen können, daß du die Braut bist und Christus im Gesetz als dein Bräutigam vorgestellt wird?*

Die Kirche sagte: *Wären die Propheten zuerst zu mir gekommen, sagtest du heute, du hättest vom Gesetz nichts gewußt, du hättest die Propheten nicht gehabt und wüßtest nicht, was geschrieben worden sei. Erkenne, daß du deshalb durch deine eigenen Propheten widerlegt werden muß. Höre also, was die Propheten über den Bräutigam und die Braut überliefert haben. Denn so spricht der Prophet Joel: *Spielt auf der Trompete in Zion, haltet ein heiliges Fasten, ordnet ein Gebet an, versammelt das Volk, heiligt die Versammlung, stützt die Alten, sammelt die kleinen Säuglinge. Der Bräutigam soll aus seinem Zimmer hervortreten und die Braut aus ihrer Kammer.* Ich bin mir nämlich sicher, daß du jenes Jerusalem bist, aus dem Braut und Bräutigam auswanderten⁸¹, wie David sagt: *Und er selbst jubelte wie ein Bräutigam, der aus seinem Brautgemach hervortritt, er freute sich wie ein Gigant, seine Bahn zu laufen. Von einem Ende des Himmels nimmt er seinen Ausgang und sein Verlauf reicht bis zu dessen anderem Ende, und es gibt keinen, der sich vor seiner Hitze verbergen könnte.* Und in der Apokalypse sagt Johannes: *Komm, ich will dir die Neuvermählte, die Braut des Lammes zeigen. Und er entführte mich im Geist zu einem großen Berg und zeigte mir die heilige Stadt⁸², die vom Himmel hinabstieg und den Glanz Gottes hatte.**

Sic etiam ipse Iohannes ait: *Regnabit Dominus Deus omnipotens, exultemus et laetemur et demus ei claritatem, quoniam venerunt nuptiae agni et uxor eius se praeparavit.* 345
 Vides ergo et sponsam et uxorem dictam fuisse per legem; sponsam, quod sponendi fidem me reddituram Domino salvatori, uxorem, quod per conceptum baptismi spiritu maritante filios uteri mei lavacro turgente producam. In quo puerperio, generatione regenerationis, spiritus et anima nuptiali societate iunguntur. 350
 SYNAGOGA respondit: Illud scire desidero, ne forte putes me oblitam fuisse quod dixeris, ut totum videar scrutari, quid est, quod prophetam dixisse contendis, quid est, quod ait in Deuteronomio: *Et erit pendens vita tua ante oculos tuos die ac nocte.* 355
 ECCLESIA dixit: Non quod te doceam, eloqui vel effari contendo, sed ne taciturnitas dubitationis lineam ducat, ac per hoc de tuo te testamento convinco. Salvator enim die et nocte pependit in cruce, hoc est sexta feria per diem et huius diei per noctem usque ad sabbatum. Sabbato enim dixisti iuxta legem hominem in ligno non licere pendere. Haec tibi interim, ut fecisti, dicta esse videantur. Nam ad 360
 causam veritatis et ad dogmatis nodum illud contemplare quod dicimus: *Et erit, inquit, vita tua pendens ante oculos tuos die et nocte.* In una enim die et dies fuit et nox. 365
 Lucem diei subito tenebrarum horrore nocturna caligo distinxit, sicuti Salvator cum suspenderetur in ligno, *ab hora diei sexta usque ad horam nonam tenebrae factae sunt,* 370

345-348 Offb 19,6-7 (Cypr. testim. II 19) **357-358**
 & **367-368** Deut 28,66 (Cypr. testim. II 20) **364**
 vgl. Deut 21,23, Joh 19,31 **370-371** vgl. Matth
 27,45 (Cypr. testim. II 23)

346 et² C *Cyrian om.* Φ || **347** uxor Φ *Cyprian*
Vulgata sponsa C || **349** sponendi S sponendere M
 spondero T spondero BC spondeo m || **352**
 puerperio m purpureo C puer imperio BST puer
 M || **358** et Φ *Cyprian Vulgata* ac C || **359** quo
Hillgarth || **363** Sabbato *om.* Φ || **368** et Φ *Cyprian*
Vulgata ac C | et² *om.* Φ ||

So sagt derselbe Johannes auch: *Der Herr, der allmächtige Gott wird herrschen, wir wollen jubeln und fröhlich sein und ihn verherrlichen, denn gekommen ist die Hochzeit des Lammes und seine Braut⁸³ hat sich bereit gemacht.* Du siehst also, daß im Gesetz sowohl von einer Verlobten wie von einer Ehefrau gesprochen worden war, von einer Verlobten, weil ich gelobt habe, daß ich dem Herr, meinem Retter, die Treue halten werde, von einer Ehefrau, weil ich durch die Empfängnis der Taufe, wenn der Geist die Hochzeit vollzieht, die Kinder meines Leibes aus dem schwellenden Taufbad hervorbringe.⁸⁴ In dieser Kindsgeburt, der Geburt der Wiedergeburt, werden Geist und Seele in ehelicher Gemeinschaft verbunden.

Die Synagoge antwortete: Eines wüßte ich gerne, damit du nicht etwa glaubst, ich hätte vergessen, was du gesagt hat, damit deutlich wird, daß ich alles prüfe: Was bedeutet, was der Prophet deiner Behauptung nach gesagt hat, was bedeutet, was er im Deuteronomium sagt: *Und dein Leben wird Tag und Nacht vor deinen Augen hängen.*

Die Kirche sagte: Nicht um⁸⁵ dich zu belehren, bemühe ich mich, es in Worten auszudrücken, sondern damit mein Schweigen auch nicht die Spur eines Zweifels aufkommen lasse, und hierdurch widerlege ich dich mit deinem eigenen Testament. Der Erlöser hing nämlich Tag und Nacht am Kreuz, das heißt am sechsten Tag den lichten Tag und die Nacht dieses Tages hindurch bis zum Sabbat⁸⁶; Am Sabbat nämlich, sagtest du, dürfe nach dem Gesetz kein Mensch am Holz hängen.⁸⁷ Soweit sei hier wiedergegeben, was du getan hast. Um nun freilich zum Kern der Wahrheit und zum Knotenpunkt des Glaubenssatzes vorzudringen, überdenke jene Schriftstelle, die wir zitieren: *Und dein Leben,* heißt es, *wird Tag und Nacht vor deinen Augen hängen.* An einem Tag war es nämlich Tag und Nacht. Den lichten Tag unterbrach die dunkle Nacht durch plötzlich hereinbrechende, schreckliche Finsternis, wie ja, als der Erlöser ans Kreuz gehängt wurde, von der sechsten bis zur neunten Stunde des Tages Finsternis hereinbrach.

nox lumen abstulit, et totam diem avernalis et luctuosa caligo caecavit. Vides ergo in una die et diem fuisse et noctem.

Merito propter hanc diem passionis in Deuteronomio ait:

Et erit vita tua pendens ante oculos tuos die et nocte. 375

SYNAGOGA respondit: Ergo si in cruce suspensus est, si pependit, si occisus est, quomodo resurrexit? Quomodo tu illum adseris vivere, resurrexisse et in coelis in dextera patris residere? Doce ergo me, si mortem vicit, si resurrexit, qui videtur occisus, ita tamen ut mihi, quae dicis, de prophetis adsignes.

380

ECCLESIA dixit: Audi, misera, audi, infelicissima, audi, mulier parricida, quae adhuc de Christi morte, de resurrectione subdubitas. Lege, quid tibi dixerit ex persona Salvatoris David in psalmo quinto decimo: *Non derelinques animam meam in inferno nec dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Quis est sanctus nisi Christus? Quis incorruptus nisi filius Dei? Sicut ait in psalmo vicesimo nono: *Domine, eduxisti*

ab inferis animam meam. Item in psalmo tertio: *Ego dormivi, et somnum cepi et exsurrexi, quoniam Dominus auxiliatus est mihi.* Et idem rursus David ex persona patris ad filium ait: *Exsurge, gloria mea, exsurge. Exsurgam, inquit, diluculo.* Nam diluculo, quod ait, hoc est post diem tertiam, calcata morte inferisque damnatis, rediviva luce resurrexit

390

semper victurus. Ut ait Propheta: *Ad vesperum demorabitur fletus et ad matutinum laetitia.*

395

375-376 Deut 28,66 **386-388** Ps 15,10 (Cypr. testim. II 24) **389-390** Ps 29,4 (Cypr. testim. II 24) **390-392** Ps 3,6 (Cypr. testim. II 24) **393-394** Ps 56,9 **396-397** Ps. 29,6

372 nox ω mox *Hillgarth* | avernalis **MS** vernalis **T** furvalis **B** funebra **C** feralis **m** || **373** una die **m** unam diem ω || **374** hanc idem passionem Φ || **379** surrexisse **CS** || **379-380** in dextera p. in coelis *tr.* **C** || **380** me Φ mihi **C** || **385** tibi *om.* Φ **D. d. e. p. s.** *tr.* **C** || **386** quinto decimo *om.* **C** || **389** vicesimo nono **B om. CMST** || **391** exsurrexi Φ *Cyprian Vulgata* resurrexi **C** || **392** auxiliatus est mihi **C Cyprian** suscepit me Φ *Vulgata* ||

Die Nacht raubte das Licht, und den ganzen Tag verfinsterte die traurige Dunkelheit der Unterwelt⁸⁸. Du siehst also, daß es an einem Tag Tag und Nacht war.⁸⁹ Zurecht heißt es wegen diesem Tag des Leidens im Deuteronomium: *Und dein Leben wird Tag und Nacht vor deinen Augen hängen.*

Die Synagoge antwortete: Wenn er also ans Kreuz gehängt wurde, wenn er hing, wenn er getötet wurde, wie ist er dann auferstanden? Wie kannst du behaupten, jener lebe, sei auferstanden und säße im Himmel zur Rechten des Vaters?⁹⁰ Belehre mich also, ob der den Tod bezwungen hat, ob der auferstanden ist, der offenkundig getötet worden war, aber so, daß du mir das, was du sagst, anhand der Propheten nachweist.

Die Kirche sagte: Höre, Elende, höre, Unglücklichste, höre, mörderisches Weib, was du noch immer an Christi Tod und Auferstehung anzweifelst. Lies, was dir David im Namen des Erlösers im fünfzehnten Psalm sagt: *Du wirst meine Seele nicht in der Unterwelt zurücklassen, und du läßt deinen Heiligen nicht die Verwesung schauen.* Wer ist heilig, wenn nicht Christus? Wer unverweslich, wenn nicht der Sohn Gottes? So sagt er im neunundzwanzigsten⁹¹ Psalm: *Herr, du hast meine Seele aus der Unterwelt herausgeführt.* Ebenso im dritten Psalm: *Ich bin eingeschlafen und habe geschlafen und bin wieder aufgestanden, weil Gott mir geholfen hat.* Und wieder derselbe David sagt im Namen des Vaters zum Sohn: *Erhebe dich, mein Ruhm, erhebe dich, ich will mich erheben im Morgengrauen.* Denn daß er sagt *im Morgengrauen*, das bedeutet: Nach dem dritten Tag, als der Tod niedergetreten und die Unterwelt verurteilt war, erstand er in wiederbelebtem Licht, der immer siegreich sein wird. Wie der Prophet sagt: *Zum Abend verweilt das Weinen, zum Morgen die Freude.*

SYNAGOGA respondit: Aliud interrogaveram, et aliud
 immisisti, de resurrectione cognovi et, quod inferos supe-
 ravit, addidici. Sed quomodo dixisti die tertia surrexisse 400
 dominum salvatorem, quod an fuerit factum ignoro.
 ECCLESIA dixit: Scio, quia memor es, sed poenitentiae
 causa non vis confiteri, quod nosti. Error macerat conscien-
 tiam, et crimen memoriam tollit. Audi ergo Christum ab in-
 feris, ut nos vivificaret, die tertia surrexisse. Lege Osee 405
 prophetam, qui ait: *Vivificavit nos die tertia*. Et in Deutero-
 nomio sic ait: *Dixit Dominus ad Moysen: Descende
 et sanctifica populum meum, sanctifica illos hodie et cras.
 Et lavent vestem suam et sint parati in perendinum diem.
 Die enim tertia descendet Dominus in monte Sina*. Et in 410
 Evangelio sic ait: *Progenies nequam et adultera signum
 petit, et signum non dabitur ei nisi signum Ionae prophe-
 tae. Quomodo enim Ionas fuit in ventre ceti tribus diebus
 et tribus noctibus, ita erit filius hominis tribus diebus et tri-
 bus noctibus in corde terrae*. 415
 SYNAGOGA respondit: Recognosco, vera sunt quae
 mihi teste prophetia narrantur. Nunc scire desidero, ubi sit,
 ubi lateat Christus, qui de terra surrexit: volo enim videre,
 si postea per prophetas aliquid post passionem vel post
 resurrectionem habeat potestatis. Legi enim ad salvandum 420
 populum venturum esse Eliam unctum Dei.

406 Hos 6,2 (Cypr. testim. II 25) **407-410** Ex
 19,10-11 (Cypr. testim. II 25) **411-415** Mt 12,39-
 40 (Cypr. testim. II 25)

408 meum] et *add.* **CMST** | sanctifica² **Φ** *Cyprian*
 sanctificabo **C** || **409** vestem suam **Φ** *plurima ma-*
nuscripta Cypriani vestimenta sua C
Vulgata | perendinum diem] diem tertium **C** ||

Die Synagoge antwortete: Ich habe nach einer Sache gefragt, eine andere hat du ausgeführt. Über die Auferstehung habe ich mich erkundigt und habe hinzulernt, daß er die Unterwelt besiegt hat. Aber auf welche Weise soll der Herr und Erlöser deinen Wortenzufolge am dritten Tage auferstanden sein? Hiervon weiß ich nicht, ob es überhaupt geschehen ist?

Die Kirche sagte: Ich weiß, daß du dich erinnerst, aber als Buße bekennen, was du weißt, willst du nicht. Der Irrtum beeinträchtigt dein Wissen, und das Verbrechen nimmt die Erinnerung. Höre also, daß Christus am dritten Tag aus der Unterwelt auferstanden ist, um uns lebendig zu machen. Lies den Propheten Hosea, der sagt: *Er hat uns am dritten Tag lebendig gemacht.* Und im Deuteronomium⁹² heißt es so: *Der Herr sprach zu Moses: Steig hinab und heilige mein Volk, heilige sie heute und morgen, und sie sollen ihre Kleider waschen und bereit sein für den übermorgigen Tag. Am dritten Tag nämlich wird der Herr auf den Berg Sinai hinabsteigen.* Und im Evangelium heißt es folgendermaßen: *Die schlechte und untreue Nachkommengeneration fordert ein Zeichen, und es wird ihnen kein Zeichen gegeben werden außer das Zeichen des Propheten Jona. Wie Jona nämlich drei Tage und drei Nächte im Bauch des Wales war, so wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Schoß der Erde sein.*

Die Synagoge antwortete: Ich erkenne es wieder, wahr ist, was mir unter Berufung auf den Propheten erzählt wird. Nun möchte ich wissen, wo er ist, wo Christus sich verborgen hält, der aus der Erde auferstanden ist. Ich will nämlich sehen, ob er hernach gemäß dem Zeugnis der Prophetie nach Leiden und Auferstehung an der Macht Anteil hat. Ich habe nämlich gelesen, daß Elija, der Gesalbte Gottes, kommen werde, sein Volk zu erlösen.⁹³

ECCLESIA dixit: Ergo, misera, quod negare non potes, confitere et audi omnia, quia veritas celari non potest: tota se usque ad coelos claritatis libertas extendit. Lege Danielem qui ait: *Videbam in visu nocte, et ecce in nubibus coeli quasi filius hominis veniens venit usque ad veterem dierum et stetit in conspectu eius, et qui adsistebant, obtulerunt eum. Et data est ei potestas regia et omnes reges terrae per genus et omnis claritas serviens ei, et potestas eius aeterna, quae non auferetur, et regnum eius, quod non corrumpetur.* 425

SYNAGOGA respondit: Gloriam habere unctum Dei, hoc est Christum, dubitare non possum, sed hoc mihi dicit, si postea quam passus est et resurrexit, gloriam istam adipisci potuit et tenere. 435

ECCLESIA dixit: Lege Esaiam prophetam, qui ex persona salvatoris ait: *Nunc exurgam, dicit dominus, nunc clarificabor et exaltabor, nunc videbitis, nunc intellegitis, nunc confundemini, vana erit fortitudo spiritus vestri, ignis vos consumet.* Sed et David ait: *Dixit dominus domino meo: Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. Virgam virtutis tuae emittet Dominus ex Sion, et dominaberis in medio inimicorum tuorum.* 440

SYNAGOGA respondit: Ergo et Deus et filius Dei?

ECCLESIA dixit: Utique, stulta. Qui de homine gignitur, homo est, ita et qui de Deo oritur, Deus profecto signatur. 445

SYNAGOGA respondit: Non adsertionibus credo, sed lege revinci desidero. Non enim te, sed prophetas audire contendo.

425-431 Dan 7,13-14 (Cypr. testim. II 26) **437-440** Jes 33,10 (Cypr. testim. II 26) **440-443** Ps 109,1-2 (Cypr. testim. II 26)

425 visu nocte **CMST** Cyprian visione **B**
Vulgata | ecce] hic deficit **C** || **435** potuerit
Hillgarth || **439** vana **m** una **ω** ||

Die Kirche sagte: Gestehe also, Elende, was du nicht leugnen kannst, und höre alles, weil die Wahrheit nicht verheimlicht werden kann. Sein Ruhm erstreckt sich ganz ungehindert bis an den Himmel. Lies Daniel, der sagt: *Nachts hatte ich eine Vision und siehe, in den Wolken des Himmels kam einer, der kam wie ein Menschensohn, bis zu dem Alten an Tagen und stand vor seinem Antlitz, und die, die dabeistanden, führten ihn nach vorne. Und ihm wurde königliche Gewalt gegeben, und alle Könige der Erde insgesamt unterstellt und aller Ruhm steht ihm zu Gebote; und seine Macht ist eine ewige, die nicht enden wird, und seine Herrschaft eine, die nicht vergehen wird.*

Die Synagoge antwortete: Daß der Gesalbte Gottes, das heißt Christus, Ruhm besitzt, kann ich nicht bezweifeln, aber sag mir dies, ob er diesen Ruhm, nachdem er gelitten hatte und auferstanden war, erringen und festhalten konnte.

Die Kirche sagte: Lies den Propheten Jesaja, der im Namen des Erlösers sagt: *Nun will ich mich erheben, spricht der Herr, nun werde ich verherrlicht und erhöht werden. Nun werdet ihr sehen, nun werdet ihr erkennen, nun werdet ihr zunichte gemacht werden. Nutzlos wird die Tapferkeit eures Geistes sein, Feuer wird euch verzehren.* Aber auch David sagt: *Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Sitze zu meiner Rechten, damit ich dir deine Feinde als Schemel für deine Füße niederlege. Den Stab deiner Kraft wird der Herr vom Zion ausstrecken und du wirst herrschen in der Mitte deiner Feinde.*

Die Synagoge antwortete: Also ist er sowohl Gott als auch Gottes Sohn?

Die Kirche sagte: Freilich, Törichte: Wer von einem Menschen gezeugt wird, ist ein Mensch, ebenso wird, wer in Gott seinen Ursprung hat, in der Tat als Gott bezeichnet.

Die Synagoge antwortete: Ich schenke Behauptungen keinen Glauben, sondern möchte mit dem Gesetz widerlegt werden. Nicht dich nämlich, sondern die Propheten zu hören bin ich bemüht.

- ECCLESIA dixit: Respice, quid psalmidicus David ait, et scies dominum Deum esse salvatorem. *Exsurgat*, inquit, *Deus, et dissipentur inimici eius, non effugiant, qui eum oderunt, a facie eius. Sicut deficit fumus, deficient, et sicut tabescit cera a facie ignis, sic pereant peccatores a facie Dei.* *Cantate Deo, psallite nomini eius, viam facite ei qui ascendit super occasum, Dominus nomen est illi. Qui producit vinctos in virtute, qui habitant in monumentis.* Et rursus idem David: *Exsurge, domine, iudica terram, quoniam tu exterminabis in omnibus gentibus.* Et alibi: *Deus deorum dominus locutus est.* Et: *Pariet virgo filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel, quod est interpretatum „Nobiscum Deus“.* Et: *Propterea unxit te Deus, Deus tuus.* Habes ergo et Deum et dominum et regem.
- SYNAGOGA respondit: Et Deum et dominum recognosco; sed regem mihi probari desidero.
- ECCLESIA dixit: Stultissima mulierum, si Deum confiteris, regem fateri non debes? Aut numquid Deus potest esse, nisi regnaverit? Omne regnum sub pedibus Dei iacet, et quidquid regna tenent, maiestas possidet Dei. Ergo regem dubitas, quem Deum profecto cognoscis?
- SYNAGOGA respondit: Non quidem dubito, sed volo mihi Israel veritate signari.

451-457 Ps 67,2-3; 5-7 (Cypr. testim. II 28) **458-459** Ps 81,8 (Cypr. testim. II 28) **459-460** Ps 49,1 (Cypr. testim. II 28) **460-462** Jes 7,14 (Cypr. testim. II 6) **462** Ps 44,8

452 non ω et **m** *Cyprian Vulgata* || **457** virtute **MST** *Cyprian* fortitudine **B** *Vulgata* || **459** exterminabis ω *Cyprian* haereditabis *Vulgata* || **468** iacet **m** iacebit ω ||

Die Kirche sagte: Achte darauf, was der Psalmist David sagt und du wirst erkennen, daß der der Erlöser Herr und Gott ist. *Gott möge sich erheben, sagt er, und seine Feinde sollen zerstreut werden, es sollen nicht entfliehen vor seinem Angesicht, die ihn hassen. Wie der Rauch sich verflüchtigt, werden sie sich verflüchtigen, und wie das Wachs verzehrt wird im Angesicht der Flamme, so sollen die Sünder verzehrt werden im Angesicht Gottes. Singt dem Herrn, spielt seinem Namen. Herr ist sein Name. Er führt die Gefesselten heraus in Kraft, die in den Gräbern wohnen.* Und derselbe David sagt nochmals: *Erhebe dich, Herr, richte die Erde, weil du auslöschen wirst in allen Völkern.*⁹⁴ Und an anderer Stelle: *Der Gott der Götter, der Herr sprach. Und*⁹⁵: *Die Jungfrau wird einen Sohn gebären und sein Name wird sein Emmanuel, was übersetzt heißt: Gott mit uns. Und: Deshalb hat Gott, dein Gott, dich gesalbt. Da hast du also Gott, Herr und König.*

Die Synagoge antwortete: Daß er Gott und Herr ist, erkenne ich. Daß er aber König ist, hätte ich gern bewiesen.

Die Kirche sagte: Dümme der Weiber, wenn du eingestehst, daß er Gott ist, mußt du nicht auch bekennen, daß er König ist?⁹⁶ Oder kann er etwa Gott sein, wenn er nicht als König herrscht? Die gesamte Herrschaft liegt zu den Füßen Gottes, und was auch immer die Reiche bergen, besitzt die Majestät Gottes. Zweifelst du also, daß der König ist, den du doch als Gott erkennst?

Die Synagoge antwortete: Ich zweifele zwar nicht, aber ich möchte, daß es mir anhand der Wahrheit Israels nachgewiesen werde.

- ECCLESIA dixit: Lege David, et invenies in psalmo septuagesimo primo: *Deus, iudicium tuum regi da et iustitiam tuam filio regis.* Et in psalmo septuagesimo tertio sic ait: *Deus autem rex noster ante saecula, operatus est salutem in medio terrae.* Et in psalmo secundo: *Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius adnuntians imperium eius.* Et apud Malachiam sic ait: *Rex magnus sum ego, dicit dominus, et nomen meum illustrabo apud gentes.* Et in psalmo nonagesimo sexto: *Dominus regnavit, exsultet terra, laetentur insulae multae.* Et alibi: *Eruclavit cor meum verbum bonum, dico ego opera mea regi.* 475
- SYNAGOGA respondit: Praevenisti me, respondere nihil possum; non adsertione verborum, sed lege videor esse damnata. 480
- ECCLESIA dixit: Interroga quaecumque volueris, et ego te de tuo testamento revincam. 485
- SYNAGOGA respondit: Certe dicis te diffiteri non posse, quod Christus Deus sit Abrahae, Deus Isaac et Deus Iacob. Utique Abraham Iudaeus fuit. Quomodo ergo me dicis esse damnandam? 490

474-475 Ps 71,1 (Cypr. testim. II 30) **476-477** Ps 73,12 (Cypr. testim. II 29) **477-479** Ps. 2,6 (Cypr. testim. II 29) **479-481** Mal 1,14 (Cypr. testim. II 29) **481-482** Ps 96,1 (Cypr. testim. II 29) **483-484** Ps 44,2 (Cypr. testim. II 29)

Die Kirche sagte: Lies David, und im einundsiebzigsten Psalm wirst du finden: *Gott, gib dein Richteramt dem König, deine Gerechtigkeit dem Königssohn.* Und im dreiundsiebzigsten Psalm spricht er so: *Gott aber war unser König vor den Zeiten, und er wirkte Heil inmitten der Erde.* Und im zweiten Psalm: *Ich aber bin eingesetzt von ihm als König über Zion, seinen heiligen Berg, und künde seine Herrschaft.* Und bei Maleachi heißt es so: *Ein großer König bin ich, spricht der Herr, und ich werde meinen Namen bei den Völkern berühmt machen.* Und im sechsendneunzigsten Psalm: *Gott herrscht als König, die Erde soll jubeln, viele Inseln sollen sich freuen.* Und an anderer Stelle: *Mein Herz fließt über von einem frohen Wort. Ich weihe meine Werke dem König.*

Die Synagoge antwortete: Du bist mir zuvorgekommen, Ich kann nichts antworten. Ich erkenne, daß ich nicht nur aufgrund bloßer Worte und Behauptungen, sondern nach dem Gesetz verurteilt bin.

Die Kirche sagte: Frage, was immer du willst, und ich will dich aus deinem Testament widerlegen.

Die Synagoge antwortete: Du wirst sicherlich zugeben, daß du nicht bestreiten kannst, daß Christus der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs ist. Freilich war Abraham Jude. Wie kannst du dann sagen, ich sei zu verurteilen?

ECCLESIA dixit: Bene, quod iam coepisti recipere sermones et de obliquitate verborum per flexuras paraboliarum membra palpare. Nam et Petrus et Paulus praedicatorum mei Iudaei fuerunt, sed derelicta te ad fontem vitae aeternamque gratiam convenerunt. Nam Abraham, quem nominasti, cum esset paganus et idola confringeret, sic ad divinae maiestatis amicitias convolvit. Inde incolumis iam Dei amicus ad te rursus accessit, sed et postmodum a te ad gentes, hoc est ad nos, iterum redire mandavit. Sic enim in Genesi ait: *Dixit, inquit, dominus Deus Abrahae: Exi de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui et vade in illam terram, quam tibi ostendero, et faciam te in gentem magnam et benedicam te et magnificabo nomen tuum.* Vides ergo Abrahae praeceptum, ut exiret de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui et veniret ad terram gentium et princeps fieret super gentes, et magnum nomen acciperet. Nam et in figura salvatoris benedixit Isaac Iacob: *Servient tibi, inquit, gentes, et adorabunt te principes, et eris dominus fratribus tuis, et adorabunt te filii patris tui.* SYNAGOGA respondit: Ergo omnes ad te venerunt, et ego, quae tot et tantos filios habui et filiorum multitudine gloriata sum, ut derelicta despicior, quae fui mater populis. Aut si tibi, ut plures filios habeas, in lege mandatum est, probare debes ex lege.

503-506 Gen 12,1-2 (Cypr. testim. I 21) **511-512**
Gen. 27,29 (Cypr. testim. I 21)

512 patris ω fratris *Cyprian* matris *Vulgata* || **515**
ut **m** et ω ||

Die Kirche sagte: Schön, daß du schon beginnst, mir mit Schriftstellen zu antworten und schon an die in zweideutiger Ausdrucksweise gewundenen Allegorien rührst. Denn auch Petrus und Paulus, meine Verkündiger, waren Juden, verließen dich aber und gelangten gemeinsam zur Quelle des Lebens und zur ewigen Gnade. Was Abraham betrifft, dessen Namen du eingeworfen hast, als dieser noch ein Heide war und die Götzenbilder zerstörte,⁹⁷ erlangte er so die Freundschaft der göttlichen Majestät. Darauf wandte er sich unversehrt schon als Freund Gottes wiederum dir zu, übermittelte aber auch den Auftrag, zu einem späteren Zeitpunkt zu den Heidenvölkern, d. h. zu uns, zurückzukehren. So heißt es nämlich im Buch Genesis: *Es sprach, heißt es, Gott der Herr zu Abraham: Geh weg von deinem Land und deiner Verwandtschaft und deinem Vaterhaus und zieh in jenes Land, das ich dir zeigen werde, und ich will dich zu einem großen Volk machen und dich segnen, und ich werde deinen Namen groß machen.* Du siehst also, daß Abraham aufgetragen war, er solle von deinem⁹⁸ Land und deiner Verwandtschaft und von deinem Vaterhaus weggehen und zum Land der Heidenvölker gehen und Fürst werden über die Heidenvölker und einen großen Namen empfangen. Denn als Praefiguration des Erlösers segnete auch Isaak Jakob: *Die Heidenvölker werden dir dienen, sagte er, und die Fürsten dir huldigen, und du wirst deinen Brüdern ein Herr sein, und die Söhne deines Vaters werden dir huldigen.*

Die Synagoge antwortete: Also kamen alle zu dir, und ich, die ich so viele und so bedeutende Söhne hatte und mich der Menge meiner Söhne gerühmt habe, werde als Verlassene⁹⁹ verachtet, die ich Völkern Mutter war. Aber wenn dir im Gesetz verheißen ist, du sollest mehr Kinder haben, mußt du es aus dem Gesetz beweisen.

ECCLESIA dixit: Nunc flecteris, nunc te antiquus rigor extollit, mox et ad malitiam replicaris. Dicit enim dominus: *Dilata locum tabernaculi tui et aulaeorum tuorum longas fac mensuras et palos tuos confirma. Adhuc in dexteram tuam et in sinistram extende, et semen tuum gentes possidebunt, et civitates desertas inhabitabis. Noli timere, quia devinces, neque verearis, quia maledicta es, quoniam confusionem aeternam oblivisceris.* Fui utique maledicta, cum idola sequerer, fui confusa, cum divinitatis mandata nescirem, fui sterilis, quia baptismum non habebam, quo imperio maiestatis filios enutrirem. Nunc exaltata sum in filios et per dominum Christum aeterna regna suscepi. Merito et in Basileion ait: *Sterilis peperit septem, et quae plurimos filios habebat, infirmata est.* Et ut apostolus ad septem ecclesias epistolas mittit. Et Iacob accepit uxores duas, maiorem Liam, oculis infirmioribus, typum Synagogae; et minorem speciosam Rachel, typum Ecclesiae, quae et sterilis diu mansit et postea peperit et benedicta est. Merito ait in Genesi: *Et dixit dominus ad Rebeccam: Duae gentes in utero tuo sunt, et duo populi de ventre tuo dividentur, et populus populum superabit, et maior serviet minori.* Item apud Osee prophetam: *Vocabo, inquit, non populum meum populum meum et non dilectam dilectam. Erit enim quo loco dicetur non populus meus, illo loco dicentur filii Dei vivi.*

520-525 Jes. 54,2-4 (Cypr. testim. I 20) **530-531** 1 Sam 2,5 (Cypr. testim. I 20) **531-532** vgl. Offb. 1,11 (Cypr. testim. I 20) **532-535** Cypr. testim. I 20 (vgl. Gen 29,23) **536-538** Gen 25,23 (Cypr. testim. I 19) **539-541** Hos 2,25 (Cypr. testim. I 19)

522 possidebunt **ω** *plurima manuscripta Cypriani* possidebit **m** *Vulgata* || **524** devinces **ω** *Cyprian* devicta es **m** || **525** confusionem aeternam **m** *Cyprian* confusione aeterna **ω** ||

Die Kirche sagte: Nun windest du dich, nun überhebst du dich in deiner alten Starrheit, bald verfällst du wieder auf deine alte Boshaftigkeit. Der Herr spricht nämlich. *Mach den Raum deines Zeltes weit und bemesse deine Zelttücher großzügig und festige deine Pfähle. Breite dich weiter aus zu deiner Rechten und zu deiner Linken, und deinen Samen werden die Heidenvölker besitzen¹⁰⁰, und du wirst verlassene Städte bewohnen. Fürchte dich nicht, denn du wirst siegen, und bange nicht, weil du verrufen bist, denn du wirst die lang anhaltende Verwirrung¹⁰¹ vergessen.* Ich war freilich verrufen, als ich den Götzenbildern nachlief, ich war verwirrt, als ich die Aufträge der Gottheit nicht kannte, ich war unfruchtbar, weil ich die Taufe nicht hatte, mit der ich meine Söhne zu majestätischer Herrschaft hätte aufziehen können. Nun bin ich erhöht in meinen Söhnen und habe durch den Herrn Christus ewige Herrschaften angetreten. Zurecht heißt es auch im Buch der Könige: *Die Unfruchtbare gebar sieben und die, die viele Söhne hat, ist geschwächt worden.* Wie ja auch der Apostel Briefe an sieben Kirchen schickt. Und Jakob nahm sich zwei Frauen, die ältere Leia, mit schwachen Augen, den Typus der Synagoge, und die jüngere und schöne Rachel, den Typus der Kirche, die lange unfruchtbar blieb und später gebar und gesegnet wurde. Zurecht heißt es im Buch Genesis: *Und der Herr sprach zu Rebecca: Zwei Stämme sind in deinem Leib und zwei Völker aus deinem Bauch werden geteilt werden, und ein Volk wird das andere besiegen, und das ältere wird dem jüngeren dienen.* Ebenso beim Propheten Hosea: *Ich werde als mein Volk bezeichnen, die nicht mein Volk sind, und die, die nicht geliebt ist, als Geliebte. In Zukunft werden nämlich die, die nicht zu meinem Volk gezählt werden¹⁰², Söhne des lebendigen Gottes genannt werden.*

Nam et in Esaia legis: *Terra vestra deserta, civitates vestrae exustae, regionem vestram in conspectu vestro alieni comedent, et ecce deserta est et subversa a populis alienis.*
Derelinquetur filia Sion sicut casa in vinea et sicut custodia- 545
rium in cucumerario et quasi civitas quae expugnatur.
 Nunc ergo si iuxta legem et derelicta es et desolata, [et] quid ego feci, quae quia credidi dotalibus tabulis, regnum magnum accepi, quod et tu procul dubio habere potuisses, si non te criminis furore et profano parricidio praedamnas- 550
 ses? Nam memor es, quid ex persona tua Esdras ille propheta tuus exclamet, ubi filiis tuis miserabilem servitutem indixisti: *Ite, filii, quia vidua sum et derelicta, educavi vos cum laetitia, amisi vos cum luctu et tristitia.*
 SYNAGOGA respondit: Ergo homicidium feci? 555
 ECCLESIA dixit: Vide ergo, si apud te humani sanguinis effusio homicidii crimen admiserit. Nam negare non potes, quod iustos Dei, quod prophetas occideris.
 SYNAGOGA respondit: Quis mihi probat, quod maculavero manus meas sanguine prophetarum? 560
 ECCLESIA dixit: Gladius tuus per apicem mucronis maddido adhuc cruore distillat et revinci desideras? Audi ergo, quod Elias propheta testatur: *Aemulando aemulatus sum domino Deo omnipotenti, quoniam dereliquerunt te filii Israel et altaria tua demolierunt et prophetas tuos interfecerunt gladio, et remansi ego solitarius, et quaerunt animam meam ut auferant eam.* Vide etiam, quid Esdras praedixerit: 565

542-546 Jes 1,7-8 (Cypr. testim. I 6) **553-554** 4
 Esra 2,2 **563-567** 1 Kön 19,10 (Cypr. testim. I 2)

547 et³ *delevi* || **551** tua **m om.** **ω** || **556** Vide ergo *scripsi* Videro **BT** Vide **MS** Video *m* videris *Chadwick* || **557** effusio **MST** effusionem *Hillgarth* persecutos **B** persecutrix **m** | admiserit **MS** admiseris **m** || **560** maculaverim **m** ||

Denn auch bei Jesaja liest du : *Euer Land ist verlassen, eure Städte verbrannt, euer Gebiet verzehren Fremde vor euren Augen. Und siehe, es ist verlassen und verwüstet von fremden Völkern. Die Tochter Zion ist verlassen wie eine Hütte im Weinberg und wie eine Wächterhütte im Gurkenfeld und wie eine Stadt, die erobert wird.* Wenn du nun also in Übereinstimmung mit dem Gesetz verlassen und vereinsamt bist, was habe ich dann getan, die ich, weil ich dem Ehevertrag¹⁰³ glaubte, eine große Herrschaft empfangen habe, welche auch du zweifellos hättest haben können, wenn du dich nicht bereits selbst durch verbrecherische Raserei und frevelhaften Mord selbst vorverurteilt hättest. Denn du erinnerst dich, was Esra, dein bekannter Prophet, mit deiner Stimme ausruft, womit du deinen Kindern elende Sklaverei angekündigt hast: *Geht, meine Söhne, weil ich eine Witwe bin und verlassen, Ich habe euch mit Freude hervorgebracht, ich habe euch verloren mit Kummer und Traurigkeit.*

Die Synagoge antwortete: Also habe ich einen Mord verübt?¹⁰⁴

Die Kirche sagte: Schau¹⁰⁵, ob in deinen Augen das Vergießen menschlichen Blutes den Tatbestand des Mordes erfüllt. Denn du kannst nicht leugnen, daß du die Gerechten Gottes, daß du die Propheten getötet hast.

Die Synagoge antwortete: Wer weist mir nach, daß ich meine Hände mit dem Blut der Propheten befleckt habe?

Die Kirche sagte: Von der Spitze deines Schwert tropft noch feuchtes Blut, und du verlangst, überführt zu werden? Höre also, was der Prophet Jesaja bezeugt: *Mit Leidenschaft habe ich mich für den Herrn, den allmächtigen Gott, ereifert, weil dich die Söhne Israels verlassen haben und deine Altäre zerstört und deine Propheten mit dem Schwert getötet haben. Und ich bin als einziger übrig geblieben, und sie trachten mir nach dem Leben, um es auszutilgen.* Sieh auch, was Esra vorhergesagt hat:

Desciverunt a te et abierunt post legem tuam et prophetas tuos interfecerunt, qui obtestabantur eos, ut revertentur ad te. Sic etiam et Hieremias scripsit: Misi ad vos servos meos prophetas, ante lucem mittebam, et non exaudiebatis me neque intendebatis auribus vestris, ne ambularetis post deos alienos, ut serviretis eis, et praecepta mea audire noluistis. 570

SYNAGOGA respondit: Nunc recolo, nunc recognosco, sed quid diceretur, ante nescivi, quia prophetas istos neglegenter audivi. 575

ECCLESIA dixit: Non quod loqueris, sed quod intellexeris, in lege etiam videtur esse testatum, ut ait Esaias: *Et erunt vobis hi omnes sermones sicut sermones libri, qui signatus est, quem si dederis homini scienti litteras ad legendum, dicit: "Non possum legere, signatus est enim." Sed in illa die audient surdi sermonem libri, et qui in tenebris et qui in nebula sunt; oculi caecorum videbunt.* Et ut Hieremias ait: *In novissimo die cognoscetis eum.* Sicut et Daniel scripsit: *Muni sermones, signa librum usque ad tempus consummationis, quo adducantur multi et impleatur agnitio, quoniam, cum fit dispersio, cognoscent omnia haec.* 580

Cognita sunt omnia et in suo ordine coniuncta feliciter currerunt. Et ideo tuo te gladio scito esse damnatam, tuo te testamento percussam, tuorum prophetarum, hoc est omnium Iudaeorum, elogiis. Nihil adhuc protuli, quae monstravi evangelia et apostolos mihi meisque servandos, quae si legisses, amplius immugires. Gaudete populi, gaudete christicolae, sterilis peperit, et quae filios habebat cum filiis suis ante defecit. 585

590

595

Explicit altercatio Ecclesiae et Synagogae.

568-570 2 Esra 9,26 (Cypr. testim. I 2) **570-574** Jer 35,15 (Cypr. testim. I 2) **579-584** Jes 29,11;18 (Cypr. testim. I 4) **585** Jer 23,20 (Cypr. testim. I 4) **586-588** Da 12,4;7 (Cypr. testim. I 4) **595-596** vgl. 1 Sam 2,5 (Cypr. testim. I 20)

568 Desciverunt **o** Cyprian discesserunt **m** Hillgarth || **581** scienti **S** Cyprian nescienti **BMTm** || **593** servandos **M** servanda **S** servandum **BT** ||

Sie sind von dir abgefallen und haben aufgehört, deinem Gesetz zu folgen und haben deine Propheten getötet, die sie beschworen, sich dir wieder zuzuwenden. So schrieb auch¹⁰⁶ Jeremiah: Ich habe meine Diener, die Propheten zu euch geschickt, vor Sonnenaufgang schickte ich sie, und ihr hörtet nicht auf mich und habt mir euer Ohr nicht geneigt, daß ihr nicht fremden Göttern nachlaufen solltet, um ihnen zu dienen, und ihr wolltet meine Gebote nicht hören.

Die Synagoge antwortete: Nun erinnere ich mich, nun erkenne ich es, aber früher wußte ich nicht, was man mir sagte, weil ich diesen Propheten nicht aufmerksam genug zugehört habe.

Die Kirche sagte: Nicht, daß du reden wirst, sondern daß du erkennen wirst, scheint schon im Testament vorhergesagt zu sein. Denn Jesaja sagt: *Und es werden euch all diese Worte sein wie die Worte eines Buches, das versiegelt ist. Gäbest du dieses einem Menschen zu lesen, der Buchstaben lesen kann, so sagte er: Ich kann es nicht lesen, es ist nämlich versiegelt. Aber an jenem Tag werden die Tauben das Wort des Buches hören und die in Finsternis und die im Nebel sind: Die Augen der Blinden werden sehen.* Und wie Jeremiah sagt: *Am jüngsten Tag werdet ihr ihn erkennen. Wie auch Daniel schrieb: Verwahre die Worte sicher, versiegele das Buch bis zur Zeit der Vollendung, damit viele herangeführt und die Erkenntnis erfüllt werde, weil in der Zeit der Zerstreung alle Menschen diese Dinge erkennen werden.* Alle Dinge sind nun erkannt und haben im Lauf der Darlegung glücklich zueinander gefunden. Und deshalb wisse, daß du durch dein eigenes Schwert verurteilt bist, von deinem eigenen Testament geschlagen, durch das Urteil deiner eigenen Propheten, d.h. aller Juden. Ich habe bis jetzt das Entscheidende noch gar nicht vorgebracht, da ich gezeigt habe, daß die Evangelien und die Apostel nur für mich und die meinen bestimmt sind. Wenn du diese gelesen hättest, so würdest du noch lauter stöhnen. Freut euch, ihr Völker, freut euch, ihr Christen, die Unfruchtbare hat geboren und die, welche Söhne hatte, ist zuvor zusammen mit ihren Söhnen zu nichte geworden.

Hier endet das Streitgespräch der Kirche und der Synagoge.

¹ **1 vobis censoribus** Das Verständnis der Vorrede wird durch die Überfrachtung mit juristischem Fachvokabular, ihrer unklaren Struktur und schlechten Überlieferung außerordentlich erschwert. Zudem gewinnt man den Eindruck, der Verfasser habe sich mit der hier angestrebten komplexeren Syntax übernommen. Im ersten Satz bekundet der Verfasser seine Absicht, die Positionen sowohl der Synagoge wie der Ecclesia zu berücksichtigen, verpflichtet sich also zu einer gewissen Neutralität, damit auch die Unterlegene das Urteil akzeptiere. Die Urteilsfindung liegt bei Schiedsrichtern, die in der zweiten Person angesprochen werden (*vobis censoribus*). Hierbei bleibt zunächst noch offen, ob dies eine Wendung an die Leser darstellt oder ob die Vorrede als Wiedergabe der einleitenden Worte des Advokaten in einem Prozeß vor einem Richterghremium aufzufassen ist. Diese Frage klärt sich dadurch, daß die Äußerungen der beiden Parteien im Verhandlungsprotokoll im Perfekt eingeleitet werden (*Ecclesia dixit / Synagoga respondit*) und die Fiktion der direkten Wiedergabe eines Gerichtsprozesses mithin durchbrochen ist. *Vobis censoribus* bezeichnet also die Leser, die sich ihr Urteil bilden sollen. Bei den Censoren an die längst obsoleten römischen Beamten zu denken, wie dies Segui (La "Altercatio" y la Basilica Paleocristiana de Son Bou de Menorca, Palma de Mallorca 1955, 9-10), Williams (Adversus Judaeos, A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance, Cambridge 1935, 326) und Juster (Les Juifs dans l'Empire Romain, Paris 1914, 1,73 Anm. 4) tun, ist daher völlig irreführend. Daß Juster (a.O.) die Verkündung eines Urteils am Ende vermisst und Parkes (The Conflict of the Church and the Synagogue, London 1934) hierin gar einen kompositorischen Mangel zu erkennen glaubt, ist ebenso unberechtigt. Abgesehen davon, daß die Synagoge durch das Eingeständnis

ihrer Niederlage ein Urteil überflüssig macht, läge dies ohnehin beim Leser (so richtig Jochum, *Ecclesia et Synagoga*, in: *Kirche und Israel*, Neukirchener theologische Zeitschrift 7, 2.92, 174; Oepke, Ein bisher unbeachtetes Zitat aus dem fünften Buche Ezra, *ZNW* 42, 1949, 170; Oepke, *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh 1951, 298).

² 2 **magnis lateribus panditurus** *Latus*, die Seite, kann im übertragenen Gebrauch die Stimmgewalt eines Redners bezeichnen (Th.l.L. VII 2, s.v. 3. *latus* 1026, 82-1027, 24). Vgl. Aug. c. Gaud.

2,4,4: *nec saltem ipsos timuisti collegas tuos, qui te in nostra collatione reticente et fortasse cum hoc iam sentires <dicere> non audente tantis disceptationum lateribus pugnauerunt.*

³ Vgl. Arnob. [Mitte 5. Jh.] ad Greg. 9 *Haec ego, mi domina, aliorum morum pando negotia.*

⁴ 3 **dirempserit** *Dirimere* hat im juristischen Kontext die Spezialbedeutung einen Streit beilegen, ein Urteil sprechen (Th.l.L. V s.v. *dirimo* II Abß 1259, 10-29). Der seltenen Nebenform *dirempserit* gebührt als *lectio difficilior* gegenüber dem glättenden *diremerit* der Vorrang.

⁵ 4 **una de duabus** Überliefert ist *una de duobus*. Die Verbesserung zu *una de duabus* leuchtet, da von zwei Frauen die Rede ist, ein, doch auch so ist der Ausdruck nicht unmittelbar verständlich. Daß das partitive Verhältnis hier mit *de* ausgedrückt wird, entspricht der Regelgrammatik (Hofmann-Szantyr II 57,1): Eine der beiden soll das Urteil akzeptieren. Man hätte allerdings eher die Forderung erwartet, beide Parteien sollten sich dem Urteil fügen. *Una de duabus* bezeichnet die Unterlegene. Denn daß die Siegerin den Schiedsspruch akzeptiert, ist ja ohnehin selbstverständlich. Daß der Verfasser hier schon so stark darauf abhebt, daß eine am Ende unterliegen wird, wobei er offenbar schon eine bestimmte ins Auge gefaßt hat, läßt Zweifel an seiner Neutralität aufkommen, die er mit *utraque negotia ... panditurus*

beansprucht. Der Anschein der Neutralität zerschlägt sich in der folgenden Rede vollends. Wurde zu Anfang in der dritten Person von Kirche und Synagoge gesprochen, ergreift der Verfasser kurz darauf deutlich Partei, indem er in der ersten Person Plural von den Unbillen spricht, die die Kirche, er eingeschlossen, in der Vergangenheit von seiten der Synagoge zu erdulden hatte. So wird schon zu Beginn unmißverständlich klar, wer die *una de duabus* sein wird, die am Ende gemäß den Gesetzen des antijudaistischen Dialogs die Niederlage wird akzeptieren müssen.

⁶ 4-5 **ius recito** Bei *ius* denkt der Verfasser an die Bibel, das göttliche Gesetz (*lex*). Vgl. Kommentar zu Z. 9.

⁷ 5 **lege agatur** Der Verfasser spielt mit der juristischen Terminologie. *Lege agere* heißt prozessieren (OLD, s.v. ago 40). Doch hier ist auch schon das methodische Prinzip der *Altercatio* angedeutet, daß die Ecclesia mit der Schrift (*lex*) argumentieren muß, um die Synagoga zu überzeugen.

⁸ Vgl. Aug. serm. 358 (Aurelii Augustini Sermones selecti duodeviginti, éd. C. Lambot [Stromata Patristica et Mediaevalia, 1, 1950], 145,7 *de possessione contentio est: et haec contentio non litis, sed dilectionis est.* sowie zuvor Cic. ac. 2 [Lucull.], 132 (die beiden philosophischen Schulen passen gut zur Altercatio der beiden Religionen) *erit igitur res iam in discrimine; nam aut Stoicus constituatur sapiens aut veteris Academiae – utrumque non potest; est enim inter eos non de terminis sed de tota possessione contentio; nam omnis ratio vitae definitione summi boni continetur, de qua qui dissident de omni vitae ratione dissident; non potest igitur uterque esse sapiens, quoniam tanto opere dissentunt, sed alter – : si Polemoneus, peccat Stoicus rei falsae adsentiens (vos quidem nihil esse dicitis a sapiente tam alienum [esse]); sin vera sunt Zenonis, eadem in veteres Academicos Peripateticosque dicenda.).*

⁹ Vgl. epist. ad Hieron. 148,4 (CSEL 56, p. 332,15) unde saepe, immo semper illa nobis domini est reuoluenda sententia: si uis ad uitam uenire, serua mandata.

¹⁰ 9 **lex divinitus data** Der Ausdruck bezeichnet das Alte Testament. In diesem Sinne ist der Ausdruck bei den Kirchenschriftstellern geläufig.

¹¹ Seit Ps.-Quint. decl. mai. 4,1 *quae ante hoc tempus circa nos ordo praedictae veritatis explicuit*; vgl. Firm. err. [343/350] 24,9 *sic a nobis ordo ueritatis curiosius requiratur*; Hil. [Pict.] trin. [um 360] 4,28 *tenet ergo scriptura ordinem ueritatis*.

¹² 10 **adulterio deprehensa** Gleich zu Beginn wird das Bild der ehebrecherischen Synagoga eingeführt. Der Ehebruch ist die Metapher des AT für den Götzendienst Israels, wie das in Z. 251f. angeführte Zitat aus Jer 3,9 zeigt.

¹³ 14 **apud saeculum prius** Obgleich *saeculum* im christlichen Spätlatein oft die Welt, insbesondere die heidnische Welt im Gegensatz zur Kirche und den göttlichen Dingen bezeichnet und *apud saeculum* entsprechend verwendet wird, bedeutet *apud saeculum prius* hier ganz neutral früher (vgl. z.B. Ter. Eu. 246; Rufin. apol. 1,28; Chalcid. Tim. 2 (p. 34,15)).

¹⁴ 12-15 **aliam ... reddere** Der Text ist an dieser Stelle stark verderbt. Hillgarth setzt daher mit Recht *cruces*. Chadwick konjiziert *possidente*, versteht also *alia ... possidente* als Ablativus absolutus, der sich allerdings nicht recht in den Satz einfügt. Chadwicks Grundidee, *alia* und *possidentem* einander anzugleichen, ließe sich auch umsetzen, indem man *aliam* konjiziert (so schon Pflaum 15). Dies ließe sich aufgrund des folgenden *merito* leicht als Haplographie erklären. Dazu müsste man allerdings die Konstruktion von *privare* mit doppeltem Akkusativakzeptieren (*aliam, nonnulla*; vgl. eine ähnliche Konstruktion von *carere* mit Akkusativ in Z. 134), die im späten Latein auch sonst begegnet (Th.l.L. X,22, fasc. 9, 1409). Zudem würde ein Akkusativ *aliam* nur schlecht mit dem vorangehenden *una* korrespondieren. Deshalb sollte man hier Textausfall annehmen. Der Relativsatz führt

das Motiv ein, die Synagoge als ehemalige *sponsa* sei verstoßen (*exacta*). *Exigere uxorem* ist eine gängige Formulierung. Daß hier der Besitz (*a rebus nostris*) so stark betont wird, erklärt sich damit, daß die Ehegattin mit der Scheidung den Anspruch am Besitz (*res*) des Gatten verliert. Dies betont die römische Scheidungsformel: *valeas, tibi habeas res tuas, reddas meas* (Plaut. Amph. 928; vgl. Sen. suas. 1,6; Mart. 10,41,2; Apul. met. 5,26; Cic. Phil. 2,69). Die Synagoge als verstoßene Braut muß den Besitz an die Kirche, die neue Braut, abtreten.

¹⁵ 17-18 **si causae faciem, si frontem parabolae** *Facies* und *frons* bezeichnen nicht wie des öfteren bei übertragenem Gebrauch die Fassade, hinter der sich eine ganz andere Wirklichkeit verbirgt (vgl. die Ausdrücke *prima facie, prima fronte*), sondern die klare und un-zweideutige Auflösung der vorangegangenen Parabel. Eine Parallele bietet die Verwendung von *frons* bei Ennod. epist. 2,13,1 (p. 53,4): *si pura elocutionum fronte congregimur, diademata simplex colloquii cultus abiurat*; 2,17,1 (p. 58,24): *simplicitas infucata fronte secretum mentis enuntiat*. *Frons* bezeichnet an diesen Stellen – allerdings in Verbindung mit einem qualifizierenden Attribut – eine einfache und ungekünstelte Ausdrucksweise.

¹⁶ 18-19 **gentes, hereditatem nostram, possessionem, et terminos terrae nobis augustali iure concessam** Im überlieferten Text ist die Kongruenz zwischen dem Attribut *concessam* und seinen Bezugswörtern problematisch. Pflaum (15) konjiziert daher recht elegant *ad* statt *et*: *possessionem ad terminos terrae ... concessam*. Doch dem Anspruch der Kirche auf die *gentes* liegt offenkundig Psalm 2,8 zugrunde: *Postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae*. Die prädikativen Akkusative *haereditatem* und *possessionem* sind im Psalm mit den Objektsakkusati-

ven chiastisch verschränkt. Diese grammatischen Zusammenhänge sind durch die Fragmentierung des Zitats in der *Altercatio* verunklart. Die Verschiebung des *et* hinter *possessionem*, mag sie auf den Verfasser oder einen Kopisten zurückgehen, schließlich macht ein Verständnis im ursprünglichen Sinne völlig unmöglich und schafft die Kongruenzprobleme. Pflaums Konjektur ist jedoch aufgrund des Ursprungs des Ausdrucks nicht haltbar.

¹⁷ 19 **augustali iure** Segui (La "Altercatio" y la Basilica Paleocristiana de Son Bou de Menorca, Palma de Mallorca 1955, 9) sieht in *augustali iure* eine Anspielung auf die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion durch Theodosius I. Aufgrund der Identifizierung des vorangegangenen Passus als Psalmzitat könnte das *augustale ius*, das der Kirche die Erde zu Füßen legt, jedoch nicht kaiserliches Gesetz, sondern Gottes Verheißung im Psalm sein.

¹⁸ 22 **introductio protinus fundi** *Introductio* und *introducere* bezeichnen im juristischen Kontext den offiziellen Besitzantritt. *Introductio fundi* ist eine verkürzte Ausdrucksweise für *introductio in possessionem fundi*, wie sie ähnlich auch in Interpr. Cod. Theod. 3,5,2 begegnet (*introductio locorum* für *introductio in possessionem locorum*). Wenn das Erbe, um das gestritten wird, die Völker bis an die Enden der Erde, hier als Landgut bzw. Landbesitz bezeichnet wird, wird das Bemühen des Verfassers deutlich, den Streit der Frauen in privatrechtliche Kategorien zu kleiden. Zu *in iure consistere* vgl. Quint. inst. 7,5,1.

¹⁹ 23-24 **quidquid ornamentorum** Der Verfasser bleibt im Bild der streitenden Frauen. Die Kirche fordert ihren gestohlenen Schmuck zurück. Streitfälle um weiblichen Schmuck (*ornamenta*) sind in den Rechtsquellen nicht selten. Das Bild hat der Verfasser der *Altercatio* allerdings bereits vorgefunden. Hieronymus sieht bei Hosea

angekündigt, daß Gott die Synagoge ihres Schmuckes berauben wird (comm. in Osee I,II,2, PL 25,830). Die genaue Natur und die zeitliche Einordnung des Diebstahls bleiben unklar. Obgleich es für meinen Datierungsansatz in die Zeit Justinians verlockend wäre, in den geraubten *ornamenta*, welche die Synagoge der Kirche zurückerstatten soll, eine Anspielung auf das Kirchengut zu sehen, das Arianer und Juden der Kirche nach der vandalischen Eroberung der 37. Novelle Justinians zufolge geraubt haben sollen und dessen Rückgabe 537 durch diese Novelle gesetzlich eingefordert wurde, erscheint es sicherer, hierin unbestimmte Verweise auf die ferne Vergangenheit zu sehen.

²⁰ 28 **meruero** Man würde *meruerim* erwarten. Ähnlich schreibt der Verfasser in Z. 560 *maculavero* statt *maculaverim*. Schon in nachklassischer Zeit wurde die Scheidung von Futur II und Konjunktiv Perfekt unklar (Hofmann-Szantyr 2,323). Die Verwendung des Konjunktivs in der *Altercatio* entspricht generell nicht der Regelgrammatik.

²¹ D. Weber (83) verteidigt hier zurecht die Φ -Tradition *remorandi* mit Verweis auf Hofmann.Szantyr 2,370,3, wo Beispiele dafür aufgeführt sind, dass das Gerundiv in der Spätantike ähnlich wie ein PFA verwendet werden konnte.

²² 39 **ut reciprocum sustineres** Die Version der Handschriften ist schwer verständlich und insbesondere der Anschluß mit *ut* befriedigt nicht. Diese Schwierigkeiten sollten wohl mit der in der *Patrologia Latina* gedruckten Version *recipi cum non* behoben werden: „Weil du es nicht ertragen konntest, daß die Propheten Aufnahme fänden (bei der Ecclesia), hast du sie vorher getötet.“ Hier liegt m.E. ein Emendationsversuch, nicht die Version einer verschollenen Handschrift vor. Man sollte jedoch bei der Überlieferung bleiben. Denn bei Arnobius dem Jüngeren, einem afrikanischen Kirchenschriftsteller der

ersten Hälfte des 5. Jh. findet sie eine Stütze. Die sprachliche Parallele begegnet dabei sogar in einem ähnlichen inhaltlichen Kontext. In einem gesuchten Vergleich aus der Tierwelt vergleicht Arnobius (*Expositiunculae in Evangelium*, Appendix I, CCSL 25A, 260-261, 69-72) das Schicksal der Synagoga mit dem einer Schlange, die den Vater ihrer Jungen tötet, dann aber selbst von ihren Jungen getötet wird: *et ipse ergo recipit reciprocum, quod fecit. Vipera synagoga est, occidit Christum, nunc per modum deserunt filii, id est interfecerunt.*

²³ 42 **querebaris** Vielleicht ist der Befund der Handschriften auch als *quaerebaris* zu deuten. Dann mußte man nach der Ecclesia suchen, weil diese sich *inter avia et secreta* aufhielt.

²⁴ 44 **agresti quondam tugurio** Hier ist mit Φ *quondam* zu lesen (C *quodam*). Attributives *quondam* ist im Spätlatein gebräuchlich (Hofmann-Szantyr 2,171,4). Der Verfasser hat eine ausgeprägte Vorliebe für *quondam*, wo er von der Vergangenheit berichtet, als die Synagoga noch herrschte und die Ecclesia herumstreunte (vgl. Z. 20, 54, 65, 80, 89, 100). Für *quondam* spricht ferner, daß die Handschrift C an anderen Stellen eindeutig ursprüngliches *quondam* verfälscht hat (Z. 80: *quedam* statt *quondam*; Z. 89: *quodam* statt *quondam*).

²⁵ 50–51 **Mihi Persa et Indus aurummas, ebur, argentum et sericum, totasque opes advexit.**

Hintergrund des Satzes könnte der Reichtum Salomos sein, der diesem aus aller Welt zufließt (1 reg. 10). Von den genannten Völkern verlautet im Buch der Könige zwar nichts, genannt wird die Königin von Saba. Zieht man aber in Betracht, daß die antike Geographie ein *India minor* kannte (*Expositio totius mundi et gentium* 18; vgl. dazu den Kommentar von J. Rougé, SC 124, 230), dessen Bewohner Vergil (*Aen.* 8,705-706) in einem Atemzug mit Ägyptern, Arabern und Sabäern nennt, könnte *Indus* vielleicht doch auf die Gesandtschaft aus Saba anspielen (zur Bezeichnung der Arabia felix als

Indien vgl. O. Weber, *India*, RE 9,2, 1916, 1268). Bei *Persa* könnte man auch an Esra 6,4 denken: Dareios bestimmt hier, der persische Königshof solle die Kosten für die Wiedererrichtung des Tempels bestreiten. In den Prophezeiungen der jüdischen Sibyllinen klingt diese nüchterne Anordnung wesentlich triumphaler: „Sämtliche Herrscher der Perser werden dann Gold dazu stiften, Erz und mühsam geschmiedetes Eisen ...“ (Or. Sib. 3,291-292). Von hier aus ist der Weg nicht weit zu der Prahlerei der Synagoge. Unabhängig von der Frage, ob hier ein konkreter biblischer Bezugspunkt vorliegt, erweckt die Kombination von Persern und Indern bei einem römischen Leser bestimmte Assoziationen. Die beiden Völkerschaften bezeichnen seit Alexander die äußersten Grenzen möglicher Herrschaftsausdehnung. Gesandtschaften aus dem exotischen Osten waren die Glanzpunkte der Außenpolitik des Augustus (Suet. Aug. 21,3; Aur. Vict. 1,7; Mon. Anc. 31) und seiner Nachfolger. Die Herrschaft über Perser und Inder ist ein Synonym für Weltherrschaft. Der Verfasser hat diesen Topos seiner eigenen Zeit anachronistisch auf die Verhältnisse des alttestamentlichen Israel übertragen. Als Anknüpfungspunkt diente ihm dabei vielleicht die Königin von Saba und Dareios.

²⁶ Von den überlieferten Varianten ergibt allein die Version von *C de errore* Sinn, weshalb ich sie in den Text genommen habe. Allerdings könnte es sich hierbei auch um eine glättende Vereinfachung handeln. Auch die Version von *m diversabere*, bei der es sich vermutlich eine Emendation der Überlieferung der Φ -Tradition *diverso ore* handelt, erscheint attraktiv. Noch besser zum Befund von MST sowie zu *tantum* und *sollicita* fügt sich vielleicht der Infinitiv *diversari*, der von Sinn und Anschluß her voll befriedigt (zu *sollicitus* mit Infinitiv vgl. Sil. 7,442; Apul. met. 10,9): „Du, die du dich so sehr darum sorgst, in tiefen Tälern zu hausen ...“ Einen anderen Vorschlag macht D. Weber (85) mit *deversorio sollicita*: besorgt um die Herberge, was sich an das vorangehende *hospitium* anschließt.

²⁷ Das Adjektiv *cavernosus* findet sich 6mal bei Augustinus, 2mal bei Prudentius, 1mal bei Fulgentius, 3mal bei Beda Venerabilis. Aug. in psalm. 36,2,11 *quemadmodum formica abscondit in cavernosis penetrantibus labores aestatis*; 80,14 *uulpes insidiosos, maximeque haereticos significant: dolosos, fraudulentos, cavernosis anfractibus latentes et decipientes*; c. Faust. 13,6 *non per quemlibet de cavernosis latebris procedentem*.

²⁸ Die Höhle, in welcher die Kirche angeblich einst hauste, lässt an die Zeit der Verfolgungen denken. Mit Milch, Käse und der Eichel, der Frucht der Urzeit und des goldenen Zeitalters (Ov. met. 1,106; Apelt, 14 f.) entwirft die Synagoge im folgenden allerdings eine typisch bukolische Speisenpalette. Die Vokabel *vaccinium* begegnet zwar auch in bukolischem Kontext, bezeichnet hier aber eine dunkel gefärbte Blume (vielleicht die Hyazinthe, so Servius in Vergili Bucolicon librum 4,183,2), die sich eher durch schöne Farbkontraste im Blumenstrauß als wegen ihres Geschmacks empfiehlt (Verg. ecl. 2,18; 2,50; 10,39). Die Vokabel kann im technischen Kontext auch eine dunkle Beere (vielleicht Blaubeere) bezeichnen, die als Färbemittel Verwendung fand (Vitr. 7,14,2). Doch auch hier verlautet nichts von einer Verwendung als Lebensmittel. *Mandebas* läßt an dieser Stelle dennoch eher an die Beere denken. In einer späteren Passage (Z. 319), die inhaltlich auf die vorliegende zurückgreift, wird die Ecclesia als *virgo cum lacte, cum floribus intemerata iuvenula* bezeichnet. Die Kombination von Milch und Blumen könnte auf den vorliegenden Passus zurückgreifen. Dann müßte man bei *vaccinia* an Blumen, nicht an Beeren denken.

²⁹ Die Macht des alten Israel wird hier in typisch römischen Begriffen beschrieben: zu *fulgentia clypeorum signa* vgl. Verg. Aen. 10,589: *fulgentis clipei*; zu *Capitolia celsa* vgl. Verg. Aen. 8,653 (s. dazu D. Weber 80).

³⁰ 70-71 **potestas regni permissae libertatis accepit audaciam**

Permissae libertatis ist als Genitivus explicativus auf das bedeutungsverwandte *audaciam* zu beziehen. Daher ist das in C überlieferte *et* zwischen *regni* und *permissae* abzulehnen.

³¹ *Permissae libertatis* ist als Genitivus explicativus auf das bedeutungsverwandte *audaciam* zu beziehen. Daher ist das in C überlieferte *et* zwischen *regni* und *permissae* abzulehnen.

³² 81 **rex regum** In christlichen Schriften ist „König der Könige“ für gewöhnlich christologischer Hoheitstitel (so auch in Z. 322). Hier begegnet der Ausdruck ohne Bezug zum Königtum Christi in einer Gnome: Nur wer (wie die Ecclesia) über ehemalige Könige herrscht, ist König der Könige.

³³ 88 **tabulas** *Tabulas* hat hier, ähnlich wie *testamentum*, einen Doppelsinn, den die Übersetzung nicht wiedergibt. Hierdurch werden die für den Prozeß relevanten Dokumente bezeichnet, deren Vorlage schon in der Vorrede (Z. 5) angekündigt wurde. Konkret sind es aber die mosaischen Bundestafeln. Zur Wortverbindung vgl. Ambr. Nab. [um 377/80] 10,45 *Tu mihi tabulas offers, ego tibi recito dei legem: tu atramento scribis, ego tibi spiritu dei inscripta repeto oracula prophetarum.*

³⁴ 90 **Aaron magistratu praesente** Der Verfasser bleibt in der Metaphorik des Testaments, das nach römischem Recht in Anwesenheit von Zeugen versiegelt werden mußte. Ob Aaron Nominativ oder Ablativ ist, läßt sich schwer entscheiden. Obgleich die Bezeichnung *magistratus* für Aaron untypisch ist, entscheide ich mich für Ablativ, da dann bei Moses mit *scriba* und bei Aaron mit *magistratus* jeweils ihr Amt genannt wäre. Nach einem biblischen Vorbild sucht man wohl vergebens. Laut Exodus 24,12 schrieb Gott die Bundestafeln selbst, und die Rolle Aarons ist untergeordnet und ambivalent (Ex. 19,24; 24,1-9; 32).

³⁵ 92-93 **dictator voluntatis suae** Statt des überlieferten *dictator voluntatis suae*, das ich zugrundelege, konjiziert Hillgarth *dictator*

voluntati suae. Dann müßte man die Frage aber so verstehen, als ob die Synagoge ihre Verpflichtung, Gottes Willen zu dienen, in Frage stelle. Dies kann schwerlich sein. Sie stellt lediglich in Frage, daß Gott ihr aufgetragen habe, der Kirche zu dienen. Die Verbindung *dictator voluntatis suae* entspricht im übrigen dem Bild vom Alten Testament als Rechtsdokument. Gott diktiert Mose seinen Willen, sein Testament (*voluntas* kann weitgehend synonym zu *testamentum* gebraucht werden. S. OLD s.v. *voluntas* 2c. last wish. Die deutsche Entsprechung „letzter Wille“ ist auf Gott schwerlich anwendbar, was eine prägnante Übersetzung erschwert). Für das überlieferte *mandavit* verbessert Hillgarth *mandaverit*. Ähnlich konjiziert sie auch an zwei anderen Stellen, wo die Handschriften im indirekten Fragesatz Indikativ bieten, einen Konjunktiv (Z. 108; 435). Doch begegnet der Konjunktiv bei der indirekten Frage in den Handschriften der *Altercatio* nicht mit einer Regelmäßigkeit, die einen solchen Eingriff rechtfertigte.

³⁶ 97-101 **Certe maiorem te ... dixisti regnasse ... me minusculam ... delituisse ...** In der Φ -Tradition sind die Sätze, in denen Synagoge und Kirche kontrastiert werden, auch parallel konstruiert. Auf Personalpronomen und Attribut (*maiorem te, me minusculam*) folgen Infinitive. Diese Parallelität wird in der Handschrift C durch Hinzutreten von *fuisse*, das *maiorem* zum Prädikatsnomen macht, zerstört: *maiorem te paulo ante fuisse dixisti*. Da *fuisse* den Satz vordergründig vereinfacht, sehe ich darin einen sekundären Einschub.

Das Bindeglied zwischen dem Bibelzitat und den Aussagen der Synagoge über ihre ehemalige Herrschaft ist die Mehrdeutigkeit von *minor* und *maior*. Im Bibelzitat bezeichnen sie den Altersunterschied, die Ecclesia wendet sie auf das von der Synagoga attestierte Machtgefälle zwischen den beiden an. Diese Nuancen gehen in der Übersetzung notwendig verloren.

³⁷ 103-105 **Inde est quod ego minor atque pauperior, tu maior et dives subiugata mihi degeneras populo servitura minori.** Die Konstruktion des Satzes wirkt anakoluthisch. *Ego minor atque pauperior* ist zwar inhaltlich parallel zu *tu maior et dives*, erfüllt aber eine andere syntaktische Funktion. *Ego minor atque pauperior* muß man als Nominalsatz fassen, da sich *degeneras* allein auf *tu maior et dives* bezieht. Diese Härte könnte man mildern, indem man hinter *pauperior* einen Punkt setzt. Doch zertrennte dies die offenkundig zusammengehörigen Glieder *ego minor* und *tu maior*. Der Verfasser hat den Satz begonnen, als wolle er ihn mit *tu maior et dives es* abschließen, ihn dann aber ohne Rücksicht auf das erste Glied fortgeführt. Ob der Anakoluth originär oder auf Korruption zurückzuführen ist, ist schwer zu entscheiden.

³⁸ 108 **in bibliotheca** Die Funktion der Juden als Bibliothekare, die den Christen das Alte Testament übermitteln, begegnet bereits bei Augustinus: *Codicem portat Iudaeus, unde credat Christianus. Librarii nostri facti sunt, quomodo solent servi post dominos codices ferre, ut illi portando deficiant, illi legendo proficiant* (enarr. in ps. 56,9).

³⁹ 111 **nullus vineam laboriosae necessitatis fossura discerpit**
 Das Umgraben des Weinbergs wird hier sehr umständlich ausgedrückt. Die Notwendigkeit häufigen Umgrabens für das Gedeihen der Reben wird in der Antike des öfteren betont (Col. 4,29, Pallad. 2,10,3, Sidon, epist. 1,6,3, Sen. nat. 3,7,7). Die Lage der hierbei eingesetzten Landarbeiter war so bedrückend, daß Ovid den gefesselten *fossor* als Beispiel extremen Elends wählt (Ov. Pont. 1,6,31: *spes facit ut vivat fossor quoque compede vinctus*, vgl. auch trist. 4,1,5, Luc. 7,402, Iuv. 1,88: *squalidus in magna fastidit compede fossor*). Columnella berichtet, gerade bei den Winzerarbeiten seien vermehrt Fesselsklaven eingesetzt worden, da die Winzersklaven aufgrund ihrer besonderen Geschicklichkeit auch hintertrieben seien und zur Flucht neigten (Col.

1,9,4-5). Wenn die Synagoga also betont, ihre Kinder seien keine Winzersklaven und trügen keine Fußfesseln, so wählt sie ein Beispiel mit einem gewissen literarischen und wohl auch tatsächlichen Hintergrund.

⁴⁰ 112 **nescio an tibi sim servitute subiecta** Die Synagoga insistiert auf der persönlichen Freiheit ihrer Mitglieder. Und die persönliche Freiheit der Juden wurde durch die römische Gesetzgebung tatsächlich noch nicht eingeschränkt. Die Bewegungsfreiheit und die Möglichkeit, zur See zu fahren, welche die Synagoge hervorhebt, sollten in Spanien erst durch die visigotische Judengesetzgebung wegfallen, welche die Juden an einen Ort band und ihnen Reisen nur mit Sondergenehmigung und unter Auflagen gestattete. Canon 9 des Konzils von Toledo (681) untersagt den Juden auszuwandern (K.L. Noethlichs, Die Juden im christlichen Imperium Romanum 121). Das Konzept der Unfreiheit, gegen das die Synagoge sich hier verwehrt, harte landwirtschaftliche Arbeit verbunden mit eingeschränkter Bewegungsfreiheit, läßt an den Kolonat mit seiner Schollenbindung denken. Auffällig ist auch hier die ausgeprägte Abneigung der Synagoge gegen alles Ländliche. Das Graben, gegen das sie sich so entschieden verwehrt, die typische Arbeit des Bauern, ist ihrer Ansicht nach eines freien Menschen unwürdig. Entgegen den Ausführungen der Synagoga muß man aber sehr wohl auch mit jüdischen *coloni* rechnen (vgl. Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain, Paris 1914, II 296-297). Die Synagoge übertreibt etwas.

⁴¹ 116 **Recognosco Moysen** Die Synagoga bezieht sich auf das Bibelzitat (Gen. 25,23) in Z. 95-97. Sie erkennt dessen Autorität an, bitet aber um weitere Erläuterung. Die Deutungshoheit liegt hier, wie im ganzen Dialog, bei der Ecclesia. Die Synagoga beschränkt sich darauf

nachzufragen und die Deutungen der Kirche anzuzweifeln, um schließlich doch einzulenken.

⁴² 118 **Mutare te non potes** Der hier erhobene Vorwurf der Halsstarrigkeit und Uneinsichtigkeit begegnet bereits in der Bibel (Jes 6,9-10; Mk 4,12) und wird später zum festen Bestand der antijudaistischen Polemik. Vgl. Külzer, *Disputationes Graecae contra Iudaeos*, Stuttgart / Leipzig 1999, 87; 187.

⁴³ 124-125 **Respice in legionibus signa, nomen salvatoris intende**

Hier ist das Christusmonogramm gemeint, das in verschiedenen Formen Schilde und Feldzeichen der kaiserlichen Soldaten zierte, Insbesondere ist wohl das *labarum* Konstantins gemeint. Dieses wurde zwar bis in spätbyzantinische Zeit auf Münzen dargestellt, ihm kam aber in der militärischen Praxis wenig Bedeutung zu. Zu diesem Befund passt die Anspielung der *Altercatio*: Dem Verfasser geht hier wie an anderen Stellen auch eher um den Symbolgehalt als um die tatsächliche Praxis (vgl. R. Grosse, *Labarum*, RE XII,1, 1924, 241-242).

⁴⁴ 127-128 **tributum mihi solvis** Den Tribut, von dem hier

die Rede ist, wollte man mit einem Gesetz von 429 in Verbindung bringen (Cod. Iust. 1,9,17). Diesem zufolge mußten die Juden die Abgaben (*aurum coronarium*), die sie zuvor den Patriarchen entrichtet hatten, nunmehr der Staatskasse entrichten (zu dieser Abgabe vgl. B. Rubin, *Das Zeitalter Justinians*, Berlin / New York 1995, II 222-223). Jedoch wird man angesichts der bereits Jahrhunderte andauernden Unterwerfung Judaeas das *tributum* weiter fassen müssen. Jüdische Tributzahlungen begegnen bereits vor dem Erlaß des Gesetzes von 429 bei Augustinus in einem ähnlichen Zusammenhang (tract. in Ioh. XLI 2,17-20 [CCSL 36, 358]): ... *si nemini servistis umquam, o ingrati, quid est quod assidue vobis imputat deus quod vos de domo servitutis liberavit? An forte patres vestri servierunt, vos autem, qui loquimini,*

nemini umquam servistis? Quomodo ergo solvebatis iam tributa Romanis ...

Anders als die Synagoga, die auf die persönliche Freiheit der Juden abhebt, nimmt die Ecclesia entsprechend dem vorgegebenen Zusammenhang von göttlicher Erwählung und politischer Macht die Einschränkungen der politischen Freiheit der Juden in den Blick.

⁴⁵ 129 **Iudaeum esse comitem non licet** Noch 417 n. Chr. erwähnt Severus von Minorca in seinem Brief bezüglich der Zwangskonversion der dortigen Juden den Comes Litorius, der der Vater der Jüdin Artemisia und daher vermutlich selbst Jude war: ... *Artemisia siquidem Litorii, qui nuper hanc provinciam rexit, et nunc comes esse dicitur, filia ...* (zum Bekenntnis des Litorius vgl. S. Bradbury, Severus of Minorca: Letter on the Conversion of the Jews, Oxford 1996). Auch dieser Umstand schließt Severus als Verfasser der *Altercatio* aus. Denn wenn ein jüdischer *comes* durch familiäre Bindungen in die Ereignisse auf Menorca verwickelt war, wäre in einer anlässlich dieser Ereignisse verfaßten Schrift der Satz *Iudaeum esse comitem non licet* völlig sinnlos.

⁴⁶ 128-130 **habere non potes praefecturam ... praefecturam nescis**
Die Wiederholung von *praefecturam* auf engstem Raum ist merkwürdig. Will man nicht annehmen, daß sich *praefecturam non habere* von *praefecturam nescire* unterscheide, etwa dahingehend, daß ersterer Ausdruck das Amt des Präfekten selber bezeichne, letzterer eine subalterne Tätigkeit innerhalb der Präfektur, so läge auch eine inhaltliche Dopplung vor. Vielleicht war der ursprüngliche Wortlaut *praeturam nescis*, was ein Abschreiber aufgrund des vorangehenden *praefecturam* leicht zu *praefecturam* verfälschen konnte. Die Praetur hatte zwar in justinianischer Zeit jegliche Bedeutung verloren und brachte nur Kosten mit sich, doch gerade aufgrund ihrer geringen Bedeutung fügte

sie sich recht gut an diese Stelle der grob hierarchisch aufgebauten Aufzählung. D. Weber (78) erklärt die Dopplung von *praefutura* so, dass im ersten Fall an den *praefectus praetorio*, im zweiten an den *praefectus urbi* zu denken sei.

⁴⁷ 131 **mensas divitum non attingis** Der Verfasser der *Altercatio* schenkt neben dem Ausschluß der Juden vom Staatsdienst auch ihrem Ausschluß von den Banketten der Reichen besondere Beachtung. War doch der Zugang zu solchen Veranstaltungen ein wichtiger Indikator für die soziale Stellung und der Ausschluß von ihnen somit ein treffendes Beispiel für die soziale Degradierung der Juden, auf die der Verfasser hier abhebt. Parkes vermutet auch hinter dieser Aussage der *Altercatio* ein kaiserliches Gesetz (The Conflict of the Church and the Synagogue, London 1934, 239). Vielmehr dürften die jüdischen Speisegesetze dazu geführt haben, daß an den Banketten wohlhabender Christen ohnehin allenfalls vereinzelt Juden teilgenommen haben. Der Verfasser der *Altercatio* zeigt an etwaigen religiösen Gründen kein Interesse, sondern beschränkt sich darauf, einen sozialen Gegensatz zwischen Juden und Reichen zu zeichnen, obgleich es zu seiner Zeit sicher wohlhabende Juden gab, die eigene Bankette abhalten konnten. Angesichts des Umstands, daß die Frage, ob man mit Juden essen dürfte, Synoden und Konzilien beschäftigte, ist es bezeichnend, wie der Verfasser der *Altercatio* diese auf eine reine Prestigefrage verkürzt.

Tischgemeinschaft zwischen Juden und Christen war sowohl von den jüdischen als auch den christlichen religiösen Autoritäten untersagt. Die rabbinischen Gesetze untersagten den Juden aufgrund der Speisegesetze, mit Christen zu essen. Ebenso waren entsprechende Verbote im Kirchenrecht zunächst rein religiös motiviert: Man wollte das Judaisieren, eine Annäherung an die konkurrierende Religion ver-

hindern. Das Verbot des gemeinsamen Mahles ist ebenso zu den Maßnahmen gegen judaisierende Christen (Simon, *Verus Israel, A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135-425*, London 1996, 325) zu rechnen wie das Verbot der Mitfeier des Sabbats, des Paschafestes und anderer jüdischer Feste und der Teilnahme am Synagogengottesdienst. Aus Sicht der Kirche bestand dort, wo ein Christ am jüdischen Sozialleben teilnahm, Gefahr, er könne seinem eigenen Glauben entfremdet werden. Diese Gefahr bestand bei der Teilnahme von Juden an christlichen Mählern nicht im selben Maße, war hier der Jude doch umgekehrt christlichem Einfluß ausgesetzt. Das allgemein formulierte Verbot der Synode von Elvira (Canon 50), Christen sollten nicht mit Juden essen, könnte seinem Wortlaut nach zwar auch solche Fälle umfassen, doch waren diese sicher nicht das Hauptanliegen der Verfasser. Erst der 12. Canon des Konzils von Vannes (461-491; vgl. B. Blumenkranz, „*Iudaeorum convivia*“ à propos du concile de Vannes (465), *Études d'histoire du droit canonique* 2, 1965, 1055-1058) schließt erstmals auch die Teilnahme von Juden an christlichen Gastmählern explizit in das Verbot ein, doch gilt diese Bestimmung zunächst nur für Kleriker: *Omnes deinceps clerici Iudaeorum convivia evitent nec eos ad convivium quisquam excipiat*. Im 40. Canon des Konzils von Adge (506) wurde diese Bestimmung wiederholt und auf Laien ausgeweitet. Von der ursprünglichen Intention, judaisierenden Christen Einhalt zu gebieten, verlautet in der Begründung nichts mehr. Christen sollten sich nicht geringer machen als Juden, indem sie frei von jeglichen Speisevorschriften äßen, was ihnen die Juden anböten, während diese die christliche Kost verschmähten. Religiöse Bedenken gegen eine Teilnahme an jüdischen Mählern werden ausdrücklich verneint, denn Paulus läßt den Christen in ihrer Speisewahl freie Hand. Das Augenmerk richtet

sich vielmehr auf das Ansehen der Christen, das diese gegenüber den Juden hochzuhalten hatten. Das ursprüngliche Problem reduziert sich ähnlich wie in der *Altercatio* auf eine Prestigefrage. Dies als ein Indiz für eine Spätdatierung der *Altercatio* zu werten ginge jedoch zu weit.

⁴⁸ 132 **clarissimatus ordinem perdidisti** Da der Titel eines *vir clarissimus* Männern senatorischen Ranges zukam, erscheint ... *senatum tibi introire prohibetur* ... und ... *clarissimatus ordinem perdidisti* nebeneinander als pleonastisch. Dies könnte auf die Neigung des Verfassers zur Wortfülle zurückzuführen. Juster (*Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1914, 2,248) deutet die unterschiedlichen Formulierungen hingegen dahingehend, daß erstere die tatsächliche Zugehörigkeit zum Senat, letztere den bloßen Ehrenrang bezeichne.

⁴⁹ 132-133 **cui etiam ad manducandum, ut vel male viveres, paucula condonamus.** Die Darstellung der Synagoga als Bettlerin, die von Almosen der Kirche ihr Dasein fristet, steht in auffallendem Gegensatz zu dem späteren Stereotyp des reichen Juden. Daß die Antike kein Konzept kannte, das man als Vorstufe dieses Klischees ansehen könnte, hat Sevenster (*The Roots of pagan Anti-Semitism in the Ancient World*, Leiden 1975) ausführlich dargelegt. Wo die wirtschaftlichen Verhältnisse der Juden in der Antike thematisiert werden, ist es wie hier gerade ihre Armut und das unter ihnen verbreitete Bettlertum, das die Aufmerksamkeit antiker Autoren auf sich lenkt (Mart. 12,57,13 [Stern 246] Iuv. 6,546 [Stern 299], Scholien zu Iuvenal [Stern 538], Artemidor, *Onocritica* 3,53 [Stern 395], vgl. auch Iulian, *Misopogon* 363 A). An anderer Stelle scheint Julian dem zu widersprechen, wenn er in einer Aufforderung an einen heidnischen Priester, der jüdischen und christlichen *caritas* nachzueifern, hervorhebt, es gäbe keine jüdischen Bettler (*Ad Arsacium Archierum Galatae*, No. 84 a, p. 430 B-D [Stern 482]). Doch Julian erklärt diesen

Umstand durch die intensive soziale Fürsorge der Glaubensgenossen, nicht durch ungewöhnlichen Reichtum. Insbesondere in der Zeit unmittelbar nach den jüdischen Aufständen und den mit deren Niederschlagung einhergehenden Vertreibungen dürften tatsächlich viele Juden zu Bettlern geworden sein. Generell jedoch war die wirtschaftliche und soziale Lage der Juden von großer Diversität gekennzeichnet (Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1914, II 291-310). Unabhängig von der tatsächlichen Situation machte der Verlust des Stammlandes es leicht, die Juden zu heimatlosen Hausierern zu stilisieren, insbesondere wenn man hierzu ein Motiv hatte. Da die Christen den Sturz Israels als Strafe für die Kreuzigung Jesu und Beweis ihrer eigenen Erwählung deuteten, lag es nahe, die Lage der Juden zu verzeichnen. Hieronymus etwa weist darauf hin, daß die Juden ihr Land verloren hätten und bettelten, wandelt das Motiv dann aber um und macht die Juden zu spirituellen Bettlern, vielleicht, weil er wußte, daß deren wirtschaftliche Lage für ein solch pauschales Urteil zu differenziert war: *mendicitatem hic dicit divitiarum spiritualium. non enim habent prophetas, non habent legem, non habent sacerdotium, non habent sacrificium, sed vere mendici facti sunt* (Hier. tract. de psalmo CVIII, CCSL 78, 214, 173-176). Da die *Altercatio* sich in ihrer Argumentation ohnehin auf die soziale Lage der Juden kapriziert, kann sie auf eine solche spirituelle Umdeutung der jüdischen Armut verzichten. Die Vorstellung, daß die Juden kaum das Nötigste zum Leben hatten, entspricht vielleicht mehr dem Wunschdenken des Verfassers als der Realität. Ein interessanter Berührungspunkt mit Justinians 37. Novelle von 535 n. Chr. zeigt, daß der Gesetzgeber diesen Wunsch teilte. Der Gesetzestext begründet den Ausschluß der Juden vom Staatsdienst ausdrücklich damit, daß man den Anschein vermeiden

wolle, Juden seien dazu eingesetzt, über Christen zu herrschen, ob-
 schon sie mit dem nackten Leben zufrieden sein müßten (§ 7).

⁵⁰ 140 **si tu ut graviter peccasti ...** Die Überlieferung dieses
 Satzes bereitet Schwierigkeiten. Zunächst divergieren Φ und C stark:
 Z. 140-141: *si tu ut graviter peccasti*, 1) C: *tam gravi poenam subiecta*
sis servituti 2) Φ *tam gravis poena sit servitutis*, *sub interitu*
mortis debitae; iam nec ancilla poteris esse nec libera.

Bei Φ ist durch die dritte Person (*sit*) der Anschluß an das vorange-
 hende *si tu* nicht gegeben, bei C sind einige Kasusendungen zu än-
 dern. Der Gedanke ist in beiden Varianten durch die Aufnahme von
servitus empfindlich gestört. Der Sinn des Satzes, soviel ist noch zu
 erkennen, muß in etwa lauten: „Soll die Strafe deinem Vergehen ent-
 sprechen, dann verdienst du sogar den Tod, und die Frage nach Frei-
 heit oder Sklaverei stellt sich erst gar nicht.“ Doch mitten in dem Pas-
 sus, der die Todesstrafe umschreibt, begegnet *servitus*, die jedoch bei
 strenger Betrachtung eigentlich als Strafe überhaupt nicht in Frage
 kommt. Dies greift auch die Synagoge in ihrer Antwort wieder auf
 und weist darauf hin, daß die für das Goldene Kalb Verantwortlichen
 längst mit ihrem Leben gebüßt hätten: ... *usque ad ultimam mortem*
damnationis pervasit interitus. Die drei Schlüsselbegriffe unserer Pas-
 sage *poena*, *interitus* und *mors* werden hier mit *damnatio*, *interitus*
 und *mors* wieder aufgegriffen. Lediglich für das deplazierte *servitus*
 findet sich kein Pendant.

Folgt man C, so lautet die m. E. plausibelste Rekonstruktion des
 Archetypus: *si tu ut graviter peccasti, tam gravi poenae subiecta sis*
servitute, ... : „Wenn du, so schwer du gesündigt hast, einer so schwe-
 ren Strafe in Sklaverei unterworfen wärest, ... “ (Hillgarths Version *si*
tu ut graviter peccasti, tam gravis poenae subiecta sis servituti ..., die
 ebenso sehr in die Überlieferung eingreift, erscheint mir weniger sinn-

voll). Die Version der Φ -Tradition käme dann entweder durch bewußte Vereinfachung oder durch Wortausfall, wofür Φ anfällig ist, zustande.

Rekonstruiert man den Archetypus auf der Basis von C, ließe sich in einem zweiten Schritt ein stringenter Gedanke herstellen. Bereits vor der Scheidung der Überlieferungsstränge könnte ein Kopist aufgrund des Umstands, daß *servitute subiecta(m)* (Z. 113, 122) unmittelbar vor dieser Stelle zweimal begegnet, angeregt von *subiecta* auch an dieser Stelle *servitute* ergänzt haben. Der ursprüngliche Text lautete dann: *si tu, ut graviter peccasti, tam gravi poenae subiecta sis* ... Damit wäre der oben skizzierte Anstoß beseitigt.

Sieht man umgekehrt Φ für den Archetypus als maßgeblich an, müßte man das Eindringen von *subiecta* in C erklären. Auch hier könnte man den Einfluß der Verbindung *servitute subiecta* aus den Zeilen zuvor vermuten. Allerdings erscheint mir die Ergänzung von *servitute* wahrscheinlicher als die des den Ablativ stützenden Partizips.

⁵¹ 144 **contra Deum** Zur Divergenz der Handschriften (C *dominum*, Φ *deum*) vgl. Fußnote 260 sowie Z. 170, 202, 204, 244, 306.

⁵² 147-148 **usque ad ultimam damnationis mortem** Hinter dem Ausdruck vermute ich das theologische Konzept vom zweiten und endgültigen (*ultima*) Tod, der in der Verurteilung im Endgericht (*damnatio*) besteht. Die Junktoren *ultima mors* und *mors damnationis* sind jeweils in diesem Sinne belegt. Vgl. Apoc. 2,11; 20,14; 21,8.

⁵³ 152 **et ipsud agnosco redire** Unter *redire* ist hier *in memoriam redire* zu verstehen.

⁵⁴ 153 **filiis filiorum suorum** Entgegen den oben dargelegten Prinzipien ist hier der Bibeltext maßgeblich für die Textkonstitution. Denn das apokryphe fünfte Esra-Buch ist kaum rezipiert worden, so daß hier

mit einer nachträglichen Angleichung an den Bibeltext nicht zu rechnen ist. Die mit dem Bibeltext weitestgehend übereinstimmende Version von Φ ist daher maßgeblich, die Abweichung in C als schlichter Fehler zu werten.

⁵⁵ 154-155 **Et: *Iam non laxabo illis, dicit Dominus.*** Die beiden vorangegangenen Zitate werden bei Hillgarth, die hinter *et* nicht interpungiert, als eine Schriftstelle behandelt. Allerdings findet sich in 5 Esra 1,6 nichts, was auch nur annähernd dem zweiten Zitat entspräche. Ähnliche Formulierungen finden sich in der Vetus Latina bei Jesaja 2,9 (Cypr. laps. 7 ... *et non laxabo illis*) und Jesaja 1,14 (Cypr. testim. I 24 *Apud Esaiam Dominus dicit: Iam non relaxabo peccata vestra*). Aufgrund der systematischen Verwendung der Testimonien vermute ich in der zweiten Stelle die Quelle für *Iam non laxabo illis, dicit dominus*. Durch die Interpunktion werte ich *et* als Überleitung zum nächsten Schriftzitat. Da der Verfasser bei dem vorangegangenen Zitat keine Quellenangabe macht, reicht hier wie in Z. 460 und 462 einfaches *et*.

⁵⁶ 161 **sapientia** Auch wenn gegenüber *sapientia* (Φ) das ebenfalls überlieferte *indulgentia* (C) als *lectio difficilior* erscheint und *indulgentia divina* auch als göttlicher Hoheitstitel begegnet, halte ich *sapientia* (Φ) doch für passender. Wenn der Synagoge durch göttlichen Plan bewußt alle potentiellen Entschuldigungen genommen werden, ist dies eher das Wirken der göttlichen Weisheit (*sapientia*) als der Gnade (*indulgentia*). Zu *dignum est* mit konsekutivem *ut* vgl. Hofmann-Szantyr 2,645,1.

⁵⁷ 172 **et elogium tuum rursus ostendo.** *Elogium* kann synonym zu *testamentum* gebraucht werden. So bezeichnet es hier das Alte Testament, das Testament der Synagoge (*tuo*), aus dem die Ecclesia zitiert. Vielleicht spielt hier auch eine speziellere Bedeutung von *elogi-*

um mit. Der Begriff kann nämlich eine Klausel im Testament bezeichnen, welche die Enterbung regelt (vgl. OLD s.v. *elogium* 2). Man könnte das folgende apokryphe Esrazitat als Enterbungsklausel verstehen, die die Erwählung des Volkes Israel aufhebt. Das Esrazitat hat gewisse strukturelle Entsprechungen zu dem im Glossarium gewählten Beispiel für ein solches *elogium* (Gloss. 289,12: *responsum aliquod, ubi ratio redditur, tamquam si dicat aliquis de quoquam: exhaeredabo eum. qua re? quod mihi frequenter insolens fuit, quod pie me non tractavit.*) insofern, als daß es die Enterbung ausspricht (*transferam me ad alteram gentem*) und als Grund das unzulängliche Verhalten des Erben Juda anführt.

⁵⁸ 173 **ex persona salvatoris** Die Behauptung, Aussagen alttestamentlicher Gestalten seien *ex persona*, im Namen einer anderen Person, zumeist Christi, gemacht und der tatsächliche Sprecher sei nicht mehr als ein Sprachrohr, ist eine wichtige Technik der typologischen Exegese, die darauf abzielt, das Alte Testament, seine Aussagen, Ereignisse und Personen als Präfiguration des Neuen Testaments und Christi zu erweisen. Vgl. Z. 385, 392, 436, 551. Das theologische Konzept gäbe die Übersetzung „als Präfiguration des Erlösers“ am besten wieder, doch entspricht ein solcher theologischer Fachterminus nicht dem Duktus der *Altercatio*.

⁵⁹ 173-174 **Ad meos veni, et mei me non cognoverunt** Vgl. S. 11-12. Joh 1,11, das diesem Teil des Zitats zugrunde liegt, wird in Cypr. testim. I 3 unter der Überschrift: *Ante praedictum, quod dominum neque cognituri neque intellecturi neque recepturi essent*. Vielleicht hängt das ungewöhnliche *cognoverunt* statt dem aus der Vulgata geläufigen *receperunt* mit dem Nebeneinander von *cognoscere* und *recipere* bei Cyprian zusammen. Allerdings bedurfte es dieses Umfelds nicht notwendig. Denn auch bei Marius Victorinus (*Adversus*

Arium 3,14) ist das Johanneszitat mit *cognoscere* statt *recipere* belegt: *In sua venit, et mundus eum non cognovit*. Unabhängig von der Entscheidung dieser Frage wird man die Version *receperunt* in Φ als sekundäre Angleichung an den Wortlaut der Vulgata ablehnen.

⁶⁰ 178-179 **Non novi dominum** Diese Variante ist zwar nur schwach bezeugt (B m), erscheint mir aber dennoch plausibler als die Version *non vidi dominum* der übrigen Handschriften. Da der Umstand, daß die Synagoga Christus gesehen hat, ihre Taten nur schlimmer macht, könnte sie zwar zu ihrer Verteidigung wahrheitswidrig behaupten, sie habe ihn gar nicht gesehen. Allerdings paßt hierzu nicht der zweite Teil der fiktiven Entschuldigung: „Ich wußte nicht, was ich tat.“ Dieser Satz enthält das Eingeständnis, daß die Vorwürfe der Ecclesia im Kern zutreffen. In der Entgegnung auf den fiktiven Einwand geht die Ecclesia auch nicht darauf ein, ob die Synagoga Christus gesehen, wohl aber darauf, ob sie ihn erkannt hat.

⁶¹ Der Anklang an Jesu Worte am Kreuz: *Pater, dimitte illis: non enim sciunt quid faciunt* (Lk 23,34) ist deutlich.

⁶² 198 **populus autem meus me non cognovit**. Diese Version bieten alle Handschriften einmütig. Cyprian hingegen bietet in Übereinstimmung mit der Vulgata *populus autem meus iudicium Domini non cognovit*. Der Verfasser der *Altercatio* geht hier frei mit dem Bibelzitat um und präzisiert es gemäß seiner argumentativen Absicht.

⁶³ 202-204 **Vides ergo te Deum Dei filium ... Deum Christum frequenter audisti**. In diesen Zeilen liest C zweimal *dominum* statt *deum*, der Variante in Φ (vgl. hierzu Fußnote 260 der Einleitung). Daß *deus* die korrekte Lesart sein muß, erhellt daraus, daß die Kirche hier auf den Einwand der Synagoga *Unde an Deus ipse venire velit, penitus ignorabam* antwortet und von daher der Nachweis der Identität Christi mit *Deus* erbracht werden muß. Da die Synagoge auf exakte

Einhaltung der Terminologie achtet, war hier Sorgfalt vonnöten (vgl. Z. 465).

⁶⁴ 219-220 **Illā vetera transierunt, et ecce facta sunt nova, nunc orientur** Die beiden sinnverwandten Schriftstellen Jes 43,19 und 2 Kor 5,17-18 werden hier unter Jesaja subsumiert.

⁶⁵ 222 **Si ergo per circumcisionem aeternitas donabatur ...** Im folgenden argumentiert der Verfasser, die Beschneidung sei als Heilszeichen untauglich, da sie nur die Männer betreffe. Auch dieses Argument hat der Verfasser bei Cyprian (testim. 1,8) vorgefunden, der schlicht sagt: *tunc quod illud signaculum feminis non proficit, signo autem Domini omnes signantur*. Der Verfasser führt dies in rhetorischer Manier breit aus, wobei er in seiner *interpretatio ad verbum* auch vor Rabulistik nicht zurückschreckt. Um den Umstand zu verdeutlichen, daß die Beschneidung nur einen Teil des Judentums betreffe, greift er auf das in christlicher (Eph 4,16; Kol 1,18) wie heidnischer Rhetorik (vgl. die Parabel des Menenius Agrippa bei Liv. 2,32,8) beliebte Bild von den Körperteilen und ihrem Verhältnis zum gesamten Körper zurück. Auffallend ist auch, daß er um des Effektes wegen das sexuelle Element stark betont und so die alten Vorurteile gegen die Beschneidung bedient.

⁶⁶ 229-230 **Ergo Iudaeas feminas habere non debes.** Hillgarth folgt hier der Φ -Tradition und nimmt *decet* in den Text und konjiziert für das überlieferte *Iudaeas Iudaeos: Ergo Iudaeos feminas habere non decet*. „Also ist es für Juden nicht schicklich, Frauen zu haben.“ Der Zusammenhang erweist diese an sich sinnvolle, von Horbury (Rez. CCSL 69A, The Journal of Theological Studies N.S. 52.2, 2001, 911) ausdrücklich gelobte Lösung aber als unwahrscheinlich, denn einige Zeilen tiefer begegnet eine ganz ähnliche Formulierung, die die Überlieferung stützt. Z. 232-235 *Vides ergo te viros, hoc est circumci-*

... sos, habere posse Iudaeos, mulieres autem, quae circumcidi non possunt, nec Iudaeas nec christianas sed paganas esse profiteor. Die Verbindung *viros ... habere ... Iudaeos* ist ganz analog zum überlieferten *Iudaeas feminas habere*. Beide Sätze ergänzen sich inhaltlich: Die Synagoge kann nur männliche, keine weiblichen Mitglieder haben. Das in C überlieferte *debes* (C) macht den bei diesem Verständnis notwendigen Bezug auf die Synagoge völlig klar, bei *debet* müßte man die Ellipse von *te* annehmen.

⁶⁷ 230-231 **mulieres praeputium non amittunt.** Neben *admittunt* ist an dieser Stelle auch *amittunt* überliefert (B*S). *Admittunt* ist nun zwar die lectio difficilior und zudem in beiden Handschriftenzweigen bezeugt, *amittunt* nur in einem. Es findet sich allerdings in Z. 215 bereits ein Beispiel, wo ursprüngliches *amitto* in C zu *admitto* verfälscht wurde (Hillgarth [CCSL 69A, 23] macht in den Handschriften die generelle Tendenz aus, unnötige Konsonanten einzufügen). Versteht man *admittere* im Sinn von zulassen (Th.1.L s.v. *admittere* I 753, 74-754,18) und *praeputium* prägnant als Beschneidung, so könnte man den Satz vielleicht auch mit *admittunt* verstehen: Die Frauen lassen keine Beschneidung zu, sprich bei ihnen ist sie nicht möglich. *Praeputium amittunt* ist jedoch als einfache Variation des vorangehenden *circumciduntur* vorzuziehen.

⁶⁸ Das Argument hat der Verfasser bei Cyprian (Test. 1,8) vorgefunden: *tunc quod illud signaculum feminis non proficit, signo autem Domini omnes signantur.*

⁶⁹ 250-251 **ut tunicam fornicationis scinderes** Ähnliche
Gewandmetaphern sind in den Paulusbriefen zahlreich vorhanden. So etwa Rom. 13,14; Eph. 4,22; Gal. 3,27; Col. 3,8-12. Der Christ soll seine schlechten Gewohnheiten, unter anderem auch die *fornicatio* (Kol 3,5), wie ein Gewand ablegen (*deponere*) und Christus anziehen

(*induere*). Das paulinische Bild ist hier noch gesteigert, da das Gewand nicht nur abgelegt, sondern als Zeichen von Trauer und Zerknirschung sogar zerrissen wird. Wenn Kretzenbacher (Wortbegründendes Typologiedenken auf mittelalterlichen Bildwerken, SB Bay. Akad. d. W. 1983,3 29, Anm. 34) versucht, *tunica fornicationis* konkret als Gewand in der den Juden zugewiesenen „Schandfarbe Gelb“, wie es die Synagoga der mittelalterlichen Kunst bisweilen trägt, zu deuten, ist dies ein weiteres Beispiel für das etwas verkrampfte Bemühen, Einzelheiten der *Altercatio* im Mittelalter wiederzuentdecken.

⁷⁰ 251-252 **In lapide moechaberis et in ligno** Z. 250-251 hat einen Zusammenhang hergestellt zwischen *libido*, *idolatria* und *fornicatio*. Die Natur dieses Zusammenhangs macht das Zitat (Jer. 3,9) deutlich. Zudem klärt es die Natur des Ehebruchs, der der Synagoga in Z. 10 zur Last gelegt wird. Das Volk Israel, die Braut Gottes, wurde diesem untreu, indem es sich den aus Holz und Stein gefertigten Göttern zuwandte. Insofern ist Ehebruch eine Metapher für Götzendienst. Daß der Verfasser dieses Zitat - eines der wenigen, das er nicht von Cyprian übernommen hat – an dieser Stelle einfügt, zeigt sein Bemühen, die traditionellen römischen Vorbehalte gegen die Beschneidung theologisch zu untermauern. Daß er solche Vorbehalte hegte, zeigt sich daran, daß er die Beschneidung als *signum pudoris et turpitudinis* (Z. 253) verurteilt. Mit dieser Deutung entfernt er sich von dem, was Paulus, den er in Z. 246 noch zitiert, über die Beschneidung aussagt. Paulus, der selbst beschnitten war, sieht die Beschneidung des Fleisches durch die des Herzens abgelöst. Zwischen beiden besteht kein reiner Gegensatz, sondern eine typologische Beziehung von Vorwegnahme und Erfüllung. Paulus kann die körperliche Beschneidung sogar positiv werten, insofern sie äußeres Zeichen der Beschneidung des Herzens ist (Rom 2,25-29).

Für den Römer, der den ursprünglichen Sinn und Zweck der Beschneidung anders als der Jude Paulus nicht verstand, stellte eine Manipulation an den Genitalien schlichtweg eine Perversion dar und war seit Hadrian mit derselben Strafe belegt wie Kastration (SHA v. Hadr. 14,1-2 [Stern 2,511]). Von dieser Regelung nahm Antoninus Pius die Juden aus, für Nichtjuden blieb das Verbot aber bestehen (Orig. c. Cels. II 13). Daß man die Beschneidung als obszön erachtete, geht aus einigen Epigrammen Martials hervor, wo der Beschnittene, der *verpus*, Inbegriff der Geilheit ist (Mart. 11,94 [Stern 245]; 7,30 [Stern 1,240]; 7,35 [Stern 241]). Auch Tacitus wirft den Juden exzessive *libido* vor und bezeichnet als *proiectissima ad libidinem gens* (hist. 5,5,2). Wenn die Ecclesia in diesem Passus einen Zusammenhang herstellt zwischen der Beschneidung, dem Götzendienst Israels und dem angeblichen Ehebruch einiger Jüdinnen, vermischt sie geschickt verschiedene Ebenen: „Das ursprünglich übertragen, theologisch verwendete Motiv des Ehebruchs wird buchstäblich verwendet und zu einer an Verleumdung grenzenden Diffamierung der jüdischen Frau im allgemeinen benutzt“ (Oepke, Ein bisher unbeachtetes Zitat aus dem fünften Buche Ezra, ZNW 42, 1949, 171). Eine ähnliche Argumentation wie in der *Altercatio* findet sich bei Zeno Veronensis (Tractatus 3,8,1, CCSL 22). Auch dieser sieht in der Beschneidung kein Heilszeichen, sondern den Quell von Verbrechen, die er anders als der Verfasser der *Altercatio* aber nicht expliziert: *Adde quod circumcisio ista non tam salutem pollicitur quam locum caputque criminis monstrat.*

Da die sonstigen Versionen von Jer 3,9 ein Vergangenheitstempus bieten (z.B. Vulgata: *moechata est*; Septuaginta *ἐμοίχευσεν*) und das Futur sich nicht in den Kontext bei Jeremia fügt, lese ich statt *moechaberis moechabaris*. Das

Zitat ist sowohl mit *in* und Akkusativ (Hier. comm. in Isaiam lib. 16, cap. 57, par. 3, linea 11) als auch mit *in* und Ablativ (Hier. comm. in prophetas minores, SL 76, In Osee, lib. 1, cap. 4, linea 206) belegt. *Lapidem* ist wohl aufgrund des folgenden *moechaberis* durch Dittographie aus dem in B und S überlieferten *lapide* entstanden.

⁷¹ 257 **Quia ob facinora et mulieres tuas depilato capite vel decalvato in asinis saepe vidi damnatas.** Atkinsons elegante Emendation *ob facina* (= *ob facinora*) entnehme ich Williams (Adversus Judaeos, A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance, Cambridge 1935, 329 Anm. 10). Vgl. Cic. de orat. 2,238: *qui ob facinus ad supplicium rapiendi videntur*. Die pleonastische Formulierung *depilato capite vel decalvato* begegnet ähnlich in Ez. 29,18: *Omne caput decalvatum et omnis humerus depilatus est*.

Den Eselsritt als Ehrenstrafe für Ehebrecherinnen bezeugen für die Antike Plutarch (quaest. Graec. 2 [291 F]) und Nikolaus von Damaskus (F Gr Hist 90 F 103 l). Plutarch berichtet von der Anwendung dieser Strafform in Cumae, wobei er vermutlich auf ein verlorenes aristotelisches Werk zur Verfassung der Cumaeer (The Greek Questions of Plutarch, hg. v. W.R. Halliday, Oxford 1928, 42). Unabhängig davon, ob diese archaische Strafform tatsächlich der noch fernerer Vergangenheit angehört oder nicht, hatte die *Quaestio* wohl schon zu Plutarchs Zeiten bloß antiquarischen Wert. Ähnlich beweist auch die ethnographische Notiz des Nikolaos von Damaskus, der von der Anwendung der Strafe in Pisidien berichtet, nicht, daß die Strafform zur Zeit der Abfassung der Notiz noch in Gebrauch war. Hesych erwähnt den Eselsritt als Strafe für Ehebruch s.v. *ὀνοβάτιδες*, als sei dieser allgemeine Praxis (*ὀνοβάτιδες αἱ ἐπὶ μοιχείᾳ ἀλοῦσαι γυναῖκες καὶ ἐξενεχθεῖσαι ἐπὶ ὄνων*). Wahrscheinlicher ist jedoch, daß Hesych hier

unmittelbar auf Plutarch zurückgreift, bei dem das seltene Wort außerhalb Hesychs Wörterbuch allein begegnet.

Obschon Oepke die genannten Belege bekannt sind, datiert er die *Altercatio* u.a. wegen dieser Stelle ins Mittelalter (A. Oepke, Ein bisher unbeachtetes Zitat aus dem fünften Buche Ezra, ZNW 42, 1949, 163), da der Eselsritt als Strafe für den Ehebruch typisch für den germanischen Raum und das Mittelalter sei. Trotz ihres antiquarischen Charakters lassen bereits die von Oepke selbst genannten antiken Parallelen diese Annahme fragwürdig erscheinen. Halliday führt in seinem Kommentar zu Plutarchs zweiter *Quaestio* (a.a.O. 43) auch neuzeitliche Parallelen für den Eselsritt an, unter anderem einen Fall aus dem 17. Jh. in Konstantinopel. Dies läßt daran denken, daß diese archaisch wirkende Strafform über die Jahrhunderte hinweg in verschiedenen Teilen des Mittelmeerraums und des germanischen Raums praktiziert wurde, ohne daß eine lückenlose Dokumentation vorläge. Victor von Vita (2,14; CSEL 7,29,6) berichtet, der Vandalenkönig Hunerich habe seinen Neffen und seine Nichten durch Eselsritt bestraft. Es ist zwar nicht unwahrscheinlich, daß Hunerich hier germanische Rechtspraxis anwandte, doch zeigt die Stelle gleichwohl, daß man diese Form der Bestrafung in Afrika kannte, und sei es nur durch vandalische Vermittlung. Gleiches gilt für den anderen Teil der Strafe der Synagoga, das Scheren des Haupthaars. Tacitus (Germ. 19) nennt es zwar als typisch germanische Strafe für den Ehebruch. Doch scheint es trotz Oepkes gegenteiliger Behauptung (a.O. 163 Anm. 17) bereits in vorvandalischer Zeit auch im römischen Afrika als Ehrenstrafe zur Anwendung gekommen zu sein. In den Märtyrerakten der Crispina ist zu lesen, der Statthalter habe angeordnet, dieser die Haare abzuschneiden. Da ein solches Vorgehen bei einer Frau senatorischen Standes wie Crispina unerhört gewesen wäre, hat man dieses Detail

zum Anlaß genommen, die Historizität der *acta Crispinae* in Frage zu stellen. Rosen (*Passio Sanctae Crispinae*, JbAC 40, 1997, 119) glaubt, dieses farbige Detail sei bei einer späteren Überarbeitung hinzugefügt worden, um die Grausamkeit des Verfolgers und somit auch die Leistung der Blutzeugin noch zu steigern. Abgesehen davon, daß man das Wirken des Interpolators nicht datieren kann, ändert dies nichts an der Aussagekraft der Stelle. Wenn der Interpolator bei der Ausmalung der Situation ausgerechnet auf die *decalvatio* als Ehrenstrafe verfällt, spricht dies weit mehr für die Bekanntheit dieser Strafe im allgemeinen Bewußtsein als eine einmalige tatsächliche Anwendung. Im vandalischen Afrika finden sich dann ebenfalls einige Belege für diese Strafform (*Vict. Vit.* 2,9; *Vita Fulg.* 21; vgl. L. Schmidt, *Die Wandalen*, Dresden 1901 177-178).

Daß dem Verfasser die Bestrafung des Ehebruchs durch Eselsritt aus eigener Anschauung bekannt war, ist daher wahrscheinlich. Da lediglich entlegene Schriften den Eselsritt als Kuriosum erwähnen, scheidet literarische Vermittlung m.E. aus. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die Behauptung der Ecclesia, sie habe Jüdinnen oft auf Eseln reiten sehen, ebenfalls auf das Erleben des Verfassers zurückgeht. Zwar kamen sicher Fälle vor, in denen Jüdinnen in Ehebruch verwickelt waren. Der Verfasser kann die Anwendung der drastischen Ehrenstrafe auf Jüdinnen ebensogut erfunden haben, da dies seine These stützt, bei der Beschneidung könne es sich nicht um ein Heilszeichen handeln. Vielleicht hat hier aber auch die relative Prominenz jüdischer Ehebrecherinnen im Neuen Testament (z.B. Joh 8,1-11) eingewirkt. Als überzeitliche Personifikation konnte die Ecclesia als „Augenzeugin“ dieser Ereignisse von sich behaupten, sie habe zahlreiche jüdische Ehebrecherinnen gesehen. Deren Bestrafung wäre dann Kolorit.

Daß bei der Verbindung des Esels mit den Juden der u.a. bei Tacitus (hist. 5,4,2) geäußerte Vorwurf hineinspielt, die Juden praktizierten Onolatrie, möchte ich nicht annehmen. Ebenso glaube ich nicht, daß die Erwähnung von auf Eseln reitenden Jüdinnen in der *Altercatio* Vorbild für die Darstellung der auf einem Esel reitenden Synagoga war, die im Mittelalter aufkommt (so Kretzenbacher, Wortbe gründendes Typologiedenken auf mittelalterlichen Bildwerken, SB Bay. Akad. d. W. 1983,3, 29; 36; zu mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Darstellungen der auf einem Esel reitenden Synagoga vgl. Schreckenberg, Die Juden in der Kunst Europas 43, Abb. 14; 54, Abb. 2; 60, Abb. 6; 63, Abb. 10; 67, Abb. 19; 68, Abb. 1; 69, Abb. 3). Daß der Eselsritt als Ehrenstrafe bei der Entstehung dieses Bildmotivs eine Rolle gespielt hat, ist nicht gänzlich auszuschließen. In der *Altercatio* findet diese Ehrenstrafe jedoch keine Anwendung auf die Gott untreu gewordene Synagoga. Da in der *Altercatio* der für die bildliche Darstellung entscheidende Schritt nicht gemacht ist, besteht wenig Grund, Einfluß der *Altercatio* anzunehmen. Gegen eine gesuchte Ausdeutung der auf dem Esel reitenden Synagoga spricht auch, daß Synagoga und Juden auch mit anderen negativ besetzten Tieren wie Drache, Schwein oder Wolf kombiniert werden (vgl. Schreckenberg, Die Juden in der Kunst Europas). Zudem legt die Beischrift eine der Darstellungen des Eselritts von ca. 1200 n. Chr. (Herrad von Landsberg, hortus deliciarum) eine andere Deutung des Esels nahe. Dieser wird bezeichnet als *animal synagogae stultus et laxis*. Hier sind es die Dummheit und Störrigkeit des Esels, die ihn zum angemessenen Reittier für die verblendete Synagoge machen (Schreckenberg, Die Juden in der Kunst Europas 43), nicht seine Geilheit, aufgrund derer er als Reittier der Ehebrecherinnen herhalten mußte. Es sind unterschiedliche Qualitäten des Esels, die ihn zu einem beliebten Instrument des Spotts machen.

Dies macht es trotz der auffallenden Parallele schwierig, einen Bezug oder gar eine Abhängigkeit zwischen Tacitus, *Altercatio* und Bildender Kunst zu erweisen.

⁷² 261–263 **debet nec ille puniri, qui [adulteram] de salutifero circumcisionis signo impressam vel in mortem deiecit.** Ich folge hier der Handschrift aus Montecassino, die das in der Φ -Tradition überlieferte *adulteram* ausläßt. Ein Mann, der eine Ehebrecherin umbringt, läßt sich in den Gedankengang kaum einordnen. Man könnte bei *ille* entweder an den Liebhaber oder an den betrogenen Ehemann (so Williams, *Adversus Judaeos, A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935, 330) denken. Angesichts der Toleranz des frühen römischen Rechts für Affekthandlungen betrogener Ehemänner - bis zum Erlaß der *lex Iulia de adulteriis* durfte ein Mann, der seine Frau *in flagranti* ertappte, diese ungestraft töten - erscheint es allerdings keineswegs so absurd, wie es die Argumentation erfordert, daß ein Mann, der hier zur Selbstjustiz griff, straffrei ausgehen sollte. Sieht man in *ille* den Ehebrecher, ergäbe sich die an sich sinnvolle Kombination, daß sowohl Ehebrecherin als auch Ehebrecher straffrei ausgehen. Doch erscheint der Mord an der Geliebten völlig unmotiviert. Folgt man C, ergeben Protasis und Apodosis einen stringenten Gedanken. In der Protasis hatte der Verfasser zwischen zwei Arten von Frauen unterschieden, die durch das vorgebliche *signum salutis*, das beschnittene männliche Glied, in Mitleidenschaft gezogen werden, die Ehebrecherin, mit der es Unzucht begeht (*stupravit*), und die Jungfrau, die es vergewaltigt (*vitiando compressit*). Man würde erwarten, daß dies in der Apodosis, in der sich ebenfalls zwei Alternativen finden, wieder aufgegriffen wird.

Dies geschieht auch, *adultera* und *virgo* werden hier aber der Variati-
on halber umschrieben. Die *adultera* kann man in der *mulier, quae de
circumcisionis salute sibi turpiter lusit* wiederfinden. Die *adultera* im
folgenden noch einmal zu nennen, wäre also eine Dopplung. Auf-
grund des vorangehenden *virginem vitiando compressit* ist deutlich,
daß zu *impressam virginem* ergänzt werden muß. Ein Abschreiber, der
ein unmittelbares Bezugswort für das Partizip vermißte, müßte dann
aufgrund des sexuellen Kontexts *adulteram* ergänzt haben. Wenn *m*
für *impressam compressam* konjiziert, zeigt dies, daß dieser Bezug
zwischen Protasis und Apodosis erkannt worden ist. Allerdings wird
man dennoch *impressam* beibehalten. Durch die sprachlichen Anklän-
ge deutet die Ecclesia die Vergewaltigung ironisch zu einer Bezeich-
nung mit dem Zeichen der Beschneidung um. Bezeichnet der zweite
Relativsatz eine Vergewaltigung, erklärt es sich, warum der Verfasser
auf Mord verfallen ist: *impressam vel in mortem deiecit* ist ein Ver-
such, das vorangegangene *virginem vitiando compressit* zu steigern. So
ergeben sich zwei prägnante Beispiele, denn die Ehebrecherin und der
Triebtäter sind hinreichend verdammenswert, um im Sinne der Eccle-
sia auszuschließen, bei der Beschneidung könne es sich um ein
signum salutis handeln.

⁷³ 266 **de alto signaculo casta, de sublimibus et pudica libertate**

Die Beschneidung der Genitalien ist für den Verfasser, der hier
ganz römisch denkt, Quelle von Unzucht und Sexualverbrechen. Im
Gegensatz wird das Bundeszeichen der Christen als keusch bezeich-
net, da es aufgrund der Anbringung oben auf der Stirn nichts mit dem
Genitalbereich zu tun hat.

⁷⁴ 274 **interficate** Die Erweiterung *interficate] ut Iudaeos illos* in den
Handschriften BMS und die ähnliche Variante in T möchte ich einem
Glossator, nicht dem Verfasser zuschreiben, da dieser willkürliche

Eingriff in den Wortlaut des Testimoniums dessen Beweiswert nicht steigert.

⁷⁵ 274-275 **omnem autem super quem signum scriptum est in fronte**

Die Vulgata spezifiziert das Zeichen in Übereinstimmung mit Urtext und Septuaginta als ein Thau, was den Bezug zum Kreuz noch verdeutlicht: *omnem autem, super quem videritis thau. Thau* ist jedoch schon bei Cyprian ausgelassen.

⁷⁶ 304 **Dominus regnavit a ligno.** Psalm 95,10, eine der wenigen Stellen, die nicht Cyprians Testimonien entnommen sind, wird hier mit der christlichen Interpolation *a ligno* zitiert wie schon bei Justin 73,1, Tert. Adv. Marc. Lib. 3 (CSEL pag. 408), Adv. Iud. Cap. 10, linea 82, Augustin., Enarrationes in Psalmos SL 39, psalm 95, par. 11, De diversis quaestionibus 83, quaestio 69, linea 197, Vigilius Taphsensis, Opus contra Varimadum, lib. 3, cap. 2 + 62; Euagrius Monachus, *Altercatio legis*, cap. 6 (Simon, Verus Israel, A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135-425, London 1996, 158).

⁷⁷ 306 **deum deum filium** Gegen diese Version in Φ bietet C *dominum deum filium*. Aufgrund der Tendenz von C, ursprüngliches *deus* in *dominus* zu verfälschen (siehe Fußnote 260 der Einleitung) gebe ich hier der Φ -Tradition den Vorzug. *Deum deum filium* ergibt so zwar keinen Sinn, doch durch einen kleinen Eingriff erhält man *deum dei filium*. Diese Formulierungen begegnet schon in Z. 202 und ähnlich wieder in Z. 444: *Ergo et Deus et filius Dei?* Die Synagoge greift hier offenbar in einer Nachfrage auf diese Stelle zurück, die ihr noch erläuterungsbedürftig erscheint.

⁷⁸ 318-319 **Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni quem benedixit Dominus.** Diese Worte spricht Isaak, als er Jakob den Segen

erteilt im Glauben, er habe Esau vor sich. Cyprian zitiert sie, um zu belegen, „daß die Heidenvölker mehr an Christus glauben werden“ (testim. I 21). Cyprian wählt diese Stelle, da er Jakob als Typus der Kirche, Esau als Typus der Synagoga deutet (vgl. auch z.B. Just. dial. 134,6). Daß die Ecclesia hier just diesen Teil des Zitats aufgreift, um ihre pastorale Vergangenheit zu rechtfertigen, ist zwar einfallsreich, die Deutung erscheint aber zweifelhaft. Denn es ist der Geruch der Kleider Esaus, die Jakob angezogen hat, der Isaak glauben läßt, sein Erstgeborener stünde vor ihm. Der „Naturbursche“ ist somit eigentlich Esau, der Typus der Synagoga, nicht Jakob, der Typus der Ecclesia.

⁷⁹ 319-321 **Unde veni ... ad sponsum meum** Die Überlieferung divergiert stark. Dies und die Möglichkeit, daß hier bereits ursprünglich ein Anakoluth vorlag, erschwert eine zuverlässige Textkonstitution. Der von mir hergestellte Text ergibt mit kleinen Eingriffen (*veni, ad*) einen leidlich befriedigenden Sinn.

⁸⁰ 322 **qui caput mitra composuit** Die Mitra erweist die Ecclesia als Braut. Die Krönung der Brautleute, die heute noch in der Ostkirche praktiziert wird, war auch Bestandteil des Trauritus der lateinischen Kirche (L. Williams, *Adversus Iudaeos* 331 Anm. 1).

⁸¹ 336-337 **Nam certum habeo quod tu es illa Hierusalem, de qua et sponsus et sponsa migravit** Auch hier ist die Exegese der Ecclesia etwas zwanghaft. Bei Joel sollen Braut und Bräutigam ihre jeweiligen Gemächer verlassen, um am heiligen Fasten teilzunehmen. Dieser schlichte Vorgang wird zu einer Auswanderung aus Jerusalem stilisiert. Da Braut und Bräutigam allegorisch für Christus und die Kirche stehen, müssen die Gemächer, von denen sie sich abwenden, das Jerusalem der Synagoge sein.

⁸² 343-344 **civitatem sanctam [Hierusalem]** Die *Altercatio* läßt hier in allen Handschriften das im Text der Apokalypse und auch bei

Cyprian folgende *Hierusalem* weg, bewußt, wie ich denke. Das himmlische Jerusalem als Synonym für das kommende Gottesreich setzt voraus, daß Jerusalem positiv besetzt ist. Die *Altercatio* macht Jerusalem jedoch zum Inbegriff von Tyrannei und Überheblichkeit. Braut und Bräutigam wenden sich ja kurz zuvor noch in Abscheu von Jerusalem ab (Z. 336).

⁸³ 347 **et uxor eius se praeparavit** Daß Φ mit *uxor* die gegenüber der Variante *sponsa* in C richtige Lesart bietet, belegt nicht nur die Übereinstimmung mit den Testimonien, sondern auch der folgende Satz, der auf *uxor* zurückgreift.

⁸⁴ 352-353 **In quo puerperio, generatione regenerationis, spiritus et anima nuptiali societate iunguntur** Das Bild der Taufe als spirituelle Geburt des neuen Menschen und der Mutter Kirche wird hier sehr plastisch und detailliert ausgeführt. Der Verfasser spielt mit der doppelten Bedeutung von *conceptus*, was sich im Deutschen nur unzureichend wiedergeben läßt: Der Empfang der Taufe wird zur Empfängnis (*conceptus* in der Bedeutung Empfängnis z. B. bei Cassiod. varia 2,40,2) in der Taufe. Auch dieses weit verbreitete Bild ist bei Cyprian (testim. II 29) angelegt: *Quod ipse sit sponsus ecclesiam habens sponsam, de qua filii spiritaliter nascerentur.*

⁸⁵ 359 **non quod te doceam** Hillgarth konjiziert *quo* statt des einhellig überlieferten *quod*. Da *quod* im Spätlatein bisweilen ein finales *ut* ersetzt und auch in Konkurrenz zu finalem *quo* tritt (Hofmann-Szantyr II 582,1-3), ist dieser Eingriff nicht nötig. Hier betont die Ecclesia nochmals wie bereits in Z. 290, daß ihr an der Belehrung der Synagoga nicht gelegen ist.

⁸⁶ 362-363 **per diem et huius diei per noctem usque ad sabbatum** Williams und Hillgarth unterstellen dem Verfasser aufgrund dieser Formulierung, er habe keinerlei Kenntnis vom Judentum, da er an-

nehme, der Sabbat beginne am Samstag morgen. (Williams, *Adversus Judaeos, A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935, 331 Anm. 10: „Our author seems to have lived far from a Jewish population, and to have thought that for the Jews, as for himself, the Sabbath began in the morning.“; Hillgarth, CCSL 69A, 8: „What is striking is the ignorance of Judaism displayed in the statement that the Sabbath begins in the morning of that day, rather than on Friday evening.“). Versteht man den Passus so, als wolle er besagen, Jesus habe am Karfreitag und in der Nacht zum Kar Samstag am Kreuz gehangen, bezichtigt man seinen Verfasser aber nicht nur der Unkenntnis jüdischen Brauchtums, sondern auch der Passionsgeschichte. Bei Matthäus (57,27) und Marcus (15,42) wird explizit gesagt, daß die Übergabe des Leichnams Jesu an Joseph von Arimatäa noch am späten Freitag Abend stattfand.

Die Beweisführung geht aus von der Schriftstelle aus dem Deuteronomium *Et erit pendens vita tua ante oculos tuos die ac nocte*. Da der Verfasser die Stelle christologisch als Ankündigung der Kreuzigung auslegt, deutet er dies als Hinweis darauf, dass Jesus bei Licht und Dunkelheit (*die ac nocte*) am Kreuz gehangen habe. Darum die Formulierung *per diem et huius diei per noctem usque ad sabbatum*. Williams versteht *huius diei nox* offenbar als die auf den Freitag folgende Nacht, doch wäre die merkwürdige, fast wie ein Oxymoron wirkende Formulierung nicht hinreichend motiviert, die einfache Formulierung *per diem et noctem* hätte völlig ausgereicht. Aus dem folgenden wird zudem völlig klar, daß *diei nox* die Finsternis mitten am Tage bezeichnet (zu dieser Verwendung von *nox* vgl. OLD s.v. *nox* 5), die in der sechsten Stunde des Karfreitages hereinbrach (so auch Horbury, Rez. CCSL 69A, *The Journal of Theological Studies* N.S. 52.2, 2001, 911-912). Die paradoxe Formulierung ist dabei not-

wendig, um die Stelle aus dem Deuteronomium aufzugreifen. Vielleicht ist auch diese Formulierung von den Testimonien Cyprians (II 23) beeinflusst, wo mit *dies lucis* ähnliches begegnet: *Nam in passione eius ab hora sexta usque in horam nonam tenebrae factae sunt; nox diem clausit dicente Amos propheta: Occidet sol meridie et obtinebrabitur dies lucis ...*

⁸⁷ 363-364 **Sabbato enim dixisti iuxta legem hominem in ligno non licere pendere.** Laut Joh. 19,31 bewirkten die Juden nach der Kreuzigung bei Pilatus, daß Jesus vor dem Sabbat vom Kreuz abgenommen wurde, wobei sie sich auf das Verbot im Buch Deuteronomium (21,23), Verbrecher am Galgen hängen zu lassen, beriefen: *Iudaei ergo ... ut non remanerent in cruce corpora sabbato ..., rogaverunt Pilatum, ut frangerentur eorum crura, et tollerentur.* Die Worte der Juden, die sich an Pilatus wandten, werden der Synagoga als Sprecherin in den Mund gelegt (*enim dixisti*).

⁸⁸ 372-372 **avernalis et luctuosa caligo** Das gesuchte *avernalis* der Φ -Tradition als Adjektiv zum Avertersee, dem sagenhaften Eingang zur Unterwelt (vgl. Hor. ep. 5,26, Prop. 4,1,69, Ov. met. 5,540, Stat. silv. 2,6,101), darf in jedem Fall gegenüber der Variante von *C funebra* als *lectio difficilior* gelten und paßt auch inhaltlich. In der christlichen Dichtung kann *Avernus* die Hölle bezeichnen (Prud. ham. 128; 962; Aug. civ. 18,23; Drac. laud. dei 2,546).

⁸⁹ 373 **Vides ergo in una die et diem fuisse et noctem.** Hillgarth setzt *fuisse* in *crucis*: *Vides ergo in unam diem et diem +fuisse+ et noctem.* Zur Heilung schlägt sie *factas esse* vor Nun ist dieser Satz aber nichts anderes als eine Wiederholung von Z. 368 in indirekter Rede: *In una enim die et dies fuit et nox.* Richtig muß es also heißen: *Vides ergo in una die et diem fuisse et noctem.* Der Akkusativ *in unam*

diem ist als Influenzfehler aufgrund der folgenden Formen im Akkusativ leicht zu erklären.

⁹⁰ 378-380 **Quomodo tu illum adseris vivere, resurrexisse et in coelis in dextera patris residere?** Die Entlehnung aus dem Symbolum ist offensichtlich und vielleicht auch für die Textkonstitution hilfreich. In Φ wird zuerst der Himmel genannt, dann der Platz zur Rechten des Vaters, in C ist die Reihenfolge umgekehrt (*et in dextera patris in coelis residere*). Die Reihenfolge im Symbolum (*et ascendit in caelum, sedet ad dexteram patris*) stützt Φ . An eine nachträgliche Angleichung von Φ an das Symbolum glaube ich nicht.

⁹¹ 389 **in psalmo vicesimo nono** Die Psalmnummer ist zwar nur schwach überliefert (B *vigesimo nono*), doch ist in allen anderen Fällen, wo ein Psalmzitat mit *in psalmo* eingeleitet wird, auch die Nummer angegeben, die auch in diesem Fall den Testimonien leicht zu entnehmen war.

⁹² 406-407 **Et in Deuteronomio** Die Stelle stammt aus dem Buch Exodus (19,10-11), nicht aus dem Deuteronomium.

⁹³ 420-421 **Legi enim ad salvandum populum venturum esse Eliam unctum Dei.** Der Verfasser der *Altercatio* weiß von der jüdischen Erwartung der Wiederkunft des Elija. Ganz ähnlich wie hier hatte schon Trypho bei Justin (dial. 49) den Umstand, daß Elija noch nicht erschienen sei, als Argument gegen die Messianität Jesu vorgebracht. In der *Altercatio* wird allerdings Elija selbst als Messias betrachtet, während Trypho ihn als den Vorläufer des Messias erwartet.

⁹⁴ 459 **exterminabis** Die Vulgata bietet in inhaltlicher Übereinstimmung mit der Septuaginta: *Quoniam tu haereditabis in omnibus gentibus* (ps. 81,8). Jedoch schon Cyprians Testimonien bieten das unübersetzbare *exterminabis*.

⁹⁵ 460 **Et: Pariet ...** Die ungenaue Zitierweise ist bemerkenswert. Das Psalmzitat in Z. 458-459 wird mit *et rursus idem David* eingelei-

tet. Nach *Et alibi* folgt richtig ein weiteres Psalmzitat. Obgleich die hierauf folgende Stelle Jeremia entstammt, wird sie lediglich mit *Et* angeschlossen, so daß man ein weiteres Psalmzitat erwarten würde. Es folgt wiederum ein mit *et* angeschlossenenes Psalmzitat, doch ist die Beziehung zur Quellenangabe David durch das eingeschobene Zitat aus Jeremia unterbrochen. Die Kombination der Jeremiastelle und des letzten Psalmzitats begegnete schon in Z. 205-209, hier aber ordnungsgemäß zitiert.

⁹⁶ 466-467 **Stultissima mulierum** Der Verfasser macht die Synagoge nicht ungeschickt für die Antiklimax verantwortlich, die aus der sturen Beibehaltung der von Cyprian vorgegebenen Reihenfolge resultiert.

⁹⁷ 498-499 **Abraham ... cum esset paganus et idola confringeret**

Hier liegt ein Zug der Abrahamslegende vor, wie sie das hellenistische Judentum aus dem Alten Testament entwickelte (vgl. Th. Klauser, Abraham, RAC 1, 1950, 19; G. Stemberger, Abraham III. Im Judentum, LTHK 1, 1993, 63-64). Die Angabe in Jos 24,2, Terach, der Vater Abrahams, habe in seiner Heimat andere Götter verehrt, schmückte die Tradition dahingehend aus, Abrahams Vater habe Götzenbilder hergestellt. Nach seiner Hinwendung zum Monotheismus habe Abraham die in der Werkstatt befindlichen Statuen zerstört. Greifbar ist diese Tradition, die auch in den Koran Eingang gefunden hat (Sure 21,69), erstmals in der *Apocalypsis Abrahae*, einer in slavischer Übersetzung überlieferten Apokryphe des hellenistischen Judentums (B. Philonenko-Sayar, M. Philolenko, L'Apocalypse d'Abraham, Paris 1981; vgl. M. Philolenko, Abraham VI. Apokryphe Schriften, LTHK 1, 1993, 65). Der Umstand, daß die Schrift in slavischer Übersetzung vorliegt, zeigt bereits, daß diese Form der Abrahamslegende auch von christlicher Seite rezipiert wurde. Der Verfasser der *Alterca-*

tio muß diesen Zug nicht unmittelbar der jüdischen Tradition entnommen haben.

⁹⁸ 506-508 **Vides ergo Abrahae praeceptum, ut exiret de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui ...** Die übertragene Deutung der Passage wird hier durch einen Kunstgriff vorgenommen, indem die Personalpronomina der zweiten Person beim Wechsel von der direkten in die indirekte Rede nicht angeglichen werden. So wird Abraham aufgetragen, nicht sein Land zu verlassen, sondern das der Synagoga.

⁹⁹ 515 **ut derelicta despicior** Ich schließe mich *m* an und ändere das überlieferte *et* zu *ut*. Vielleicht ist *et* aber auch wie in Z. 547 zu streichen.

¹⁰⁰ 522-523 **et semen tuum gentes possidebunt** Im Schrifttext ergreift Abrahams Nachkommenschaft Besitz von den Heidenvölkern, nicht umgekehrt. Bereits die Handschriften der Testimonien vertauschen Subjekt und Objekt, indem sie *possidebunt* statt *possidebit* lesen. Der Verfasser der *Altercatio* übernimmt das Zitat in dieser Form und führt es gegen seinen ursprünglichen Sinn als Beleg für den Triumph der *Ecclesia ex gentibus* über die *Synagoga* an. Obschon erst der Austausch von Subjekt und Objekt das Zitat zu einem geeigneten Instrument der antijudaistischen Polemik macht, bestand hier vermutlich keine Fälschungsabsicht. Dies zeigt der Wortlaut der Septuaginta: *καὶ τὸ σπέρμα σου ἔθνη κληρονομήσει*. Da *ἔθνη* sowohl Nominativ als auch Akkusativ Plural sein kann und ein Subjekt im Neutrum Plural ein Prädikat im Singular nach sich zieht, läßt der griechische Text beide Übersetzungen, *possidebit* wie *possidebunt*, zu.

¹⁰¹ 523-525 **Noli timere, quia devinces, neque verearis, quia maledicta es, quoniam confusionem aeternam oblivisceris.** Das Zitat aus Jesaja (54,2-4) ist Teil eines Segens Gottes für das Volk Israel, dem er

nach einer kurzen Zeit der Bestrafung seine anhaltende Gunst zusagt. Obgleich diese Stelle im Kontext klar besagt, daß die Erwählung Israels ewigen Bestand hat, reklamiert Cyprian diese Stelle für die Kirche (testim. I 20), und der Verfasser der *Altercatio* ist ihm hierin gefolgt. Im ursprünglichen Zusammenhang bezeichnet der Begriff *confusio* die Bestürzung Israels über die Schmach der zwischenzeitigen Zurücksetzung, im Kontext der *Altercatio* das Unwissen der noch heidnischen Kirche um die wahre Religion. Eine angemessene Übersetzung, die sowohl dem ursprünglichen Zitat wie seiner Verwendung gerecht wird, ist daher nicht möglich. Problematisch ist auch das einheitlich überlieferte *devinces*, das auch von den Handschriften der Testimonien gestützt wird. Die Entsprechungen beider *quia*-Sätze in der Septuaginta nennen den Anlaß für die Furcht des Volkes, die erlittene Schmach, während die Entsprechung des *quoniam*-Satzes begründet, warum das Volk dennoch zuversichtlich sein darf: *Μὴ φοβοῦ ὅτι κατησχύνθησιν, μηδὲ ἐντραπήσιν ὅτι ὠνειδίσθησιν· ὅτι αἰσχύνην αἰώνιον ἐπιλήσῃ καὶ ὄνειδος τῆς χηρείας σου οὐ μὴ μνησθήσῃ*. Nimmt man *devinces* in den Text, muß man den ersten *quia*-Satz anders auffassen als den zweiten, was der Struktur des Satzes zuwiderläuft. Diese Schwierigkeit ist in *m* mit der Variante *devicta es*, die vermutlich eine glättende Konjekture ist, behoben.

¹⁰² 540-541 **Erit enim quo loco dicetur non populus meus** Da die einheitlich überlieferte Futurform *dicetur* auch bei Cyprian überliefert ist, behalte ich sie im Text bei, übersetze aber so, als stünde dort *dicitur*, da die Pointe der Aussage im Kontrast eines zukünftigen mit dem gegenwärtigen Zustand besteht.

¹⁰³ 548 **quia credidi dotalibus tabulis** Mit dem juristischen Terminus *dotalis tabulae* (vgl. Scaev. dig. 23,4,29) wird wieder an die

fiktionale Prozeßsituation angeknüpft. Das Alte Testament wird im Besitzstreit der alten und der neuen *sponsa* zum Ehevertrag.

¹⁰⁴ 555 **Ergo homicidium feci?** Die Frage schließt an *parricidio* (Z. 550) in der vorangehenden Rede der Kirche an, was durch das dazwischen stehende Zitat verunklart wird. Der Verfasser war offenbar bemüht, mit dem starken Argument des Prophetenmordes zu enden, das auch schon am Beginn der Ausführungen stand.

¹⁰⁵ 556 **Vide ergo** Trotz der uneinheitlichen Überlieferung (in Z. 349 begegnen ganz ähnliche Verschreibungen) wird man hier dem Imperativ *vide* den Vorzug geben. Denn dieser entspricht dem scharfen Ton der Ecclesia und begegnet auch an anderen Stellen (*vide* Z. 567, *audi* Z. 330, 404, 423, 562, *recole* Z. 153). Auch die vorgebliche lectio difficilior *videro* kann aus *vide* entstanden sein. Die Handschriften F und Pa, die Hillgarth nicht in den Apparat aufgenommen hat, bieten mit *vide rogo* eine mögliche Lösung (vgl. Hillgarth, CCSL 69A, 19), die vielleicht aber bereits eine Konjekur ist. Will man konjizieren, bietet sich auch *vide ergo* an. Der Verfasser hat eine ausgesprochene Vorliebe für *vides ergo* (Z. 201, 232, 252, 283, 348, 373), und daß er auch den Imperativ mit *ergo* kombiniert, belegt das unmittelbar folgende und auch sonst verwendete *audi ergo* (Z. 330, 404, 562).

¹⁰⁶ 570 **Sic etiam et Hieremias scripsit** Zur pleonastischen Verbindung *etiam et* vgl. Hofmann-Szantyr 524,2.

11. Verzeichnis der hauptsächlich verwendeten Editionen

Hillgarth, J.N. (Hg.), *Altercatio Ecclesiae et Synagogae*, Turnhout 1997, CCSL 69A.

Segui, G./ Hillgarth, J.N., La "Altercatio" y la Basilica Paleocristiana de Son Bou de Menorca, Palma de Mallorca 1955.

Cyprianus, Ad Quirinum, hg. von R. Weber, CCSL 3, 1972.

Severus of Minorca: Letter on the Conversion of the Jews, hg. S. Bradbury, Oxford 1996.

Stern, M. (Hg.), Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, Jerusalem 1974-1984.

Linder, A. (Hg.), The Jews in Roman Imperial Legislation, Michigan / Jerusalem 1987.

Linder, A. (Hg.), The Jews in the Legal sources of the Middle Ages, Detroit 1997

12. Verzeichnis der herangezogenen Literatur

Altaner, B. / Stuiber A., Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg/ Basel / Wien 1978.

Aruffo, A., La chiesa e gli Ebrei, Rom 1998.

Avi-Yonah, M., Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud: in den Tagen von Rom und Byzanz, Studia Judaica, Bd. II, Berlin 1962.

Avi Yonah, M., The Jews under Roman and Byzantine Rule, Oxford 1976.

Ayuso, T., La Vetus Latina Hispana, Madrid 1953.

Baltrusch, E., *Die Christianisierung des Römischen Reiches. Eine Zäsur in der Geschichte des Judentums?*, HZ 266, 23-46.

- Bardy, G., *Dialog*, RAC III, 1957, 938-955.
- Baron, W., *A Social and Religious History of the Jews*, Paris 1956-1964.
- Bellet, P., *La edición de la 'Vetus Latina' por los monjes de Beuron*, Estudios Bíblicos 1950, 83-87.
- Bergren, T.A., *Fifth Ezra: the Text, Origin and Early History*, Atlanta 1990.
- Blumenkranz, B., *Die Judenpredigt Augustins*, Basel 1946.
- Blumenkranz, B., *Altercatio Aecclesie contra Synagogam*, RMAI 10, 1954, 1-160.
- Blumenkranz, B., *Vie et survie de la polémique antijuive*, Studia patristica I,1 (TU 63), Berlin 1957, 460-476.
- Blumenkranz, B., *Juifs et chrétiens dans le Monde occidental*, 430-1096. Den Haag/ Paris 1960.
- Blumenkranz, B., *Die jüdisch-christliche Missionskonkurrenz (3.-6. Jahrhundert)*, Klio 39, 1961, 227-233.
- Blumenkranz, B., *Les Auteurs chrétiens latins du moyen âge latin sur les juifs et le judaïsme*, Paris 1963.
- Blumenkranz, B., „*Iudaeorum convivium*“ à propos du concile de Vannes (465), *Études d'histoire du droit canonique* 2, 1965, 1055-1058.
- Blumenkranz, B., *Synagoga: Mutation d'un motif de l'iconographie médiévale*, In: *Judaica et Hellenica: Hommage à V. Nikiprowetzky*, Paris 1986, 349-355.
- Buck, G., *Das Lehrgespräch*, in: Stierle, K., Warning, R. (Hgg.), *Das Gespräch*, 191-210.
- Cameron, Averil, *The Byzantine Reconquest of North Africa and the Impact of Greek Culture*, *Graeco-Arabica* V, 1993, 153-165.
- Castritius, H., *Weltliches und kirchliches Judenrecht in der Spätantike und sein Einfluß auf das kanonische Judenrecht des Mittelalters*, *Archiv für Kulturgeschichte* 75, 1993, 19-32.

- Castritius, H., *Zur Konkurrenzsituation zwischen Judentum und Christentum in der spätrömisch-frühbyzantinischen Welt*, *Ashkenas* 8, 1998, 29-44.
- Cohen, J., *Roman Imperial Policy towards the Jews from Constantine until the End of the Palestinian Patriarchate (ca. 429)*, *Byzantine Studies* 3, 1976, 1-29.
- Cohen, S.J.D., *Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagogue*, *Klio* 80, 1998, 403-421.
- Cracco Ruggini, L., *Ebrei e Romani a confronto nell' Italia tardoantica*, in: *Italia Judaica*, Rom 1983, 38-65.
- Demougeot, E., *L'évêque Sévère et les juifs de Minorque au Ve siècle*, in: *Majorque, Languedoc et Roussillon de l'Antiquité à nos jours*, Montpellier 1982, 13-34.
- Deroche, V., *La polémique antijudaique au Vie et au VIIe siècle. Un memento inédit, les Képhalaia*, *TM XI*, 1991, 275-311.
- Diaz y Diaz, M.C., *De patristica española*, *Revista Española de Teología* 66, 1957, 3-12.
- Dvornik, F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington 1966.
- Feldman, L.H., *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, N.J. 1993.
- Fuchs, H., *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin 1964.
- Gatz, B., *Weltalter, goldene Zeit und verwandte Vorstellungen (Spudasmata 16)*, Hildesheim 1967.
- Goppelt, L., *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Darmstadt 1939.
- Graetz, H., *Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, aus den Quellen neu bearbeitet*, Berlin 1853-1878 (N.D. 1998).

- Haase, R., *Untersuchungen zur Verwaltung des spätrömischen Reiches unter Kaiser Justinian I. (527-565)*, Wiesbaden 1994.
- Harnack, A., *Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche (TU I,3)*, Leipzig 1883.
- Harnack, A., *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho (TU 39)*, 1913.
- Haug, W., *Der Ackermann und der Tod*, in: Stierle, K., Warning, R. (Hgg.), *Das Gespräch*, 281-286.
- Hildenfinger, P., *La figure de la synagogue dans l'art du moyen âge*, *Revue des études juives* 47, 1903, 187-196.
- Hillgarth, J.N., *Historiography in Visigothic Spain*, in *Settimane di Studio* 1, 1970, 261-312.
- Horbury, W., *Rez. CCSL 69A*, *The Journal of Theological Studies N.S.* 52.2, 2001, 909-915.
- Hruby, K., *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*, Zürich 1971.
- Hulen, A.B., *The „Dialogues with the Jews“ as Sources for the Early Jewish Argument against Christianity*, *JBL* 51, 1932, 58-70.
- Irscher, J., *The Jews under the Reign of Justinian*, *Eos* 78. 1990. 155-161.
- Jochum, H., *Ecclesia et Synagoga*, in: *Kirche und Israel*, *Neukirchener theologische Zeitschrift* 7, 2.92, 171-190.
- Juster, J., *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1914.
- Klingenberg, E., *Justinians Novellen zur Judengesetzgebung*, *Ashkenas* 8, 1998, 7-27.
- Krauss, S., *The Jews in the Works of the Church fathers*, *JQR* 5-6, 1892-1893, 122-157; 225-261.
- Kretzenbacher, L., *Wortbegründendes Typologiedenken auf mittelalterlichen Bildwerken*, SB Bay. Akad. d. W. 1983,3.

Külzer, A., *Die byzantinische Adversus-Iudaeos-Literatur*, in: K. Fledelius (Hg.), *BYZANTIUM. Identity, Image, Influence*. XIX International Congress of Byzantine Studies, University of Copenhagen, August 18th-24th 1996, Abstracts of communications, Kopenhagen 1996.

Külzer, A., *Adversus Iudaeos: Text und Bild in spätbyzantinischer Zeit*, Symmeikta. Annuaire of the Institute for Byzantine Research, Athen XII, 1998, 95-107.

Külzer, A., *Disputationes Graecae contra Iudaeos*, Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild (Byzantinisches Archiv 18), Stuttgart / Leipzig 1999.

de Liagre Böhl, F., *Die Juden im Urteil der griechischen und römischen Schriftsteller*, Theologisch Tijdschrift 48, 1914, 371-389; 473-484.

Lausberg, M., *Parcere Subiectis, Zur Vergilnachfolge in der Johannis des Corripp*, JbAC 32, 1989, 105-126.

Lieu, J. North / J., Rajak, T., *The Jews among Pagans and Christians*, London 1992.

Marschall, W., *Karthago und Rom*, Stuttgart 1971.

Melzak, R., *The Carolingian Ivory Carvings of the Later Metz Group*, Diss. Columbia University 1983.

Millar, F., *The Jews of the Graeco-Roman Diaspora between Paganism and Christianity AD 312-438*, in: J. Lieu / J. North / T. Rajak (Hgg.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London 1992, 97-123.

Moberg, A., *The Book of the Himyarites*, Lund 1924.

Monceaux, P., *Les colonies juives dans l'Afrique romaine*, REJ 44, 1902, 1-28.

Monceaux, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu' à l'invasion arabe*, Paris 1901-1923.

- Morin, G., *Deux écrits de polémique antijuive d'après le Cod. Casin. 247*, *Revue d'histoire ecclésiastique* 1, 1900, 270-273.
- Morin, G. *Autour de Tractatus Origenis*, *Revue bénédictine* 19, 1902,
- Morin, G., *Études, textes, découvertes I*, Maredsous 1913,
- Noethlichs, K.L., *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Köln 1971.
- Noethlichs, K.L., *Das Judentum und der römische Staat, Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1996.
- Noethlichs, K.L., *Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert)*, Berlin 2001.
- Oehl, B., *Altercatio Ecclesiae et Synagogae*, *LACL* 2002³, 17.
- Oepke, A., *Ein bisher unbeachtetes Zitat aus dem fünften Buche Ezra*, *ZNW* 42, 1949, 161-175.
- Oepke, A., *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh 1951.
- Ohly, F., *Synagoge und Ecclesia, Typologisches in mittelalterlicher Dichtung*, in: ders., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 1977, 312-337.
- Olster, D., *Roman Defeat, Christian Response and the Literary Construction of the Jew*, Philadelphia 1994.
- Parkes, J.W., *The Conflict of the Church and the Synagogue*, London 1934.
- Pflaum, H., *Die religiöse Disputation in der europäischen Dichtung des Mittelalters*, Genf, Florenz 1935
- Rabello, A.M., *The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire*, *ANRW* II, 13, 1980, 662-762.
- Rabello, A.M., *Giustiniano, Ebrei e Samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, Mailand 1987-1988.
- Raddatz, A., *Die Entstehung des Motivs „Ecclesia und Synagoge“*, Berlin 1959.

- Raddatz, A., *Ecclesia und Synagoge. Geschichtliche Hintergründe und Bedeutung der Entstehung eines mittelalterlichen Bildmotivs*, in: Judentum im Mittelalter, Ausstellung im Schloß Halbturn, Eisenstadt 1978, 109-111.
- Raddatz, A., *Ecclesia in throno Synagogae*, in: *Theologia scientia eminens practica*, Festschrift Fritz Zerbst, Wien / Freiburg / Basel 1979, 290-295.
- Rengstorf, K.H. / Kortzfleisch, S.V. (Hgg.), *Kirche und Synagoge*, Stuttgart 1968.
- Revel-Neher, E., *The Image of the Jew in Byzantine Art*, Oxford, New York u.a. 1992.
- Röwekamp, G., *Antijudaistische Dialoge*, LACL 2002³, 41-42.
- Rubin, B., *Das Zeitalter Justinians*, Berlin / New York 1960 (Bd. 1); 1995 (Bd. 2).
- Ruttgers, L.V., *The Jews of Late Ancient Rome*, Leiden 1995.
- Schmidt, L., *Die Wandalen*, Dresden 1901.
- Schrekenberg, H., *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter*, Leiden 1972.
- Schrekenberg, H., *Die Juden in der Kunst Europas*, Göttingen u. a. 1996.
- Schrekenberg, H., *Die christlichen Adversus-Iudaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, Frankfurt a.M. u.a. 1997.
- Schrekenberg, H., *Die christlichen Adversus-Iudaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (11.-13. Jh.)*, mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil, Frankfurt a.M. u.a. 1991².
- Seaver, J.E., *Persecution of the Jews in the Roman Empire*, Lawrence 1952.
- Seiferth, W., *Synagoge und Kirche im Mittelalter*, München 1964.
- Sevenster, J.N., *The Roots of pagan Anti-Semitism in the Ancient World*, Leiden 1975.
- Seyberlich, E.M., *Die Judenpolitik Kaiser Justinians*, *Byzantinische Beiträge* 1, 1964, 73-80.

- Sharf, A., *Jews in Byzantium*, BZ 48, 1955, 103-115.
- Sharf, A., *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London 1971.
- Sharf, A., *Jews and other Minorities in Byzantium*, Jerusalem 1995.
- Simon, M., *Verus Israel, A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135-425*, London 1996 (frz. Orig. Paris 1948).
- Smallwood, E.M., *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976.
- Stähelin, F., *Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung*, Basel 1905.
- Stemberger, G., *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden*, Darmstadt 1983.
- Stierle, K / Warning, R. (Hgg.), *Das Gespräch, Poetik und Hermeneutik*, Bd. 11, München 1984.
- Stroumsa, G.G. / Limor. O., *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews. Texts and Studies in medieval and early modern Judaism*, Bd. 10, Tübingen 1996.
- Suso-Frank, K., „*Adversus Iudaeos*“ *in der Alten Kirche*, in: B. Martin, E. Schulin (Hgg.), *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, München 1981, 30-45.
- Tretinger, O., *Oströmische Kaiser- und Reichsideologie*, Jena 1938.
- Vischer, R., *Das einfache Leben*, Göttingen 1965.
- Vives, Jose, *Rez. Segui / Hillgarth, Altercatio*, *Hispania Sacra* 9, 1956, 227-229.
- Vogt, J., *Kaiser Julian und das Judentum*, *Morgenland* 30, 1939, 1-74.
- Voss, B.R., *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, München 1970.
- Waegeman, M., *Les traités Adversus Iudaeos. Aspects des relations judéo-chrétiennes dans le monde grec*, *Byz.* 56, 1986, 295-313.

- Walther, Hans, *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1914.
- Weber, D., *The Altercatio Ecclesiae et Synagogae from a Classicist's Point of View*, *Millennium-Jahrbuch* 7, 2010, 67-86.
- Weber, P., *Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst in ihrem Verhältnis erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge*, Stuttgart 1894.
- Williams, A.L., *Adversus Iudaeos, A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935.
- Williamson, C.M., *The „Adversus Iudaeos“ Tradition in Christian Theology*, *ENCOUNTER. Creative Theological Scholarship* 39, 1978, 273-296.
- Younge, R.G., *Cyprian of Carthage: Conversion and Influence*, Ann Arbor 1984.
- Zöckler, Otto, *Der Dialog im Dienste der Apologetik*, *Der Beweis des Glaubens* 29, 1893, 208-230, 301-315, 331-349, 386-396.

13. Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1.

Buchdeckel eines Bamberger Evangeliars, um 870.

München, Staatsbibliothek, Codex Latinus 4452.

Abbildung 2.

Buchdeckel eines Evangeliars aus Metz, um 900 in einer Metzger Werkstatt entstanden.

Paris, Nationalbibliothek, Codex Latinus 9383.

Bildnachweis

Für die Reproduktionserlaubnis danke ich dem Bildarchiv Foto Marburg.