



universität
wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

„Jüdischer Kulturschatz auf der Insel des göttlichen Taus
(אי – טל – יה): Die Juden in Süditalien von den Anfängen
bis zur Zeit Gregors des Großen“

verfasst von / submitted by
Andrea Colella, M.A.

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2017 / Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the student
record sheet:

A 792 379

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student record sheet:

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Armin Lange
Univ.-Prof. i.R. Dr. Renate Pillinger

La vita io l'ho castigata vivendola.
Fin dove il cuore mi resse
arditamente mi spinsi.
Ora la mia giornata non è più
che uno sterile avvicinarsi
di rovinose abitudini
e vorrei evadere dal nero cerchio.
Quando all'alba mi riduco,
un estro mi piglia, una smania
di non dormire.
E sogno partenze assurde,
liberazioni impossibili.
Oimè. Tutto il mio chiuso
e cocente rimorso
altro sfogo non ha
fuor che il sonno, se viene.
Invano, invano lotto
per possedere i giorni
che mi travolgono rumorosi.
Io annego nel tempo.

(Vincenzo Cardarelli, *Alla deriva*)

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	1
Einleitung	3
1. Einführung.....	5
2. Forschungsstand	7
3. Fragestellung und Methode	11
TEIL I Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz	17
1. Einführung.....	19
2. Beschneidungsgesetze: Ursachen und Konsequenzen	25
3. Sklavengesetzgebung und Sklavenhandel.....	30
3.1. Der christliche Einfluss nimmt zu: Konstantin der Große und das Dilemma um die christlichen Sklaven.....	33
3.2. Die kaiserliche Gesetzgebung nach Konstantin bis Justinian	36
3.3. Die gesetzgeberischen Maßnahmen von Justinian.....	43
4. Die kaiserlichen Synagogengesetze	48
4.1. Die Synagoge im Codex Theodosianus	48

Inhaltsverzeichnis

4.2. Justinian und die Synagoge	54
4.3. Ergebnisse und Zusammenfassung	55
TEIL II Archäologie und Epigrafik	57
1. Einführung	59
2. Die Synagoge von Bova Marina	59
2.1. Der Mosaikboden	65
2.2. Die Nekropolen	67
2.3. Die Münzen	69
2.4. Die Amphoren	70
2.5. Die Diskussion über die Entstehungsgeschichte der Synagoge	74
2.6. Ergebnisse und Zusammenfassung	77
3. Die Katakombe(n) und ihre Inschriften.....	78
3.1. Venosa.....	79
3.1.1. Die alte Katakombe.....	80
3.1.1.1. Die Struktur.....	87
3.1.1.2. Die Titel in Venosa	91
3.1.1.3. Exkursus I: Die Grabinschrift von Faustina.....	93
3.1.1.4. Exkursus II: Die Grabinschrift von Augusta	99
3.1.1.5. Sprachen, Symbolik, Onomastik.....	102
3.1.2. Das „Lauridia-Hypogäum“ („catacomba nuova“)	109
3.2. Bari	116
3.3. Ergebnisse und Zusammenfassung	121
4. Weitere (Grab-)Inschriften und archäologische Funde	125

Inhaltsverzeichnis

4.1. Latium	125
4.1.1. Fondi	126
4.1.2. Ariccia (<i>Aricia</i>)	128
4.1.3. Sabaudia	130
4.2. Kampanien	130
4.2.1. Capri	130
4.2.2. Pompeji	131
4.2.3. Herculaneum	139
4.2.4. Neapel	140
4.2.4.1. Die Juden zwischen den Fronten	146
4.2.5. Capua	150
4.2.6. Nocera Alfaterna (<i>Nuceria</i>)	151
4.2.7. Nola	153
4.2.8. Benevent	155
4.2.9. Frattaminore	156
4.2.10. Puteoli	157
4.3. Basilikata	161
4.3.1. Potenza	161
4.4. Apulien	162
4.4.1. Gnatia und Fasano	162
4.4.2. Tarent	162
4.4.3. Otranto	168
4.5. Kalabrien	169
4.5.1. Reggio Calabria	170
4.5.2. Roccelletta (<i>Scolacium</i>)	173
4.5.3. Vibo Valentia (<i>Vibona</i>)	174
4.6. Ergebnisse und Zusammenfassung	175

Inhaltsverzeichnis

TEIL III Die Päpste und die Juden	177
1. Einführung	179
2. Gelasius I. (?–496).....	180
2.1. Ein flüchtender Sklave in Venafro	181
2.2. Ein altes Referenzschreiben	184
2.2.1. Wer ist der Bischof Quinigesius?.....	185
2.3. Ergebnisse und Zusammenfassung	188
3. Gregor I. (der Große; 540–604).....	189
3.1. Die Briefe	197
3.1.1. Jüdische Händler und christliche Skaven: eine Glaubensfrage?198	
3.1.2. Die Kirche und die Synagoge	204
3.1.3. <i>Quod dici nefas est</i>	213
3.2. Die <i>Dialogi</i>	216
3.3. Ergebnisse und Zusammenfassung	220
TEIL IV Ergebnisse, Schlusswort, Zusammenfassungen	223
1. Ergebnisse	225
2. Schlusswort	228
3. Zusammenfassungen	229
3.1. Deutsch.....	229
3.2. English.....	230

Inhaltsverzeichnis

TEIL V Addenda et corrigenda zu JIWE (Bd. 1), Abkürzungsverzeichnis, Literaturverzeichnis	231
1. Addenda et corrigenda zu JIWE (Bd. 1)	233
2. Abkürzungsverzeichnis	236
3. Literaturverzeichnis	240
3.1. Quellen	240
3.2. Sekundärliteratur	242

Danksagung

Zwar habe ich meine Doktorarbeit in Heidelberg konzipiert, verfasst habe ich sie aber in Wien, wo ich als Assistent am Institut für Judaistik tätig gewesen bin.

Es ist ja bekannt, dass die Umsetzung eines derartigen Vorhabens ohne Unterstützung von KollegInnen und FreundInnen überhaupt nicht denkbar ist.¹

Zunächst möchte ich mich bei Prof. Armin Lange und Prof. Renate Pillinger, die die Arbeit betreut haben, für Anregungen und zahlreiche Hinweise bedanken.

Besondere Hilfestellung habe ich jeden Tag von Dara Fischer bekommen. Denn Dara hat mein Gejammer während unserer legendären Kaffeepausen, in denen wir über Gott und die Welt geredet haben, mit Stoizismus und grenzenloser Geduld ertragen. Ohne ihre Unterstützung wäre diese Arbeit gar nicht zustande gekommen. Hierfür bedanke ich mich von ganzem Herzen.

Monika Schreiber danke ich für ihre stetige Ermunterung. Darüber hinaus hat sie mir regelmäßig geholfen, nicht zuletzt indem sie mir oft Publikationen zugänglich gemacht hat, zu denen ich sonst keinen Zugang gehabt hätte.

Prof. Ursula Ragacs und Prof. Gerhard Langer danke ich für die freundliche und fachliche Unterstützung.

Prof. Günter Stemberger hat mir mit seinen unschätzbaren Korrekturen und Verbesserungsvorschlägen sehr geholfen: An dieser Stelle möchte ich ihm danken.

¹ Bedauerlicherweise ist Prof. Giovanni Garbini Anfang Januar 2017 verstorben, ohne dass ich mich noch einmal ausdrücklich und zum letzten Mal bei ihm für seine Unterstützung und seinen Rat bedanken konnte. Er lud mich nach Fiastra ein, als ich eine sehr schwere Zeit durchlebte. Während dieser „Pilgerfahrt“ und der darauffolgenden Besuche, die in seiner Wohnung in Rom stattfanden, hatte ich die Möglichkeit, mich mit einem der besten Wissenschaftler auseinanderzusetzen, die je gelebt haben.

Danksagung

Dank gebührt auch Stefania Girometti, die mir bei der bibliographischen Recherche geholfen hat.

Giorgia Bernardini, Simone Costanzo, Maria Chiara Iannino und Roberto Miele haben mich auch in den schwierigsten Zeiten, in denen ich dachte, dass ich das Ziel nie erreichen würde, begleitet und ermutigt.

Meine Familie hat in diesen Jahren eine immense Rolle gespielt. Insbesondere gilt meinen Eltern, Livia Di Santo und Cosmo, großer Dank: Obwohl sie nicht immer verstanden haben, was ich „all'estero“ mache, haben sie immer an mich geglaubt. Meine Schwester Simona und mein Bruder Alessandro repräsentieren die zwei Säulen meines Lebens: Sie sind mein **יכין** und **בוטז**.

Zuletzt möchte ich mich bei Katharina Sacken bedanken, die die undankbare Aufgabe übernommen hat, mein Deutsch zu korrigieren.

Einleitung

V'è una nostalgia delle cose che non ebbero mai un cominciamento.

(Carmelo Bene, *Sono apparso alla Madonna*)

1. Einführung

„Weder Aschkenas noch Sepharad“. So könnte man das italienische Judentum *nicht* definieren. Denn eine derart vereinfachte Festlegung würde nicht nur die anderen nicht europäischen Traditionen außer Acht lassen, sondern auch die Vielfalt des Judentums in Italien selbst nicht vermitteln. Das Judentum hat bereits in der römischen Republik in Italien eine Rolle gespielt. Zunächst fungierte freilich Rom, die zukünftige Hauptstadt des Reiches, als Anziehungspunkt für diejenigen, die Judäa verlassen wollten und konnten. Doch bald, spätestens ab der Zerstörung des Zweiten Tempels (so einige mittelalterliche Traditionen), breitete sich die jüdische Präsenz auch in anderen Teilen der Halbinsel aus (Kampanien, Basilikata, Apulien, Kalabrien).

Die vorliegende Arbeit möchte sich mit der Entstehung und Entwicklung jenes Judentums, das im Mittelalter als Ursprung des aschkenasischen Judentums betrachtet wurde, beschäftigen. Wie wir sehen werden, liegen die letzten Versuche, eine monographische Arbeit zum Thema zu verfassen, ein Jahrhundert zurück. Doch punktuelle Studien wurden immer wieder veröffentlicht. Ab den siebziger Jahren aber wurden neue Quellen erschlossen und neue Studien verfasst: ein Zeichen dafür, dass das Interesse am süditalienischen Judentum nie erloschen ist. Es ist jedoch nicht zu leugnen, dass die neueren Entdeckungen sich eher auf dem Feld der Archäologie ereignet haben. Doch die Überreste einer Synagoge, einer Katakombe oder einer Tonlampe wären Zeugnisse eines stummen Erbes, würde man bei ihrer Analyse den Kontext ihrer Entstehung nicht mitberücksichtigen. Demnach scheint es angebracht, die Untersuchung verschiedener Quellen durchzuführen, um die archäologischen Funde, die am meisten repräsentiert sind, in ihrer potenziellen Bedeutung auszuwerten.

Aufgrund der Verschiedenheit der Quellen ist die vorliegende Arbeit in fünf Teile gegliedert. Das erste Teil widmet sich den Rechtscodices bzw. der Gesetzgebung, die das jüdische Leben in Süditalien am stärksten beeinflusst haben.

Im zweiten Teil, der sich in vier Kapitel unterteilt, werden die archäologischen Quellen besprochen. Zunächst wird die in den achtziger Jahren entdeckte Synagoge in Bova Marina in den Fokus gerückt. Dann werden die Grabkomplexe von Venosa und Bari behandelt. Im vierten Kapitel werden die verschiedenen Grabinschriften bzw. Grabsteine besprochen, die vereinzelt oder in Gruppen in den süditalienischen Regionen gefunden wurden.

Im dritten Teil wird der Schwerpunkt auf den Briefen von zwei Päpsten liegen, Gelasius I. und Gregor I., dessen Tod auch die zeitliche Abgrenzung unserer Untersuchung darstellt.

Das vierte Teil wird die Ergebnisse, das Schlusswort und die Zusammenfassungen enthalten.

Der fünfte Teil, der von einem Abkürzungs- und Literaturverzeichnis abgeschlossen wird, enthält ein *addenda et corrigenda* zur Editionsarbeit von David Noy. Man findet darin zwar keine wichtigen neuen Lesungen, doch sind solche Erforschungen aus verschiedenen Gründen wichtig: Auf der einen Seite wird in ihnen den Zustand beschrieben, in dem sich ein Artefakt befindet; auf der anderen Seite sind sie für diejenigen relevant, welche sich mit Paläographie oder Sprachphänomenen befassen. In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass es aufgrund unüberwindlicher Probleme mit Urheberrechten leider nicht möglich war, der vorliegenden Arbeit Fotos oder Abbildungen anzuhängen.

Einige Anmerkungen zu den benutzten Systemen, nach denen die epigraphischen Texte wiedergegeben wurden. Die hier für die interpretativen Transkriptionen verwendete Methode geht auf Noy zurück.² Wenn keine Transkription möglich war oder wenn die Merkmale eines Textes durch eine interpretative Transkription nicht erhellt werden konnten, wurde der Text im Original zitiert.

² Erläuterungen findet man in *JJWE*, 1:xi–xii, bzw. *JJWE*, 2:x.

Die lateinischen Zitate wurden nach den jeweiligen Editionen wiedergegeben. Unstimmigkeiten in der Transkription (so z. B. *u* für *v*) sind lediglich darauf zurückzuführen.³

2. Forschungsstand

Da die dieser Arbeit zugrunde liegenden Quellen unterschiedlicher Natur sind, wird der jeweilige *status quaestionis* dort besprochen, wo sie vorgestellt und untersucht werden. Dennoch stellt die Entdeckung der venosinischen Nekropole den Anfang nicht nur der auf sie bezogenen Studien, sondern auch von übergreifenden Untersuchungen dar.

Kursorisch ist Hirschfeld, der lediglich drei Inschriften bespricht.⁴ Einige Jahre später überraschte Ascoli sein Publikum, als er 1878 beim „IV Congresso Internazionale degli Orientalisti“ in Florenz einen Vortrag über die ihm bekannt gewordenen Inschriften, von denen die venosinischen eine substantielle Zahl darstellten (21 von 47), hielt.⁵

³ Auf die Abkürzungen „S.“ für „Seite“ und „Nr.“ für „Nummer“ wurde verzichtet. Die erste wurde gar nicht, die zweite durch das Symbol # ersetzt. Dies schien aus zwei Gründen nötig: Einerseits ist der Text durch diese Maßnahmen leichter zu lesen; andererseits können dadurch Missverständnisse vermieden werden, wenn insbesondere Editionsarbeiten zitiert werden. Und dies, wie wir sehen werden, ist oft der Fall. Ein Beispiel soll dies erläutern:

- *JIWE*, 1:#20 = *JIWE*, 1:(Inschrift)Nr. 20;
- *JIWE*, 1:20 = *JIWE*, 1:(Seite)20.

Ferner wurde aus Gründen der Lesbarkeit auf geschlechtsneutrale Formulierung verzichtet. Im Text sind, wo nicht ausdrücklich betont, immer beide Geschlechter gemeint.

⁴ Otto Hirschfeld, „Le catacombe degli ebrei a Venosa“, *BICA* (1867): 148–152.

⁵ Graziadio I. Ascoli, „Iscrizioni inedite o mal note, greche, latine, ebraiche, di antichi sepolcri giudaici del Napolitano“, in *Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti (Firenze 1878)* (2 Bde.; Florenz: Le Monnier, 1880), 1:239–354 (Nachdr., Turin: Loescher, 1880; Sala Bolognese: Forni, 1978). Dazu Giancarlo Lacerenza, „Le antichità giudaiche di Venosa: storia e documenti“, *ArchStorProvNap* 106 (1998): 293–418, 295–296.

Kurz danach publizierten Graetz,⁶ Derenbourg,⁷ Lenormant,⁸ Garrucci⁹ und etwas später Chajes¹⁰ ihre Überlegungen zur Sache. Chwolson nahm die venosinischen Inschriften in sein Corpus auf und besprach sie.¹¹ Doch für eine umfassendere Studie musste man auf Neubauer warten, der die Inschriften auch im Hinblick auf das gesamte Süditalien fruchtbar machte.¹² Auf italienischer Seite erneuerte sich das Interesse am Thema dank der Publikationen von Tamassia¹³ und Ferorelli,¹⁴ die bis heute grundlegend sind. Abgesehen von den Arbeiten von Cassuto, der sich jedoch mit später zu datierenden Grabsteinen befasste,¹⁵ beschäftigten sich Leon und Bognetti erneut mit Venosa.¹⁶ Insbesondere dem Ersten war die bis dahin akkurateste Analyse des venosinischen Materials zu verdanken. Denn er beschränkte seine Studie nicht nur darauf, die Inschriften aus der Katakombe von Venosa mit denen von Rom zu vergleichen, sondern er untersuchte das venosinische Material auch auf verschiedene

⁶ Heinrich Graetz, „Die alten jüdischen Katakombeninschriften in Süditalien“, *MGWJ* 29 (1880): 433–451.

⁷ Joseph Derenbourg, „Les anciennes épitaphes des juifs dans l’Italie méridionale“, *REJ* 3 (1881): 131–134.

⁸ François Lenormant, „La catacombe juive de Venosa“, *REJ* 6 (1882): 200–207.

⁹ Raffaele Garrucci, „Cimitero ebraico di Venosa in Puglia“, *CivCat* 12.1 (1883): 707–720.

¹⁰ Haiim Chajes Perez, „Appunti sulle iscrizioni giudaiche del napolitano pubblicate dall’Ascoli“, in *Centenario della nascita di Michele Amari* (2 Bde.; Palerm: Virzì, 1910), 2:232–240.

¹¹ Daniel Chwolson, *Corpus inscriptionum Hebraicarum: enthaltend Grabschriften aus der Krim und andere Grab- und Inschriften in alter hebräischer Quadratschrift sowie auch Schriftproben aus Handschriften vom IX. - XV. Jahrhundert* (St. Petersburg: Schmitzdorff, 1882; Nachdr., Hildesheim, New York: Georg Olms, 1974), #24–#31a.

¹² Adolf Neubauer, „The Early Settlement of the Jews in Southern Italy“, *JQR* 4 (1891-1892): 606–625.

¹³ Niccolò Tamassia, „Stranieri ed ebrei nell’Italia meridionale dall’età romana alla sveva“, *AIV* 63 (1903-1904): 757–839.

¹⁴ Auf dieses Werk werden wir noch zu sprechen kommen. S. unten 10.

¹⁵ Umberto Cassuto, „Nuove iscrizioni ebraiche di Venosa“, *ASCL* 4.1 (1934): 1–9; Ders., „Ancora nuove iscrizioni ebraiche di Venosa“, *ASCL* 5 (1935): 179–184; Ders., „הכתובות העבריות של המאה ה-1“, *Kedem* 2 (1945): 99–120.

¹⁶ Harry J. Leon, „The Jews of Venusia“, *JQR* 44.4 (1954): 267–284.

Merkmale hin. Bognetti weitete den Blick etwas aus, indem er das venosinische Judentum analysierte, das sich als Resultat der langobardischen Eroberungen etabliert hatte.¹⁷ Die Wiederbelebung der wissenschaftlichen Praxis (und dabei, wie wir sehen werden, ist die Bedeutung des Wortes „Praxis“ zu betonen) ist freilich mit Colafemmina zu verbinden. Von diesem Autor wird in der vorliegenden Arbeit immer wieder die Rede sein. An dieser Stelle sei nur auf die überblicksartigen Studien hingewiesen, in denen er immer wieder ein Gesamtbild des Judentums in Süditalien skizziert hat.¹⁸ Doch bedauerlicherweise ist Colafemmina nie dazu gekommen, die Ergebnisse seiner zahlreichen epigraphischen Entdeckungen in einer übergreifenden Publikation auszuwerten und zusammenzufassen. Auch Lotter hat sich zunächst dezidiert den Grabinschriften gewidmet, die er seinen Untersuchungen über die Stellung der Juden zwischen Antike und Mittelalter zugrunde gelegt hat.¹⁹

¹⁷ Gian P. Bognetti, „Les inscriptions juives de Venosa et le problème des rapports entre les Lombards et l’Orient“, *CRAIBL* 98.2 (1954): 193–203 (Nachdr., Ders., *L’età longobarda* [4 Bde.; Mailand: Giuffrè, 1966-1968], 3:508–518).

¹⁸ Cesare Colafemmina, „Insedimenti e condizione degli ebrei nell’Italia meridionale e insulare“, in *Gli ebrei nell’Alto Medioevo: XXVI settimana di studio del Centro italiano di Studi sull’Alto Medioevo (Spoleto 30 Marzo-5 Aprile 1978)* (2 Bde.; Spoleto: Presso la sede del centro, 1980), 1:197–227; Ders., „Archeologia ed epigrafia ebraica nell’Italia Meridionale“, in *Italia Judaica: Atti del I Convegno Internazionale, Bari 18–22 maggio 1981* (Bd. 1 von *Italia Judaica*; Rom: Multigrafica, 1983), 199–211; Ders., „Gli ebrei nel Mezzogiorno d’Italia“, in *Architettura judaica in Italia: ebraismo, sito, memoria dei luoghi* (Hg. Rosalia La Franca; Palerm: Flaccovio, 1994), 247–255; Ders., „Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy“, in *The Jews of Italy: Memory and Identity* (Hgg. Bernard D. Cooperman und Barbara Garvin; Bethesda, Md: University Press of Maryland, 2000), 65–81.; Ders., „Le catacombe ebraiche nell’Italia meridionale e nell’area sicula: Venosa, Siracusa, Noto, Lipari e Malta“, in *I beni culturali ebraici in Italia: Situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro* (Hg. Mauro Perani; Ravenna: Longo, 2003), 119–146. Dem Leser entgeht natürlich nicht, dass Colafemmina den Schwerpunkt jener Publikationen, in denen er sich nicht nur mit einer Stadt oder einer Region auseinandersetzte, sondern mit Süditalien als Ganzes, eher auf die Archäologie legte.

¹⁹ Friedrich Lotter, „Die Grabinschriften des lateinischen Westens als Zeugnisse jüdischen Lebens im Übergang von der Antike zum Mittelalter“, in *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturräumlich vergleichender Betrachtung: Von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert* (Hgg. Christoph Cluse, Alfred Haverkamp und Israel J. Yuval; Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2003), 87–147. Ferner Ders., „Zur sozialen Hierarchie der Judenheit in Spätantike und Frühmittelalter“, *Aschkenas* 13 (2003): 333–359; Ders., „Die Voraussetzungen christlich-jüdischer Koexistenz und deren Infragestellung

Der Letzte, der sich intensiv mit dem süditalienischen Judentum beschäftigt hat, ist Lacerenza. Auch er hat Studien zu den einzelnen Quellen veröffentlicht, die er teilweise (neu) entdeckt hat.²⁰ Dazu hat er auch überblicksartige Zusammenfassungen über das Judentum in Süditalien publiziert.²¹ Zu erwähnen bleibt noch Simonsohn, der sich in seinem 2014 erschienenen Buch über die Juden in Italien in der Antike zwar auch mit Süditalien beschäftigt hat, aber nur sofern dies für eine solche überblicksartige Darstellung notwendig war.²²

Kehren wir nun zur bereits genannten Studie von Ferorelli zurück. 1915 zum ersten Mal publiziert,²³ wurde sie dreimal ohne Änderungen nachgedruckt.²⁴ 1990 wurde das Werk

durch Zwangsbekehrung und Vertreibung in Spätantike und Frühmittelalter“, *Aschkenas* 16.2 (2006): 291–365. In seiner letzten Publikation zur Thematik widmete Lotter sich dagegen den Rechtscodices. Vgl. Ders., „Die kaiserzeitliche Judengesetzgebung von Konstantin bis zur Veröffentlichung von Justinians Novelle 146 (553)“, *Aschkenas* 22.1–2 (2012): 247–390.

²⁰ S. z. B. den Fall von Neapel. S. unten 141, und Anm. 532.

²¹ Giancarlo Lacerenza, „Le iscrizioni giudaiche in Italia dal I al VI secolo: tipologie, origine, distribuzione“, in Perani, *I beni culturali ebraici in Italia*, 71–92; Ders., „Il mondo ebraico nella tarda antichità“, in *L'impero tardoantico* (Hgg. Alessandro Barbero und Giusto Traina; Rom: Salerno, 2010), 351–385; Ders., „Judaism in Italy and the West“, in *The Cambridge History of Religions in the Ancient World: From the Hellenistic Age to Late Antiquity* (Hgg. Michele R. Salzman und William Adler; Bd. 1 von *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*; Hg. Michele R. Salzman; Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 398–420. Eine kleine Anmerkung bezüglich der von den zwei letztgenannten Autoren berücksichtigten Sekundärliteratur ist an dieser Stelle angebracht. Denn trotz der Wichtigkeit ihrer Beiträge ignorieren beide, sofern wir dies feststellen können, die Publikationen, die jeweils in der Sprache des anderen verfasst wurden. Aber wenn das Fehlen deutscher Titel in Lacerenzas Untersuchungen mit Nachsicht beurteilt werden kann, ist dies im Fall von Lotters Studien nicht verzeihlich. Denn Lotter schafft es, in seinem langen Aufsatz über die jüdischen Grabinschriften des lateinischen Westens keinen einzigen Titel auf Italienisch zu zitieren.

²² Shlomo Simonsohn, *The Jews of Italy: Antiquity* (Leiden: Brill, 2014).

²³ Nicola Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale: dall'età romana al secolo XVIII* (Turin: Il Vessillo israelitico, 1915).

²⁴ Das Werk wurde 1966, 1980 und 1999 in Sala Bolognese bei Forni nachgedruckt.

von Patroni Griffi mit einem Vorwort, aktualisierter Literatur und Indices versehen und publiziert.²⁵ Patroni Griffi hat in ihrer Einleitung Folgendes geschrieben:

Né il libro del Ferorelli [...] rappresenta in tal senso un contributo soddisfacente, [...] sebbene possa essere considerato tuttora l'unico tentativo di sintesi sulla presenza ebraica nel Mezzogiorno, in un panorama storiografico contrassegnato in larga parte da studi episodici e circoscritti, se si escludono le attuali estese indagini del Colafemmina.²⁶

Unsere Absicht liegt darin, diese Lücke zu schließen. Im nächsten Abschnitt werden wir sehen, wie dieser Vorsatz in die Praxis umgesetzt werden kann und in welchem Rahmen dies überhaupt möglich ist.

3. Fragestellung und Methode

Das Forschungsziel der vorliegenden Arbeit besteht darin, eine möglichst präzise Darstellung des süditalienischen Judentums von den Anfängen bis zum Papsttum von Gregor I. zu entwerfen. Diese Abgrenzungen sind relativ eindeutig. Die Zeitspanne ist aus verschiedenen Gründen so gewählt worden. Es ist ja bekannt: „la storia segue il suo corso“ und lässt sich nicht beliebig „zerstückeln“, nicht einmal für historiographische Zwecke. Uns ist selbstverständlich bewusst, dass jede zeitliche Trennung kritisiert werden kann.²⁷ Doch was das süditalienische Judentum anbelangt, ist die von uns gewählte Zeitspanne eine relativ geschlossene Epoche, sowohl auf der jüdischen als auch auf der weltlichen Seite. In diesem Zusammenhang sind die Überlegungen von Bonfil hilfreich. Er lässt das „Alto Medioevo“ in der ersten Hälfte des VII. Jahrhunderts anfangen und schreibt dazu:

²⁵ Nicola Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale: dall'età romana al secolo XVIII* (Hg. Filena Patroni Griffi; Neapel: Peerson, 1990).

²⁶ Filena Patroni Griffi, Einleitung zu Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale*, 5.

²⁷ S. dazu auch die Überlegungen von Simonsohn, *The Jews of Italy*, 11.

Per chi sia stato allevato secondo la tradizione corrente della storiografia occidentale, più difficile sarà forse far coincidere l'inizio del periodo con la prima metà del secolo VII, corrispondentemente alla fase iniziale dell'entrata degli arabi sulla scena della storia mondiale. Eppure, la logica di una simile definizione non dovrebbe essere difficilmente percepibile, se si pensa alla ristrutturazione dello spazio geopolitico che seguì quasi immediatamente quell'avvenimento cruciale, alla conseguente ristrutturazione dello spazio linguistico, alla presa di coscienza della Chiesa d'Occidente seguendo l'insegnamento di Gregorio Magno, ai mutamenti delle strutture sociali e culturali che seguirono l'insediamento dei «Barbari», e a tanti altri fenomeni che sono chiaramente discernibili a partire dal secolo VII.²⁸

Im Umkehrschluss kann man das Ende der Spätantike mit dem Papsttum von Gregor dem Großen festmachen. Dabei stellt sich die Frage: Kann man diese Annahme auch auf das Judentum übertragen? Die Frage kann ohne Zweifel bejaht werden. Wie wir sehen werden, hat sich das süditalienische Judentum trotz der Machtwechsel, die nicht zu vernachlässigende Änderungen mit sich gebracht haben, bis zur arabischen Eroberung kaum von seiner griechisch-römischen Umgebung unterscheiden können. Dies schließt nicht nur die Sprachen mit ein, die für das Geschriebene benutzt wurden, sondern auch die Sepulkralbräuche. Man würde sicherlich nicht übertreiben, würde man auch das Alltagsleben mit einbeziehen, sofern dies gefasst werden kann. Erst Ende des VIII. Jahrhunderts bzw. Anfang des IX. Jahrhunderts lässt sich der Niedergang dieses griechisch-lateinisch geprägten Judentums feststellen, als jene Änderungen eintraten, die dem italienischen und europäischen Judentum ein neues Gesicht verleihen sollten.²⁹

Gegenstand der vorliegenden Arbeit werden demnach jene Quellen sein, die auf die oben genannte Zeitspanne zurückzuführen sind. Was die räumliche Abgrenzung angeht,

²⁸ Robert Bonfil, „Cultura ebraica e cultura cristiana in Italia meridionale nell'Alto Medioevo“, in *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541: Società, Economia, Cultura. IX Congresso internazionale dell'Associazione Italiana per lo studio del Giudaismo* (Hgg. Cosimo D. Fonseca et al.; Galatina: Congedo, 1996), 115–160, 121 (Nachdr. Robert Bonfil, *Tra due mondi: cultura ebraica e cultura cristiana nel Medioevo* [Neapel: Liguori, 1996], 3–64).

²⁹ Da die ersten Grabsteine, die in Venosa gefunden wurden, Anfang des IX. Jahrhunderts (ab 808) zu datieren sind, bedeutet dies, dass „hebraisierte“ Juden in Venosa bereits ab Mitte des VIII. Jahrhunderts gelebt haben müssen. Für ausführlichere Details und weiterführende Literatur s. unten 104–105.

stellt das süditalienische Festland das Untersuchungsgebiet dar, wobei die Inseln Sardinien und vor allem Sizilien, beide bereits ab dem III. Jahrhundert v. u. Z. im römischen Orbit, nicht einfach ausgeklammert werden. Besonders auf Sizilien wird Bezug genommen, wenn die Judenpolitik von Gregor dem Großen besprochen wird. Darüber hinaus werden die auf den Inseln gefundenen Inschriften als Gegenbeispiele oder Vergleichselemente verwendet, wenn zusätzliche Belege benötigt werden.

Nun spezifizieren wir, um welche Quellen es sich hierbei handelt und auf welche Leitfragen hin sie untersucht wurden. Zunächst aber ist auf den typologischen Unterschied hinzuweisen, denn die Quellen sind verschiedenen Bereichen bzw. Fächern zuzuordnen. Zu der berücksichtigten Gesetzgebung zählen der *CTh* und der *Corpus Iuris Civilis*; zu den archäologischen Funden zählen die Überreste der Synagoge von Bova Marina, Begräbniskomplexe (Venosa und Bari) und die dazugehörigen Grabinschriften, Tonlampen und Tongefäße. Ferner werden literarische Werke bzw. Chroniken mit einbezogen, die in unterschiedlichen Epochen sowohl von Juden (Josephus Flavius, Achimaaaz ben Paltiel, Philo von Alexandrien) als auch von Nichtjuden (Prokop) verfasst wurden. Die Papstbriefe von Gelasius I. und Gregor I. können hingegen zu keiner spezifischen Gattung zugeordnet werden, denn sie sind formal reine Korrespondenz und gehören somit zur alltäglichen Administration. Auf der anderen Seite aber wurde durch sie die rechtsprechende Gewalt ausgeübt, wobei auch neue Impulse in der Gesetzgebung gesetzt wurden. Anhand des reichlich vorhandenen Quellenmaterials wird versucht, das von Bonfil angesprochene Problem zu umgehen.³⁰

³⁰ Bonfil spricht seine Ratlosigkeit bezüglich der jüdischen Geschichtsschreibung aus, welche „sulla base di notizie che si riferiscono a fatti della vita materiale, o della politica dei re o dei principi non-ebrei, dei papi e dei vescovi“ konstruiert ist. (Robert Bonfil, „Tra due mondi: Prospettive di ricerca sulla storia culturale degli ebrei dell’Italia meridionale nell’alto Medioevo“, in *Italia Judaica*, 135–158, 136, und Anm. 3 = Ders., „Sulla storia culturale degli ebrei in Italia meridionale“, in Ders., *Tra due mondi*, 65–91, 66, und Anm. 3.) Auf Bonfil bezieht sich auch Vera von Falkenhausen, die Folgendes schreibt: „Sfortunatamente [...] mi sono trovata nella stessa situazione imbarazzante di dovermi servire prevalentemente di fonti greche e latine, e quindi di notizie raccolte e pubblicate da non-ebrei“. (Vera von Falkenhausen, „L’ebraismo dell’Italia meridionale nell’età bizantina [secoli VI-XI]“, in Fonseca et al., *L’ebraismo dell’Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541*, 25–46, 25.)

Anhand dieser Quellen werden die folgenden Leitfragen zu beantworten sein:

- 1) Wo sind jüdische Siedlungen bzw. Spuren zu lokalisieren?
- 2) Lässt sich auf der diachronischen Ebene eine regionale Mobilität feststellen?
- 3) Sind Unterschiede innerhalb der verschiedenen Siedlungen zu konstatieren?
- 4) Sind Aussagen über Stellung und Berufe der Juden innerhalb der paganen sowie der christlichen Gesellschaft möglich?
- 5) Welche Auswirkung hatte die kaiserliche Gesetzgebung in den wirtschaftlichen und religiösen Sphären des jüdischen Lebens tatsächlich?
- 6) Sind genug Informationen vorhanden, um eine Papstpolitik den Juden gegenüber zu isolieren und zu definieren?

Uns ist bewusst, dass es schwierig und manchmal auch fragwürdig sein kann, Quellen verschiedener Natur zusammenzubringen und miteinander zu vergleichen. Dabei ist zu betonen, dass wir fast ausschließlich mit Texten zu tun haben, die in verschiedenen Epochen und zu verschiedenen Zwecken verfasst wurden. In dieser Arbeit werden sie in Betracht gezogen, weil sie von oder über Juden berichten bzw. von Juden geschrieben wurden: Dies ist ihr gemeinsamer Nenner. Freilich ist der Inhalt von Texten immer zu hinterfragen, unabhängig davon, wann und von wem sie geschrieben wurden. Eine Chronik z. B., die im Auftrag eines Herrschers verfasst wurde, ist in der Regel kaum frei von Vorurteilen und absichtlichen Fälschungen.³¹ Dasselbe gilt paradoxerweise auch für Grabinschriften: Nimmt man deren Inhalt immer für echt und der Wahrheit entsprechend, läuft man Gefahr, sich die reine Rhetorik entgehen zu lassen, von der die Inschriften sehr oft durchdrungen sind. Aus diesem Grund ist die folgende Äußerung von Lacerenza fragwürdig:

³¹ Hier sehen wir selbstverständlich von unabsichtlichen Fehlern ab. Auf der anderen Seite wissen wir von der Existenz von Fälschungen, die direkt auf einen Autor zurückgehen. Hierzu ist anzumerken, dass die menschliche Perspektive *in re ipsa* nicht objektiv ist.

Non solo le iscrizioni ci ragguagliano su come i Giudei della Diaspora hanno *realmente* vissuto (mentre, secondo un noto distico, le sole fonti rabbiniche ci avrebbero riferito solo come *avrebbero dovuto* vivere); ma esse ci informano direttamente anche su molti aspetti del loro pensiero e delle loro ideologie.³²

Zu Recht betont er aber kurz danach: „Ciò, tuttavia, non costituisce un indicatore rilevante del livello di acculturazione dei defunti o dei dedicatari degli epitaffi, ma semmai principalmente degli scalpellini che li hanno eseguiti“.³³ Anhand der Grabinschriften ist es uns schlicht unmöglich, Aussagen über Ideen und Erwartungen einzelner Personen zu formulieren. Dabei spielen nicht nur die massenhafte Anfertigung von Grabsteinen und die Vereinheitlichung der Formeln, sondern auch der soziale Druck innerhalb der Gesellschaft eine große Rolle. Insofern können anhand von Sepulkralinschriften höchstens Aussagen über eine bestimmte Gruppe formuliert werden, die an einem Ort lebte.

³² Lacerenza, „Le iscrizioni giudaiche in Italia dal I al VI secolo“, 76.

³³ Ebd., 78.

TEIL I
**Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen
Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz**

1. Einführung

Es ist bekannt, dass für die Römer die Kodifizierung der eigenen Gesetze, die nach jeder Eroberung auch für die neuen, dem Reich einverleibten Territorien gültig waren, eine unumgängliche Bedingung für das Zusammenleben darstellte. Es verwundert deshalb nicht, dass in den verschiedensten Verordnungen, Dekreten etc. auch Juden vorkommen. Denn spätestens ab 212, mit dem Inkrafttreten der *constitutio Antoniana*, waren auch Juden Reichsbürger mit gleichen Rechten und Pflichten, die das Leben eines römischen Bürgers ausmachten.³⁴ In diesen legalen Rahmenbedingungen hat das jüdische Leben im ganzen Reich stattgefunden, wobei sich die Forschung heutzutage darüber einig ist, dass das Judentum, das nie zur verbotenen Religion erklärt wurde, mit dem Fortschreiten des Christianisierungsprozesses des Römischen Reiches allmählich an den Rand der Gesellschaft gedrängt wurde. Auf diese Problematik werden wir zurückkommen, denn einige Entscheidungen in der Rechtsprechung sind vor allem oder fast ausschließlich auf den christlichen Missionseifer zurückzuführen. Juden mussten sodann besonders viel darunter leiden, als das Christentum seinen Siegeszug vorantrieb und vollendete, als es 311 zunächst *religio licita* erklärt wurde, um daraufhin 380 zur Staatsreligion gewählt zu werden. Es war während dieses Transformationsprozesses, der zum großen Teil aus historischen und geographischen Gründen vor allem in Italien stattfand, dass die jüdische Existenz in Süditalien ihre Wurzeln ausstreckte. Wie wir sehen werden, ist die erste offizielle Quelle für eine bedeutende jüdische Existenz in Süditalien eine *constitutio* von 398, in der Juden in *Apulia et Calabria* genannt werden.³⁵

³⁴ Zur *constitutio* s. Kostas Buraselis, *Theia Dōrea: Das Göttlich-kaiserliche Geschenk. Studien Zur Politik der Severer und zur Constitutio Antoniniana* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaft, 2007). Zur römischen Gesellschaftsstruktur, s. David Noy, *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers* (London: Duckworth, 2002), 1–14.

³⁵ S. unten 113.

Dort, wo die Juden ihre Verstorbenen in Katakomben begruben, finden wir zahlreiche Spuren des jüdischen Lebens, das wir, wie in der Einleitung bereits erwähnt, bis zur Regierungszeit von Gregor dem Großen verfolgen werden.³⁶

Gesetze bezüglich Juden sind nicht nur in den größten und wichtigsten Rechtscodices zu finden. Aus diesem Grund werden wir auch jene Quellen untersuchen, die zwar nicht juristisch sind, aber dennoch dahingehende Inhalte aufweisen. Freilich ist es keine einfache Arbeit, sich im Labyrinth der Rechtscodices zurechtzufinden. Über die Judengesetzgebung sind bereits exzellente Werke geschrieben worden, darunter die noch immer gültige und klassische Arbeit von Juster,³⁷ die für die Werke von Linder,³⁸ Rabello³⁹ und zuletzt Lotter eine endlose Quelle der Inspiration gewesen ist.⁴⁰ In der vorliegenden Arbeit wird freilich nicht jedes Gesetz untersucht, das über, gegen oder für Juden erlassen wurde. Wir beschränken uns auf jene Gesetze, die eine direkte Verbindung zu den in Süditalien ansässigen Juden aufweisen. Hierbei werden Gesetze,

³⁶ Es ist freilich möglich, dass einige Inschriften später entstanden sind. Doch diese Tatsache stört das Gesamtbild nicht.

³⁷ Jean Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain: Leur condition juridique, économique et sociale* (2 Bde.; Paris: Geuthner, 1914).

³⁸ Amnon Linder, *היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1983; aus dem Hebr. übers., *The Jews in Roman Imperial Legislation* [Detroit, Mich: Wayne State University Press, 1987]); Ders., Hg., *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages* (Detroit, Mich.: Wayne State University Press, 1997). Für kürzere Fassungen seiner Arbeiten vgl. Ders., „The Legal Status of the Jews in the Roman Empire“, in *The Cambridge History of Judaism: the Late Roman-Rabbinic Period* (Hg. Steven T. Katz; Bd. 4 von *The Cambridge History of Judaism*; Hgg. William D. Davies und Louis Finkelstein; Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 128–173; Ders., „Legal Status of the Jews in the Byzantine Empire“, in *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures* (Hgg. Robert Bonfil et al.; Leiden: Brill, 2012), 149–217.

³⁹ Alfredo M. Rabello, „The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire“, *ANRW* 13:662–762; Ders., *Giustiniano, Ebrei e Samaritani: Alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche* (2 Bde.; Mailand: Giuffrè, 1987-1988). Für einen knappen Überblick s. Ders., „La situazione giuridica degli ebrei nell'impero romano“, in *Gli ebrei nell'impero romano: Saggi vari* (Hg. Ariel Lewin; Florenz: Giuntina, 2001), 125–142.

⁴⁰ Lotter, „Die kaiserzeitliche Judengesetzgebung“. Für den Forschungsstand sowie weiterführende Literatur s. ebd. 248–249, und Anm. 4.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

Dekrete, Vollmachten etc. ausgewählt, die entweder innerhalb des gesamten Reiches bzw. im Westen und im Osten Gültigkeit hatten, oder Gesetze, die sich ausschließlich auf (Süd-)Italien beziehen.⁴¹ In dieser methodologischen Herangehensweise wird dem Ansatz von Shlomo Simonsohn gefolgt.⁴²

Bevor wir mit der Untersuchung der einzelnen Quellen beginnen, soll eine Beobachtung von Rabello Erwähnung finden werden, die lautet:

In any case it does not seem that the Roman jurist had dedicated a special tractation to the problem about the Jews, but it is probable that such tractation was in the codices; we can suppose that the first collection of *leges*, done by private people, the 'Codex Gregorianus', of 294 and the 'Codex Hermogenianus' have had a special chapter about the Jews; anyway it is certain that there are some laws about the Jews, since in the Justinian Codex we find some laws anterior to those contained in the Theodosian Code and we know that in such a case the source has been given by the supramentioned Codes.⁴³

Die von Rabello beschriebene Situation änderte sich, als die Redaktoren des *CTh* und des *CJ* Gesetze in Abschnitten sammelten, die mit Titeln versehen wurden. Dabei erhielten auch die Judengesetze ihre eigenen Titel.⁴⁴ Insofern sind die Rechtscodices nicht nur durch ihre eigentlichen Zwecke fruchtbar, sondern auch in Bezug auf die Daten, die sie mitliefern. Erstens belegen sie ganz einfach eine jüdische Präsenz in jenen Gebieten, in denen die in ihnen enthaltenen Gesetze galten. Zweitens sind die

⁴¹ Zur Problematik s. *JRIL*, 26 und 33. Vgl. auch Karl L. Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert)* (Berlin: Akademie Verlag, 2001), 99–102.

⁴² Simonsohn, *The Jews of Italy*, 128.

⁴³ Rabello, „The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire“, 687–688.

⁴⁴ Aufstellungen der Maßnahmen gegen die Juden findet man in Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum*, 62–71. Beschrieben ist die allgemeine Rechtslage in den folgenden Publikationen: Solomon Grayzel, „The Jews and the Roman Law“, *JQR* 59.2 (1968): 93–117; Linder, „The Legal Status of the Jews in the Roman Empire“; Karl L. Noethlichs, „Der rechtliche Status der Juden im römischen Reich“, in *„Religio licita?\": Rom und die Juden* (Hgg. Görg K. Hasselhoff und Meret Strothmann; Berlin, Boston: De Gruyter, 2017), 55–83. Für das Byzantinische Reich s. Linder, „Legal Status of the Jews in the Byzantine Empire“.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

darin enthaltenen Datierungen ein belastbares Element, das als *terminus ad quem* festgehalten werden kann. Drittens sind die in ihnen gelieferten Daten von Bedeutung, um die politische und wirtschaftliche Stellung der Juden näher zu betrachten.

Die Kaiser bzw. die Gesetzgeber reagierten oft (wenn nicht immer) durch gesetzgebende gesetzgeberische Maßnahmen auf Ereignisse, die in ihrem Machtgebiet stattgefunden hatten. Freilich mussten sie auch im Sinne der Realpolitik agieren, um die verschiedenen Instanzen und die mit ihnen verbundenen Interessen in Einklang zu bringen.⁴⁵ Insofern können diese Maßnahmen als „diskriminierend“ und „rechtsmindernd“ gedeutet werden, wobei es darauf ankommt, aus welcher Perspektive eine Entscheidung evaluiert wird. Die Frage sollte dann immer lauten: Wer wurde diskriminiert, und warum? Und wenn eine Politik gegen jemanden durchgesetzt wurde, heißt dies, dass dieselbe Politik für die Gegenpartei doch Vorteile brachte? Dass aufgrund kaiserlicher Gesetzgebung die jüdische Existenz immer wieder bedroht wurde, teilweise mit katastrophalen Folgen, bedeutet nicht immer und unbedingt, dass diese Politik gegen die Juden gerichtet war (oder nicht nur), sondern es könnte wohl heißen, dass sie einfach zugunsten der Christen gedacht war. Wer die Feinde waren, und dies ist der Fall insbesondere bei Justinian, der eine Christianisierungspolitik mit voller Kraft durchführte mit dem Resultat, dass Massen von Menschen in seiner Regierungszeit ihre Würde, ihre Religion, ihre Familien und oft auch ihr Leben verlieren mussten, interessierte den Gesetzgeber nicht. Lotter hat sich diesbezüglich folgendermaßen geäußert:

⁴⁵ Obwohl sie sich auf Gregor den Großen bezieht, ist der methodologische Zugang zu den Quellen von Boesch Gajano sicherlich zu bevorzugen, wenn sie schreibt: „Anche la testimonianza di Gregorio Magno conferma dunque la inadeguatezza (*sic*) dei concetti di tolleranza e intolleranza come criteri di giudizio storico e la necessità di collegare l’atteggiamento delle autorità ecclesiastiche all’assetto politico, sociale ed economico dei paesi in cui gli Ebrei si trovavano a vivere“. (Sofia Boesch Gajano, „Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo: La testimonianza di Gregorio Magno“, *QM* 8 [1979]: 12–43, 43.)

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

Das Judenrecht der christlichen Spätantike darf freilich ebensowenig selektiv wie isoliert betrachtet werden. Vielmehr muss seine Beurteilung ebenso die Situation unter den heidnischen Kaisern berücksichtigen, um davon die weitere Entwicklung abheben zu können, wie sie andererseits auch den Blick auf die gleichzeitige Gesetzgebung gegen Heiden und Häretiker zu richten hat, um ihren Stellenwert annähernd bestimmen zu können. Des Weiteren muss sie die unterschiedlichen Tendenzen des Judenrechts zusammenfassend berücksichtigen, um eine ausgewogene und gerechte Beurteilung zu gewährleisten. Dieses Verfahren wendet sich gegen die oft geübte Vorgehensweise, das Judenrecht mit einseitiger Perspektive und selektiver Auswahl bestimmter Textgruppen bestimmen zu wollen.⁴⁶

Judenfeindschaft und Rassismus können nie genug verurteilt werden. Umso mehr sollen sie in ihrem Kontext analysiert werden, um bessere intellektuelle Instrumente entwickeln zu können. Nur so kann gewährleistet werden, dass die schädlichen Auswirkungen unmenschlichen Verhaltens erkannt und mit den passenden Gegenmaßnahmen bekämpft werden können. Dies gilt für die byzantinische Religionspolitik, aber vor allem für Justinians Einstellung:⁴⁷ Der Kaiser agierte nicht nur gegen das Judentum, sondern auch gegen Häretiker, Samaritaner und Paganen, was immer wieder zu Revolten führte.⁴⁸ Aber nicht nur den Anhängern nicht orthodoxer Religionen (freilich aus seinem Gesichtspunkt) musste das Genick gebrochen werden (leider oft auch im Sinne des Wortes), sondern auch Mitgliedern anderer

⁴⁶ Lotter, „Die kaiserzeitliche Judengesetzgebung“, 250.

⁴⁷ Die Rolle der Religion bei Justinian wird von Biondi besonders hervorgehoben: Vgl. Biondi Biondi, *Giustiniano primo: principe e legislatore cattolico* (Mailand: Vita e Pensiero, 1936).

⁴⁸ Einen Überblick über die samaritanischen Aufstände in Byzanz zwischen dem V. und dem VI. Jahrhundert, die 484, 529 und 556 ausbrachen, bietet Reinhard Pummer, *The Samaritans: A Profile* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2015), 138–141. Auf S. 141 schreibt er: „The result of the oppressive legislation by the Byzantine authorities and the rebellions by the Samaritans in the fifth and sixth centuries was that at the end of the Byzantine period the Samaritans were left diminished in numbers and unable and/or unwilling to mount further resistance“. Dazu auch Eliodoro Savino, „Ebrei a Napoli nel VI secolo d.C.“, in *Hebraica hereditas: Studi in onore di Cesare Colafemmina* (Hg. Giancarlo Lacerenza; Neapel: Università degli Studi di Napoli „l’Orientale“, 2005), 299–313, 304–305. Vgl. ferner die treffenden Beobachtungen von von Falkenhausen, „L’ebraismo dell’Italia meridionale nell’età bizantina (secoli VI-XI)“, 25.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

Kulturrichtungen. Justinian versuchte, den Hellenismus mit vollem Einsatz zu vernichten, und sein Vorhaben war von Erfolg gekrönt.⁴⁹ Daher ist von großer Bedeutung, die judenfeindliche Politik der (Spät-)Antike besser zu definieren. In diesem Zusammenhang wird man deshalb wohl von Antijudaismus sprechen können, wie Heil ihn charakterisiert hat:

Entsprechend hat die Bezeichnung vormoderner Judenfeindschaft ohne Verwendung des Antisemitismusbegriffs auszukommen: Zu sprechen ist von Antijudaismus, sofern das gegen das Judentum als Ganzes gerichtete theologische Konzept von der spirituellen – und daraus gefolgert rechtlich-sozialen – Inferiorität der Juden im Vergleich zum „neuen Israel“, d.h. den Christen als Trägern des „neuen Bundes“ gemeint ist.⁵⁰

Entsprechend der oben genannten Zielsetzung werden im Rahmen der vorliegenden Arbeit jene Rechtstexte untersucht, die Geltung in folgenden Bereichen hatten: Beschneidung bzw. Beschneidungsverbot, Sklavengesetzgebung und Synagogenbau. Diese Entscheidung ist damit zu rechtfertigen, dass diese Thematiken das Leben des süditalienischen Judentums besonders stark geprägt haben. Denn durch das

⁴⁹ S. *CJ*1.11.9.

⁵⁰ Johannes Heil, „Antijudaismus‘ und ‚Antisemitismus‘: Begriffe als Bedeutungsträger“, in *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* (Hg. Wolfgang Benz; Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1997), 6:93–114, 105–106. Diesbezüglich hat Heil seine Meinung etwas geändert. Er schreibt: „Die daran anknüpfenden, vielfach ideologisch unterlegten Diskussionen zur christlichen Rolle bei der Entstehung jener Art von Judenfeindschaft, die Auschwitz möglich machte, leiden meines Erachtens daran, dass sie eine zu scharfe zeitliche Trennung zwischen Antijudaismus und Antisemitismus voraussetzen. Solche Differenzierung ist auf der begrifflichen Ebene zweifelsohne nötig, um die behandelten Gegenstände deutlich zu konturieren und insbesondere dem Eindruck eines allwaltenden, immergleichen Antisemitismus vorzubeugen, dessen Ursachen man dann auch von leichter Hand noch den Juden selbst unterschieben kann. Denn kategorisch ist unbedingt zwischen christlich geleiteter Konditionierung jüdischer Existenz und dem Konstrukt eines unaufhebbaren Kultur- oder Rassengegensatzes zu trennen. Das heißt aber keineswegs, dass die damit bezeichneten Phänomene zeitlich oder hinsichtlich ihrer Ursachen eindeutig voneinander zu scheiden seien. Obendrein ist der Übergang zwischen beiden nicht erst beim Aufkommen des ‚modernen‘ Antisemitismus in den 1880er Jahren anzusetzen, sondern in den vorangehenden Zeiten fließend angelegt gewesen“. (Johannes Heil, „Die Bürde der Geschichte: Stationen der langlebigen ‚Lehre der Verachtung“, in *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen: Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum* [Hgg. Jehoschua Ahrens et al.; Berlin: Metropol-Verlag, 2017], 26–52, 37–38.)

Beschneidungsverbot, das sehr eng mit der Sklavengesetzgebung verbunden ist, wurden sowohl die Proselytenmacherei als auch eine reibungslose wirtschaftliche Aktivität (der Sklavenhandel) erheblich erschwert.

Bevor mit der Besprechung der römischen Rechtscodices angefangen wird, sollen kurz die *Leges Langobardorum* erwähnt werden. Dabei ist zunächst festzustellen, dass die Juden in den langobardischen Gesetzen nicht vorkommen. Dieses Phänomen, das in erster Instanz befremdlich wirken könnte, hängt damit zusammen, dass die langobardische Rechtsprechung sich nur auf die Langobarden bezog. Bedeutet dies im Umkehrschluss, dass die Juden während der langobardischen Herrschaft nicht unter langobardischem Recht gelebt haben? Anhand der uns zur Verfügung stehenden Quellen ist diese Frage nicht mit Sicherheit zu beantworten. Colorni schreibt diesbezüglich: „Sapere se gli ebrei vissero, nei territori longobardi, a diritto romano, longobardo o ebraico è un quesito che [...] si presenta di difficilissima – per non dire impossibile – soluzione“.⁵¹ Es ist nicht auszuschließen, dass die Langobarden den Juden das Leben unter eigenem Zivilrecht erlaubten, jedoch nur bei Kontroversen innerhalb der Gemeinde.⁵² Aufgrund des Quellenmangels bleibt uns nichts anderes übrig, als im Rahmen von Hypothesen zu bleiben. Bedauerlicherweise deutet wenig darauf hin, dass der *status quaestionis* sich in absehbarer Zukunft ändern wird.⁵³

2. Beschneidungsgesetze: Ursachen und Konsequenzen

In der jüdischen Tradition sind Beschneidung und Sklavenbesitz schwer voneinander zu trennen. Die Verbindungen zwischen diesen zwei Praktiken gehen auf die in der Torah

⁵¹ Vittore Colorni, *Legge ebraica e leggi locali* (Mailand: Giuffrè, 1945), 139.

⁵² Ebd., 139–140.

⁵³ Für einige Gedankenspiele, die sich jedoch auf Vorfälle beziehen, die außerhalb unserer Zeitspanne fallen, s. ebd., 140–145.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

enthaltenen Mitzwot zurück.⁵⁴ Freilich ist festzuhalten, dass nicht jede Beschneidung ein Sklavenverhältnis voraussetzte, während das Gegenteil kaum möglich war. Wir werden sehen, wie dieses Phänomen erklärt werden kann. Beschneidung war und ist selbstverständlich eine *conditio sine qua non* für die Konversion zum Judentum. Dieser Brauch war aber nicht immer unbedingt mit den lokalen Traditionen jener Orte im Einklang zu bringen, in denen die Juden lebten. Dies gilt insbesondere für die römische Kultur. Obwohl man in Rom das Judentum an sich nie zum verbotenen Kult erklärt hatte, war die Zunahme der jüdischen Bevölkerung der römischen Autorität ein Dorn im Auge: Dies sieht man an den Verordnungen, die gegen den jüdischen Proselytismus verabschiedet wurden.⁵⁵

Dass die Beschneidung kein rein jüdischer Brauch war, war in der Antike bekannt,⁵⁶ jedoch war diese Gewohnheit für griechische und lateinische Autoren schlechthin mit dem Judentum verbunden:⁵⁷ In Rom wurden die Juden auch aufgrund der Beschneidung verspottet, wobei oft zwischen Kastration und Beschneidung nicht unterschieden

⁵⁴ Vgl. Giovanni De Bonfils, *Gli schiavi degli ebrei nella legislazione del IV secolo: Storia di un divieto* (Bari: Cacucci, 1992), 9–12; 15 (Anm. 15); Alfredo M. Rabello, „The Ban on Circumcision as a Cause of Bar Kochbah’s Rebellion“, *IsrLawRev* 29 (1995): 176–214, 195–201; Catherine Hezser, „The Social Status of Slaves in the Talmud Yerushalmi and in Graeco-Roman Society“, in *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture* (Hgg. Peter Schäfer und Catherine Hezser, 3 Bde.; Tübingen: Mohr Siebeck, 1998-2002), 3:91–137, 105–106.

⁵⁵ S. dazu Juster, *Les Juifs dans l’Empire romain*, 2:253–337; Rabello, „The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire“, 696–703; Ders., „The Attitude of Rome towards Conversions to Judaism“, in *Towards a new European Ius Commune: Essays on European, Italian and Israeli law in occasion of 50 years of the E.U. and of the State of Israel* (Hgg. Antonio Gambaro und Alfredo M. Rabello; Jerusalem: Sacher Institute, 1999), 37–68. Allgemein zum Thema ist Martin Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon Press, 2001).

⁵⁶ Vgl. dazu Herodotus, *Hist.*, II:104:1–3. S. dazu *GLAJJ* 1:#1; Rabello, „The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire“, 699, Anm. 151.

⁵⁷ Vgl. dazu Petronius, *Satyricon*, 102:13–14.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

wurde.⁵⁸ Diese Verwirrung bzw. dieser unklare Unterschied könnte sich auch in den Rechtssprüchen der ersten Kaiser zu dieser Thematik wiederfinden lassen.⁵⁹

In der ersten Zeit war die Beschneidung also ein Phänomen, das eher unter dem religiösen Aspekt betrachtet wurde. Doch ab dem III. Jahrhundert wurde die Beschneidung in Verbindung mit dem Sklavenbesitz gebracht. Diese Tatsache könnte wohl auf eine Entwicklung der säkularen Aktivitäten der Juden hindeuten, deren Involvierung in den Sklavenhandel ab einem gewissen Zeitpunkt (dem III. Jahrhundert?) stark zunahm.⁶⁰ Aus den römischen Quellen, seien es Rechtscodices oder literarische Werke, kann man das Beschneidungsverbot in verschiedenen Formen und zu verschiedenen Zeiten herauslesen. Laut Noethlichs hatte der wiederholte Neuerlass von Gesetzen mit den ständigen Verstößen zu tun, die in kleineren Haushalten gang und gäbe waren.⁶¹ De Bonfils nach aber „nella parte orientale dell'impero gli schiavi [...] solo raramente li si trova addetti all'agricoltura e la schiavitù sembra un fenomeno connesso con la vita cittadina. In Occidente l'impiego degli schiavi nei grandi latifondi era probabilmente molto più diffuso“.⁶² Diese Ansicht ist auch anhand der Briefe von Gregor dem Großen zu bestätigen, denn sie belegen, dass Juden in seiner Zeit nicht nur Sklaven in ihren Haushalten besaßen, sondern dass sie in großem Ausmaß im Sklavenhandel tätig waren.

Laut Sueton war Kaiser Domitian der Erste, der ein Kastrationsverbot (aber kein Beschneidungsverbot) verabschiedete.⁶³ So Sueton: *castrari mares vetuit; spadonum,*

⁵⁸ S. dazu *JRIL*, 101–102, Anm. 8.

⁵⁹ Wir werden sehen, dass die Forschung uneins ist, was die Anordnungen von Hadrian betrifft (s. unten 29, Anm. 68).

⁶⁰ S. unten Teil I, Kap. 3, Sklavengesetzgebung und Sklavenhandel.

⁶¹ Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum*, 67.

⁶² De Bonfils, *Gli schiavi degli ebrei*, 133.

⁶³ Edith M. Smallwood, „Domitian's Attitude toward the Jews and Judaism“, *CP* 51.1 (1956): 1–13, 1–11; Alfredo M. Rabello, „On the Relations between Diocletian and the Jews“, *JJS* 35 (1984): 147–167.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

*qui residui apud mangones erant, pretia moderatus est.*⁶⁴ An einer anderen Stelle, in der Sueton sich noch einmal über die Wirtschaftsstrategie des Domitian auslässt, ist Folgendes zu lesen:

Exhaustus operum ac munerum impensis stipendioque, quod adiecerat, temptavit quidem ad relevandos castrenses sumptus, numerum militum deminuere; sed cum et obnoxium se barbaris per hoc animadverteret neque eo setius in explicandis oneribus haereret, nihil pensi habuit quin praedaretur omni modo. bona vivorum ac mortuorum usquequaque quolibet et accusatore et crimine corripiebantur. satis erat obici quaecumque factum dictum(q)ve adversus maiestatem principis. confiscabantur alienissimae hereditates vel uno existente, qui diceret audisse se ex defuncto, cum viveret, heredem sibi Caesarem esse. praeter ceteros Iudaicus fiscus acerbissime actus est; ad quem deferebantur, qui vel(ut) improfessi Iudaicam viverent vitam, vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent. interfuisse me adulescentulum memini, cum a procuratore frequentissimoque consilio inspiceretur nonagenarius senex an circumsectus esset. (Sueton, *Dom.* 12:1–2)⁶⁵

Angeblich war die Beschneidung eine gute Methode, um festzustellen, ob ein Mann Jude war oder nicht. Dabei sagt aber Sueton nichts über ein Verbot dieser Praxis. Dass die Beschneidung im II. Jahrhundert noch erlaubt war, wird von Tacitus bestätigt: *circumcidere genitalia instituerunt ut diversitate noscantur. transgressi in morem eorum idem usurpant.*⁶⁶ Diese Stelle besagt nicht nur, dass die Beschneidung bei den Juden noch praktiziert und somit erlaubt war, sondern auch dass es Proselyten gab. Dies deutet darauf hin, dass die Proselytenmacherei (noch) nicht verboten war. Diese rechtliche Situation änderte sich mit Kaiser Hadrian, der die Beschneidung untersagte.⁶⁷ Aelius

⁶⁴ Sueton, *Dom.* 7:1, zitiert nach Hans Martinet, Hg., *Sueton: De vita Caesarum. De viris illustribus (Die Kaiserviten. Berühmte Männer)*, 4. Aufl.; Berlin: De Gruyter, 2014), 896.

⁶⁵ Ebd., 908–910.

⁶⁶ Tacitus, *Hist.* V:5:2, zitiert nach Joseph Borst, Hg., *Tacitus: Historiae (Historien)*, 7. Aufl.; Mannheim: Artemis & Winkler Verlag, 2010), 516.

⁶⁷ Edith M. Smallwood, „The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision“, *Latomus* 18 (1959): 334–347; Dies., „The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision: Addendum“, *Latomus* 20.1 (1961): 93–96.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

Spartianus nach ist in dieser Entscheidung der Grund zu sehen, der zum Ausbruch der von Bar-Kokhba angeführten Revolte führte.⁶⁸ Im Gegensatz zu Domitian stellte Hadrian Kastration und Beschneidung auf dieselbe Ebene. In der Forschung wird über mögliche Hintergründe dieser Entscheidung heftig diskutiert. Rabello ist der Auffassung, dass der Kaiser durch diese Entscheidung das jüdische Volk diskriminieren wollte.⁶⁹ Dabei erklärt er nicht, warum dies hätte geschehen sollen. Und umso weniger kann man diese Annahme verstehen, wenn man bedenkt, dass das Judentum auch auf die pagane Oberschicht eine gewisse Anziehungskraft ausübte.⁷⁰ Nichts deutet darauf hin, dass der Kaiser das Judentum in seinem Reich ausrotten wollte. Hier scheint es vielmehr deutlich, dass er gerade diese Anziehungskraft des Judentums mindern wollte und nicht vorhatte, das „jüdische Volk“ als Ganzes zu verfolgen.⁷¹ Diese Hypothese würde auch erklären, warum Antoninus Pius einige Jahre später die Beschneidung nicht als gesetzeswidrig erachtete, allerdings nur wenn sie innerhalb der jüdischen Religionsgemeinschaft praktiziert wurde. Somit war die Proselytenmacherei nicht mehr erlaubt und *de iure* abgeschafft. Antoninus Pius erkannte den Juden die Möglichkeit zu, die eigenen Kinder zu beschneiden: Somit war es ihnen erlaubt, die Tradition

⁶⁸ *Moverunt ea tempestate et Iudaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia* (*Vita Hadriani*, 14:2, zitiert nach *GLAJJ*, 2:#511). Cassius Dio führt dagegen den Ausbruch der Revolte auf die Entscheidung zurück, Jerusalem in eine pagane Stadt umbauen zu lassen (vgl. *GLAJJ*, 2:#440. S. dazu auch die Anm. 2 auf Seite 619). Noethlichs schenkt Cassius Dio Glauben. Vgl. Noethlichs, „Der rechtliche Status der Juden im römischen Reich“, 65–66. Zu dieser Problematik s. Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, 1:19, Anm. 22. Ferner Ders., „The Ban on Circumcision as a Cause of Bar Kochbah’s Rebellion“, 176–214. Rabello bestreitet vehement die Thesen von Schäfer, der behauptet, dass das Verbot erst nach dem Aufstand formuliert wurde. Für die Stellung Schäfers s. *Der Bar Kokhba-Aufstand: Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom* (Tübingen: Mohr, 1981). S. dazu auch De Bonfils, *Gli schiavi degli ebrei*, 21 und Anm. 35. Zur rabbinischen Meinung diesbezüglich s. Günter Stemberger, *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), 82–86. Erneut hat sich Stemberger 2014 zur Sache geäußert: „Die Verfolgung der jüdischen Religion unter Hadrian: Zwischen Wirklichkeit und Martyrologie“, *ScrCI* 33 (2014): 255–268.

⁶⁹ „L’applicazione della legge comune al popolo giudaico risultava una forma di persecuzione“. (Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, 1:20.)

⁷⁰ Ebd., 1:21.

⁷¹ S. oben Anm. 68.

weiterzugeben, wobei die Beschneidung von Nichtjuden verboten war. Modestinus schreibt diesbezüglich: *Circumcidere Iudaeis filios suos tantum rescripto divi Pii permittitur: in non eiusdem religionis qui hoc fecerit, castrantis poena irrogatur.*⁷² Obwohl die Konversion wegen dieses Gesetzes unter Androhung der Todesstrafe nicht möglich war,⁷³ da der Konfessionswechsel eines Mannes die Beschneidung voraussetzt(e),⁷⁴ wurde sie von Kaiser Septimius Severus verboten: *Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de C(h)ristianis sanxit.*⁷⁵

3. Sklavengesetzgebung und Sklavenhandel

Die Tätigkeit des Sklavenhändlers war in der jüdischen Welt zwischen Spätantike und Frühmittelalter keine Seltenheit, denn wir wissen anhand der Quellen, dass diese Aktivität über Jahrhunderte hinweg von Juden in Süditalien ausgeübt wurde.⁷⁶ Dieses Geschäft war für die zentrale Administration mit verschiedenen Schwierigkeiten

⁷² *Dig.*, 48:8:11, zitiert nach *JRIL*, #1. In diesem Zusammenhang scheint die Anmerkung von De Bonfils nicht klar, denn er schreibt: „L'ebreo non poteva acquistare e circumcidere uno schiavo“. Laut dem Gesetz war lediglich die Beschneidung verboten, während im Umkehrschluss der Erwerb von Sklaven erlaubt war, wobei deren Beschneidung untersagt war. Wollte der Jude den Sklaven kaufen und wiederverkaufen oder arbeiten lassen, war ihm das erlaubt. Dem Juden stand also frei, Sklaven zu kaufen, zu verkaufen oder arbeiten zu lassen. Lediglich ihre Beschneidung war untersagt. Zu De Bonfils' Zitat s. *Gli schiavi degli ebrei*, 21. Diese Erlaubnis findet auch in b. Roš Haš. 19a ein Echo. Für eine umfassende Studie s. Alfredo M. Rabello, „Il problema della ‚circumcisio‘ in diritto romano fino ad Antonino Pio“, in *Studi in onore di Arnaldo Biscardi* (Hgg. Arnaldo Biscardi und Franco Pastori, 7 Bde.; Milano: Istituto editoriale Cisalpino - La Goliardica, 1982-1984), 2:187–214. Rabello bespricht nicht nur den lateinischen, sondern auch die griechischen Texte. S. hierzu Rabello, „The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire“, 700–702.

⁷³ Das Gesetz, das die Kastration verbietet (*Dig.* 48:8:3:5), sieht die Todesstrafe vor.

⁷⁴ Wenn wir diesem Gedankengang folgen, war den Frauen die Konversion wohl möglich.

⁷⁵ *Hist. Aug. (Septimius Severus)*, 17:1, zitiert nach *GLAJJ*, 2:#515. Zum Heranziehen der Christen s. Rabello, „The Attitude of Rome towards Conversions to Judaism“, 53 und Anm. 44.

⁷⁶ Zur gesetzlichen Lage bezüglich der Sklaven s. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, 2:71–84, und Catherine Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2005 [Nachdr. 2009]).

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

behaftet. Auf der einen Seite stellten Sklaven einen wichtigen Wirtschaftsfaktor dar, vor allem für den Betrieb des Großgrundbesitzes in Süditalien, auf den der Großteil der Lebensmittelproduktion zurückzuführen war. Somit war die Kontrolle über diese Tätigkeit lebenswichtig, um eine ordnungsgemäße und regelmäßige Lebensmittelversorgung zu garantieren. Auf der anderen Seite stellte dieser Handelszweig eine wichtige Einnahmequelle für Juden dar, deren religiöser Einfluss auf die Sklaven unter Kontrolle gehalten werden sollte. Diese Lage erklärt, warum mehrere Verordnungen zu diesem Thema in den Rechtscodices zu finden sind. Später sollte der Sklavenhandel auch im Schriftverkehr von Papst Gregor I. in den Vordergrund rücken, unter dessen Herrschaft der Großgrundbesitz in Süditalien stand.

Wie im letzten Kapitel erwähnt,⁷⁷ hatte Antoninus Pius die Beschneidung nur innerhalb der jüdischen Gemeinschaft als erlaubt erklärt. Diese Bestimmung blieb weiterhin gültig, jedoch wurde sie ausgeweitet und auch in anderen Fällen angewendet. Aufgrund einer der *Sententiae* des Paulus wissen wir, dass der Gesetzgeber genauer wurde, indem gesonderte Fälle identifiziert und samt Strafen besprochen wurden. Das Gesetz lautet:

Cives Romani, qui se Iudaico ritu uel servos suos circumcidi patiuntur, bonis adeptis in insulam perpetuo relegantur: medici capite puniuntur. Iudaei si alienae nationis comparatos servos circumciderint, aut deportantur aut capite puniuntur. (*Sent. Pauli* 5:22:3–4)⁷⁸

Die Auslegung dieses Gesetzes ist in vielen Hinsichten problematisch. Das erste Problem liegt darin, dass es nicht datiert ist, wobei davon ausgegangen werden kann, dass es im Laufe des III. Jahrhunderts verabschiedet wurde.⁷⁹ Ferner stellen die im Gesetz zur Anwendung gekommenen unklaren Formulierungen ein weiteres Hindernis für eine genaue Interpretation des Textes dar. Die wissenschaftliche Diskussion hat vor

⁷⁷ S. oben Teil I, Kap. 2, Beschneidungsgesetze: Ursachen und Konsequenzen.

⁷⁸ *JRIL*, #6.

⁷⁹ Vgl. ebd., 118, Anm. 3, und die dort erwähnte Bibliografie. Ferner De Bonfils, *Gli schiavi degli ebrei*, 135, Anm. 23.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

allem bezüglich der Erwähnung der *cives Romani*, die angeblich gegenüber *Iudaei* entgegengesetzt wurden, stattgefunden. Es steht außer Zweifel, dass der Gesetzgeber vorhatte, die zwei Begriffe auseinanderzuhalten, jedoch weiß man nicht genau, worin der Unterschied besteht. Linder definiert die Situation folgendermaßen: „the term ‚Roman citizens‘ is employed here as a synonym to ‚freemen‘ and in contrast with ‚slaves‘ rather than with ‚the Jewish custom““. ⁸⁰ Stimmt diese Erklärung, so fragt man sich, weshalb weiterhin nicht die Rede von *cives Romani* ist und stattdessen das Wort *Iudaei* verwendet wurde (geht man davon aus, dass dieses Gesetz erst nach 212 verabschiedet wurde, so waren damals auch Juden *cives Romani*). Darüber hinaus wäre an dieser Stelle eine Betonung des freien Status überflüssig, denn es handelt sich in diesem Erlass um mit der Sklaverei verbundene Strafen (und ein Sklave darf *per definitionem* keinen Sklaven besitzen). Außerdem: Wenn *cives Romani* und *Iudaei* den gleichen Wert haben, wieso sind für sie dann unterschiedliche Strafen für dieselbe Tat vorgesehen? Diese Fragen können an dieser Stelle nicht beantwortet werden. Doch dieser Gesetzestext bedarf einer Erklärung. Das Gesetz sah vor, dass die römischen Bürger, die *servos suos* beschnitten, ins Exil auf eine Insel geschickt werden und ihr Besitz beschlagnahmt werden sollte. Auf der anderen Seite aber wurde festgesetzt, dass Juden, die Sklaven anderer Nationen beschnitten, deportiert oder zum Tod verurteilt werden mussten. Somit ist die Bedeutung dieses Gesetzes nicht nur bezüglich der „Agenten“ undeutlich, sondern auch bezüglich der passiven Akteure. Die Fragen, die das Gesetz aufwirft, lauten: Wieso wird ein Unterschied zwischen römischen Bürgern und Juden gemacht? Es scheint auch einen Unterschied zwischen *servos suos* und *alienae nationis* [...] *servos* zu geben: Wodurch kann er erklärt werden? Worin liegt der entscheidende Punkt, in der Abstammung („ihre Sklaven“ vs. „Sklaven anderer Nationen“) oder in der Art des Besitzes (römische Bürger gegen Juden)? ⁸¹

⁸⁰ *JRIL*, 118, Anm. 3.

⁸¹ De Bonfils schreibt diesbezüglich: „Il riferimento agli ebrei, ad ogni modo, convince che l'autore delle *Sententiae* oltre a riproporre la normativa adrianea considerava applicabile accanto a questa anche il

3.1. Der christliche Einfluss nimmt zu: Konstantin der Große und das Dilemma um die christlichen Sklaven

Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,
non la tua conversion, ma quella dote
che da te prese il primo ricco patre!

(Dante Alighieri, *Inferno* XIX, 115–117)

Konstantin folgte in seiner Gesetzgebung dem Vorbild seiner Vorgänger, wobei er einige Neuerungen hinzufügte. In einer *constitutio* (*Sirm.* 4) wurden zwei Maßnahmen bestimmt: In erster Linie wurde festgesetzt, dass ein Jude weder christliche Sklaven noch Sklaven anderer „Sekten“ beschneiden (aber wohl kaufen) durfte. War dies aber schon geschehen, sollte der Sklave, der beschnitten worden war, freigelassen werden.⁸² Dabei unterlag aber derjenige, der die Beschneidung befohlen bzw. durchgeführt hatte, keiner Strafe (in Widerspruch zum hadrianischen Gesetz, aber nicht zum Reskript von Antoninus Pius).⁸³ Darüber hinaus durfte der Besitzer den Sklaven weiterhin behalten, wenn dieser nicht beschnitten war. Die *constitutio* lautet folgendermaßen:

privilegio antoniniano stabilito solo per gli ebrei“. (Giovanni De Bonfils, *Roma e gli ebrei: Secoli I-V* [Bari: Cacucci, 2002], 33.)

⁸² Hier gehen wir von der Annahme aus, dass *Sirm.* 4 der längere und vollständigere Text ist, der im *CTh* in zwei Teile (16:9:1 und 16:8:5) getrennt wurde. S. dazu *JRIL*, 138–139; De Bonfils, *Gli schiavi degli ebrei*, 27–28; Ders., *Roma e gli ebrei*, 96–97.

⁸³ Ebd., 99.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

IMP. CONSTANTINUS AD FELICEM PRAEFECTUM PRAETORII

Iam dudum quidem constitutionis nostrae saluberrima sanctio promulgata est, quam nostrae repetitae legis veneratione geminamus, ac volumus, ut, si quispiam Iudaeorum Christianum mancipium vel cuiuslibet alterius sectae mercatus circumcidere non perhorruerit, circumciscus quidem istius statuti mensura libertatis conpos effectus eiusdem privilegiis potiatur: non fas Iudaeo sit qui circumciderit mancipium generis memorati in obsequium servitutis retinere. Illud etenim hac eadem sanctione praecipimus, ut, si quispiam Iudaeorum reserans sibi ianuam vitae perpetuae sanctis se cultibus mancipaverit et Christianus esse delegerit, ne quid a Iudaeis inquietudinis vel molestiae patiatur. Quod si ex Iudaeo Christianum factum aliquis Iudaeorum iniuria putaverit esse pulsandum, volumus istiusmodi contumeliae machinatorem pro criminis qualitate commissi poenis ultricibus subiugari, Felix parens carissime. Quare divinitatis affectu confidimus ipsum in omni orbe Romano qui nostri debita veneratione servata: ac volumus, ut excellens sublimitas tua litteris suis per dioecesim sibi creditam commeantibus iudices moneat instantissime huiuscemodi debitam reverentiam custodiri.

DATA XII KAL. NOVEMB. PROPOSITA VII ID. MART. CARTHAGINE
NEPOTIANO ET FACUNDO CONSS. (*Sirm.* 4)⁸⁴

Der Kaiser setzte also dem jüdischen Sklavenhandel keine Grenze: Somit blieb die wirtschaftliche Aktivität ungestört.⁸⁵ Konstantin, der sehr sensibel gegenüber christlichen Gefühlen war, nannte explizit die Religion der Sklaven, und zwar das Christentum, wobei im von Paulus genannten Gesetz lediglich ein Unterschied zwischen römischen Bürgern und Juden gemacht wurde. Ob der Kaiser vorhatte, die Rechte der Juden einzuschränken, wird im weiteren Verlauf diskutiert. Sicherlich kann festgestellt werden, dass dieses Gesetz etwas milder ist als die von Severus und Antoninus Pius, denn es sieht weder die Todesstrafe noch das Exil vor.⁸⁶ Ein zusätzlicher Unterschied zur vorherigen Gesetzgebung besteht darin, dass das von Paulus genannte Gesetz von „anderen Nationen“ gesprochen hatte, was eher mit der

⁸⁴ *JRIL*, #10.

⁸⁵ Vgl. De Bonfils, *Roma e gli ebrei*, 99.

⁸⁶ Dazu Rabello, „The Attitude of Rome towards Conversions to Judaism,“ 60. Dabei aber erneuerte Konstantin das Kastrationsverbot. Vgl. auch *CJ*4:42:1. Dazu De Bonfils, *Gli schiavi degli ebrei*, 34–37.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

Herkunft als mit der Religion in Verbindung zu bringen wäre. Konstantin sprach dagegen von Christen und „anderen Sekten“: Von „Nationen“ ist nicht mehr die Rede. Es ist ja offensichtlich, dass für Konstantin nicht mehr die Abstammung der Sklaven entscheidend war, sondern deren Glauben. Diese Annahme wird dadurch bestätigt, dass im zweiten Teil des Gesetzes eine Strafe für Juden vorgesehen wurde, wenn sie die zum Christentum übergetretenen vormaligen Glaubensgenossen zu belästigten. Hierdurch ist unsere Annahme bestätigt: Das religiöse Element ist wohl das Entscheidende.⁸⁷

In einer 415 verabschiedeten *constitutio*, die uns im weiteren Verlauf beschäftigen wird, nennt der Gesetzgeber eine sonst unbekanntes *lex constantiniana*. Der Abschnitt lautet:

Si Christianum vel cuiuslibet sectae hominem ingenuum servumve Iudaica nota foedare temptaverit vel ipse vel quisquam Iudaeorum, legum severitati subdatur. Mancipia quoque Christianae sanctitatis si qua apud se retinet, secundum Constantinianam legem ecclesiae mancipientur. (*CTh* 16:8:22)⁸⁸

Dieser Text würde die Aussage von Euseb (*V. Const.* 4:27) bestätigen, welcher behauptet, dass Juden der Besitz von christlichen Sklaven untersagt worden war.⁸⁹ Die christlichen Sklaven in jüdischem Besitz sollten an die Kirche übergeben werden. Man mag spekulieren, wann die *lex constantiniana* zu datieren ist. Rabello und de Bonfils vermuten mit guten Argumenten, dass sie vor 335 verabschiedet wurde,⁹⁰ während Linder sich für eine spätere chronologische Einordnung ausspricht.⁹¹ De Bonfils stellt die Gesetze in zeitlicher Reihenfolge folgendermaßen dar:⁹²

⁸⁷ Zur wissenschaftlichen Diskussion der Problematik der zunehmenden Nebeneinanderstellung von Christen und Juden in der Zeit Konstantins s. ebd., 33, Anm. 13.

⁸⁸ Ebd., #41. S. unten 50.

⁸⁹ Ebd., 271, Anm. 13: Der christliche Sklave muss freigelassen werden und sein Besitzer eine Geldstrafe zahlen.

⁹⁰ Rabello, „La situazione giuridica degli ebrei nell'impero romano“, 130; De Bonfils, *Gli schiavi degli ebrei*, 41–42.

⁹¹ *JRIL*, 271, Anm. 13.

⁹² De Bonfils, *Gli schiavi degli ebrei*, 43.

- *CTh* 16:8:22 (vor 335): Die christlichen Sklaven in jüdischem Besitz sollten an die Kirche verkauft werden.⁹³
- *CTh* 16:9:1 = *Sirm.* 4 (21. Oktober 335): Der Sklave, der gekauft und beschnitten wurde, sollte freigelassen werden.⁹⁴
- Euseb *V. Const.* 4:27: Der christliche Sklave sollte freigelassen werden, sein Besitzer eine Geldstrafe zahlen.

Stimmt diese Rekonstruktion, stellen wir erneut fest, dass der Gesetzgeber den Sklavenbesitz nicht untersagte. Es gibt zwar Einschränkungen, aber das Recht auf An- und Verkauf wurde von Konstantin dem Großen nicht angetastet.

3.2. Die kaiserliche Gesetzgebung nach Konstantin bis Justinian

Diese Lage änderte sich 339, als die folgende *constitutio*, über deren Autor Zweifel bestehen,⁹⁵ verabschiedet wurde:

⁹³ „La *Constantiniana lex* di *CTh.* 16.8.22, come è stato detto, prevedeva per l'ebreo l'obbligo di vendere lo schiavo cristiano e per la Chiesa, o per i cristiani, la facoltà di acquistarli, in ipotesi, *competenti pretio* come più tardi ripeterà Teodosio I nel 384“. (Ebd., 86–87.)

⁹⁴ Vgl. *CJ* 4:42:1: *Imperator Constantinus. Si quis post hanc sanctionem in orbe romano eunuchos fecerit, capite puniatur: mancipio tali nec non etiam loco, ubi hoc commissum fuerit domino sciente et dissimulante, confiscando.* De Bonfils kommentiert: „Probabilmente così la circoncisione viene riportata all'ambito religioso cui apparteneva e non appare una pratica vietata, quantomeno in base a *Sirm.* 4. È sostenibile l'ipotesi che la libertà allo schiavo acquistato e circonciso vada concessa solo nel caso che abbia subito la castrazione senza provocarla. Se questa è esatta, a maggior ragione sembrerebbe lecito ad un cittadino libero farsi circoncidere per abbracciare la fede ebraica“ (ebd., 36). De Bonfils vermutet, dass Konstantin durch diesen Erlass einen Unterschied zwischen Kastration und Beschneidung macht. Stimmt diese Vermutung, dann wäre De Bonfils nach die Beschneidung für religiöse Zwecke, d. h. die Konversion erlaubt. Dieses Gesetz würde das von Antoninus Pius verabschiedete außer Kraft setzen.

⁹⁵ De Bonfils geht zweifellos davon aus, dass der Autor Konstantius II. ist (ebd., 125–126). Linder und Noethlichs schreiben das Gesetz Konstantin II. zu. Vgl. *JRIL*, 144–145 und Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum*, M 7.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

IMP. CONSTANTINI<N>US A. AD EVAGRIUM

Si aliquis Iudaeorum mancipium sectae alterius seu nationis crediderit comparandum, mancipium fisco protinus vindicetur: si vero emptum circumciderit, non solum mancipii damno multetur, verum etiam capitali sententia puniatur. Quod si venerandae fidei conscia mancipia Iudaeus mercari non dubitet, omnia, quae apud eum reperiuntur, protinus auferantur nec interponatur quicquam morae, quin eorum hominum qui Christiani sunt possessione careat. Et cetera.

DAT. ID. AUG. CONSTANTIO A. II ET CONSTANTE A. CONSS. (*CTh* 16:9:2 = *CJ* 1:10:1)⁹⁶

Durch diese *constitutio* wurde den Juden der Kauf von Sklaven verboten, die einer anderen Glaubensgemeinschaft oder einer anderen Nation (*nationis*) angehörten (*sectae alterius*). Sollte ein Jude einen nichtjüdischen Sklaven gekauft haben, so sollte dieser dem Staat übergeben werden. Wenn der Sklave beschnitten wurde, nachdem er in jüdischen Besitz gelangt war, sollte der Jude zum Tod verurteilt werden. Und wenn der Jude den Gesetzen zum Trotz dennoch christliche Sklaven gekauft hatte, sollte zusätzlich sein ganzes Vermögen (d. h. die christlichen Sklaven) schnell beschlagnahmt werden.⁹⁷ Dabei blieb das Recht des Besitzers unberührt, christliche (und pagane) Sklaven zu halten (wenn unbeschnitten), die vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erworben worden waren.⁹⁸ Schäfer kommentiert diese *constitutio* folgendermaßen: „Auch dieses Gesetz hatte konkrete wirtschaftliche Hintergründe. Sklaven waren ein unabdingbarer Bestandteil der antiken Wirtschaftsordnung, und das faktische Verbot

⁹⁶ *JRIL*, #11.

⁹⁷ De Bonfils versteht *omnia, quae apud eum reperiuntur, protinus auferantur nec interponatur quicquam morae* mit der Beschlagnahmung seines ganzen Vermögens. Vgl. De Bonfils, *Gli schiavi degli ebrei*, 126. Zu anderen Auslegungen bzw. Übersetzungen dieser Wörter s. ebd., 129, Anm. 4.

⁹⁸ Ebd., 131–132; Lotter, „Die kaiserzeitliche Judengesetzgebung“, 262.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

nichtjüdischer Sklaven musste die wirtschaftliche Existenz der Juden empfindlich treffen“.⁹⁹

Für die Zeit von 383 bis 438 stellen wir einen Wandel fest. Den Kaisern gelang es, das Christentum in immer breiteren Bevölkerungsschichten zu verbreiten. Dabei musste allerdings jede andere Form religiösen Glaubens, die offenbar eine Bedrohung für die neue, aber noch fragile Religion darstellte, mit allen Mitteln vernichtet werden. Das Klima rund um diejenigen, die sich nicht mit der offiziellen Religion des Reiches identifizierten, wurde zunehmend gefährlich, indem sie Bedrohungen ausgesetzt waren, die ihre Existenz immer wieder aufs Spiel setzten. Die gerade geschilderte Verschlechterung leiten wir aus Vorfällen ab, die sich ereigneten. Denn in diese Zeit fallen sowohl Synagogenzerstörungen (Kallinikon 388)¹⁰⁰ als auch die systematische und gezielte Vernichtung der heidnischen Kulte.¹⁰¹ Fast fünfzig Jahre nach dem ersten Gesetz zum Thema Beschneidung wurde 384 ein neues Verbot promulgiert:

⁹⁹ Peter Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike: Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung* (2. Aufl.; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 216. S. dazu auch De Bonfils, *Roma e gli ebrei*, 112–114.

¹⁰⁰ Vgl. Lellia Ruggini, „Ebrei e Orientali nell’Italia Settentrionale fra il IV e il VI secolo d.C.“, *SDHI* 25 (1959): 186–308, 199 (Nachdr., Lellia Cracco Ruggini, *Gli ebrei in età tardoantica: Presenze, intolleranze, incontri* [Rom: Edizioni di Storia e Letteratura, 2011], Kap. II); Lellia Cracco Ruggini, „Tolleranza e intolleranza nella società tardoantica: il caso degli Ebrei“, *SMSR* 12 (1983): 27–44, 38 (Nachdr., Dies., *Gli ebrei in età tardoantica*, Kap. I); Für einen Überblick über den gesamten Mittelmeerraum und darüber hinaus s. Ruggini, „Ebrei e Orientali nell’Italia Settentrionale“, 206–207. Anfang des VI. Jahrhunderts wurden auch in Italien Synagogen zerstört. Theoderich ließ von 507 bis 511 die Juden Genuas ihre Synagoge restaurieren (*Variae*, 2:27), s. *JLSMA*, #30 (401). Von 509 bis 511 wurde eine Synagoge in Rom niedergebrannt. Theodosius mahnte den Senat Roms, die Schuldigen ausfindig zu machen, sodass die richtige Strafe vollgestreckt werden konnte. In diesem Zusammenhang nannte Theodosius auch die Gründe, die zu diesem Tumult geführt haben könnten: Einige christliche Sklaven hätten den jüdischen Besitzer getötet. Die Strafe, die auf diese Tat folgte, hätte die lokale Bevölkerung dazu gebracht, die Synagoge in Flammen zu setzen (*Variae*, 4:43), s. *JLSMA*, #30 (403). Synagogen wurden 519 auch in Ravenna niedergebrannt (*Anonini Valesiani*, 2:81). Vgl. Cracco Ruggini, „Tolleranza e intolleranza nella società tardoantica“, 38.

¹⁰¹ *CTh* 16:10:9 verbietet die Wahrsagerei unter Androhung der Todesstrafe.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

IDEM AAA. CYNEGIO P(RAEFECTO) P(RAETORI)O

Ne quis omnino Iudaeorum Christianum comparet servum neue ex Christiano Iudaicis sacramentis admittat. Quod si factum publica indago conperit, et servi abstrahi debent, et tales domini congruae atque aptae facinori poenae subiaceant, addito eo, ut, si qui apud Iudaeos vel adhuc Christiani servi vel ex Christianis Iudaei repperit fuerint, soluto per Christianos competenti pretio ab indigna servitute redimantur.

ACCEPTA X KAL. OCTOB. REGIO RICHOMERE ET CLEARCHO CONSS.
(*CTh* 3:1:5)¹⁰²

Das Problem des jüdischen Sklavenbesitzes scheint nicht gelöst zu sein, wenigstens nicht im östlichen Teil des Reiches.¹⁰³ Dieses Gesetz, das nicht in den Titel *ne Christianum mancipium* aufgenommen wurde,¹⁰⁴ besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil wurde wiederholt, dass ein Jude keinen christlichen Sklaven kaufen durfte. Darüber hinaus durfte ein ehemaliger Christ mit *iudaicis sacramentis* (d. h. der Beschneidung) nicht verunreinigt werden. Sollte jedoch durch ein öffentliches Verfahren (also nicht nur aufgrund einer privaten Denunziation) festgestellt worden sein, dass der Kauf tatsächlich stattgefunden hatte, sollten die Sklaven dem Besitzer weggenommen und dieser zu einer angemessenen Strafe verurteilt werden. Im zweiten Teil wurde verordnet, dass ein christlicher Sklave, der sich in jüdischem Besitz befand, von Christen durch die Zahlung eines angemessenen Marktpreises abgekauft werden soll. Durch dieses Gesetz wurde eine legislative Neuigkeit eingeführt, denn den Juden wurde der Besitz von christlichen Sklaven untersagt, während von anderen Sekten nicht mehr die Rede ist. Linder sieht in den zwei Teilen dieses Gesetzes einen Widerspruch:

¹⁰² *JRIL*, #17.

¹⁰³ Der Gültigkeitsbereich des Gesetzes kann nicht mit Sicherheit definiert werden. S. dazu ebd., 175, und De Bonfils, *Gli schiavi degli ebrei*, 161, Anm. 2.

¹⁰⁴ Zu dieser Entscheidung und einer möglichen Erklärung s. ebd., 167–170; Ders., *Roma e gli ebrei*, 121.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

Some commentators attempted to explain the contradiction between the two parts of the law on chronological grounds, interpreting the first part as applicable to the future and the second part to past activities, that is to slaves bought before the promulgation of the present law. This interpretation is unsatisfactory, on linguistic and on historical grounds, for possession of Christian slaves by Jewish owners—and even more so their conversion to Judaism had been forbidden since 339.¹⁰⁵

339 war zwar die Konversion verboten worden, jedoch nicht der Besitz von Sklaven, die vor dem Inkrafttreten des Gesetzes gekauft worden waren.¹⁰⁶ 384 wurde auch der Besitz christlicher Sklaven verboten, was Theodosius I. im zweiten Teil verordnete. Lotter sieht in diesem Gesetz eine Abmilderung seitens der Staatsgewalt im Vergleich zur bis dahin geltenden Rechtspraxis. Er schreibt:

Das Dekret mildert das Gesetz Konstantins II. von 339 insofern ab, als es das Verbot des Kaufs und der Beschneidung nicht mehr allgemein auf nichtjüdische, sondern nur noch auf christliche Sklaven bezieht. [...] Offenbar ging der Gesetzgeber dabei auch davon aus, dass das allgemeine Kauf- und Beschneidungsverbot Konstantins II. nicht mehr gültig war.¹⁰⁷

415 promulierte Theodosius II. in Konstantinopel einen Erlass, mit dem er sowohl die Beschneidung als auch den Besitz christlicher Sklaven verbot.¹⁰⁸ Abgesehen von der Nennung einer *lex Constantiniana*, die wir schon besprochen haben,¹⁰⁹ ist dieser Gesetzestext deshalb wichtig, weil er wieder eine neue Rechtslage schuf. Sollte Gamalielus oder ein anderer Jude einen Sklaven (sowohl Christ als auch „einer anderen Sekte“ abstammend oder gehörend) beschnitten haben, so sollte er den Gesetzen nach bestraft werden. Sollte er christliche Sklaven bei sich gehabt haben, so sollen diese nach der *lex Constantiniana* an die Kirche übergeben werden.

¹⁰⁵ *JRIL*, 175.

¹⁰⁶ S. dazu auch Lotter, „Die kaiserzeitliche Judengesetzgebung“, 272–273.

¹⁰⁷ Ebd., 272. Vgl. auch De Bonfils, *Roma e gli ebrei*, 118.

¹⁰⁸ *CTh* 16:8:22. S. unten 50.

¹⁰⁹ S. oben 35.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

Einige Tage später ist eine *constitutio* von Honorius zu datieren, die lautet:

IMPP. HONOR(IUS) ET THEOD(OSIUS) AA. ANNATI DIDASCALO ET MAIORIBUS IUDAEORUM.

Absque calumnia praecipimus Iudaeis dominis habere servos Christianos hac dumtaxat condicione permissa, ut propriam religionem eos servare permittant. Ideoque iudices provinciarum fide publicationis inspecta eorum insolentiam noverint reprimendam, qui tempestivis precibus insimulandos esse duxerint, omnesque subreptiones fraudulenter elicitas vel eliciendas vacuandas esse censemus. Si quis contra fecerit, velut in sacrilegum ultio proferatur.

DAT. VIII ID. NOV. R(A)V(ENNAE) HONOR(IO) X ET THEOD(OSIO) VI AA. CONSS. (*CTh* 16:9:3)¹¹⁰

Honorius, der von der Entscheidung des im Osten regierenden Kaisers nichts wusste,¹¹¹ wendete sich an *Annas didascalo* und an die *maioribus Iudaeorum*, womöglich Repräsentanten der im westlichen Teil des Reiches lebenden Juden.¹¹² Im Gegensatz zu

¹¹⁰ *JRIL*, #42.

¹¹¹ Vgl. De Bonfils, *Roma e gli ebrei*, 126–127.

¹¹² Der Status von Annas und den *maiores Iudaeorum* ist nicht eindeutig. Diese Unsicherheit spiegelt sich in der Meinung derjenigen wider, die sich mit der Problematik beschäftigt haben. Linder lehnt die Annahme von Vogler ab (Chantal Vogler, „Les Juifs dans le Code Théodosien“, in *Les Chrétiens devant le fait juif: Jalons historiques* [Hg. Jacques Le Brun; Paris: Beauchesne, 1979], 35–74, 55), die Annas als eine Art von „Oberrabbiner Italiens“ betrachtet. Dabei aber formuliert er keine eigene Hypothese (vgl. *JRIL*, 273–274, Anm. 1). So denkt de Bonfils, dass diese „probabilmente rappresentativi delle comunità della *pars Occidentis*“ (De Bonfils, *Roma e gli ebrei*, 125) sind, wobei er auch urteilt: „non si può credere che questo Annas [...] possa essere stato una sorta di capo rabbino in Italia [...]: non vi sono elementi per sostenere questa ipotesi. Piuttosto si può ritenere, anche senza alcuna prova, che si tratti del rabbino capo o del rabbino più anziano di Ravenna“ (ebd., 154). Solange nicht mehr Klarheit geschaffen werden kann, gehen wir davon aus, dass die Meinung von Vogler keinen Beleg in den Quellen findet und somit nicht akzeptabel ist. Hier wird die Auffassung vertreten, dass Annas zwar eventuell der Hohe Repräsentant der in der Stadt ansässigen Juden war (oder das wichtigste Amt innerhalb der jüdischen Religionsgemeinschaft innehatte), wobei die Möglichkeit besteht, dass seine Autorität auch über die Stadtgrenzen hinaus wirken konnte. Für unsere Annahme können wir zwar keine Quelle nennen, dennoch steht außer Zweifel, dass das Problem mit dem Sklavenhandel nicht nur in Ravenna die Beziehung zwischen zivilen und religiösen Autoritäten belastete. De Bonfils scheint unsere Annahme zu bestätigen, indem er behauptet: „probabilmente l'imperatore voleva conservare per gli ebrei di Ravenna e dell'Occidente la possibilità di commerciare, senza costrizioni, schiavi e forse, in particolare, di

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

Theodosius II. erlaubte er den Juden ausdrücklich den Besitz christlicher Sklaven, allerdings unter Vorbehalt (*condicione permessa, ut propriam religionem eos servare permittant*): Das bedeutet, dass den Christen die Ausübung der von ihrer Religion vorgeschriebenen Praktiken weiterhin möglich sein musste. Bevor wir versuchen, diese Diskrepanz zu erklären und die möglichen Hintergründe auszuloten, die dahinterstehen, analysieren wir die anderen zwei *constitutiones* von Theodosius II. Die erste lautet:

IDEM AA. MONAXIO P(RAEFECTO) P(RAETORIO)

Iudaeus servum Christianum nec comparare debet nec largitatis titulo consequi. Qui non hoc observaverit, dominio sibi petulanter adquisito careat, ipso servo, si quod fuerit gestum sua sponte duxerit publicandum, pro praemio libertate donando. Verum ceteros, quos rectae religionis participes constitutos in suo censu nefanda superstitione iam videtur esse sortita vel deinceps hereditatis seu fideicommissi nomine fuerit consecuta, sub hac lege possideat, ut eos nec invitos nec volentes caeno propriae sectae confundat, ita ut, si haec forma fuerit violata, sceleris tanti auctores capitali poena proscriptione comitante plectantur.

DAT. IIII ID. APRIL. CONSTANTIN(O)P(OLI) HONOR(IO) A. XI ET CONSTANTIO V. C. II CONSS. (*CTh* 16:9:4)¹¹³

Mit dieser im Osten geltenden Verordnung, die der von Honorius teilweise widersprach, wurde das Kaufverbot bestätigt, jedoch nicht das Besitzverbot. Wenn ein Jude einen Sklaven erbt oder ihm Rahmen eines Fideikommiss erhielt, blieb dieser in seinem Besitz, es sei denn, er verlor seinen christlichen Glauben.¹¹⁴ Die Erlangung der Freiheit wurde denjenigen garantiert, die das verbotene Vorgehen anzeigten. Ferner sollte derjenige, welcher einen Sklaven beschnitt, enteignet und zum Tod verurteilt werden.

Einige Jahre später wurde das Verbot wiederholt, wobei diesmal der angewendete Wortschatz eindeutig feindliche und diskriminierende Züge annahm:

provenienza africana o orientale“ (ebd., 126). Ein Jahr später beschäftigte sich der Kaiser erneut mit Annas und den *maiores civitatis* (s. *CTh* 16:8:23).

¹¹³ *JRIL*, #44.

¹¹⁴ S. auch *CTh* 16:9:5. Mit diesem Gesetz wurde die bereits bestehende Rechtslage erneut bestätigt.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

IDEM AA. ASCLEPIODOTO P(RAEFECTO) P(RAETORI)O

Post alia: Christiana mancipia Iudaeorum nemo audeat comparare. Nefas enim aestimamus religiosissimos famulos impiissimorum emptorum inquinari dominio. Quod si quis hoc fecerit, statutae poenae absque omni erit dilatione obnoxius. Et cetera.

DAT. V ID. APRIL. CONSTANTINOP(OLI) ASCLEPIODOTO ET MARINIANO
CONSS. (*CTh* 16:9:5)¹¹⁵

Lotter fasst diese Situation folgendermaßen zusammen: „Die häufige Wiederholung dieser Bestimmung einschließlich der Sanktion sieht nicht nach Routine aus, sie spricht eher dafür, dass sie, obwohl schon lange in Kraft, noch immer nicht wirksam war“.¹¹⁶

3.3. Die gesetzgeberischen Maßnahmen von Justinian

Cesare fui e son Iustiniano,
che, per voler del primo amor ch'i' sento,
d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano

(Dante Alighieri, *Paradiso* VI, 10–12)

Bereits dem Namen des zehnten Titels des *CJ* kann man entnehmen, wie sich die Anschauung des Gesetzgebers in Bezug auf die Sklavengesetzgebung geändert hatte: *Ne christianum mancipium haereticus vel paganus vel iudaeus habeat vel possideat vel circumcidat*. Als Justinian Kaiser wurde, war das Christentum keine Religion der Minderheit mehr, sondern es war bis zur Machtspitze vorgedrungen. Nun besiegelte Justinian ihre Überlegenheit gegenüber denjenigen, die die orthodoxe Religion nicht angenommen hatten. Wie der Titel explizit verrät, wurde hierbei nicht nur den Juden verboten (der Titel im *CTh* lautete: *Ne christianum mancipium iudaeus habeat*),

¹¹⁵ *JRIL*, #48. Zu den Hintergründen s. De Bonfils, *Gli schiavi degli ebrei*, 129–131.

¹¹⁶ Lotter, „Die kaiserzeitliche Judengesetzgebung“, 296.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

christliche Sklaven zu kaufen und besitzen, sondern auch Häretikern und den Paganen.¹¹⁷ Angesichts der nicht eindeutigen Gesetzeslage, die wegen der sehr dichten Gesetzgebung der vorjustinianischen Kaiser undurchsichtig geworden war, versuchte Justinian, eine gewisse Systematik einzubringen (wie auch Dante, der am Anfang dieses Abschnittes zitiert wurde, schreibt). Das erste Gesetz stellt ein gutes Beispiel für seine Haltung dar, denn es ist eine Art „Zusammenfassung“ der bis dahin geltenden Dekrete und Gesetze, nämlich *CTh* 19:9:1, *CTh* 19:9:2 und *CTh* 19:9:4.¹¹⁸

IMP. CONSTANTIUS A. AD EVAGRIUM

Iudaeus servum christianum nec comparare debet nec largitatis vel alio quocumque titulo consequatur. Quod si aliquis Iudaeorum mancipium vel Christianum habuerit vel sectae alterius seu nationis crediderit ex quacumque causa possidendum et id circumciderit, non solum mancipii damno multetur, verum etiam capitali sententia puniatur, ipso servo pro praemio libertate donando.

D. ID. AUG. CONSTANTINOPOLI CONSTANTIO II ET CONSTANTE CONSS.
(*CJ*1:10:1)¹¹⁹

Ein Jude durfte keinen christlichen Sklaven kaufen, als Geschenk oder in welcher Form auch immer bekommen. Sollte aber ein Jude einen christlichen oder einen einer anderen Sekte oder Nation gehörenden Sklaven besitzen und beschneiden, so verlor der Besitzer nicht nur den Sklaven, indem dieser aus der Gefangenschaft freigelassen wurde, sondern er wurde auch zum Tod verurteilt. Dabei blieb das Recht der Juden, jüdische und heidnische Sklaven zu kaufen und zu verkaufen, unangetastet. Rabello hat in diesem Gesetz eine Verschlechterung der Rechtslage gesehen. Er ist der Meinung, dass dieses Gesetz die Trennung zwischen Besitzer und Sklave verursachte, denn „non era

¹¹⁷ „Das Judentum erscheint im wesentlichen als Teil der übrigen Heterodoxen [...], wenngleich die Terminologie nach wie vor differenziert und gruppenspezifische Sonderregelungen nie ganz verschwinden“. (Karl L. Noethlichs, *Das Judentum und der römische Staat: Minderheitenpolitik im antiken Rom* [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996], 111.)

¹¹⁸ Rabello fügt auch *Sirm.* 4 hinzu. Vgl. Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, 2:786.

¹¹⁹ *JRIL*, #11.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

ritenuto più ammissibile che si potesse creare un legame affettivo tra servo non ebreo e padrone ebreo“.¹²⁰ Ob für den Gesetzgeber solch eine Möglichkeit eine Rolle gespielt hat, sei dahingestellt, denn mangels Belegen kann diese Hypothese weder bestätigt noch widerlegt werden. Anhand dieses Gesetzes war der jüdische Besitzer nicht gezwungen, den christlichen Sklaven zu verkaufen, der davor gekauft worden war. Einige Jahre später, etwa zwischen 527 und 534, wurde nicht nur Juden, sondern auch Heiden, Samaritanern oder anderen, die nicht rechtgläubig waren, der Besitz christlicher Sklaven verboten. Die Strafe für die Nichtbeachtung dieser Verordnung sah nicht die Todesstrafe für den Besitzer vor, sondern eine Geldstrafe in Höhe von dreißig Libra Gold, die an die kaiserliche Schatzkammer abzuführen waren.¹²¹ Zudem wurde der Sklavenbesitz für nichtig erklärt, denn der Sklave erlangte die Freiheit, wobei diese nicht mehr als Belohnung definiert wurde. Die *constitutio* lautet wie folgt:

Αὐτοκράτωρ Ἰουστινιανὸς Α.

Ἕλληγ καὶ Ἰουδαῖος καὶ Σαμαρεῖτης καὶ πᾶς μὴ ὄρθόδοξος οὐ δύναται Χριστιανὸν ἀνδράποδον ἔχειν, ἐπεὶ καὶ αὐτὸ ἐλευθεροῦται καὶ ὁ κτησάμενος δίδωσι τοῖς πριβάτοις λ' λίτρας.

D. III K. IUL. CONSTANTINOPOLI (CJ1.10.2)¹²²

534 wurde ein neues Gesetz verabschiedet. Das Gesetz findet sich im Titel 1:3, der den Namen *De episcopis et clericis et orphanotrophis et brephotrophis et xenodochis et asceteriis et monachis et privilegio eorum et castrensi peculio et de redimendis captivis et de nuptiis clericorum vetitis seu permissis* trägt. Wie in *CJ 1:10:2* rückt die Taufe bzw. die Konversion ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Ein für unsere Analyse interessanter Auszug aus dem Gesetz wird hier angeboten:

¹²⁰ Rabello, Giustiniano, Ebrei e Samaritani, 2:676, Anm. 29.

¹²¹ Zur „privaten“ Schatzkammer. S. ebd., 2:787, Anm. 4.

¹²² *JRIL*, #59. Über die Hintergründe dieses neuen Gesetzes wissen wir nichts. Lotter zufolge „scheint der Gesetzgeber davon auszugehen, dass der Besitz christlicher Sklaven Juden schon zuvor durch Gesetz verboten war, doch dass dies kaum durchgesetzt wurde“. (Lotter, „Die kaiserzeitliche Judengesetzgebung“, 336.)

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

IDEM A. IOHANNI PP.

His ita dispositis repetita lege iubemus, ut nullus Iudaeus vel paganus vel haereticus servos Christianos habeat. Quod si inventi in tali reatu fuerint, sancimus servos modis omnibus liberos esse secundum anteriorem nostrarum legum tenorem. In praesenti autem hoc amplius decernimus, ut, si quis de praedictis Iudaeis vel paganis vel haereticis habuerit servos nondum catholicae fidei sanctissimis mysteriis imbutos, et praedicti servi desideraverint ad orthodoxam fidem venire, postquam catholicae ecclesiae sociati fuerint, in libertatem modis omnibus ex praesenti lege eripiantur: et eos tam iudices provinciarum quam sacrosanctae ecclesiae defensores nec non beatissimi episcopi defendant, nihil pro eorum pretio penitus accipientibus dominis. Quod si forte posthac etiam ipsi domini eorum ad orthodoxam fidem conversi fuerint, non liceat eis ad servitutem reducere illos, qui eos ad fidem orthodoxam praecesserunt: sed si quis talia usurpaverit, poenis gravissimis subiacebit. [...] (*CJ*1:3:54 [56])¹²³

In diesem Dekret wurde das Verbot des Besitzes christlicher Sklaven seitens Juden, Heiden und Häretikern erneut bestätigt. Dem vorhergehenden Gesetz nach sollten die Sklaven in jedem Fall freigelassen werden. Außerdem waren auch diejenigen freizulassen, die taufwillig waren. Das Dekret wurde mit der für die Straftat vorgesehenen Bestrafung abgeschlossen: Derjenige, welcher dem kaiserlichen Gesetz nicht folgte, wurde zum Tod verurteilt (*poenis gravissimis subiacebit*).

Dieser Überblick endet mit zwei Verordnungen, die zwar Sklaven nicht nennen, aber dennoch von Beschneidung bzw. Konversion handeln. Die erste besteht aus einem Abschnitt des im *CTh* enthaltenen Gesetzes (*CTh* 16:5:59). Die Redaktoren des *CJ* entnahmen aus diesem nur das Exzerpt bezüglich der Beschneidung und fügten es in den Codex unter den Titel 9 des ersten Buches *De iudaeis et caelicolis*. Diese Verordnung lautet folgendermaßen:

¹²³ *JRIL*, #61.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

IDEM AA. ASCLEPIODOTO PP.

Iudaei et bonorum proscriptione et perpetuo exilio damnabuntur, si nostrae fidei hominem circumcidisse eos vel circumcidendum mandasse constiterit.

D. V ID. APRIL. CONSTANTINOPOLI ASCLEPIODOTO ET MARINIANO
CONSS. (CJ1:9:16)¹²⁴

Es geht wiederum um das gegen die Juden bereits erlassene Verbot: Sie durften Christen nicht beschneiden. Sollte dieser Fall eingetreten sein, so wurden ihre Güter konfisziert und sie ins ewige Exil verbannt.

Eine Parallel dazu bietet eine andere *constitutio*, die sich genauso dem Problem der Konversion widmet und unter dem Titel 7 des ersten Buches zu finden ist (*De apostatis*). Sie lautet wie folgt:

IMPP. THEODOSIUS ET VALENTINIANUS AA. FLORENTIO PP.

Eum, quicumque servum seu ingenuum, invitum vel suasionem plectenda, ex cultu Christianae religionis in nefandam sectam ritumve traduxerit, cum dispendio fortunarum capite puniendum censemus.

D. PRID. K FEBR. CONSTANTINOPOLI THEODOSIO A. XVI ET FAUSTO
CONSS. (CJ1:7:5)¹²⁵

In dieser *constitutio* (aus *NovTh* 3) wurden weder die Beschneidung noch die Juden genannt, doch man bezog sich auf sie mit dem Namen *nefanda secta*.¹²⁶ Erneut wurde die Konversion zum Judentum verboten, wobei dieses Gesetz nicht das Exil als Strafe vorsah, sondern Konfiskation und Tod.¹²⁷

¹²⁴ Ebd., #48. S. oben 43. Dazu Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, 2:778.

¹²⁵ *JRIL*, #54.

¹²⁶ Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, 2:733.

¹²⁷ Dazu noch *NovJust* 37 von 535, die aber nur für die afrikanischen Gebiete galt.

4. Die kaiserlichen Synagogengesetze

Was die Synagogen anbelangt, sind die gesetzgeberischen Maßnahmen etwas klarer. Dies rührt nicht nur daher, dass eine geringere Zahl von Gesetzen verabschiedet wurde, sondern auch daher, dass die Synagoge, als physischer Ort oder als Metapher verstanden, erst mit der Christianisierung des Reiches anfang, eine bedrohliche Konkurrenz darzustellen. Im Folgenden werden wir uns zunächst mit den im *CTh* kollationierten Gesetzen befassen, um danach die Gesetze zu besprechen, die von Justinian in seinen Codex aufgenommen wurden.

4.1. Die Synagoge im Codex Theodosianus

Die erste *constitutio* bezüglich einer Synagoge wurde erst Ende des IV. Jahrhunderts erlassen. Der Gesetzgeber reagierte auf eine Episode, die sich in Trier ereignet hatte, als militärische Truppen in einer Synagoge beherbergt werden wollten.¹²⁸ Er wies damit auf die bereits bestehende Regelung hin (*CTh* 7:8:2), nach der die Synagogen als „religiöser Ort“ zu verstehen und somit untauglich seien, um das Militär einzuquartieren. Dieser *constitutio* zufolge befanden sich die Synagogen unter staatlichem Schutz.

393 verabschiedete Kaiser Theodosius ein an Addeus, einen militärischen Oberbefehlshaber im Osten, gerichtetes Gesetz. Eingangs erinnerte der Kaiser daran, dass kein Gesetz das Judentum verbot. Somit untersagte er sowohl die Zerstörung als auch die Plünderung der Synagogen, auch wenn solche Aktionen im Namen der christlichen Religion durchgeführt worden waren:

¹²⁸ Die Synagogen waren dadurch von der Pflicht des *metatum* befreit. Dies erklärt auch, weshalb die Kompilatoren des *CTh* diese *constitutio* unterm Titel *De metatis* eingefügt haben. Vgl. Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, 2:742.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

IDEM AAA. ADDEO COM(ITI) ET MAG(ISTRO) UTRISQUE MILITIAE PER ORIENTEM

Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat. Unde graviter commovemur interdictos quibusdam locis eorum fuisse conventus. Sublimis igitur magnitudo tua hac iussione suscepta nimietatem eorum, qui sub Christianae religionis nomine illicita quaeque praesumunt et destruere synagogas adque expoliare conantur, congrua severitate cohibebit.

Dat. III KAL. OCTOB. CONSTANT(INO)P(OLI) THE(O)D(OSIO) A. III ET ABUNDANTIO CONSS. (*CTh* 16:8:9)¹²⁹

Anhand eines vier Jahre später (397) von Arkadius verabschiedeten Gesetzes können wir davon ausgehen, dass die Angriffe gegen Juden und ihre Bethäuser nicht aufgehört hatten. Der Kaiser versuchte deshalb, durch die folgende Norm dageganzusteuern:

IDEM AA. ANATOLIO P(RAEFECTO) P(RAETORIO) ILLYRICI

Excellens auctoritas tua rectores conveniri praecipiat, ut percepta notione cognoscant oportere a Iudaeis inruentum contumelias propulsari eorumque synagogas in quiete solita permanere.

DAT. XV KAL. IUL. CONSTANT(INO)P(OLI) CAESARIO ET ATTICO CONSS. (*CTh* 16:8:12)¹³⁰

In Italien war die Situation nicht anders, denn 412 verabschiedete Honorius (mit Theodosius II.) ein Gesetz, das an Johannes Praefectus praetorio adressiert war. Dieses aus zwei Teilen bestehende Gesetz wurde in drei verschiedenen Codices überliefert, wobei der erste Teil bezüglich der Zerstörung der Synagogen nur im *CTh* (16:8:20) enthalten ist, denn sowohl das *BrevAlaric* (2:8:3) als auch der *CJ* (1:9:13) ignorieren diesen Teil.¹³¹

¹²⁹ *JRIL*, #21.

¹³⁰ Ebd., #25. Wir wissen nicht, wie häufig sich diese Angriffe wiederholten und ob sie zum alltäglichen Leben gehörten. Es ist jedoch bezeichnend, wie der Kaiser die Situation der Synagogen benannte: *quiete solita*.

¹³¹ Cracco Ruggini schreibt dieses Gesetz fälschlicherweise Valentinian III. zu. Vgl. Lellia Cracco Ruggini, „Pietro di Grado: Giudaismo e conversioni nel mondo tardoantico“, in *Grado nella storia e*

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

Dieses in Ravenna verabschiedete Gesetz schrieb keine substanziellen Neuigkeiten vor, denn der Kaiser beschränkte sich darauf, die bereits geltenden Normen zu betonen.

Anders verlief es im Osten, wo 415 Theodosius II. dem Patriarchen Gamaliel vorwarf, gegen das geltende Recht verstoßen zu haben. Es lohnt sich, an dieser Stelle das ganze Gesetz wiederzugeben, um den harschen Ton zur Kenntnis zu bringen, in dem die *constitutio* formuliert wurde:

IDEM AA. AURELIANO P(RAEFECTO) P(RAETORIO) II

Quoniam Gamalielus existimavit se posse inpune delinquere, quo magis est erectus fastigio dignitatum, inlustris auctoritas tua sciat nostram serenitatem ad virum inl(ustrem) mag(istrum) officiorum direxisse praecepta, ut ab eo codicilli demantur honorariae praefecturae, ita ut in eo sit honore, in quo ante praefecturam fuerat constitutus ac deinceps nullas condi faciat synagogas et si quae sint in solitudine, si sine seditione possint deponi, perficiat, et ut inter Christianos nullam habeat copiam iudicandi; et si qua inter eos ac Iudaeos sit contentio, a rectoribus provinciae dirimatur. Si Christianum vel cuiuslibet sectae hominem ingenuum servumve Iudaica nota foedare temptaverit vel ipse vel quisquam Iudaeorum, legum severitati subdatur. Mancipia quoque Christianae sanctitatis si qua aput se retinet, secundum Constantinianam legem ecclesiae mancipentur.

DAT. XIII KAL. NOV. CONSTANT(INO)P(OLI) HONORIO X ET THEODOSIO VI AA. CONSS. (*CTh* 16:8:22 = z.T. *CJ* 1:9:15)¹³²

Der Neubau von Synagogen wurde verboten und der Abriss von Synagogen in abgelegenen Orten verordnet, sofern deren Zerstörung keinerlei Aufschrei auslösen würde.¹³³ Wir wissen nicht, wie die Juden auf diese Entscheidung reagiert haben. Es ist

nell'arte: Atti della X settimana di Studi Aquileiesi (28 Aprile - 4 Maggio 1979) (2 Bde.; Udine; Arti Grafiche Friulane, 1980), 1:139–162, 154 (Nachdr., Dies., Gli ebrei in età tardoantica, Kap. VII). Der Auszug, der uns hier interessiert, lautet: Quae Iudaeorum frequentari conventiculis constat quaeque synagogarum vocabulis nuncupantur, nullus audeat violare vel occupata detinere, cum sine intentione religionis et cultus omnes quieto iure sua debeant retinere. S. JRIL, #40.

¹³² JRIL, #41. In *CJ*(1:9:15) wurde dieser Teil des Gesetzes nicht aufgenommen.

¹³³ Linder behauptet, dass dieses Gesetz wohl unter christlichem Einfluss formuliert wurde (Linder, „The Legal Status of the Jews in the Roman Empire“, 172). Stemberger fragt sich, ob der Neubau von

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

aber wohl vorstellbar, dass ihnen bewusst war, dass die Bedingungen für eine freie Religionsausübung von der obersten Autorität nicht mehr garantiert wurden.

Es ist möglich, dass es Leute gegeben hat, die ihren Zorn erneut gegen Synagogen richteten. Denn einige Jahr später (420) wendete sich Theodosius II. nochmals an den in Illyrien amtierenden Praefectus praetorio:

IDEM AA. PHILIPPO P(RAEFECTO) P(RAETORIO) PER ILLYRICUM

Nullus tamquam Iudaeus, cum sit innocens, obteratur nec expositum eum ad contumeliam religio qualiscumque perficiat. Non passim eorum synagogae vel habitacula concrementur vel perperam sine ulla ratione laedantur, cum alioquin, etiam si sit aliquis sceleribus implicatus, idcirco tamen iudiciorum vigor iurisque publici tutela videtur in medio constituta, ne quisquam sibi ipse permittere valeat ultionem. Sed ut hoc Iudaeorum personis volumus esse provisum, ita illud quoque monendum esse censemus, ne Iudaei forsitan insolescant elatique sui securitate quicquam praeceptis in Christianae reverentiam cultionis admittant.

DAT. VIII ID. AUG. CONSTANT(INO)P(OLI) HONOR(IO) VIII ET THEOD(OSIO) V AA. CONSS. (*CTh* 16:8:21)¹³⁴

Dem Gesetz entnehmen wir, dass die Situation eskaliert war. Denn die Juden waren zu Opfern von Angriffen nur aufgrund ihrer Religion geworden. Auf der anderen Seite wurde betont, dass weder Synagogen noch Häuser *sine ulla ratione* zerstört werden können: Zu fragen bliebe, ob es „einen Grund“ gab, aber die Quelle schweigt diesbezüglich. Oder vielleicht bietet sie doch einen Hinweis für des Rätsels Lösung, denn der Kaiser stellte ein zunehmend freches Benehmen der Juden (der triftige Grund?) fest, das die Angriffe rechtfertigen konnte.

Synagogen schon früher verboten war (Günter Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land: Palästina unter Konstantin und Theodosius* [München: C. H. Beck, 1987], 128).

¹³⁴ *JRIL*, #46. Es gibt keine Einigung bezüglich der Datierung dieses Gesetzes. Linder datiert es 420 (Ebd., 284). Stemberger geht hingegen vom 418 aus (Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land*, 127). Für weitere Hypothesen s. Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, 2:688, Anm. 21.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

Die Mittel der Kaiser waren anscheinend nicht effektiv genug, sodass im Jahr 423 sogar drei Gesetze verabschiedet wurden. Mit dem ersten wurde eine gewisse Ordnung in die Thematik eingeführt.

IDEM AA. ASCLEPIODOTO P(RAEFECTO) P(RAETORI)O

Placet in posterum nullas omnino synagogas Iudaeorum vel auferri passim vel flammis exuri et si quae sunt post legem recenti molimine vel ereptae synagogae vel ecclesiis vindicatae aut certe venerandis mysteriis consecratae, pro his loca eis, in quibus possint extruere, ad mensuram videlicet sublatarum, praeberi. Sed et donaria si qua sunt sublata, eisdem, si necdum sacris mysteriis sunt dedicata, reddantur, sin redhibitionem consecratio veneranda non sinit, pro his eiusdem quantitatis pretium tribuatur. Synagogae de cetero nullae protinus extruantur, veteres in sua forma permaneant.

DAT. XV KAL. MART. CONSTANT(INO)P(OLI) ASCLEPIODOTO ET MARINIANO CONSS. (*CTh* 16:8:25)¹³⁵

Keine Synagoge sollte belagert oder niedergebrannt werden. Wenn eine Synagoge beschlagnahmt wurde, um in ihrer Stelle eine Kirche zu errichten, sollte im Gegenzug ein Grundstück zur Verfügung gestellt werden, auf dem eine neue Synagoge gebaut werden konnte. Diese Maßnahme war im Rahmen dieses Gesetzes eine Ausnahme, denn es wurde betont (eigentlich wiederholt, da dies schon *CTh* 16:8:22 vorsah), dass keine neue Synagoge gebaut werden durfte. Ferner sollten Synagogen in jenem Zustand bleiben, in dem sie sich befanden. Es ist anzunehmen, dass das Gesetz bei den Christen höchstwahrscheinlich auf Widerstand stieß. Auf dieses Benehmen reagierten die Juden in der einzigen Art und Weise, die ihnen zustand: Sie protestierten beim Kaiser, der (zusammen mit Honorius) 423 diese Klage als *eorum miserabiles preces* definierte:

¹³⁵ *JRIL*, #47.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

IDEM AA. ASCLEPIODOTO P(RAEFECTO) P(RAETORI)O

Nota sunt adque omnibus divulgata nostra maiorumque decreta, quibus abominandorum paganorum, Iudaeorum etiam adque haereticorum spiritum audaciamque compressimus. Libenter tamen repetendae legis occasionem amplexi Iudaeos scire volumus, quod ad eorum miserabiles preces nihil aliud sanximus, quam ut hi, qui pleraque inconsulte sub praetextu venerandae Christianitatis admittunt, ab eorum laesione persecutioneque temperent utque nunc ac deinceps synagogas eorum nullus occupet, nullus incendat. Tamen ipsi Iudaei et bonorum proscriptio et perpetuo exilio damnabuntur, si nostrae fidei hominem circumcidisse eos vel circumcidendum mandasse constiterit. Et cetera.

DAT. V ID. APRIL. CONSTANTINOP(OLI) ASCLEPIODOTO ET MARINIANO CONSS. (*CTh* 16:8:26).¹³⁶

Obtorto collo wiederholte er die schon geltenden Bestimmungen bezüglich der Synagogen und ihres Status, die einige Monate später erneut wiederholt wurden (*CTh* 16:8:27).¹³⁷

438 beschäftigte sich Theodosius II. zum letzten Mal mit dieser Thematik, indem er die bereits geltenden Bestimmungen unterstrich bzw. ausbaute: Obschon keine neue Synagoge gebaut werden durfte, konnten die bereits bestehenden repariert werden. Wenn jedoch entgegen des Gesetzes die Juden wagten, mit der Errichtung eines Neubaus zu beginnen, fiel dieses Gebäude an die Kirche, und eine Strafe wurde verhängt (*NovTh* 3).¹³⁸ Ein Detail, wenn man hier von Detail sprechen darf, soll dabei nicht übersehen werden: Die Juden (zusammen mit den Samaritanern) wurden als *supernae maiestati et Romanis legibus inimici* bezeichnet.

¹³⁶ Ebd., #48. Der hier besprochene Teil des Gesetzes, das auch *CTh* 16:9:5, *CTh* 16:10:22 und *CTh* 16:5:59 umfasst, wurde nicht in *CJ* aufgenommen.

¹³⁷ Ebd., #49.

¹³⁸ Ebd., #54. Dieses Gesetz sieht zum ersten Mal eine Strafe für diejenigen vor, die mit dem Bau einer Synagoge beginnen (*Et qui synagogae fabricam coepit non studio reparandi, cum damno auri quinquaginta librarum fraudetur ausibus suis*).

4.2. Justinian und die Synagoge

Justinian änderte wenig an der im *CTh* vorgefundenen Religionspolitik bezüglich der Synagoge.¹³⁹ Grundsätzlich blieben die Synagogen weiterhin *religionum loca*, untaugliche Orte für Einquartierungen (*CJ* 1:9:4).¹⁴⁰ Außerdem durften sie nicht willkürlich zerstört oder niedergebrannt werden (*CJ* 1:9:14).

Auf der anderen Seite aber war in Anlehnung an *NovTh* 3 lediglich das Stützen oder Sanieren einer Synagoge erlaubt, während der Synagogenbau verboten blieb:

Illud etiam pari consideratione rationis arguentes praecipimus, ne qua Iudaica synagoga in novam fabricam surgat, fulciendi veteres permissa licentia, quae ruinam minantur. Quisquis igitur vel infulas ceperit, quaesitis dignitatibus non potiat, vel si ad officia vetita subreperit, his penitus repellatur, vel si synagogam extruxerit, compendio catholicae ecclesiae noverit se laborasse: et qui ad honores et dignitates inreperit, habeatur, ut antea, condicionis extremae, etsi honorariam illicite promeruerit dignitatem: et qui synagogae fabricam coeperit non studio reparandi, cum damno auri quinquaginta librarum fraudetur ausibus suis. (*CJ* 1:9:18)¹⁴¹

Ein Beispiel für die geänderten Rahmenbedingungen unter Justinian kann der *NovJust* 37 entnommen werden,¹⁴² die 535 an den Praefectus praetorio in Afrika ausgegeben wurde, nachdem die byzantinischen Truppen den Wandalen Nordafrika entzogen hatten. Obwohl diese Novella keine Gültigkeit in Italien hatte, kann sie als Beispiel für Justinians Judenpolitik herangezogen werden.¹⁴³

¹³⁹ Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, 1:472.

¹⁴⁰ S. dazu. oben 48.

¹⁴¹ *JRIL*, #54.

¹⁴² Ebd., #62.

¹⁴³ Auf diese Novella bezieht sich Savino, wenn er über Justinians Haltung den Juden gegenüber berichtet. Vgl. Savino, „Ebrei a Napoli nel VI secolo d.C.“, 304–305. Zur Bedeutung der Novellen in der justinianischen Judengesetzgebung s. Eberhard Klingenberg, „Justinians Novellen zur Judengesetzgebung“, *Aschkenas* 8.1 (1998): 7–28.

Mit ihr wurde verordnet, dass Synagogen in Afrika so auszusehen hatten wie Kirchen (*Sed neque synagogas eorum stare concedimus, sed ad ecclesiarum figuram eas volumus reformari*). Noethlichs ist der Meinung, dass diese Verordnung nicht bedeutet, dass Synagogen beschlagnahmt wurden.¹⁴⁴ Konsequenterweise übersetzt er den Text folgendermaßen: „Und wir dulden es auch fernerhin nicht, dass ihre Synagogen (so wie sie jetzt sind) bestehen bleiben, sondern wir wollen, dass sie (äußerlich) in die Gestalt von Kirchen umgewandelt werden“.¹⁴⁵ Rabello und Linder gehen davon aus, dass die Synagogen in Afrika in Kirchen umgewandelt wurden,¹⁴⁶ während Lotter ein Verbot der Kulturausübung der Juden in Afrika sieht.¹⁴⁷ Zehn Jahre später (545) wiederholte Justinian die Verordnung, die bereits im *CJ* 1:9:18 zu finden ist, und zwar die Konfiskation an die Kirche einer neu gebauten Synagoge (*NovJust* 131).¹⁴⁸

4.3. Ergebnisse und Zusammenfassung

Das Beschneidungsverbot hat seine Wurzeln schon in hadrianischer Zeit und wurde von Justinian nicht aufgehoben. Im Gegenteil haben wir gesehen, dass die Judengesetzgebung sich im Schatten des immer wichtiger werdenden Christentums eindeutig verschlechterte. Die Situation bezüglich Beschneidung und Sklaven sah folgendermaßen aus: Die Juden durften keine christlichen Sklaven kaufen. Darin waren auch diejenigen eingeschlossen, die erst nach dem Kauf zum Christentum übertraten oder vorhatten, sich taufen zu lassen. Wenn sich christliche Sklaven den Gesetzen zum Trotz in jüdischem Besitz befanden, so mussten sie freigelassen werden und die

¹⁴⁴ Vgl. Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum*, 153, Anm. 389.

¹⁴⁵ Ebd., 153. Noethlichs beruft sich auf *NovJust*. 146. Warum Noethlichs dies tut, ist schleierhaft, denn in der von ihm genannten Quelle fehlt jeder Hinweis auf Synagogen bzw. ihren Bestand.

¹⁴⁶ Vgl. Rabello, „The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire“, 723; *JRIL*, 381.

¹⁴⁷ Vgl. Lotter, „Die kaiserzeitliche Judengesetzgebung“, 386.

¹⁴⁸ *JRIL*, #65.

TEIL I

Die Judengesetzgebung: Die rechtlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Existenz

Besitzer dreißig Libra Gold Pfund an den kaiserlichen Privatschatz zahlen. Die Beschneidung war zwar erlaubt, aber nur innerhalb der jüdischen Religionsgemeinschaft. Somit war die Proselytenmacherei per Gesetz verboten. Da nicht ausdrücklich verboten, blieb den Juden der An- und Verkauf von jüdischen und heidnischen Sklaven gestattet.¹⁴⁹

Was die Synagogengesetze angeht, wurde 415 das erste Verbot verabschiedet, das von Justinian erneuert wurde: Den Juden blieb verboten, neue Synagogen zu bauen. Lediglich alte und vom Einsturz bedrohte Gebäude durften gestützt und repariert werden. Ob und inwieweit sich diese Gesetze ausgewirkt haben, werden wir auf den folgenden Seiten sehen.

¹⁴⁹ Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, 2:76–77; Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, 2:788.

TEIL II
Archäologie und Epigrafik

1. Einführung

In diesem Teil werden wir uns mit den archäologischen Quellen befassen. Hierbei handelt es sich um eine Synagoge, die in Bova Marina entdeckt wurde, Nekropolen (Venosa und Bari), Tonlampen und Keramik sowie um einzelne Grabsteine. Wenn nötig werden auch literarische Werke mit einbezogen, wenn sie dabei helfen, die aus den Grabinschriften gewonnenen Informationen zu ergänzen und zu präzisieren.

2. Die Synagoge von Bova Marina

Im Zuge von Straßenarbeiten (SS 106 Jonica) wurden in Bova Marina (in der Ortschaft „S. Pasquale“) Überreste einer bislang unbekannt antiken jüdischen Siedlung gefunden. Den Archäologen, die beauftragt wurden, die Funde zu untersuchen, war zwar bereits bekannt, dass das Areal schon in hellenistischer Zeit bewohnt gewesen war,¹⁵⁰ doch nichts hatte bis dahin auf eine jüdische Präsenz in Bova Marina hingedeutet. In der Nähe wurden darüber hinaus Reste einer römischen Villa gefunden. Bereits vor dieser Entdeckung wurde die Ortschaft mit der *statio* von Scyle gleichgesetzt,¹⁵¹ die auch in der *Tabula Peutingeriana* vorkommt.¹⁵² 1985 wurde die erste Ausgrabung durchgeführt, im Rahmen derer ein Mosaikboden (im Raum 22) entdeckt wurde. Auf der östlichen Seite des Komplexes kam eine Nekropole (B) ans Licht, in der sich drei Gräber und drei Bestattungen der Typologie *enchytrismos* befanden.¹⁵³ Die Archäologen wurden von einem Fund überrascht, der ihnen eine

¹⁵⁰ Liliana Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)“, in Perani, *I beni culturali ebraici in Italia*, 93–118, 94.

¹⁵¹ Dies., „La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria“, *MEFR (Moyen-Age, Temps modernes)* 103.2 (1991): 611–630, 617.

¹⁵² Zur *Tabula* s. Francesco Prontera, *Tabula Peutingeriana: Le antiche vie del mondo* (Florenz: Olschki, 2003).

¹⁵³ Elena Lattanzi, „Attività della soprintendenza archeologica della Calabria“, *Klearchos* 27 (1985): 133–147; Dies., „L'attività archeologica in Calabria nel 1985“, in *Neapolis: Atti del venticinquesimo*

nähere Identifikation ermöglichte: ein Mosaikboden, auf dem einige jüdische Kultgegenstände (Menorah,¹⁵⁴ Ethrog, Lulav, Schofar)¹⁵⁵ dargestellt waren. Daneben wurden auch zahlreiche Münzen sowie Amphoren (oder Reste davon) gefunden, die

convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 3-7 ottobre 1985 (Tarent: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1986), 417–431; Dies., „Rassegna archeologica calabrese“, *Magna Graecia* 21.3–4 (1986): 6–8; 16–18; Dies., „Attività della soprintendenza archeologica della Calabria“, *Klarchos* 29 (1987): 99–111; Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria“; Franco Mosino, „Intervento nella discussione sulla sinagoga di Bova Marina (Reggio Calabria)“, *MEFR (Moyen-Age)* 103.2 (1991): 667–668; Gianfranco Fiaccadori, „Calabria tardoantica“, in *Storia della Calabria antica* (Hg. Salvatore Settis; Rom: Gangemi, 1994), 705–762, 747–751; Sonia Vivacqua, „Calabria“, in Cosimo D. Fonseca et al., *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541*, 295–310, 296–297; Rachel Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora* (Leiden, Boston: Brill, 1998), 34–35; Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina“; *JJWE*, 1:#140; Liliana Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina (RC): una proposta di interpretazione delle strutture“, in *1983-1993: dieci anni di archeologia cristiana in Italia: Atti del VII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana. Cassino, 20 - 24 settembre 1993* (Hg. Eugenio Russo, 2 Bde.; Cassino: Università degli Studi di Cassino, 2003), 2:795–808, figg. 1–8; Noy, „Jewish Inscriptions of Western Europe: addenda et corrigenda“, in Lacerenza, *Hebraica hereditas*, 123–142, 130; Cesare Colafemmina, *The Jews in Calabria* (Leiden, Boston: Brill, 2012), #3. Ferner Gabriella Coppola, „Il sito archeologico di Deri-S. Pasquale“, in *Il parco archeologico Deri-San Pasquale Bova Marina* (Hg. Rossella Agostino; Reggio Calabria: Iiriti, 2009), 51–65. Die Präsenz der Nekropole stellte von Anfang an ein Problem für die Interpretation des Komplexes dar. S. z. B. die Bedenken von Vismara, die auch auf die angebliche Abwesenheit einer Quelle, die den Komplex mit fließendem Wasser versorgen konnte, hinweist, in Liliana Costamagna, „Lo scavo della sinagoga di Bova Marina: problemi di interpretazione“, *RACr* 38.1–2 (1992): 313–317, 316. Für eine mögliche Erklärung bezüglich der Abwesenheit einer Miqveh s. Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina“, 99, Anm. 22.

¹⁵⁴ Zur Menorah als jüdisches Symbol s. Erwin R. Goodenough, „The Menorah Among the Jews of the Roman World“, *HUCA* 23 (1951-1952): 449–492; Daniel Sperber, „The History of the Menorah“, *JJS* 16.3–4 (1965): 135–159; Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, 312–346; Dies., *The Menorah, the Ancient Seven-armed Candelabrum: Origin, Form & Significance* (Leiden, Boston: Brill, 2001); Steven Fine, *Art and Judaism in the Greco-Roman World: Toward a New Jewish Archaeology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 146–163; Lee I. Levine, *Visual Judaism in Late Antiquity: Historical Contexts of Jewish Art* (New Haven: Yale University Press, 2012), 341–347; 412–414; Rachel Hachlili, *Ancient Synagogues-Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research* (Leiden, Boston: Brill, 2013), 292–324. Zu den möglichen Methoden und ihren Schwachstellen s. Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (2. Aufl.; New Haven: Yale University Press, 2005), 602–604. Für einen Überblick über diese Thematik s. Ders., *Visual Judaism in Late Antiquity*, 363–384.

¹⁵⁵ Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, 347–360; Dies., *Ancient Synagogues-Archaeology and Art*, 324–328.

teilweise mit jüdischen Siegeln versehen waren: Es war die Entdeckung der zweiten Synagoge auf der italienischen Halbinsel neben jener von Ostia Antica.¹⁵⁶ Da die erste Ausgrabung weitere Funde versprochen hatte und nur ein kleiner Bruchteil des Areals untersucht wurde, begann man 1987 mit einer zweiten Ausgrabung. Eine neue Nekropole auf der südöstlichen Seite (E), andere Räume sowie zusätzliche 18 Gräber wurden entdeckt, die zur ersten, 1985 entdeckten Nekropole gehörten (die somit 24 Gräber umfasste). Die Archäologen stellten nach der zweiten Ausgrabungskampagne die Veröffentlichung eines Abschlussberichts in Aussicht, der jedoch nie verfasst wurde. Somit stellen die vorläufigen Berichte die einzigen Publikationen dar, denen Daten entnommen werden können.¹⁵⁷ Dabei soll betont werden, dass diese Mitteilungen lediglich auf der Ausgrabungskampagne von 1987 und nicht auf jener von 1985 basieren.¹⁵⁸

Die ersten Datierungsversuche gründeten auf den vorgefundenen Strukturen und untersuchten Strata sowie auf Münzfunden und keramischen Artefakten, die auf dem Gelände lagen. Die Archäologen,¹⁵⁹ sowie die anderen Wissenschaftler, die sich mit der Thematik befassten, gehen davon aus, dass die Synagoge in zwei unterschiedlichen Phasen gebaut bzw. ausgebaut wurde. Dabei ist man sich nicht einig, wann diese Phasen, d. h. der Bau, der Ausbau und das Verlassen der Anlage, zu datieren sind. Noy behauptete, dass die Siedlung von Bova Marina zwischen dem II. und dem V.

¹⁵⁶ Zur Synagoge von Ostia s. Birger Olsson, Hg., *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome* (Stockholm: Åström, 2001). Ferner Simonsohn, *The Jews of Italy*, 382, Anm. 25 und die dort zitierte Literatur.

¹⁵⁷ Es sind: Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria“; Maria A. Mastelloni, „Il ripostiglio di Bova Marina“, *MEFR (Moyen-Age)* 103.2 (1991): 643–665; Marina Rubinich, „Osservazioni sul materiale ceramico di Bova Marina“, *MEFR (Moyen-Age, Temps modernes)* 103.2 (1991): 631–642.

¹⁵⁸ Enrico Tromba, „Nuovi dati sulla sinagoga di Bova Marina nel contesto dell’archeologia ebraica della Calabria tardo antica“ (tesi di dottorato di ricerca = Dissertation; Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, 2015), 83.

¹⁵⁹ Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)“, 97.

Jahrhundert bewohnt war. Er schrieb: „The settlement at Bova Marina was in existence from the 2nd - 5th centuries. It seems to have been abandoned in the early 5th century, the date of a coin hoard from the site“.¹⁶⁰ Colafemmina und Rutgers sind der Meinung, dass die Synagoge im IV. und V. Jahrhundert in Benutzung war.¹⁶¹ Noy änderte seine Meinung, nachdem er den ersten Bericht von Costamagna gelesen hatte. Dabei bekräftigt er seine Annahme bezüglich der Anfangsphase, allerdings schlägt er vor, dass die Zerstörung des Gebäudes im VI. oder im VII. Jahrhundert stattfand. Somit folgt er der Schlussfolgerung von Costamagna.¹⁶² Diese Meinung wird sowohl von Levine als auch von Hachlili geteilt, die die zwei Bauphasen „Synagogue I“ und „Synagogue II“ nennt.¹⁶³ Dieser Rekonstruktion zufolge, der eine gewisse Plausibilität zugeschrieben wurde, hätte der Synagogenbau mit kleineren Räumen angefangen (insgesamt ca. 180 m², wobei das ganze bebaute Areal ca. 800 m² umfasst),¹⁶⁴ die zusammen mit zwei größeren angelegt wurden (Raum 21: ca. 6,20 × 5,65 m; Raum 22: ca. 6,20 × 6,80 m). Da der Raum 22 mit dem Mosaikboden verziert ist (Größe: 6 × 5,50 m), wurde er als Gebetsraum verstanden. Dieser Komplex wird B genannt.

¹⁶⁰ *JWE*, 1:180. An dieser Stelle soll betont werden, dass Zevi bereits 1992, d. h. bevor der erste Bericht von Costamagna öffentlich wurde, die Diskrepanz zwischen dem Münzfund und der Datierung der ersten Archäologen festgestellt hatte. Er schrieb: „Esiste tuttavia una discrepanza con le risultanze dell’analisi del tesoretto monetale. [...] La data più tarda di ‚chiusura‘ del piccolo tesoretto monetale coincide in modo indicativo con il periodo delle invasioni e incursioni dei Vandali“. (Fausto Zevi, „Recenti studi e scoperte di archeologia ebraica“, in *La cultura ebraica nell’editoria italiana [1955 - 1990]: Repertorio bibliografico* [Hg. Bice Migliau; Rom: Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 1992], 167–184, 179–180.)

¹⁶¹ Colafemmina, *The Jews in Calabria*, #3. Leonard V. Rutgers, „Diaspora Synagogues: Synagogue Archaeology in the Greco-Roman World“, in *Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World* (Hg. Steven Fine; New York: Oxford University Press, 1996), 67–95, 70.

¹⁶² Noy, „Jewish Inscriptions of Western Europe: addenda et corrigenda“, 130; Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria“, 628; Dies., „La sinagoga di Bova Marina“, in La Franca, *Architettura judaica in Italia*, 239–245, 239 und 241.

¹⁶³ Levine, *The Ancient Synagogue*, 279; Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, 34–35.

¹⁶⁴ Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)“, 97, Anm. 17.

Die zweite Bauphase hat vermutlich Anfang des VI. Jahrhunderts stattgefunden: Einige Räume des B-Komplexes wurden ab- bzw. um- und ausgebaut, und ein Komplex (D) wurde auf der südöstlichen Seite neu angelegt, wobei unklar ist, ob er zur Synagoge gehörte oder für andere Zwecke gebaut wurde.¹⁶⁵ Besonders wichtig scheint die Anfertigung einer Nische, die im Raum 22 in die Mauer Richtung Osten (d. h. Jerusalem) eingebaut wurde. Es wird vermutet, dass diese Nische, vor der sich eine hochgelegte Bodenplatte befindet, der *aron haqodesch* sein könnte, wobei die Bodenplatte als *bimah* zu betrachten wäre. Gleichzeitig wurde an der östlichen Ecke des Raumes ein Loch in den Boden gebohrt, in das ein Dolium eingegraben wurde (eine Art Genizah?),¹⁶⁶ in dem

sono stati trovati sette sostegni di stoppino per lampade in vetro, a tronco di cono, costituiti da una lamina rettangolare di piombo ravvolta a formare un cilindro, opportunamente tagliato e aperto su un lato per poter aderire al fondo conico della lampada. Sono stati inoltre rinvenuti vari frammenti di queste lampade di vetro, di tipo palestinese, e un gancio per sospensione, in bronzo.¹⁶⁷

Insgesamt datiert Costamagna aufgrund der Dekoration des Mosaikbodens sowie des Alters der Gegenstände, die auf demselben Niveau gefunden wurden, die erste Bauphase ins IV. Jahrhundert.¹⁶⁸ Die zweite Bauphase datiert sie in die ersten Jahrzehnte des VI. Jahrhunderts. In der Zeit des VI. und VII. Jahrhunderts wurde die Synagoge, und mit ihr womöglich die ganze Siedlung, aufgrund gewaltiger Zerstörungen verlassen, die mit den von Gregor dem Großen berichteten Ereignissen in

¹⁶⁵ Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina (RC): una proposta di interpretazione delle strutture“, 806.

¹⁶⁶ Tromba hat jedoch gezeigt, dass dieses Loch weder vor noch während der Restaurierungsarbeit gegraben wurde. Vgl. Tromba, „Nuovi dati sulla sinagoga di Bova Marina“, 207. Vgl. aber ebd., 212, wo er doch die Möglichkeit akzeptiert, dass dieses Dolium während des Umbaus in den Boden eingelegt wurde.

¹⁶⁷ Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)“, 106.

¹⁶⁸ Ebd., 97.

Verbindung zu bringen wären.¹⁶⁹ Tromba, der sich als Letzter mit der Synagoge beschäftigt hat, bietet eine neue Analyse an. Im Rahmen seiner Dissertation hat er nicht nur die alten Ergebnisberichte neu ausgewertet, sondern er hat auch die Möglichkeit genutzt, sich der Methode der Analyse C14 zu bedienen. Zunächst betont er, dass der erste Ausgrabungsbericht zugunsten des zweiten in Vergessenheit geraten ist. Er wurde für weitere Untersuchungen nicht in Betracht gezogen, und somit blieb die Gelegenheit ungenutzt, ihm Daten zu entnehmen. Auf der anderen Seite hebt er die Divergenzen zwischen den Berichten hervor, vor allem bezüglich der Datierung der Nekropole östlich des synagogalen Komplexes.¹⁷⁰ Wie bereits dargelegt berücksichtigt Tromba für seine Untersuchung nicht nur die vor Ort gefundenen Gegenstände, sondern auch die im Labor durchgeführte Untersuchung von einigen Knochen, die in den Gräbern gefunden wurden. Außerdem konnte er 2015 eine stichprobenartige Ausgrabung durchführen, im Rahmen derer eine Verbindung zwischen den Räumen 20 und 31 entdeckt wurde, die später durch eine Mauer unterbrochen wurde.¹⁷¹ Aufgrund seiner Analysen ist Tromba der Auffassung, dass die Juden die Synagoge bereits in der zweiten Hälfte des V. Jahrhunderts verließen. Das Areal, so Tromba, wurde zwar weiterhin bis ins VII. Jahrhundert hinein genutzt, allerdings nicht als Synagoge, sondern als Nekropole.¹⁷² Auffällig findet er, dass der Münzschatz oberhalb der Zerstörungsschicht gefunden wurde und nicht unterhalb: Wäre der Schatz älter als die Zerstörungsschicht, so hätte er unter ihr gefunden werden müssen und nicht darüber. Dies würde bedeuten, dass die Münzen erst nach dem Verlassen der Synagoge deponiert wurden.¹⁷³ Darüber hinaus stützt er seine Hypothese darauf, dass auch die benachbarten Siedlungen im Laufe des

¹⁶⁹ Ebd., 109. Costamagna spricht auch von Brandzeichen, von denen allerdings 2015 keine Spur gefunden wurde. Vgl. Tromba, „Nuovi dati sulla sinagoga di Bova Marina“, 212.

¹⁷⁰ Ebd., 92.

¹⁷¹ Ebd., 211.

¹⁷² Ebd., 215, 219, 278–286.

¹⁷³ Ebd., 216–217.

V. Jahrhunderts verlassen wurden. Ferner stellt er fest, dass die Synagoge ein erstes Mal, als sie noch genutzt wurde, und ein zweites Mal, als die Struktur schon eingestürzt war, geplündert wurde.¹⁷⁴ Die Völkerwanderung und die damit einhergehenden Eroberungen von Westgoten und Wandalen, die im Laufe des V. Jahrhunderts stattfanden, betrachtet er als Auslöser der Verwüstung der Siedlung und der benachbarten Ortschaften.¹⁷⁵ Tromba behauptet, dass der Komplex nicht in zwei, sondern in drei Schritten gebaut bzw. ausgebaut wurde, wobei die ersten zwei eng nacheinander stattfanden.¹⁷⁶ Gebaut in der ersten Hälfte des IV. Jahrhunderts und ausgebaut um die Mitte desselben Jahrhunderts, wurde die Synagoge Ende des IV./Anfang des V. Jahrhunderts leicht modifiziert. Um 470 wurde sie verlassen und die Baumaterialien für die Anfertigung der Grabanlagen genutzt, die nicht in jüdischem Besitz waren.¹⁷⁷

Die oben genannten Datierungsversuche klaffen sehr weit auseinander. Die Frage könnte sicherlich geklärt werden, würden weitere Ausgrabungen durchgeführt. Da dies aber in absehbarer Zeit nicht geschehen wird, können wir nur anhand der bis dato verfügbaren Daten eine Rekonstruktion wagen. Bevor wir uns mit der Entstehungsgeschichte dieses Komplexes beschäftigen, soll zunächst das Material besprochen werden, das während der Ausgrabungen gerettet werden konnte.

2.1. Der Mosaikboden

Es muss betont werden, dass nur dank der Entdeckung des Mosaikbodens, obschon dieser durch die Bewirtschaftung des Bodens stark beschädigt war, die Archäologen in

¹⁷⁴ Ebd., 214.

¹⁷⁵ Ebd., 220.

¹⁷⁶ Ebd., 221–231; 269.

¹⁷⁷ Ebd., 288–289.

der Lage waren, das Gebäude als Synagoge zu identifizieren.¹⁷⁸ Der Mosaikboden, der ca. 6,00 × 5,50 m groß war,¹⁷⁹ bestand aus 16 Paneelen auf vier Reihen, die von dreisträngigen Zöpfen eingegrenzt waren. Jedes Paneel, in dem jeweils entweder ein Salomonknoten oder eine Rosette dargestellt war, wurde von einem Lorbeerkranz umgeben. Das ganze Mosaik war von einem Kranz, der aus Granatäpfeln und Kienäpfeln bestand, umgeben.¹⁸⁰ In einem dieser Paneele war eine Menorah zu sehen. Ihre Basis besteht aus drei Teilen, während der zentrale Schaft aus übereinanderstehenden gleichschenkeligen Dreiecken gebildet war, deren Spitze nach unten gerichtet war. Die sieben Arme, die heute nur teilweise zu sehen sind, bestanden aus Ästen von Granatäpfeln mit angezündeten Leuchten. Neben der Menorah fand sich, auf der linken Seite, ein Schofar, während ein Lulav und ein Ethrog auf ihrer rechten Seite dargestellt wurden.¹⁸¹ Die Menorah ist ein jüdisches Symbol, das III. und IV. Jahrhundert in den verschiedensten Kontexten benutzt wurde.¹⁸² Im Fall von Bova haben wir es zwar mit einem sehr schönen und gut gearbeiteten Kunstwerk zu tun, das allerdings in der Gegend keine Ausnahme darstellt. Bereits Costamagna hat die Ähnlichkeiten zwischen dem Mosaik von Bova und denen im benachbarten Sizilien sowie in Nordafrika feststellen können.¹⁸³ Auf der anderen Seite hat sie auf den

¹⁷⁸ Zu den Mosaikböden in Synagogen s. Levine, *Visual Judaism in Late Antiquity*, 228–240.

¹⁷⁹ Liliana Costamagna, „Il restauro del mosaico della sinagoga di Bova marina“, in *Atti del II colloquio dell'Associazione Italiana per lo Studio e la Conservazione del Mosaico (Roma, 5 - 7 dicembre 1994)* (Hgg. Irene Bragantini und Federico Guidobaldi; Bordighera: Istituto Internazionale di Studi Liguri, 1995), 209–213, 210; Dies., „La sinagoga di Bova Marina (RC): una proposta di interpretazione delle strutture“, 800; Dies., „La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)“, 101.

¹⁸⁰ Dies., „La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria“, 624–625; Dies., „La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)“, 100.

¹⁸¹ Ebd., 101–102. Zur jüdischen Ikonografie s. Levine, *The Ancient Synagogue*, 593–612.

¹⁸² Ebd., 603.

¹⁸³ Vgl. Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria“, 625; Dies., „La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)“, 101. Was die Mosaiken anbelangt, wurde zu Recht darauf hingewiesen, dass die lokalen Bevölkerungen diese nach eigenem Geschmack bzw. von den vor Ort verfügbaren Handwerkern anfertigen ließen. Dieses Phänomen würde die zwischen Süditalien und Nordafrika festgestellten Ähnlichkeiten betonen und präzisieren.

christlichen Einfluss der Umgebung hingewiesen sowie auf den jüdischen Einfluss aus der nördlichen Region Palästinas.¹⁸⁴ Was die Struktur angeht, folgte der Synagogenbau keinen einheitlichen Vorgaben, weder was die Architektur noch was die Dekoration angeht.¹⁸⁵ Diese Unterschiede werden umso deutlicher, wenn man die Strukturen von Bova mit denen von Ostia Antica vergleicht.¹⁸⁶ Tromba erklärt diese Unterschiede dadurch, dass die Synagogen von Ostia und Bova Ausdruck zweier verschiedener Denkströmungen waren, deren Herkunft auf zwei Regionen Palästinas zurückzuführen sei:

riteniamo che dai dati in nostro possesso sia possibile affermare che le concezioni sottese alla realizzazione delle due sinagoge rinvenute in Italia siano diverse e possiamo ipotizzare che rappresentino due idee culturali diverse, se non due giudaismi diversi, e che al tempo stesso sembrino legate e confrontabili con due distinte aree geografiche di Israele.¹⁸⁷

2.2. Die Nekropolen

Während der Ausgrabungen stießen die Archäologen auf zwei Nekropolen (Komplex C und Komplex E). Mangels Grabbeigaben wurde die Nekropole C (ca. 150 m²) zunächst auf Basis des *stratum* datiert, das einen *terminus post quem* in der zweiten Hälfte des

Levine, *Visual Judaism in Late Antiquity*, 387–442; Günter Stemberger, „Das Judentum in früh rabbinischer Zeit: Zu neuen Entwicklungen in der Forschung“, *HZ* 300.1 (2015): 1–32, 13–14. Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)“, 101. Zu Nordafrika s. Karen B. Stern, *Inscribing Devotion and Death: Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa* (Leiden, Boston: Brill, 2008); Nicole S. Serfaty und Joseph Tedghi, Hgg., *Présence juive au Maghreb: Hommage à Haïm Zafrani* (Saint-Denis: Bouchene, 2004) (*non vidi*).

¹⁸⁴ Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)“, 109.

¹⁸⁵ Stemberger, „Das Judentum in früh rabbinischer Zeit“, 13. Die Aussagen Stembergers beziehen sich auf Palästina, allerdings gelten sie ebenso für die Diaspora.

¹⁸⁶ Tromba, „Nuovi dati sulla sinagoga di Bova Marina“, 236–277.

¹⁸⁷ Ebd., 277. Zu den verschiedenen Bauten und deren Klassifizierung s. auch Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land*, 106.

IV. Jahrhunderts postulieren lässt. Eine sichere Datierung ergibt sich aus dem Typ der Amphoren, die für die Beerdigungen genutzt wurden, mit dessen Herstellung um die Hälfte des V. Jahrhunderts begonnen wurde.¹⁸⁸ Ursprünglich wurde vermutet, dass diese Grabanlage, die 24 Gräber enthält, während der Nutzungszeit der Synagoge für Bestattungen genutzt wurde. Es wurde ferner festgestellt, dass zwischen der Mauer der Synagoge und dem „Zaun“ der Nekropole ein Abstand von ca. sieben Metern bestand. In diesem Zusammenhang wurde auch die Hypothese aufgestellt, dass dieser Abstand ausreichend war, um zu vermeiden, dass die den Komplex betretenden Personen die Nekropole sehen konnten.¹⁸⁹ Tromba hat dagegen gezeigt, dass sich in der Nekropole nicht 24, sondern 23 Gräber befinden.¹⁹⁰ Darüber hinaus ist er der Auffassung, dass die Nekropole in zwei Bauphasen errichtet wurde. Aufgrund einer C14-Analyse, der einige Gebeine unterzogen wurden, behauptet er, dass mindestens ein Grab, das in der ersten Bauphase angelegt wurde, im V./VI. Jahrhundert angelegt wurde.¹⁹¹ Costamagna zufolge wurde diese Nekropole noch benutzt, als die Synagoge noch als Gebetsort diente, und zwar in der ersten Phase der Siedlungsgeschichte. Dies ist laut Tromba auszuschließen, auch aufgrund der Ausgrabungsberichte, aus denen hervorgeht, dass einige Gräber, und zwar die Nrn. 1 bis 7, erst nach dem Zusammensturz der Synagoge angelegt wurden. Ferner verweist er auf den geringen Abstand zwischen den Gebetsräumen und der Nekropole und auf die Tatsache, dass es nach der jüdischen *Halacha* verboten sei, Mehrfachbestattungen anzulegen. Diese Daten sind seiner Meinung nach entscheidend, um seine Hypothese zu bestätigen: Die Nekropole wurde angelegt, nachdem die Synagoge verlassen worden war.¹⁹² Leider können wir aufgrund

¹⁸⁸ Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina“, 104.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Für eine detaillierte Beschreibung und Untersuchung der einzelnen Gräber s. Tromba, „Nuovi dati sulla sinagoga di Bova Marina“, 118–138. Für eine zusammenfassende Tabelle s. ebd., 129.

¹⁹¹ Ebd., 278–280.

¹⁹² Ebd., 281–282.

des schlechten Zustands der Gräber und der noch wichtiger zu untersuchenden *strata* nicht in Erfahrung bringen, ob diese Nekropole weiterhin benutzt wurde. Unklar sind auch Ursprung und Benutzungsdauer der Nekropole E (ca. 30 m²). Costamagna vermutet, dass diese aus sieben Gräbern bestehende Nekropole zu Beginn des VI. Jahrhunderts angelegt wurde.¹⁹³ Sie zeigt, dass die Grabanlage zeitgleich mit der Synagoge in Verwendung war. Tromba war es nochmals möglich, einige Knochen im Labor untersuchen zu lassen. Aus dieser Analyse ging hervor, dass die Knochen zu 95,4 Prozent um 540 bis 690 datierbar sind, mit einer Wahrscheinlichkeit von 68,2 Prozent, dass der Tod um 595 bis 665 eintrat.¹⁹⁴ Daraus schließt Tromba, dass die Nekropole E Ende des VI. Jahrhunderts angelegt und bis ins VII. Jahrhundert hinein benutzt wurde.

2.3. Die Münzen

Auf dem Areal der Synagoge wurden insgesamt ca. 3179 Münzen gefunden. Etwa einhundert wurden lose auf dem ganzen Areal gefunden (darunter 16 bronzene Münzen im Raum 6),¹⁹⁵ während 3079 in einem farblosen Krug, dessen Hals gebrochen war, im Raum 19 entdeckt wurden.¹⁹⁶ Unter den losen Münzen, die zwischen dem III. und dem V. Jahrhundert geprägt wurden, ist das älteste Stück ein Radiatus von Gallienus.¹⁹⁷ Die Mehrheit sind Münzen, die nach der ersten Hälfte des IV. Jahrhunderts geprägt

¹⁹³ Für eine detaillierte Beschreibung der Gräber s. Tromba, „Nuovi dati sulla sinagoga di Bova Marina“, 147–148. Eine Tabelle findet man ebd., 149.

¹⁹⁴ Ebd., 285.

¹⁹⁵ Mastelloni, „Il ripostiglio di Bova Marina“, 656–657.

¹⁹⁶ Diese Angabe stammt aus ebd., 648. Costamagna gibt zunächst an, 3070 Münzen gefunden zu haben. Vgl. Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria“, 626. Diese Aussage wurde von ihr später korrigiert. Vgl. Dies., „La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)“, 107.

¹⁹⁷ Mastelloni, „Il ripostiglio di Bova Marina“, 657.

wurden.¹⁹⁸ Was den großen Münzfund im Raum 19 angeht, soll festgehalten werden, dass von den 2456 identifizierbaren Münzen (ca. 80 Prozent des gesamten Fundes) aufgrund der starken Abnutzung lediglich wenige Exemplare problemlos untersucht und entziffert werden konnten.¹⁹⁹ Den Hauptteil der Münzen stellen diejenigen dar, die im IV. Jahrhundert geprägt wurden. Etwas mehr als ein Viertel sind Münzen, die hingegen im V. Jahrhundert geprägt wurden.²⁰⁰ In beiden Fällen sind keine Münzen gefunden bzw. identifiziert worden, die nach den Jahren 455 bis 470 geprägt wurden.²⁰¹ Hinsichtlich des Zwecks dieses Münzschatzes sind verschiedene Hypothesen möglich. In der Regel diente die Synagoge als Sammelort für Gelder, die entweder für das Almosen oder für die Gabe an den Jerusalemer Tempel, freilich als er noch existierte, verwendet wurden. Im Fall von Bova ist jedoch nicht auszuschließen, dass diese Münzen lediglich als Zahlungsmittel für dort gehandelte Waren dienten.²⁰²

2.4. Die Amphoren

In Bova Marina wurden vier verschiedene Keramiktypen gefunden: nordafrikanische Importware aus Terra Sigillata, Transportgefäße,²⁰³ Amphoren sowie Fragmente von Tonlampen, die ebenso auf eine nordafrikanische Herkunft hindeuten.²⁰⁴

¹⁹⁸ „Il dato più saliente in questo materiale è l'estrema consumazione delle monete e l'assenza di serie posteriori alla riforma di Anastasio I e di emissioni vandale“ (ebd., 657). Eine Tabelle findet sich in ebd., 657.

¹⁹⁹ Ebd., 652.

²⁰⁰ Ebd., 654; Tromba, „Nuovi dati sulla sinagoga di Bova Marina“, 159 (mit nur 3071 Münzen).

²⁰¹ „Nel tesoretto finora non si è riconosciuto alcun esemplare attribuibile alle serie definite ‚protovandaliche‘“. (Mastelloni, „Il ripostiglio di Bova Marina“, 656.)

²⁰² Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)“, 107. S. dazu Hachlili, *Ancient Synagogues-Archaeology and Art*, 562–565, besonders 564.

²⁰³ Rubinich, „Osservazioni sul materiale ceramico di Bova Marina“, 631.

²⁰⁴ Ebd., 635. Dabei ist die Feststellung bezüglich der Datierung besonders wichtig: „Tra quelle di provenienza africana prevalgono i tipi Atlante VIII (350–500 d.C.), ma, soprattutto, Atlante X (350–600

Was die Terra Sigillata anbelangt, handelt es sich hierbei um Gegenstände, die in einer Zeitspanne von fast eintausend Jahren (IV. Jahrhundert v. u. Z. bis V. Jahrhundert n. u. Z.) in Nordafrika produziert wurden (A, C, D, vielleicht E).²⁰⁵ Dass Nordafrika ein Produktionsort und somit Handelsplatz von Amphoren war, belegt auch die zahlreiche Präsenz von Amphorenfragmenten Keay III–VII (III. Jahrhundert n. u. Z.), Keay XXV, Keay VIII B, Keay LV und Keay LXII. Andere Artefakte führen in den ägäo-anatolischen Raum (LR 2 und LR 3) sowie in den syrisch-palästinischen Raum (LRA 1 und LRA 4). Allerdings sind die Exemplare Keay LII diejenigen, die am meisten gefunden wurden. Diese Typologie war vom IV. Jahrhundert an im gesamten Mittelmeerraum sowie in mehreren Küstenorten innerhalb Italiens weitverbreitet.²⁰⁶ Bezüglich der Herkunft dieser Amphoren wurde zunächst ein anatolischer Ursprung vermutet.²⁰⁷ Jedoch hat Arthur später gezeigt,²⁰⁸ dass die Amphoren Keay LII in Süditalien hergestellt wurden.²⁰⁹ Öfen wurden in Pellaro (Fiumara di Lume)²¹⁰ und im

d.C.), che però hanno una cronologia troppo ampia per costituire dei sicuri elementi datanti; esse confermano comunque la prevalenza di importazioni dall’Africa dal IV a tutto il V secolo, con una certa continuità nel VI“. (Ebd.)

²⁰⁵ Ebd., 632–634.

²⁰⁶ Für eine Liste mit weiterführender Literatur s. Tromba, „Nuovi dati sulla sinagoga di Bova Marina“, 171–174.

²⁰⁷ Francesco Pacetti, „La questione delle Keay LII nell’ambito della produzione anforica in Italia“, in *Ceramica in Italia: VI - VII secolo: Atti del convegno in onore di John W. Hayes: Roma 11 - 13 maggio 1995* (Hg. Lucia Sagù, 2 Bde.; Florenz: All’Insegna del Giglio, 1998), 1:185–208, 186.

²⁰⁸ Paul Arthur, „Some Observations on the Economy of Bruttium under the Later Roman Empire“, *JRA* 2 (1989): 133–142.

²⁰⁹ Simon J. Keay, *Late Roman Amphorae in the Western Mediterranean: A Typology and Economic Study: the Catalan Evidence* (2 Bde.; Oxford: B.A.R., 1984), 1:267–268; Dazu Pacetti, „La questione delle Keay LII“. Zusätzliche Bibliografie über diese Amphoren findet sich in Francesco Grelle und Giuliano Volpe, „Aspetti della geografia amministrativa ed economica della Calabria in età tardoantica“, in *Epigrafia e territorio: Politica e società. Temi di antichità romane* (Hg. Mario Pani, 10 Bde.; Bari: Edipuglia, 1996), 4:113–155, 146, Anm. 130.

²¹⁰ Gabriella Gasperetti und Vincenzo Di Giovanni, „Precisioni sui contenitori calabresi della tarda antichità (le anfore Keay LII)“, *MEFR (Moyen-Age)* 103.2 (1991): 875–885, 876.

etwa zehn Kilometer davon entfernten Lazzaro Vecchio²¹¹ sowie in Naxos (Sizilien) gefunden.²¹² Es ist zu vermuten, dass diese Anlagen im IV. und V. Jahrhundert in Betrieb waren. Was die Nutzung der Amphoren angeht, so geht man davon aus, dass sie für den Weintransport und somit für den Verkauf auf dem Markt bestimmt waren.²¹³ Dieser Prozess ist darauf zurückzuführen, dass es den lokalen Bauern möglich war, einen Produktionsüberschuss in der Weinproduktion zu erzielen,²¹⁴ sodass der Wein per Schiff (der Einsatz dieses Transportmittels würde erklären, warum Keay LII fast ausschließlich in Hafenstädten fassbar sind) auf die Märkte im Mittelmeerraum gebracht werden konnte.²¹⁵ In Bova Marina wurden eine ganze Amphora wie auch zahlreiche Fragmente der LII-Typologie im Raum 24²¹⁶ sowie drei Henkel, die zu Amphoren der Typologie Keay LII zuzuordnen sind, mit einer geprägten Menorah gefunden.²¹⁷ Diese Siegel wurden vor dem Brennen angebracht. Es bleibt zu fragen, was die Präsenz dieser Keramikfragmente in Bova Marina bedeuten könnte. Hierbei sind verschiedene Erklärungen möglich, die sich teilweise überlappen. Es ist durchaus

²¹¹ Ebd., 879.

²¹² Ebd., 880.

²¹³ Ebd., 884; Antonio B. Sangineto, „Produzioni e commerci nelle Calabrie tardo romane“, *MEFR (Moyen-Age)* 103.2 (1991): 749–757, 754.

²¹⁴ Gasperetti und Di Giovanni, „Precisioni sui contenitori calabresi della tarda antichità (Le anfore Keay LII)“, 885.

²¹⁵ Zur Verbreitung dieser Amphoren s. Arthur, „Some Observations on the Economy of Bruttium under the Later Roman Empire“, 137–141 und fig. 3. Ferner Grelle und Volpe, „Aspetti della geografia amministrativa ed economica della Calabria in età tardoantica“, 147, Anm. 137. Dazu auch Francesco Pacetti, „La distribuzione delle anfore orientali tra IV e VII secolo d.C.“, in *Società romana e impero tardoantico: Le merci, gli insediamenti* (Hg. Andrea Giardina; Bd. 3 von *Società romana e impero tardoantico*, Rom: Laterza, 1986), 278–284. Zu den ökonomischen Rahmenbedingungen in der Gegend s. Ulrich Kahrstedt, *Die wirtschaftliche Lage Grossgriechenlands in der Kaiserzeit* (Wiesbaden: Steiner Verlag, 1960).

²¹⁶ Liliana Costamagna, „L'area archeologica dell'insediamento greco-romano alla foce del S. Pasquale“, in *Vallata del S. Pasquale e presenza ebraica in Calabria in età antica* (Hgg. Sara Rossi und Antonella Casile; Reggio Calabria: Iiriti, 2002), 101–134, 113.

²¹⁷ Rubinich, „Osservazioni sul materiale ceramico di Bova Marina“, 636.

plausibel, dass die in den Amphoren enthaltene Ware von Juden hergestellt wurde. Das angebrachte Siegel könnte sodann auf eine Produktion nach den jüdischen Speisegesetzen (בשרורה) hindeuten.²¹⁸ Die in Rom gefundenen Amphoren Keay LII mit einer aufgeprägten Menorah könnten in Verbindung mit Bova oder allgemein mit Kalabrien gebracht werden.²¹⁹ In mindestens zwei Städten Kalabriens wurden Töpferöfen gefunden, die auf eine lokale Produktion hindeuten. Es ist denkbar, dass diese Amphoren in Kalabrien für (oder von?) Juden angefertigt wurden. Doch es bleibt umstritten, ob die Juden den von ihnen angebauten Wein an andere Juden verkauften (das Siegel der Menorah würde bestätigen, dass man sich während der Herstellung an die Kashrut gehalten hatte) oder die Ware als jüdisches Produkt auf den Markt gebracht wurde (ohne dass dabei unbedingt die Kashrut beachtet wurde).

²¹⁸ Aber vgl. dazu Andronicos Meinung: „Il sigillo ebraico [...] può essere assunto come prova del ruolo esercitato dalle comunità ebraiche [...] nei processi di produzione e di conseguente commercializzazione dei prodotti della terra ovvero come attestazione di una produzione agricola che utilizza manodopera ebraica e si avvale della marcatura dei contenitori per ottemperare alle esigenze di nicchia di mercato, a livello locale, interno od estero che richiedeva un prodotto confezionato con particolari procedure e manipolato da mani di correligionari per il rispetto delle norme rituali contenute nella thorah“ (Emilio Andronico, „Gli Ebrei in Calabria“, in Hgg. Rossi und Casile, *Vallata del S. Pasquale e presenza ebraica in Calabria in età antica*, 45–76, 51). Ferner Francesco A. Cuteri, „Ebrei e samaritani a Vibo Valentia in età tardoantica: le testimonianze archeologiche“, *SY* 24–25 (2008-2009): 17–38, 23–24 und Anm. 18.

²¹⁹ Arthur, „Some Observations on the Economy of Bruttium under the Later Roman Empire“, 138. Dazu s. Maurice H. Callender, *Roman amphorae, with index of stamps* (London: Oxford University Press, 1965); Andrea Carignani und Francesco Pacetti, „Anfore tardo-antiche dagli scavi del Palatino“, in *Amphores romaines et histoire économique: dix ans de recherche* (Rom: École française de Rome, 1989), 610–615. Der Fund dieser Scherben wurde, soweit festgestellt werden konnte, in den Studien von Rutgers und Cappelletti nicht berücksichtigt. Vgl. Leonard V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (Leiden, Boston: Brill, 1995; Nachdr., 2000); Silvia Cappelletti, *The Jewish Community of Rome: From the Second Century B.C. to the Third Century C.E* (Leiden, Boston: Brill, 2006).

2.5. Die Diskussion über die Entstehungsgeschichte der Synagoge

Wir haben gesehen, dass Tromba im Rahmen seiner Dissertation die in der Forschung am meisten akzeptierte Datierungshypothese ablehnt. Dabei beruft er sich hauptsächlich auf das Alter der Münzen, die auf dem gesamten Areal, aber vor allem im Raum 19 gefunden wurden. Freilich zieht er auch die Keramik und die von ihm in Auftrag gegebenen C14-Untersuchungen in Betracht, jedoch betont er mehrmals, dass die Münzen die Hauptquelle für seine neu formulierte Hypothese sind. Auf der anderen Seite lehnt er die Möglichkeit ab, dass die Nekropolen C und E von Juden benutzt wurden: Die Gründe hierfür wären der geringe Abstand zwischen den Nekropolen und dem Gebetsraum sowie die Präsenz von Mehrfachbestattungen. Bevor wir uns fragen, ob diese methodologische Herangehensweise vertretbar ist, soll darauf hingewiesen werden, dass bereits Zevi und Noy besonderen Wert auf den Münzschatz gelegt hatten.²²⁰ Andererseits vernachlässigt Tromba die häufige Präsenz von Münzen bzw. Schätzen in oder unterhalb von Synagogen.²²¹ Leider wurden Publikationen, die hierfür relevant sind, in Trombas Studie nicht beachtet und somit für seine Untersuchung nicht fruchtbringend gemacht.²²² Dieses Manko gilt auch angesichts der Tatsache, dass Münzfunde nicht unbedingt als eine gute Quelle für eine zuverlässige Datierung einzustufen sind. Hachlili weist zu Recht darauf hin, dass dieser methodologische Ansatz sehr problematisch sein kann. Sie schreibt:

²²⁰ S. oben Anm. 160.

²²¹ Obwohl darauf bereits hingewiesen wurde. S. Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)“, 107.

²²² So z. B. das wichtige Werk von Hachlili, *Ancient Synagogues-Archaeology and Art*, 539–565. Dieses Buch kommt im Literaturverzeichnis von Trombas Dissertation nicht vor.

A large number of late-Roman low-denomination bronze coins are found in synagogues, many of them too corroded or fragmentary to be identified (sometimes between 45–60% remain unidentified). This should be an indicator that it is somehow unreliable to base dates of synagogues on such numismatic evidence. The data from many synagogues means that quite often more than 60%.²²³

Darüber hinaus „a very large number of worthless or low-value bronze coins (dated to the 4th and 5th centuries CE) were found deliberately deposited in hidden places or in or below foundations“.²²⁴ In der Forschung wird noch über Zweck und Herkunft von Münzschatzen neben Synagogen debattiert.²²⁵ Bisher wurde aber keine zufriedenstellende Erklärung formuliert, mindestens keine, auf die sich die Mehrheit der Forscher einigen konnte.

Im Gegensatz dazu behauptet Tromba, dass diese Münzen dort deponiert wurden, als die Synagoge in Trümmern lag und ihre Überreste offenbar als ein gutes Versteck betrachtet wurden.²²⁶ Tromba bezieht sich dabei auf den Ausgrabungsbericht, der folgendermaßen lautet:

Lo strato 90 si estendeva su gran parte dell'area di scavo, con uno spessore medio di m. 0,30, fermato di una terra argillosa mista a numerosissimi materiali da costruzioni e manufatti. Su questo strato nacque la necropoli e in esso qualcuno scavò la piccola fossa per occultare il tesoretto monetale di cui si è già detto.²²⁷

Da die Schicht 90 die Zerstörungsschicht ist, schließt Tromba daraus, dass der Münzschatz älter als der Raum 19 und somit die Synagoge ist. Jedoch geht aus dem von ihm zitierten Bericht nicht hervor, wo diese Amphora gefunden wurde. Es geht um eine Grube, die als Versteck gedacht war, aber es ist nicht klar, ob der Münzschatz sich

²²³ Ebd., 539.

²²⁴ Ebd., 560. Über den Rückgang der Prägung in den folgenden Jahrhunderten s. ebd., 556.

²²⁵ Ebd., 562–565.

²²⁶ Tromba, „Nuovi dati sulla sinagoga di Bova Marina“, 216–217.

²²⁷ Zitat in ebd., 216.

tatsächlich in dieser Grube befand, als die Archäologen ihn entdeckten. Im Raum 19 „è stato rinvenuto infossato nel pavimento un grande dolio e, a breve distanza da questo, una brocca acroma posta sul pavimento del vano e contenente un ripostiglio di 3070 monete in bronzo“.²²⁸ Mastelloni wiederholt diese Feststellung und präzisiert sie:

Nel 1985, in località S. Pasquale, nel comune di Bova Marina, [...] è stato rinvenuto, sul pavimento di un ambiente attiguo all'aula sinagogale, un ripostiglio monetale formato da 3079 pezzi in bronzo. Le monete erano raccolte in una brocchetta acroma, lacunosa del collo: nonostante la perdita del collo del contenitore, si può ritenere che il ripostiglio sia pervenuto integro“.²²⁹

Den zwei Forscherinnen zufolge wurde also der Münzschatz auf dem Boden gefunden und nicht in einer Grube. Nun zeigt sich, dass die herrschende Unklarheit bezüglich dieses Fundes keine eindeutige Hypothese formulieren lässt. Außerdem kann aufgrund der oben genannten Feststellungen behauptet werden, dass der Münzschatz, der ursprünglich womöglich in der Grube versteckt war, aus irgendeinem Grund von dort entnommen wurde. Wieso er auf dem Boden gelassen wurde, können wir nur erahnen. Aus diesen Gründen ist der Auffindung des Münzschatzes keine sichere und belastbare Information zu entnehmen, nach der eine Datierung vorgenommen werden kann.

Was die Nekropolen anbelangt, haben wir gesehen, dass Tromba sie aufgrund der C14-Analyse sowie der Schichtuntersuchung ins V. bis VII. Jahrhundert datiert. Diese Quellen werden von Vermutungen ergänzt, die auf religiöse Aspekte zurückzuführen sind: Der Abstand zwischen Bestattungsort und Synagoge sei zu gering, während die Mehrfachbestattung verboten sei. Leider nennt Tromba für diese Annahmen keine Quellen. In diesem Zusammenhang hilft das Heranziehen der rabbinischen Schriften nur bedingt, denn es scheint problematisch, anhand rabbinischer sowie archäologischer Befunde Palästinas auf die Diaspora zu schließen. Die Rabbinen haben sich bereits in

²²⁸ Costamagna, „La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria“, 626.

²²⁹ Mastelloni, „Il ripostiglio di Bova Marina“, 648–649.

der Mischna mit der Entfernung zwischen einer bewohnten Siedlung und einem Friedhof auseinandergesetzt. Die fünfzig Ellen Abstand zur Stadt, die wir z. B. in Qumran feststellen, sind schon in *m. B.Bat.* 2:9 belegt. In *m. 'Ohal.* 16:2 ist ebenso die Rede von fünfzig Ellen, doch im selben Traktat (*m. 'Ohal.* 17–18) sehen wir, dass die Bestimmungen lockerer werden. Diese Tendenz zeigt sich auch in *m. Naz.* 9:3, in dem mit einem geringeren Abstand gerechnet wird. *m. 'Ohal.* 15:8 stellt sogar fest, dass auch ein Vorhof zu Grabhöhlen, wenn 4×4 Ellen breit, rein ist. Was die Mehrfachbestattung angeht, heißt es in *b. Sem.* 13:8, dass gemeinsam begraben werden darf, wer zusammen schlafen darf.²³⁰ Es ist also keineswegs sicher, dass der Abstand zwischen Begräbnisort und Gebetsraum in religiösen Vorschriften geregelt ist. Dasselbe gilt für die Gestaltung der Gräber, in denen wohl mehrere Personen jüdischen Glaubens begraben werden durften.²³¹

2.6. Ergebnisse und Zusammenfassung

Während Bauarbeiten wurden in Bova Marina (S. Pasquale) Überreste einer Synagoge gefunden. Von dieser Synagoge ist nicht viel übriggeblieben. Auf dem Mosaikboden, von dem nur ein Viertel erhalten ist, waren ein Salomonknoten und Reste einer Menorah dargestellt. Neben der Menorah waren die üblichen Gegenstände der jüdischen Kunst der Antike abgebildet. Diese sind ein Lulav, ein Schofar und ein Ethrog. In verschiedenen Räumen wurden Münzen und mehrere gebrochene Teile von *in loco* produzierten Amphoren gefunden. Diese trugen ein Siegel mit aufgeprägter Menorah. Auf der östlichen Seite des Komplexes gab es eine Nekropole, deren Gräber die

²³⁰ רבבי יהודה אמר: כל הישן עמו בחייו נקבר עמו במותו (Dov Zlotnick, „The Tractate ‚Mourning‘ [Šēmaḥoṭ]: Regulations Relating to Death, Burial, and Mourning“ [New Haven, London: Yale University Press, 1966], 38 [hebr. Teil]). Allerdings besteht auch die Möglichkeit, dass ein Vater mit seiner minderjährigen Tochter, sowie eine Mutter mit ihrem ebenso minderjährigen Sohn begraben werden dürfen. Vgl. dazu Zlotnick, „Mourning“, 164, Anm. 8.

²³¹ Für seine hilfreichen Hinweise bezüglich der rabbinischen Haltung zu dieser Sache danke ich Prof. Günter Stemberger.

Überreste mehrerer Leichen enthielten, allerdings ohne Beigaben. Die Archäologen, die die Grabung durchführten, gingen davon aus, dass die Anlage im IV. Jahrhundert gebaut wurde und bis Ende des VI. Jahrhunderts in Benutzung war: Die langobardische Eroberung könnte dabei eine Rolle gespielt haben. Es wurde zwischen zwei Bauphasen unterschieden. Doch diese Datierung wurde von Tromba im Rahmen seiner Doktorarbeit infrage gestellt. Er geht davon aus, dass die Synagoge spätestens im V. Jahrhundert verlassen wurde. Die Nekropolen, in denen keine Juden begraben worden seien, seien erst gebaut und benutzt worden, nachdem die Synagoge nicht mehr im Betrieb gewesen war.

An dieser Stelle kann keine Entscheidung getroffen werden. Wir haben gesehen, dass die Argumentation Trombas etwas dürftig ist, vor allem was die Auswertung der Quellen angeht. Auf der anderen Seite wurde von ihm darauf hingewiesen, dass der erste Ausgrabungsbericht von 1985 zugunsten des zweiten von 1987 vernachlässigt worden ist. Somit kann weder der alten Datierung mit Sicherheit ihre Validität aberkannt werden, noch kann für die neue eine handfeste Plausibilität beansprucht werden.

3. Die Katakombe(n) und ihre Inschriften

Jede Religion hat eigene Bräuche und Vorschriften, für deren Erfüllung teilweise gesonderte Einrichtungen notwendig sind. Dies gilt sowohl für die Praktiken, die jeder Gläubige im Laufe seines Lebens ausüben muss, als auch für Bräuche, die mit dem Tod verbunden sind. Um einen regelmäßigen Gottesdienst gewährleisten zu können, ist ein Gebäude oder ein Gebetsraum erforderlich. In solchen Räumen ist es auch möglich, Lehrveranstaltungen abzuhalten, die zum Studium und zur Vertiefung der Religionskenntnisse beitragen. Gibt es Reinheitsvorschriften, ist die Nutzung einer dafür vorgesehenen Einrichtung unerlässlich. Im Sterbefall braucht man einen würdigen Platz, an dem die sterblichen Überreste der Menschen in Frieden ruhen können: Dafür

sind Friedhöfe anzulegen. Wollen wir dieses Schema in die Praxis umsetzen und auf das Judentum anwenden, so dient die Synagoge als Gebetsort, die Miqveh als Ort für die rituelle Waschung und (in der Antike bis zur Spätantike) die Katakombe als Grabanlage.²³²

Nach den im letzten Kapitel besprochenen archäologischen Funden von Bova Marina wenden wir uns Grabanlagen und den in ihnen verborgenen Inschriften zu.²³³ Katakomben, d. h. unterirdische Grabanlagen, wurden zahlreich in Venosa (Basilikata) und womöglich in Bari (Apulien) gefunden. Da in Venosa die umfangreichsten und weitaus bekanntesten Funde gemacht wurden, ist unsere Analyse zunächst diesen gewidmet.

3.1. Venosa

Die Stadt Venosa, an einer Kreuzung der *Via Appia Antica* mit der *Via Herculia* gelegen,²³⁴ ist für das Studium des spätantiken Judentums unausweichlich. Denn im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte wurden auf ihrem Territorium sehr viele und wichtige archäologische Entdeckungen gemacht, die das Bild des Diaspora-Judentums auf europäischem Boden verändert haben. Venosa bietet mit Abstand die meisten jüdischen Grabinschriften des spätantiken Italien, wenn man von den zahlreichen römischen Katakomben absieht. Dabei ist noch anzumerken, dass in Venosa auch viele christliche Grabanlagen gefunden wurden, manchmal sogar in der Nähe der jüdischen

²³² Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum*, 60. Ein guter Überblick über jüdische Bestattungsbräuche bis zur Spätantike findet sich in Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, 263–310.

²³³ Mit der Ausnahme von Syrakus wurde bis jetzt in Süditalien keine antike Miqveh gefunden. Zu Syrakus s. Angela Scandaliato und Nuccio Mulè, *La sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa* (Florenz: Giuntina, 2002).

²³⁴ Maria L. Marchi, „Venosa: organizzazione del territorio e vie di comunicazione“, in *Ketav, Sefer, Miktav: La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia* (Hg. Mariapina Mascolo; Bari: edizioni di pagina, 2014), 109–119.

Nekropolen, wie wir sehen werden. Dass die jüdische Präsenz bis das IX. Jahrhundert hinein (mit einer bis jetzt noch ungeklärten Zeitlücke vom VII. bis zum VIII. Jahrhundert) keinesfalls irrelevant gewesen sein musste, zeigten auch mehrere hebräische Grabsteine, die ebenso in der Stadt gefunden wurden.²³⁵ Es ist keine einfache Aufgabe, eine Übersicht über die Entdeckungsphasen zu verfassen. Dieses Problem rührt daher, dass durch das wachsende wissenschaftliche Interesse auch die Zahl der Entdeckungen, vor allem dank der beharrlichen Aktivität von Cesare Colafemmina, zugenommen hat. Wie bereits am Anfang der vorliegenden Arbeit dargelegt, fehlt eine monographische Veröffentlichung über das venosinische Judentum. In diesem Sinne können wir einen kleinen Beitrag leisten, indem wir versuchen, die Entdeckungen samt Publikationen zu zitieren, um hervorzuheben, wie wichtig dieses Material für die Wissenschaft und darüber hinaus ist.

3.1.1. Die alte Katakombe

Die „Collina della Maddalena“, ein etwa 1,5 Kilometer von der Stadtgrenze entfernter Hügel, hat der Forschung viele Entdeckungen beschert. Als Begräbnisstätte wurde dieser Hügel bereits von Paganen in der römischen Zeit benutzt.²³⁶ Insofern ist es nicht verwunderlich, dass auch Juden und Christen den Ort auswählten, um dort ihre Toten zu begraben. Dabei haben womöglich verschiedene Elemente eine Rolle gespielt, die zu dieser Entscheidung beitrugen. Der Hügel war und ist von der Stadt aus einfach zu erreichen und hat eine geeignete Geländeform. Ferner erleichterte die Qualität des Erdmaterials die Arbeit der *fossores*, die auf einem großen Areal Gräber anlegten. Doch

²³⁵ Cassuto, „Nuove iscrizioni ebraiche di Venosa“; Ders., „Ancora nuove iscrizioni ebraiche di Venosa“; Ders., „הכתובות העבריות של המאה התשיעית בווינוסה“; Cesare Colafemmina, „Un’iscrizione venosina inedita dell’822“, *RMI* 43.5–6 (1977): 261–263; Ders., „Tre nuove iscrizioni ebraiche a Venosa“, *VT* 24 (1987): 201–209; Ders., „Epigraphica Hebraica Venusina“, *VT* 30 (1993): 353–358; Ders., „Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy“; Giancarlo Lacerenza, „L’epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all’alto Medioevo“, in Mascolo, *Ketav, Sefer, Miktav*, 189–198.

²³⁶ Colafemmina, „Le catacombe ebraiche nell’Italia meridionale e nell’area sicula“, 120.

Erdrutsche und Erdbeben waren und sind in der Gegend nicht so selten. Es ist daher nicht auszuschließen, dass die instabil gewordene Struktur, zusammen mit den Änderungen der Sepulkralpraktiken, dazu beigetragen haben, dass der Hügel verlassen wurde. Der Katakombenkomplex wurde offiziell im Jahre 1853 entdeckt. Dank der Initiative der Leitung des königlichen Museums in Neapel, die Stanislao D’Aloe beauftragte, eine Untersuchung durchzuführen, begannen systematische Studien.²³⁷ Beinahe zur selben Zeit erkundeten auch Pasquale de Angelis und Raffaele Smith die Katakombe.²³⁸ Als sich in der Umgebung das Gerücht verbreitete, dass ein „geheimer“ Ort gefunden worden sei, führten Einheimische unerlaubte Grabungen durch, die im Komplex sehr große Schäden einrichteten: Seine Schätze wurden geplündert,²³⁹ Öllampen²⁴⁰ sowie Marmorsärge wurden entfernt, wobei bedauerlicherweise jede Spur davon verloren ging.²⁴¹ Gleichzeitig aber wuchs das Interesse der Wissenschaftler, die die Stadt besuchten, um erste direkte Eindrücke der Nekropolen zu bekommen.²⁴² Graziadio Isaia Ascoli war der Erste, der einige (21) der ihm bekannten Inschriften in

²³⁷ Stanislao D’Aloe behauptete einige Jahre später, die Katakombe bereits 1842 gekannt zu haben. Stanislao D’Aloe, *Storia profana e sacra dell’antica Siponto e della metropoli di Manfredonia* (Neapel: Forni, 1877), 61. Vgl. Cesare Colafemmina, „Nuove scoperte nella catacomba ebraica di Venosa“, *VT* 15 (1978): 369–381, 369. Colafemmina zweifelt allerdings an dieser zeitlichen Festlegung, vgl. Ders., „Le catacombe ebraiche nell’Italia meridionale e nell’area sicula“, 121. D’Aloes Zeichen wurden von Ruggiero übernommen und veröffentlicht. S. Michele Ruggiero, *Degli scavi di antichità nelle province di terraferma dell’antico Regno di Napoli dal 1743 al 1876: Documenti raccolti e pubblicati da Michele Ruggiero* (Neapel: Morano, 1888). Dazu *JJWE*, 1:xvi.

²³⁸ Die Notizen dieser ersten „Pioniere“, die auch Zeichnungen und grobe Skizzen des Komplexes enthalten, sind sehr wertvoll, da man ihnen Daten entnehmen kann, die unter anderen Umständen verloren gegangen wären. Für das Archivmaterial der Entdeckungen betreffend s. Lacerenza, „Le antichità giudaiche di Venosa“.

²³⁹ So z. B. Levi, der die schlechte Situation beschreibt. Vgl. Leo Levi, „Ricerche di epigrafia ebraica nell’Italia meridionale“, *RMI* 28 (1962): 132–153, 132.

²⁴⁰ Colafemmina, „Le catacombe ebraiche nell’Italia meridionale e nell’area sicula“, 125–126.

²⁴¹ Hirschfeld, „Le catacombe degli ebrei a Venosa“, 150–151; Colafemmina, „Le catacombe ebraiche nell’Italia meridionale e nell’area sicula“, 120–123.

²⁴² Andere Berichte: Hirschfeld, „Le catacombe degli ebrei a Venosa“; Lenormant, „La catacombe juive de Venosa“; Garrucci, „Cimitero ebraico di Venosa in Puglia“.

einer systematischen Publikation behandelte.²⁴³ Frey, der die Transkriptionen von de Rossi zugrunde legte, nahm die venosinischen Inschriften in sein Corpus auf.²⁴⁴ Allerdings erwies sich diese Edition als obsolet, als Colafemmina im Rahmen seiner wissenschaftlichen Aktivitäten in der Katakomba und ihrer Umgebung immer wieder auf neue Inschriften stieß und darüber hinaus neue mögliche Interpretationsmöglichkeiten bot.²⁴⁵ 1993 wurde von David Noy im Rahmen des „Jewish Inscriptions Project“ eine neue Edition veröffentlicht, die die bisher vollständigste Arbeit über diese Inschriften darstellt.²⁴⁶

²⁴³ Ascoli, *Iscrizioni*, #1–#21 (283–296). S. oben Anm. 5.

²⁴⁴ Jean B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum: recueil des inscriptions juives qui vont du III^e siècle avant Jésus-Christ au VII^e siècle de notre ère* (2 Bde.; Vatikanstadt: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1936-1952). S. ergänzend dazu Antonio Ferrua, „Addenda et corrigenda al Corpus Inscriptionum Judaicarum“, *Epig* 3 (1941): 30–46, und Harry J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1960; 2. überarb. u. erw. Aufl., Peabody, Mass: Hendrickson, 1995), 263–346. Der erste Band von Freys Edition wurde einige Jahre später von Lifshitz überarbeitet und mit einem langen Prolegomenon versehen. Jean B. Frey, *Corpus of Jewish Inscriptions: Jewish Inscriptions from the Third Century B.C. to the Seventh Century A.D.* (Hg. Baruch Lifshitz; New York: KTAV, 1975). Die venosinischen Inschriften finden sich auf den Seiten 1:420–443 (#569–#619).

²⁴⁵ Cesare Colafemmina, Hg., *Studi storici* (Molfetta: Ecumenica, 1974); Ders., „Nuove iscrizioni ebraiche a Venosa“, in *Studi in memoria di p. Adiuto Putignani* (Cassano delle Murge: Ecumenica, 1975), 41–46, tavv. XXII–XXVI; Ders., „Nuove scoperte nella catacomba ebraica di Venosa“; Ders., „Tre iscrizioni ebraiche inedite di Venosa e Potenza“, *VT* 20 (1983): 443–448.

²⁴⁶ David Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe: Italy (Excluding the City of Rome), Spain and Gaul* (Bd. 1 von: *Jewish Inscriptions of Western Europe*; Cambridge: Cambridge University Press, 1993), #42–#116. Zu den Ergänzungen s. unten, 233, und Anm. 789. Dazu hat Noy verschiedene überblicksartige Studien publiziert, darunter, „Letters Out of Judaea: Echoes of Israel in Jewish Inscriptions from Europe“, in *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman Period* (Hg. Sian Jones; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 106–117.; Ders., „Jewish Inscriptions of Western Europe: Language and Community“, in *Atti / XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina: Roma, 18 - 24 settembre 1997* (Rom: Quasar, 1999), 603–612.; Ders., „The Jews in Italy in the First to Sixth Centuries C.E.“, in Hgg. Cooperman und Garvin, *The Jews of Italy*, 47–64. Hinzuweisen ist auch auf die Arbeiten von Lacerenza und Lotter, die trotz der verschiedenen methodologischen Ansätze eine nützliche Orientierung anbieten. Lacerenza, „Le iscrizioni giudaiche in Italia dal I al VI secolo“; Lotter, „Die Grabinschriften des lateinischen Westens“. Ferner wurden einige Inschriften von Lacerenza in einem Ausstellungskatalog besprochen und übersetzt (mit Fotos versehen), wobei unklar ist, wie die Auswahlkriterien definiert wurden. Vgl. Lacerenza, „L'epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all'alto Medioevo“, 200–203.

1949 wurde zufälligerweise ein Hypogäum entdeckt, dessen Religionszugehörigkeit trotz der Anstrengungen von Colafemmina noch ungewiss ist.²⁴⁷ Wir haben auf Colafemminas Forschungstätigkeiten bereits hingewiesen. Nun stellt sie sich hier in all ihrem Wert dar: 1974 entdeckte er einen Sektor,²⁴⁸ der bislang unbekannt war.²⁴⁹ In ihm fand er ein wunderbar dekoriertes Arkosolium, das zum Symbolbild aller venosinischen Katakomben werden sollte, zusammen mit zusätzlichen Inschriften des Gangs Q. Eine von ihnen, über die wir noch sprechen werden, ist von großer Bedeutung für den gesamten Komplex. Es ist erstaunlich, mit welcher Ausdauer (und ein wenig Leichtsinnigkeit, sollte man hinzufügen) er seine „archäologischen Missionen“ durchführte, wenn man sich die Risiken vergegenwärtigt, denen er sich jahrelang ausgesetzt hat. Denn weite Teile der engen Gänge der Nekropolen waren (und sind immer noch) eingestürzt, und Erdbeben, die immer möglich waren, hätten ihm tödliche Verletzungen zufügen können. Unter diesen Bedingungen kroch Colafemmina immer wieder in winzige Löcher hinein, um die unterirdischen Strukturen zu erkunden. Manchmal war er sogar in der Lage, nicht nur die Inschriften abzuschreiben oder gar zu vermessen, sondern auch sie zu fotografieren! Dank dieser risikoreichen Arbeiten verfügen wir über sehr wertvolle Bilder, die uns nach vierzig Jahren erlauben, die Nekropolen näher zu erforschen. Auf der anderen Seite aber verzweifelt man angesichts dessen, welche unschätzbare Zeugnisse durch natürliche Ereignisse und menschliche Fahrlässigkeit verloren gegangen sind. 1981 führte Colafemmina in Zusammenarbeit

²⁴⁷ Leon, „The Jews of Venusia“, 284. Colafemmina nennt den Fund „Ipogeo D“. Vgl. Cesare Colafemmina, *Apulia cristiana: Venosa. Studi e scoperte* (Bari: Ecumenica, 1973), 79–81, tavv. XXIV, 1–2, pianta IV. Ferner Ders., „Scoperte archeologiche in Venosa paleocristiana“, in *Studi Lucani. Atti del II Convegno Nazionale di Storiografia Lucana* (Hg. Pietro Borraro, 2 Bde.; Galatina: Congedo, 1976), 1:19–32, 25–26, tavv. VII, XIIb–XIII; Ders., „Le catacombe ebraiche nell’Italia meridionale e nell’area sicula“, 121.

²⁴⁸ Mariapina Mascolo, „La presenza ebraica nel contesto culturale apulo-lucano dal tardo antico all’età moderna“, in Dies., *Ketav, Sefer, Miktav*, 47–100, 55.

²⁴⁹ Colafemmina, „Nuove scoperte nella catacomba ebraica di Venosa“.

TEIL II
Archäologie und Epigrafik

mit Eric Meyers von der Duke University eine diesmal offizielle Ausgrabungskampagne durch,²⁵⁰ bei der ein Hypogäum auf der linken Seite des heutigen Eingangs gefunden wurde.²⁵¹ Vermutet wird, dass dieses Hypogäum mit der „Grotta di S. Rufina“ zu identifizieren ist.²⁵² Es ist unklar, ob die dort gefundenen Gräber, die im Vergleich zu den anderen keinerlei besondere Eigenschaften aufweisen, Juden zuzuschreiben sind (und somit eventuell mit der „alten Katakombe“ auch physisch verbunden waren) oder nicht.²⁵³ Allerdings wurde 1997 im Zuge von Bauarbeiten, um den 1981 gefundenen Eingang zu stützen, ein hebräischer Grabstein gefunden,²⁵⁴ dessen beide Oberflächen beschriftet waren. Die Texte lauten folgendermaßen:²⁵⁵

Seite 1	[פה הרגני' ע יהודה] בו [
Seite 2	פה קובר [] ה/ת []

Colafermina zufolge ist diese Grabinschrift von großer Bedeutung: „The fragment is very important because it shows that in the seventh to eighth centuries the Jews of Venosa already buried their dead in open areas near the ancient catacombs and, at the

²⁵⁰ Mascolo, „La presenza ebraica“, 66.

²⁵¹ Cesare Colafermina, „Saggio di scavo in località Collina della Maddalena a Venosa“, *VT* 18 (1981): 443–451; Eric M. Meyers, „Report on the Excavations at the Venosa Catacombs, 1981“, *VT* 20 (1983): 455–460.

²⁵² Colafermina, „Le catacombe ebraiche nell’Italia meridionale e nell’area sicula“, 127–128.

²⁵³ Noy zweifelt aufgrund des Mangels an Inschriften und Symbolen an dieser Annahme. Ferner weist er zu Recht darauf hin, dass diese Nekropole einen eigenständigen Eingang hatte. Vgl. *JWE*, 1:xviii. Dabei war ihm eine 1997 gefundene Inschrift freilich nicht bekannt. S. dazu unten Anm. 254.

²⁵⁴ Colafermina, „Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy“, 81, Anm. 23. Ferner Lacerenza, „L’epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all’alto Medioevo“, 201–203 (#II.6).

²⁵⁵ Hierbei wird die Reihenfolge von Lacerenza wiedergegeben, der im Gegensatz zu Colafermina die Seiten andersrum interpretiert. S. oben Anm. 254. Der rekonstruierte Text wurde in eckige Klammern gesetzt. Dabei ist er für unsere paläografische Analyse nicht wichtig und wird somit nicht berücksichtigt.

same time, they used tombstones with Hebrew epitaphs on the graves“.²⁵⁶ Diese These, die Colafemmina einige Jahre später etwas abmilderte,²⁵⁷ ist sehr interessant, und ihr soll nachgegangen werden. Der Fund ist tatsächlich merkwürdig, denn sowohl das Aussehen des Grabsteins als auch der Inhalt seiner Inschrift werfen einige Fragen auf: Stammt dieser Stein tatsächlich von einem im Frühmittelalter auf der „Collina della Maddalena“ angelegten jüdischen Friedhof? Oder besteht die Möglichkeit, dass er dorthin gebracht wurde? Und ist er tatsächlich in das VII. bis VIII. Jahrhundert zu datieren? Die ersten zwei Fragen können nicht beantwortet werden, während für die dritte eine Hypothese formuliert werden kann. Colafemmina datiert den Stein in das VII. bis VIII. Jahrhundert, ohne dafür einen Grund zu nennen. Doch betrachtet man die Form der Buchstaben etwas näher und vergleicht man sie mit jenen von Grabsteinen, die ins IX. Jahrhundert datieren, so kann man keinen prägnanten Unterschied feststellen. Insbesondere ist der Grabstein von Paregoro zu nennen, auf dem die Buchstaben eine sehr ähnliche Form haben.²⁵⁸ Auch die Einleitungsformel stellt eine Besonderheit dar, denn mit derselben Formel fängt die Grabinschrift von Josef ben Benjamin an, die um 818 bis 822 datiert ist.²⁵⁹ Somit kann Colafemminas Vorschlag freilich nicht *in toto* abgelehnt werden, allerdings kann man anhand von Vergleichsmaterial zeigen, dass auf Basis dieses einzigen Fragments keine endgültige Schlussfolgerung gezogen werden kann.

Schließlich noch eine Anmerkung über das christliche Venosa der Spätantike. Colafemmina hat vor allem in den siebziger Jahren zahlreiche archäologische Funde

²⁵⁶ Colafemmina, „Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy“, 81, Anm. 23.

²⁵⁷ Ders., „Le catacombe ebraiche nell’Italia meridionale e nell’area sicula“, 127.

²⁵⁸ Cassuto, „Nuove iscrizioni ebraiche di Venosa“, #3; Ders., „הכתובות העבריות של המאה התשיעית“, #11; Lacerenza, „L’epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all’alto Medioevo“, #II.15.

²⁵⁹ Cassuto, „Ancora nuove iscrizioni ebraiche di Venosa“, 182–183; Ders., „הכתובות העבריות של המאה“, #5; Lacerenza, „L’epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all’alto Medioevo“, #II.11.

gemacht, die vor allem die Existenz verschiedener Grabanlagen zu Tage gebracht haben. Einige Hypogäen wurden dabei als christlich identifiziert.²⁶⁰ Der Eingang zur „catacomba cristiana“²⁶¹ (Ipogeo A) war 2012 noch zu sehen und betretbar.²⁶² Doch die Entdeckungsgeschichte endet nicht hier: Zu einem unbestimmten Zeitpunkt vor 1932 wurde nicht weit von der Hauptkatakombe ein zusätzliches Hypogäum entdeckt, in dem vier Grabinschriften gefunden wurden.²⁶³ Über diese kleine Anlage werden wir noch sprechen, obwohl die Frage zum religiösen Milieu, in der sie entstanden ist, noch nicht mit Sicherheit beantwortet werden kann. Mit anderen Worten, es gilt nicht als sicher, dass dort Juden begraben wurden. Darüber hinaus hat die bröckelige Natur des Bodens die Konservierung immer beschwerlicher gemacht, und erst in den letzten Jahren wurden Maßnahmen getroffen, die vor allem die Stabilität des Komplexes verbessert haben. Dies führte im Jahre 2007 zur feierlichen Eröffnung von Teilen der Katakomben für das Publikum.²⁶⁴

²⁶⁰ Colafemmina, *Apulia cristiana*, 57–81.

²⁶¹ Ebd., 57–73, pianta V, tavv. IX–XX.

²⁶² Das Hypogäum durfte ich im Rahmen des zweiten Besuches in Venosa besichtigen. Bedauerlicherweise dauerte die Inspektion des Hypogäums nur wenige Minuten, da die Struktur instabil und die Möglichkeit von Einstürzen nicht vorhersehbar war. Aber trotz der wenigen zur Verfügung stehenden Zeit war es möglich, einige Fotos zu schießen, die im Nachhinein kontrolliert und analysiert wurden. Der Beschreibung Colafemminas ist nichts hinzuzufügen: Das Hypogäum war leer, lediglich einige Knochen waren noch zu sehen. Die Gräber waren schon zerstört und mit ihnen die Informationen, die hätten gewonnen werden können. Diese Schäden sind nicht wieder gut zu machen. Man will nicht wahrhaben, wie viel von den unschätzbaren Materialien auf dem Hügel nicht mehr gerettet werden kann. Venosa ist nicht der einzige Fall, in dem deutlich ist, dass Juden und Christen enge Kontakte miteinander hatten. S. dazu Leonard V. Rutgers, „Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity“, *AJA* 96 (1992): 101–118.

²⁶³ Das Hypogäum wird auch „catacomba nuova“ oder „ipogeo Lauridia“ genannt. S. unten 109–116.

²⁶⁴ Zweimal durfte ich die Katakombe besuchen, wobei nur der erste Besuch ein wissenschaftliches Ziel hatte. Diese Inspektion erlaubte mir zweierlei: Einerseits konnte ich einen direkten Eindruck vom Katakombenkomplex im Ganzen gewinnen, während mir andererseits eine direkte Analyse einzelner Inschriften möglich war. Ergebnisse dieser Untersuchung finden sich am Ende der vorliegenden Arbeit (s. unten Teil V, Kap. 1 Addenda et corrigenda zu JIWE [Bd. 1]). Dabei war die Präsenz von Roberto Miele unerlässlich, denn er übernahm die undankbare Arbeit des Fotografierens. Dies erlaubte mir, meine ganze Aufmerksamkeit auf die Inschriften zu lenken. Für seine professionelle Unterstützung und seine

Im Folgenden werden wir uns zunächst mit der „alten“ Katakombe beschäftigen. Danach werden wir uns der „catacomba nuova“ widmen.

3.1.1.1. Die Struktur

Es ist beinahe unmöglich, eine präzise Darstellung des Begräbniskomplexes wiederzugeben. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass bis jetzt kaum archäologische Ausgrabungen durchgeführt wurden, wenn wir von der oben genannten Sondierung von Colafemmina und Meyers absehen.²⁶⁵ Daraus resultiert auch das Fehlen einer übergreifenden Studie.²⁶⁶ Somit sind wir zwangsweise auf den ersten Grundriss angewiesen, der immerhin nach und nach an die neuen Funde angepasst bzw. ergänzt wurde.²⁶⁷

Wie von Noy richtig beobachtet,²⁶⁸ fehlt jedweder sichere Bezug, um die Katakombe genau zu datieren. In der Regel, da von der Paläographie kaum Gebrauch gemacht werden kann, hat man sich auf die benutzte Sprache bzw. auf den Platz, wo welche

unvergleichbare Großzügigkeit möchte ich mich bedanken. Sowohl der erste als auch der zweite Besuch, der im Rahmen einer im Oktober 2012 von mir organisierten und geleiteten Exkursion mit Studierenden der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg stattfand, konnten lediglich dank einer Sondergenehmigung der lokalen „Soprintendenza“ stattfinden. Dem „Soprintendente“ Dr. Antonio De Siena sei für die Erteilung dieser doppelten Genehmigung innerhalb kurzer Zeit gedankt. Darüber hinaus gilt mein Dank Frau Rosa Maria Orlando, Mitarbeiterin am „Museo Archeologico Nazionale“ von Venosa, die mich herzlich empfing und mir während der Aufenthalte in Venosa hilfsbereit zur Seite stand.

²⁶⁵ Colafemmina, „Saggio di scavo in località Collina della Maddalena a Venosa“; Meyers, „Report on the Excavations at the Venosa Catacombs, 1981“.

²⁶⁶ Die einzige Ausnahme stellt die folgende Publikation dar: Franco Dell’Aquila, „Struttura e planimetria della catacomba ebraica di Venosa“, *Lucania Archeologica* 1.4 (1979): 10–16.

²⁶⁷ Einen Grundriss des bis dahin bekannten jüdischen Katakombenkomplexes sowie des Gangs D entwarfen schon de Angelis und Smith. Vgl. Lacerenza, „Le antichità giudaiche di Venosa“, 410–411. Ascoli übernahm den ersteren. Vgl. Ascoli, *Iscrizioni*, 353, tav.1. Noy fügte seiner Edition einen leicht erweiterten Grundriss an, dessen Überarbeitung auf die Entdeckungen von Colafemmina zurückzuführen ist. Auf diesen Grundriss wird in der vorliegenden Arbeit Bezug genommen. S. *JJWE*, 1:388, Plate 2.

²⁶⁸ Ebd., 1:xviii–xx.

Sprache zum Einsatz kommt, gestützt. Das Griechische wird als älteste Sprache betrachtet, so wie die Plätze, die sich am Eingang oder in dessen Nähe befinden. Demnach ist eine griechische Inschrift am Eingang als älter zu betrachten als eine lateinische/hebräische am Ende des Gangs. Als Beispiel kann hervorgehoben werden, dass Noy davon ausgeht, dass das Arkosolium D2 älter ist als D7.²⁶⁹ Williams bestätigt diese Hypothese, weil „the inscriptions [...] from D2 are likely to be earlier than those from D7, since D2 is closer to the gallery entrance than D7“.²⁷⁰ Das Arkosolium D7 hat neun Inschriften, keine davon auf Griechisch. Allerdings ist das Arkosolium D6, das womöglich ein Familiengrab ist und keine lateinische Inschrift aufweist, sondern nur griechische und hebräische, die mit der Darstellung von jüdischen Symbolen verziert sind, am Ende des Gangs.²⁷¹ Der oben genannten Methode nach sollte am Ende des Gangs kein Griechisch zu finden sein. Dennoch wird diese Tatsache von Noy damit erklärt, dass das Grab „was acquired fairly early by someone anxious to secure the most prominent position in the gallery“.²⁷² Diese methodologische Differenzierung wird wieder angewandt, um die Präsenz einer mit dem Wort *τάφος* beginnenden Inschrift,²⁷³ die gleich am Eingang von D zu finden ist, zu erklären: Da das Wort *τάφος* zeitlich nach dem Begriff *ὄδε κίτε* benutzt wurde, passt diese Inschrift nicht zum Eingang. Erneut wird diese Situation als Ausnahme definiert, um diese Unstimmigkeit zu erklären: Das Grab sei ein zweites Mal benutzt worden, so wie das folgende Beispiel zeigt.²⁷⁴ Diese auf Latein geschriebene Inschrift befindet sich auf der linken Seite des Arkosoliums D2 und lautet:

²⁶⁹ Ebd., 1:xx.

²⁷⁰ Margaret Williams, „The Jews of Early Byzantine Venusia: the Family of Faustinus I, the Father“, *JJS* 50.1 (1999): 38–52, 40.

²⁷¹ *JJWE*, 1:#76–#78.

²⁷² Ebd., 1:xx.

²⁷³ Ebd., 1:61–62.

²⁷⁴ Ebd., 1:#42.

TEIL II
Archäologie und Epigrafik

absida ubi | cesquit²⁷⁵ Faus | tinus pater | (Menorah)²⁷⁶

Diese Inschrift mag sich auf das Grab von Faustinus *pater* beziehen, der in D2 begraben wurde. Dies bedeutet, dass sie später als die eigentliche Grabinschrift gemalt wurde.²⁷⁷

Der Text der ersten Inschrift lautet:

τάφος | Φαοστίνι | πατέρις. |
שלום על ישראל |
אמן

ist in einer Art „latinisiertem“ Griechisch geschrieben (die Dativendung -i im Wort „Faustini“ und das Wort *pateris* verdeutlichen dies) mit einer Formel auf Hebräisch: שלום על ישראל אמן.

Der Rückgang des Griechischen wurde bereits von Ascoli beobachtet.²⁷⁸ Colorni hebt den Wert dieses Prozesses hervor, in dem er betont, wie sich das Judentum sowohl geographisch als auch sprachlich differenzierte.²⁷⁹ Auch anhand dieses Sprachwandels sollte demnach die Katakombe datiert werden. Doch Zweifel bleiben, denn diese methodologische Herangehensweise wirft einige Probleme auf, wie wir bereits gezeigt haben.²⁸⁰ Jedoch werden wir uns bis weiteren mit der in der Chronologie begnügen, auf die sich die Mehrheit der Forscher geeinigt hat. Mit einer Ausnahme: Wir werden nicht versuchen die einzelnen Inschriften zu datieren, denn solch eine Übung bleibt aufgrund der oben genannten Quellenlage sehr spekulativ.

²⁷⁵ Vgl. aber unten 233.

²⁷⁶ *JJWE*, 1:#56. Hierbei handelt es sich um einen neunarmigen Leuchter.

²⁷⁷ Ebd., 1:#61.

²⁷⁸ Ascoli, *Iscrizioni*, 239–251.

²⁷⁹ Vittore Colorni, „L’uso greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano“, *ASD* 8 (1964): 1–65.

²⁸⁰ Auf dieses Thema werden wir zurückkommen, wenn von den Sprachen die Rede sein wird. S. unten 102–110.

Leon vergleicht die venosinischen mit den römischen Katakomben, wobei er die Nekropole von Venosa folgendermaßen beschreibt:

The accessible portion of the catacomb consists mainly of one long gallery of about one hundred meters, with a shorter, approximately parallel gallery connected with it by two short passages. Other corridors are now so obstructed as to be inaccessible without excavation. The galleries are about two meters from floor to ceiling and average one and one half meters in width. While the horizontal niches (*loculi*) which are cut into the walls more or less resemble those in the catacombs of Rome, the arched graves (*arcosolia*) are quite different and form a distinctive feature of this catacomb. Instead of being cut into the walls a few feet above the floor level, as they are at Rome, these *arcosolia* are for the most part cut in at the floor level, and while those in the Roman catacombs have only one or two graves each, those at Venosa extend into the rock-cut wall to a great depth and contain a number of graves sunk below the level of the floor. In one instance there are as many as thirteen parallel graves within a single *arcosolium*; others have eleven, nine, or smaller numbers. Some of the *arcosolia* have additional *loculi* cut into the side walls.²⁸¹

Folgende Grabgattungen sind vorhanden: *loculi*, *formae* und *Arcosolia*. Die erste Gattung ist wohl die am meisten verwendete, leider aber ist keine Inschrift erhalten. Im Gegensatz dazu stammen die meisten Inschriften aus *Arcosolia* (vor allem aus D2 und D7). Heute befindet sich der Haupteingang im Bereich des Gangs D, in dem die meisten Inschriften gefunden wurden. Es scheint möglich, dass D und F zunächst unabhängig voneinander genutzt wurden, bis sie später durch E und G zusammengeschlossen wurden.²⁸² Das Gleiche könnte auch für I, M und N gelten, denn sie befinden sich im Vergleich mit den anderen auf einer niedrigeren Höhe.²⁸³ Diese Unterschiede sind womöglich dadurch zu erklären, dass sie zu einem anderen Komplex mit eigenständigem Eingang gehörten. H ist ein zusätzlicher Gang ohne *Arcosolia*. In seinem Boden sind *formae* und darauf Ziegelstücke zu sehen, mit denen die *loculi* oder die *formae* zugemauert wurden. Am Ende von H wurde ein Loch gegraben, durch das I

²⁸¹ Leon, „The Jews of Venusia“, 269.

²⁸² In den Gängen E und F wurden keine Inschriften gefunden.

²⁸³ Colafemmina, „Nuove iscrizioni ebraiche a Venosa“, 42; *JJWE*, 1:129.

zu erreichen ist. I weist die typischen Grabstrukturen des Komplexes auf. Nähere Informationen über dieses Loch (wann und warum diese Öffnung realisiert wurde) und den dadurch errichteten Durchgang sind nicht bekannt. Weder H noch I enthalten Inschriften. N ist durch I nicht erreichbar, denn aufgrund eines Erdbebens ist der Durchgang versperrt. Nach den Renovierungsarbeiten wurde der Weg für die Gänge D, E, F und G freigemacht. Somit sind diese begehbar und besuchbar.

3.1.1.2. Die Titel in Venosa

Nun wenden wir uns dem Inhalt der Grabinschriften zu. Ein sehr wichtiges Thema stellen die in den Inschriften vorkommenden Titel dar. Die Präsenz dieser Bezeichnungen ermöglicht einen Blick auf die zivile sowie auf die religiöse Gesellschaftsstruktur des jüdischen Venosa. In der Forschung sind die Amtsbezeichnungen wiederholt behandelt worden.²⁸⁴ Doch eine Untersuchung der Titulaturen, die in Venosa belegt sind, ist ratsam. Wie werden hierfür zwei Inschriften in Betracht ziehen, die eine gute Grundlage dafür anbieten. In Venosa begegnen wir

²⁸⁴ Dabei ist eine methodologische Anmerkung erforderlich. Ohne die Bedeutung der zitierten Titel kleinreden zu wollen, können wir freilich nicht davon ausgehen, dass die verloren gegangenen Inschriften keine Titel enthielten. Somit können und sollen wir die vorhandenen Titel untersuchen, wobei diese nicht unbedingt repräsentativ für das jüdische Venosa sein mögen. Vorsicht ist also geboten. Dennoch sind dank dieser Amtsbezeichnungen zahlreiche Studien entstanden. Vgl. hierzu Lellia Cracco Ruggini, „Note sugli ebrei in Italia dal IV al XVI secolo“, *RSI* 76 (1964): 926–956 (Nachdr., Dies., *Gli ebrei in età tardoantica*, Kap. III); Francesco Grelle, „Patroni ebrei in città tardoantiche“, in Mario Pani, *Epigrafia e territorio*, 3:139–158; Lotter, „Die Grabinschriften des lateinischen Westens“; Giancarlo Lacerenza, „Ebraiche liturgie e peregrini apostoli nell’Italia bizantina“, in *Una manna buona per Mantova: Man Tov le-Man Tovah. Studi in onore di Vittore Colorni per il suo 92° compleanno* (Hg. Mauro Perani; Florenz: Olschki, 2004), 61–72; Lotter, „Die Grabinschriften des lateinischen Westens“; Ders., „Die Juden und die städtische Kontinuität von der Spätantike zum Mittelalter im lateinischen Westen“, in *Juden in der Stadt* (Hgg. Fritz Mayrhofer und Ferdinand Opll; Linz: Österreichischer Arbeitskreis für Stadtgeschichtsforschung, 1999), 21–79; Ders., „Zur sozialen Hierarchie der Judenheit in Spätantike und Frühmittelalter“. Eine knappe Zusammenfassung in Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum*, 58–62. Für die Analyse einer längeren Zeitspanne s. Robert Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Ahima'az Ben Paltiel* (Leiden, Boston: Brill, 2009), 87–128.

vier *archisynagogoi*,²⁸⁵ darunter ein dreijähriges Kind,²⁸⁶ drei *presbytarae*,²⁸⁷ einem *presbyter*,²⁸⁸ zwei *gerusiarches*,²⁸⁹ zwei *rebbites*,²⁹⁰ zwei *apostuli*,²⁹¹ zwei *maiores cibitatis*,²⁹² zwei *διὰ βίου*,²⁹³ einem *vir laudabilis*,²⁹⁴ einem *archiatros*,²⁹⁵ einem *didaskalos*.²⁹⁶

Es fällt sofort auf, dass diese Titulaturen eher einen Bezug auf die Gemeindeorganisation haben als auf säkulare Tätigkeiten. Dies ist kein isoliertes Phänomen und sollte daher nicht verwundern. Eine partielle Ausnahme hierbei wären der *didaskalos* und der *archiatros*. Aber wenn für den Zweiten Zweifel bestehen können,²⁹⁷ kann man davon ausgehen, dass auch der *didaskalos* ein Amt im religiösen

²⁸⁵ *JJWE*, 1:#64 und 1:#70. S. dazu Tessa Rajak und Noy David, „*Archisynagogoi*: Office, Title, and Social Status in the Greco Jewish Synagogue“, *JRS* 83 (1993): 75–93; Simonsohn, *The Jews of Italy*, 367–372 und die dort zitierte Literatur.

²⁸⁶ *JJWE*, 1:#53.

²⁸⁷ Ebd., 1:#59 und die Diskussion dazu; Ebd., 1:#61 und 1:#71. S. dazu Bernadette J. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue* (Chico, Calif: Scholars Press, 1982), 41–55, insb. 42–44. Ferner Shaye J. Cohen, „Women in the Synagogues of Antiquity“, *CJ* 34.2 (1980): 23–29; Ross S. Kraemer, „A New Inscription from Malta and the Question of Women Elders in the Diaspora Jewish Communities“, *HTR* 78 (1985): 431–438.

²⁸⁸ *JJWE*, 1:#75. Was den Titel *pater* angeht, s. unten 113–115.

²⁸⁹ *JJWE*, 1:#76 und die Diskussion dazu; ebd., 1:#87.

²⁹⁰ Ebd., 1:#86.

²⁹¹ Ebd.

²⁹² Ebd.

²⁹³ Ebd., 1:#44, 1:#72. Dazu Lotter, „Die Grabinschriften des lateinischen Westens“, 115.

²⁹⁴ *JJWE*, 1:#107. S. unten 100–101.

²⁹⁵ Ebd., 1:#76. Zu diesem Beruf in der Antike s. Vivian Nutton, „*Archiatros* and the Medical Profession in Antiquity“, *PBSR* 45 (1977): 191–226.

²⁹⁶ *JJWE*, 1:#67 und die Diskussion dort.

²⁹⁷ „This title could apply to someone who worked at the imperial court or to a doctor employed by a city“. (David Noy, „The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa“, in *Studies in Early Jewish Epigraphy* (Hgg. Jan W. van Henten und Pieter W. van der Horst; Boston, Leiden: Brill, 1994), 162–182, 181.)

Bereich bekleidete. Doch der am meisten vorkommende Titel ist *pater* bzw. *pateressa*.²⁹⁸ Um diesen Titel besser erläutern zu können, unterziehen wir eine Inschrift einer näheren Analyse. Es ist die Inschrift auf dem Grab von Faustina, die mit 14 Jahren verstorben ist. Wieso diese Inschrift so wichtig ist, werden wir im ersten Exkursus sehen.

3.1.1.3. Exkursus I: Die Grabinschrift von Faustina

Aufgrund ihres Inhaltes ist diese Inschrift wohl die berühmteste von Venosa. Denn sie ist dazu geeignet, als Grundlage für die Untersuchung von Titeln und Bezeichnungen sowie etwa einer Familiengeschichte (eines Stammbaums) zu dienen.²⁹⁹ Die Grabinschrift enthält bedauerlicherweise keine Datierung. Bognetti geht von der ersten Hälfte des VII. Jahrhunderts aus.³⁰⁰ Lacerenza lehnt diese Hypothese ab und behauptet, dass die Inschrift aus der zweiten Hälfte des VI. Jahrhunderts stammt.³⁰¹ Noy datiert die Grabinschrift in die erste Hälfte des VI. Jahrhunderts.³⁰² Bezugnehmend auf unsere methodologische Herangehensweise werden wir nicht versuchen, diese Inschrift genau zu datieren. Trotz der zeitlichen Einordnungsprobleme liefert diese Inschrift eine ganze Reihe wichtiger Informationen. Die Position des Grabes innerhalb des Begräbniskomplexes weist auf die Existenz eines Familiengrabs hin, in dem mehrere Generationen ein und derselben Familie gemeinsam begraben wurden.³⁰³

²⁹⁸ *JWE*, 1:#63.

²⁹⁹ Noy, „The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa“, 180–181.

³⁰⁰ Bognetti, „Les inscriptions juives de Venosa“, 201.

³⁰¹ Lacerenza, „Ebraiche liturgie e peregrini apostuli nell'Italia bizantina“, 66. Ihm zufolge würden die Juden der Zeit einer Epoche nachtrauern, in der sie bessere Lebensbedingungen hatten. Dies ist darin zu sehen, dass in der Inschrift auf die Ahnen und die verliehenen Titel besonderer Wert gelegt wird. Diese Meinung ist zwar faszinierend, sie bleibt jedoch hochspekulativ.

³⁰² So auch Noy, vgl. *JWE*, 1:114.

³⁰³ Williams, „The Jews of Early Byzantine Venusia“.

Die Inschrift ist wie folgt zu transkribieren:

Hic ciscued Faustina | filia Faustini pat(ris), annorum | quattuordecim
μηnsurum | quinque, que fuet unica paren | turum, qui dixerunt τρηnus | | duo
apostuli et duo rebbites et | satis grandem dolurem fecet pa | rentibus et lagremas
cibita | ti. |

משכה של פרוסטינה. | |

נוח נפש. שלום |

que fuet pronepus Faustini | pat(ris) et nepus Biti et Acelli, | qui fuerunt maiores
cibi | tatis. (Efeu)³⁰⁴

Dass die Eltern um ihr Mädchen getrauert haben, das auch noch ein Einzelkind war, liegt wohl auf der Hand. Insofern stellt diese Reaktion keine Überraschung dar. Doch aus welchem Grund hat ihr Tod in der ganzen Stadt Tränen ausgelöst? Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass Faustina in einem Familiengrab beigesetzt wurde. Denn die Personen, die ein Familienverhältnis zu Faustina hatten, wurden im selben Arkosolium (D7) beigesetzt. Faustina war die Tochter von Faustinus, *pater*, Enkelkind von Vitus und Acellus,³⁰⁵ *maiores cibitatis*, und Urenkelkind von Faustinus *pater*. Verfolgt man die Namenskette des gesamten Arkosoliums und zieht die Namen des Grabes D2 in Betracht, stößt man auf Mitglieder ein und derselben Familie. Faustinas Urgroßvater Faustinus wurde in D2 begraben.³⁰⁶ Dass er *pater* war, wissen wir nicht nur aufgrund seiner Grabinschrift, sondern auch dank anderer Inschriften, die Bezug auf ihn nehmen.³⁰⁷ Diese Zahl von Hinweisen zeigt, dass innerhalb der Familie ein sehr großer Wert auf dieses Amt gelegt wurde. Williams definiert die Situation folgendermaßen: „This is a family of synagogal office-holders to whom the tenure of such positions

³⁰⁴ *JJWE*, 1:#86.

³⁰⁵ Oder Acella. Vgl. Williams, „The Jews of Early Byzantine Venusia“, 44, Anm. 35.

³⁰⁶ *JJWE*, 1:#56.

³⁰⁷ Ebd., 1:#61, 1:#62, 1:#86, 1:#87.

clearly was of such importance that they defined themselves almost exclusively in its terms“.³⁰⁸ Der Sohn von Faustinus, Vitus, wird dagegen mit verschiedenen Titeln in Verbindung gebracht. Merkwürdigerweise enthält seine eigene Grabinschrift, die auf Hebräisch verfasst wurde, keinen Titel.³⁰⁹ Jedoch ist uns bekannt, dass er eine Tochter hatte.³¹⁰ Dass er *p(ater) p(atris)* war,³¹¹ entnehmen wir der Grabinschrift von seinen Urenkelkindern Andronicus und Rosa.³¹² Ferner wird Vitus als *maior cibitatis* sowie als *gerusiarch* betitelt.³¹³ Ob es sich dabei um denselben Mann handelt, können wir nicht mit Sicherheit bestätigen. Während Williams davon ausgeht, dass es hierbei um einen Mann handelt, dessen ganzer *cursus honorum* beschrieben wird,³¹⁴ ist Noy mit der Identifikation vorsichtiger.³¹⁵

Was den Titel *maiores civitatis* angeht, mit dem Vitus und Acellus klassifiziert werden, ist er sehr allgemein und unbestimmt und scheint vielmehr ein genereller Ehrentitel zu

³⁰⁸ Williams, „The Jews of Early Byzantine Venusia“, 45.

³⁰⁹ *JJWE*, 1:#82. Da die Inschrift stark beschädigt ist, kann man nicht ausschließen, dass sie auch mit einem lateinischen oder griechischen Text versehen war, in dem der Titel genannt war. Diese Inschrift ist auch deshalb merkwürdig, weil die Personennamen, die sich darin befinden, weibliche Endungen haben (בִּיטָה-פְּרוּסְטִינָה). Man sollte hier Vitus bzw. Faustinus lesen, weil sonst das Patronymikon nicht stimmen würde. Tatsächlich hätte die Übersetzung „Bita Sohn von Faustina“ keinen Sinn. Hier könnte es sich um das Verschwinden des nicht mehr ausgesprochenen –s am Wortende (vgl. ebd., 109) handeln. Für die Interpretation „Bita Tochter von Faustina“ s. aber Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale*, 33. Die Form τάρφος + Genitiv (aber auch Nominativ) kommt oft in Venosa vor (*JJWE*, 1:#42; 1:#44; 1:#53 etc.), während sie woanders kaum zu finden ist. Bognetti war der Meinung, dass diese Konstruktion ein Hinweis auf eine ägyptische Herkunft sein könnte. Vgl. Bognetti, „Les inscriptions juives de Venosa“, 195. Vgl. dazu auch Leon, „The Jews of Venusia“, 281.

³¹⁰ *JJWE*, 1:#84.

³¹¹ Lange Zeit ist man davon ausgegangen, dass die Abkürzung *pp* das Wort *praepositus* ersetzte. So z. B. Ascoli, *Iscrizioni*, 281, und Leon, „The Jews of Venusia“, 272. Jedoch wurde die Abkürzung anders aufgeschlüsselt, als die Inschriften in der „catacomba nuova“ entdeckt wurden. S. dazu unten, Anm. 411.

³¹² *JJWE*, 1:#85.

³¹³ Ebd., 1:#86 bzw. 1:#87.

³¹⁴ Williams, „The Jews of Early Byzantine Venusia“, 46. Williams erwähnt die Tatsache nicht, dass Vitus die einzige Persönlichkeit ist, von der verschiedene Titulaturen genannt werden.

³¹⁵ *JJWE*, 1:109.

sein als ein Titel, der eine spezifische Funktion kennzeichnet.³¹⁶ Die *civitas*, von der hier die Rede ist, müsste Venosa sein,³¹⁷ eine Stadt, in der Faustinas Vorfahren führende Stellungen in der Stadtverwaltung innehatten und hohes Ansehen genossen. Nicht zuletzt durch rhetorische Mittel wurde diese Botschaft in der Inschrift verewigt.

Fahren wir mit der Untersuchung dieser Inschrift fort. In der Forschung sind Funktion und Identität der *apostuli* (ἀπόστολος) äußerst umstritten. Dies rührt daher, dass die Auslegung dieses Begriffes sehr eng mit der hypothetischen Datierung dieser Inschrift zusammenhängt. Deshalb war es möglich, die Aktivität dieser *apostuli* in den verschiedensten Räumen und Zeiten anzusetzen.³¹⁸ Die entscheidende Zeitspanne, die dabei eine große Rolle spielt, ist die Phase etwas vor 429, d. h. das Ende des Patriarchats.³¹⁹ Ist Faustina vor diesem Datum gestorben, so könnte es sich hierbei um Männer handeln, die vom Patriarchen in die *golah* geschickt wurden, um Geld für die Unterhaltung des Patriarchats zu sammeln.³²⁰ Diese These wird von Graetz, Rabello und van der Horst vertreten.³²¹ Bognetti glaubt, dass die *apostuli* Boten waren, allerdings ist er der Meinung, dass sie vom Exilarchat von Babylonien ausgesandt wurden.³²² Simonsohn schlägt dagegen vor, dass sie wohl im VI. Jahrhundert aus Tiberias gesandt wurden.³²³ Noy gibt die Meinung von Rengstorff wieder³²⁴ (der ihre

³¹⁶ Ebd., 1:#119.

³¹⁷ Noy, „The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa“, 181.

³¹⁸ In diesem Zusammenhang sehen wir unsere Bedenken bezüglich der Datierung bestätigt.

³¹⁹ Nicht weiterführend ist Bonfils Aussage: „Although the dating of the epitaph is still an open issue, there does not seem to be any doubt that it is earlier than the ninth century“. (Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle*, 81.)

³²⁰ Zu dieser wichtigen Institution s. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, 1:385–390.

³²¹ Vgl. Graetz, „Die alten jüdischen Katakombeninschriften in Süditalien“, 439–441; Rabello, „The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire“, 713; Pieter W. van Horst, *Ancient Jewish Epitaphs* (Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1991), 146–147.

³²² Vgl. Bognetti, „Les inscriptions juives de Venosa“, 200.

³²³ Shlomo Simonsohn, „The Hebrew Revival among Early Medieval European Jews“, in *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume* (2 Bde; Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1974), 2:831–858,

Funktion in der religiösen Sphäre ansiedelt),³²⁵ wobei eine deutliche Stellungnahme seinerseits fehlt. Gegen die bis jetzt vorgestellten Hypothesen stellt sich Lacerenza, der behauptet, dass die *apostuli* weder aus Palästina noch aus Babylonien kamen, sondern als Funktionäre der lokalen Synagoge amtierten.³²⁶ Er setzt voraus, dass hinter dem Ausdruck *apostuli* der hebräische Begriff שליה ציבור steckt: Damit wäre ein Kantor gemeint, der während einer Trauerfeier singt. Als Begründung für diese Argumentation weist er darauf hin, dass mit dem Begriff *trḡnus* (seltsamerweise mit einem griechischen Buchstaben geschrieben) das Buch der Klagelieder gemeint sei.³²⁷

Das Wort *apostuli* kommt in den hellenistischen jüdischen Quellen sehr selten vor. Philo nennt es nicht, Josephus nur zweimal.³²⁸ In der Septuaginta wird dieses Wort als Gottbote verstanden, und somit ist es völlig in der religiösen Sphäre anzusiedeln (3. Kön. 14:6).³²⁹ Lotter zufolge verfügten die „apostuli und rebbites über liturgische Kenntnisse und praktizierten sie, obwohl sie am Ort vermutlich bis dahin noch nicht oder kaum bekannt waren“.³³⁰

848–850. Ascoli spricht von „Gerusalemme o da altra sede giudaica dell’Oriente“ (Ascoli, *Iscrizioni*, 294). Diese Idee wird auch von Ferorelli geteilt. Vgl. Ferorelli, *Gli Ebrei nell’Italia meridionale*, 33 (mit Anm. 30 auf S. 49).

³²⁴ *JJWE*, 1:118.

³²⁵ Rengstorf, „ἀπόστολος“, *TDNT*, 1:398–445, 417. Ferner Herrmann Vogelstein, „Die Entstehung und Entwicklung des Apostolats im Judentum“, *MGWJ* 49.4 (1905): 427–449.

³²⁶ Lacerenza, „Ebraiche liturgie e peregrini apostuli nell’Italia bizantina“, 68. In einem gewissen Grad hatte bereits Tamassia eine ähnliche Hypothese formuliert. Vgl. Tamassia, „Stranieri ed ebrei nell’Italia meridionale“, 808.

³²⁷ Noy merkt an, dass das Verb *dixerunt* nicht nur „sagten“, sondern auch „sangen“ bedeuten könnte. *JJWE*, 1:117. Lacerenza ist sich des Letzteren sicher. Vgl. Lacerenza, „Ebraiche liturgie e peregrini apostuli nell’Italia bizantina“, 70; Ders., „Il mondo ebraico nella tarda antichità“, 369.

³²⁸ Vgl. Rengstorf, „ἀπόστολος“, 413.

³²⁹ Ebd.

³³⁰ Lotter, „Die Grabinschriften des lateinischen Westens“, 130.

Mit den *apostuli* werden *duo rebbites* genannt, die gemeinsam *trypnus dixerunt*. Können wir diese Rabbinen identifizieren? Und wenn ja, können wir bestimmen, wieso sie in der Inschrift zitiert werden? In der Forschung ist unumstritten, dass das Wort רבִּי in der Spätantike nicht dieselbe Bedeutung hatte, die es heute hat. Zugleich bestehen Zweifel, welche exakte Funktion ein Rabbi ausübte und welche Rolle ihm zugesprochen werden soll.³³¹ Cohen hat die gesamten epigraphischen Befunde analysiert und ist am Ende seiner Studie zu folgender Schlussfolgerung gekommen:

For centuries “rabbi” remained a popular title which could describe individuals who were not part of that Hebrew and Aramaic-speaking society which produced the Talmud; synagogues in both Israel and the diaspora were not led by men titled “rabbis”; the Rabbinic presence in the diaspora was meager.³³²

Anders als in Rom findet man in Venosa keinen Hinweis auf die Existenz einer Synagoge³³³ noch darauf, dass dort jemals ein Rabbi gewirkt hat.³³⁴ Und noch interessanter ist die Tatsache, dass es in den römischen Inschriften trotz der Präsenz mehrerer Synagogen keine Erwähnung von Rabbinen gibt.³³⁵ In Venosa ist der Titel nur einmal belegt, und es ist keinesfalls sicher, dass dieses einmalige Vorkommen „die Bindung an das rabbinische Judentum“ bezeugen kann.³³⁶ In mehr als sechzig epigraphischen Belegen von verschiedenen Varianten des/der PABBI, רבִּי und *rabbi*

³³¹ S. dazu Stemberger, „Der Rabbi“, in Ders., *Die Juden*, 94–102; Ders., „Rabbi“, *RAC* (2017): 28:594–613.

³³² Shaye J. Cohen, „Epigraphical Rabbis“, *JQR* 72 (1981-1982): 1–17, 16. S. dazu auch Hayim Lapin, „Epigraphical Rabbis: A Reconsideration“, *JQR* 101.3 (2011): 311–346. Ferner Seth Schwartz, „Rabbinization in the Sixth Century“, in Hgg. Schäfer und Hezser, *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, 3:55–69.

³³³ Darius schließt Leon: „The natural assumption is that the community consisted of just one congregation“. (Leon, „The Jews of Venusia“, 270.)

³³⁴ Wenn man von der späten Erwähnung eines Rabbi im *Sefer Yuhasin* absieht. Vgl. Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle*, 258–259.

³³⁵ S. dazu Leon, *The Jews of Ancient Rome*, 167–194; Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome*, 203–209.

³³⁶ Lotter, „Die Grabinschriften des lateinischen Westens“, 127.

gibt es nur zwei deklinierte Formen.³³⁷ Insofern ist offensichtlich, dass die uns vorliegenden Quellen keinen Beweis dafür bieten, Rabbinen als Gemeindeführer zu definieren. Van der Horst schreibt: „The inscriptions make clear that the real leaders of the communities were the archontes, the archisynagōgoi, the gerousiarchai, etc“.³³⁸ Die bis jetzt ausgeführte Analyse deutet darauf hin, dass die Teilnahme von *rebbites* und *apostuli* an der Beerdigung von Faustina außergewöhnlich gewesen sein dürfte. Ob und wie der familiäre Hintergrund des Mädchens diese Präsenz förderte, sei dahingestellt. Aufgrund der Erwähnung können wir jedoch mit gewisser Sicherheit behaupten, dass dieses Ereignis nicht zum Alltag gehörte. Noch kann Lotters Theorie, die ohne Beweise formuliert wurde, akzeptiert werden. Im Umkehrschluss fragt man sich, wieso *rebbites* und *apostuli* in einer (einzigen) Inschrift genannt werden, wenn sie Teil der Gemeinde oder möglicherweise deren Leiter waren.³³⁹ Aus den oben genannten Gründen ist die Herkunft dieser vier Personen außerhalb von Venosa zu suchen.³⁴⁰ Wann und warum sie an der Beerdigung der kleinen Faustina teilnehmen konnten und wie lange ihre Reise dorthin gewesen war, werden wir möglicherweise nie genau wissen.

3.1.1.4. Exkursus II: Die Grabinschrift von Augusta

Der Fund dieser Inschrift ist chronologisch betrachtet einer der letzten, aber zugleich einer der wichtigsten. Denn dank ihr wurde ein großer Erkenntnisfortschritt bezüglich des ganzen Katakombenkomplexes und vielleicht für die gesamten Befunde auf der „Collina della Maddalena“ erzielt. 1974 entdeckte Colafemmina einen neuen Sektor,

³³⁷ Eine in der hier besprochenen Inschrift, die andere in *JJWE*, 1:#36.

³³⁸ Van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 98.

³³⁹ Dabei ist die Zahl dieser Personen sehr interessant. Denn sie erinnert an das *collegium*, das die kaiserliche Stadt verwaltete. Dieses bestand aus *quattuorviri*, die paarweise verschiedene Aufgaben hatten. Die Parallele zu unserer Inschrift scheint deutlich. Dazu Hartmut Galsterer, „Quattuorviri“, *DNP*, 10:694–695.

³⁴⁰ Vgl. dazu auch noch Stemberger, „Das Judentum in frührabbinischer Zeit“, 28,

der später Q genannt wurde, in dem die kleine Augusta begraben wurde.³⁴¹ An der Wand, die zugleich das Ende des Gangs ist, sah Colafemmina zum ersten Mal jenes Fresko, das als einziges Beispiel der Begräbniskunst in Venosa gilt.

Die Inschrift lautet wie folgt:

hic requiescet Augusta | uxor Boni v(iri) l(audabilis), filia Isatis p(atris) | de Anciasmon, nepus
Symona | tis p(atris) Lypiensium, annorum XX [- -] | mesuum trium, s(ub) d(ie) ÇII
Kal(endas) Octob(res), | | ind(ictione) XV, cons(ulatu) Valeri |

שלום על משכה |
אגוסטה. אמן.³⁴²

Nichts Bemerkenswertes ist an den verwendeten Sprachen festzustellen: Dass eine Grabinschrift auf Latein verfasst und mit einer hebräischen Schlussformel beendet wurde, stellt keine große Überraschung dar. Doch diese Inschrift weist Merkmale auf, die in der Katakombe sonst außergewöhnlich sind. Denn es ist das einzige Epitaph in der ganzen Katakombe, das datiert ist, und zwar nach dem römischen System. Dieses Datum gilt bis heute als Orientierungselement, wonach die gesamte Katakombe datiert werden kann: Augusta starb im Alter von zwanzig Jahren und 3 Monaten am 24. September 521, im 15. Jahr des Indiktionszyklus des Konsulats von Valerius. Noy zufolge ist die Präsenz der Datierung darauf zurückzuführen, dass die Familie Augustas, wenn nicht sie selbst, nicht aus Venosa stammte.³⁴³ Worauf bezieht sich Noy bei seiner Annahme? Der Fokus dieser Inschrift scheint vielmehr darin zu liegen, den Leser über Augustas Familie und somit über ihre Herkunft zu informieren als über die junge Frau selbst. Das zweite Element, das für den venosinischen Inschriftencorpus eine Neuigkeit darstellt, ist, dass die Inschrift die Herkunft von Augustas Vater und Großvater (oder Onkel) preisgibt. Augustas Mann heißt Bonus und ist *vir laudabilis*. Ihr Vater heißt Isas,

³⁴¹ Colafemmina, *Studi storici*, 87–88; Ders., „Nuove scoperte nella catacomba ebraica di Venosa“, 376–378; Ders., „Le catacombe ebraiche nell’Italia meridionale e nell’area sicula“, 125.

³⁴² *JJWE*, 1:#107.

³⁴³ Ebd., 1:138–139.

stammt aus Anciasmon und ist *pater*. Ihr Großvater ist Symon und ist *pater Lypiensium*.³⁴⁴ Colafemmina zufolge ist *vir laudabilis* ein „titolo onorifico speciale dei decurioni delle curie municipali e delle loro famiglie“.³⁴⁵ Isas ist *pater de Anciasmon*. Diese Siedlung wurde von Colafemmina mit Ογχεσιμός identifiziert, dem in heutigen Albanien liegenden Saranda.³⁴⁶ Simon, der sowohl Onkel als auch Großvater gewesen sein könnte, ist *pater Lypiensium*, einer von Colafemmina mit dem heutigen Lecce in Verbindung gebrachten Stadt.³⁴⁷

Es ist ungewiss, warum ausgerechnet in dieser Inschrift so viel Wert auf die Familienherkunft gelegt wurde. Wir haben gesehen, dass die Familie des Faustinus auf der Angabe der Abstammung bestand, jedoch spielt dort die Herkunft keine Rolle. Freilich können wir nicht ausschließen, dass auch zur Nachkommenschaft des Faustinus nicht aus Venosa stammende Familienmitglieder gehörten. Colafemmina ist der Auffassung, dass sich die Titel auf kleine Synagogen von Einwanderern beziehen, die aus den beiden Städten nach Venosa gezogen waren.³⁴⁸ Noy behauptet dagegen, dass „her family remained at Anchiasmon while she married into another community“.³⁴⁹ Er unterstützt diese Theorie, da „intermarriage with another communities in or near

³⁴⁴ Der Titel *pater* wird diskutiert, wenn wir über das „Lauridia Hypogäum“ sprechen werden. S. unten 113–115.

³⁴⁵ Colafemmina, „Nuove scoperte nella catacomba ebraica di Venosa“, 376. Diese Hypothese bekräftigte Grelle, „Patroni ebrei in città tardoantiche“, 152.

³⁴⁶ Colafemmina, „Nuove scoperte nella catacomba ebraica di Venosa“, 378. Colafemmina urteilt, dass Isas „pater degli ebrei di Anciasmos“ ist. Doch die Inschrift deutet ganz offensichtlich auf die Herkunft von Isas und nicht auf den Standort der Juden hin. Zitat in „Insediamenti e condizione degli ebrei nell’Italia meridionale e insulare“, 206. Im Gegenteil ist Noys Übersetzung korrekt: „from Anchiasmon“ (*JJWE*, 1:138). In Saranda wurden Überreste einer Synagoge gefunden. Vgl. Gideon Foerster, „Una sinagoga e chiesa di IV-VI secolo a Saranda, nell’Albania meridionale, e la sua identificazione: risultati degli scavi preliminari“, in Mascolo, *Ketav, Sefer, Miktav*, 121–133. Der archäologische Fund bekräftigt Colafemminas Annahme.

³⁴⁷ Vgl. Colafemmina, „Insediamenti e condizione degli ebrei nell’Italia meridionale e insulare“, 206.

³⁴⁸ Ebd.

³⁴⁹ *JJWE*, 1:140.

southern Italy would be quite natural“.³⁵⁰ Die These von Colafemmina kann mit einer gewissen Sicherheit abgelehnt werden. Laut der Inschrift heißt es, dass Isas aus Anciasmon stammt. Simon ist dagegen *pater* der Lypienser, aber die Inschrift besagt nicht, dass er oder andere aus der Stadt kommende Bürger in Venosa residierten. Für Noys These gibt es bessere Argumente. Denn regionale Mobilität innerhalb der jüdischen Minderheit ist nicht nur denkbar, sondern auch belegt. Es ist wohl möglich, dass die junge Augusta, deren Verwandte wichtige Ämter innehatten, Bonus zur Frau gegeben wurde, der ebenso ein hoher Beamter war, um die Beziehungen zwischen zwei wohlhabenden Familien zu fördern und zu verfestigen.

3.1.1.5. Sprachen, Symbolik, Onomastik

Als Leon seinen Aufsatz über die Juden in Venosa schrieb, lagen ihm weniger Inschriften vor als uns.³⁵¹ Doch die späteren Entdeckungen haben die Ergebnisse seiner Studie nicht entkräftet. Andere haben sich mit dem Thema befasst und ihrerseits dem wissenschaftlichen Publikum ihre Studien zugänglich gemacht.³⁵² Es ist jedoch zwingend, zu hinterfragen, wie die Inschriften zum Zweck der sprachlichen Untersuchung katalogisiert wurden: Welche Merkmale soll eine Inschrift aufweisen (d. h., aus welcher Sprachmischung soll der vorkommende Text bestehen), um als zweisprachig eingestuft zu werden?³⁵³ Diese Frage, die jeder nach den eigenen

³⁵⁰ Ebd.

³⁵¹ Leon, „The Jews of Venusia“.

³⁵² Baruch Lifshitz, „Les juifs à Venosa“, *RFIC* 90 (1962): 367–371.

³⁵³ Die einfachste Variante wäre die von Lotter angenommene Herangehensweise. Besonders wichtig scheint die folgende Anmerkung zu sein: „Des weiteren sprechen wir von ‚Bilingue‘ auch bei Hinzufügung von םשלוּ zu einem rein griechischen oder lateinischen Nachruf. Andererseits gilt auch eine Inschrift, die lediglich aus einem םשלוּ besteht, ebenso als hebräische Inschrift wie eine, die einen vollen Nachruf auf Hebräisch hat“ (Lotter, „Die Grabinschriften des lateinischen Westens“, 90, Anm. 8). Vgl. aber die Meinung von Calabi Limentani: „si designano come bilingui o trilingui quelle iscrizioni che ripetono uno stesso testo, anche se con qualche variante, in due lingue (o in tre). (Ida Calabi Limentani, *Epigrafia latina* [4. Aufl.; Mailand: Cisalpino, 1992], 19.)

Kriterien beantwortet, bringt verschiedene Statistiken mit sich.³⁵⁴ Was die Datierung anbelangt, geht man davon aus, dass die chronologische Reihenfolge folgendermaßen zu schildern ist: Griechisch (II.–V. Jahrhundert),³⁵⁵ Latein (III.–VII. Jahrhundert),³⁵⁶ nur oder hauptsächlich Hebräisch (ab dem VIII. Jahrhundert).

Unklarheit herrscht auch bezüglich der Gründe, weshalb eine Sprache zugunsten einer anderen nicht mehr genutzt wurde. Manche behaupten, dass die Verwendung der Sprachen in den Katakomben der Umgangssprache entsprochen habe,³⁵⁷ während andere mit überzeugenderen Argumenten die Meinung vertreten, dass dazwischen keine Verbindung bestehen würde.³⁵⁸ Es wurde demonstriert, dass das Griechische unter den Diasporajuden des Westens wohl weitverbreitet war.³⁵⁹ Insofern stellt die Nutzung des

³⁵⁴ David Noy, „Writing in Tongues: the Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy“, *JJS* 48 (1997): 300–311, 301; Lotter, „Die Grabinschriften des lateinischen Westens“, 139, Tab. XII. Dies trifft auch für Venosa zu: vgl. Lotters Zahlen (sechzig Inschriften) mit denen von Noy (71). Ebd., 89, 91, Anm. 11. Dabei ist das Gesamtbild nicht wirklich gestört.

³⁵⁵ Für einen Überblick über das epigrafische Griechisch vgl. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 24–34. Zu den sprachlichen Merkmalen in Rom s. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome*, 176–209. Zu Venosa s. Leon, „The Jews of Venusia“, 274–276.

³⁵⁶ Zur Situation in Rom s. Noy, „Writing in Tongues“, 300 und die dort zitierte Literatur. Einen umfassenden Überblick bietet van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 34–36. Zum Latein in Venosa s. Leon, „The Jews of Venusia“, 276–279. Dazu Bruno Rochette, „Le bilinguisme gréco-latin dans les communautés juives d’Italie d’après les inscriptions (III^e e VI^e s.)“, in *Bilinguisme gréco-latin et épigraphie: Actes du colloque organisé à l’Université Lumière-Lyon 2 Maison de l’Orient et de la Méditerranée - Jean Pouilloux UMR 5189 Hisoma et JE 2409 Romanitas les 17, 18 et 19 mai 2004* (Hgg. Frédérique Biville, Jean-Claude Decourt und Georges Rougemont; Lyon: Maison de l’Orient et de la Méditerranée, 2008), 273–304.

³⁵⁷ Leon, *The Jews of Ancient Rome*, 75–78.

³⁵⁸ Noy verweist auf die Arbeit von Kaimio (Noy, „Writing in Tongues“, 304, Anm. 32), während Colorni sich auf Momigliano beruft, der diese These bereits 1931 vertrat. Vgl. Colorni, „L’uso greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano“, 17. Es lohnt sich, auch hier die Aussage von Momigliano anzuführen: „Sarebbe come dedurre dalle epigrafi latine delle chiese o dei monumenti che chi scriveva o meglio chi viene commemorato parlasse latino“ (Arnaldo Momigliano, „I nomi delle prime ‚sinagoghe‘ romane e la condizione giuridica delle comunità in Roma sotto Augusto“, *RMI* 6.7 [1931], 283–292, 291). Lotter scheint vorsichtiger zu sein. Vgl. Lotter, „Die Grabinschriften des lateinischen Westens“, 99.

³⁵⁹ Colorni, „L’uso greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano“.

Griechischen vor allem in den römischen Katakomben (wo ca. 74 Prozent der Inschriften auf Griechisch verfasst wurden)³⁶⁰ keine Überraschung dar. Laut Simonsohn:

there is no strict correlation between the spoken language and that employed for ritual purposes. No hard and fast rules apply to the linguistic tendencies among the Jews of the Diaspora. In some cases Jews have been known to retain for centuries a language adopted in an earlier environment, while in other instances almost immediate linguistic assimilation has occurred.³⁶¹

Dies gilt selbstverständlich nicht für die hebräische Sprache, weil sie schon längst nicht mehr gesprochen wurde. In Süditalien aber vollzog sich ein Prozess, dessen Entwicklungsphasen wir nur teilweise festmachen können. Es ist bekannt, dass gerade in Venosa und in seiner Nähe (Lavello,³⁶² Matera³⁶³) sowie in Apulien (Bari,³⁶⁴ Brindisi³⁶⁵) Grabsteine gefunden wurden, deren Epitaphe in hebräischer Sprache verfasst wurden.³⁶⁶ In Venosa sind Grabsteine in den Mauern der „Unvollendeten

³⁶⁰ Noy, „Writing in Tongues“, 301.

³⁶¹ Simonsohn, „The Hebrew Revival“, 837.

³⁶² Über die in Lavello gefundenen Inschriften: Cesare Colafemmina, „Iscrizione ebraica inedita di Lavello“, *VT* 23 (1986): 171–176; Ders., „Una nuova epigrafe ebraica altomedievale a Lavello“, *VT* 29 (1992): 411–421; David Cassuto, „Due lapidi del sec. IX in Italia meridionale“, in *Hebraica: Miscellanea di studi in onore di Sergio J. Sierra per il suo 75° compleanno* (Hgg. Felice Israel, Sergio J. Sierra und Alberto M. Somekh; Turin: Istituto di Studi Ebraici, Scuola Rabbinnica „S. H. Margulies - D. Disegni“, 1998), 169–205.

³⁶³ Vgl. Colafemmina, „Tre iscrizioni ebraiche altomedievali a Matera“, in Perani, *Una manna buona per Mantova*, 103–116.

³⁶⁴ Vgl. Umberto Cassuto, „Iscrizioni ebraiche a Bari“, *RSO* 15 (1934-1935): 316–322.

³⁶⁵ Vgl. Cesare Colafemmina, „Iscrizioni ebraiche a Brindisi“, *Brundisii Res* 5 (1973): 91–106; Ders., „L'iscrizione brindisina di Baruch ben Yonah e Amittai da Oria“, *Brundisii Res* 7 (1975): 295–300.

³⁶⁶ Cassuto, „Nuove iscrizioni ebraiche di Venosa“; Ders., „Ancora nuove iscrizioni ebraiche di Venosa“; Ders., „הכתובות העבריות של המאה התשיעית בוֹינוסָה“; Colafemmina, „Nuove iscrizioni ebraiche a Venosa“, #IX; Ders., „Un'iscrizione venosina inedita dell' 822“; Ders., „Tre iscrizioni ebraiche inedite di Venosa e Potenza“, #2; Ders., „Una nuova iscrizione ebraica a Venosa“, *VT* 21 (1984): 197–202; Ders., „Tre nuove iscrizioni ebraiche a Venosa“; Giancarlo Lacerenza, „L'epitaffio di Abigail da Venosa“, *Henoch* 11 (1989): 319–325; Cassuto, „Due lapidi del sec. IX in Italia meridionale“. Für einen Überblick:

Kirche“ zu finden, wo sie für den Bau wiederverwendet wurden,³⁶⁷ sowie in einer Wand der daneben errichteten frühchristlichen „Chiesa SS. Trinità“.³⁶⁸ Ferner fanden andere im nahe gelegenen Amphitheatrum Wiederverwendung.³⁶⁹ Diese Grabsteine, die um 808 bis 848 datierbar sind, können nicht mit den Grabinschriften der Katakombe verwechselt werden, da die Sprache, das Aussehen, die Formulierungen und die Datierungssysteme (zwei Datierungen: eine nach der Tempelzerstörung,³⁷⁰ die andere nach der Erschaffung der Welt)³⁷¹ abweichen.

Zurück ins spätantike Venosa. Lotter nach war Griechisch die Kultsprache, besonders aufgrund der Nutzung der griechischen Torah bzw. Bibel.³⁷² Er behauptet, dass die Nutzung der hebräischen Sprache dort am meisten zu beobachten ist, wo auch Rabbinen vorkommen.³⁷³ Diese These aber trägt einen Widerspruch in sich, denn, wie er richtig betont, die hebräischen Ausdrücke bzw. Formeln sind nicht immer grammatikalisch

Colafemmina, „Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy“. Zu den von Lacerenza besprochenen Steinen s. den Ausstellungskatalog: Lacerenza, „L’epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all’alto Medioevo“.

³⁶⁷ Vgl. Cassuto, „Nuove iscrizioni ebraiche di Venosa“; Ders., „Ancora nuove iscrizioni ebraiche di Venosa“; Ders., „הכתובות העבריות של המאה התשיעית בינוסס“.

³⁶⁸ Vgl. Giacomo Cirrone, „La basilica della SS. Trinità di Venosa dalla Tarda Antichità al Medioevo“, *La Capitanata* 25 (2011): 125–180.

³⁶⁹ Für die hier behandelte Zeitspanne fehlt eine Studie über wiederbenutzte Grabsteine. Für die spätere Zeit s. Patrick Stoffels, *Die Wiederverwendung jüdischer Grabsteine im spätmittelalterlichen Reich* (Trier: Kliomedia, 2012).

³⁷⁰ Vgl. z. B. Cassuto, „הכתובות העבריות של המאה התשיעית בינוסס“, #1.

³⁷¹ Vgl. Colafemmina, „Una nuova iscrizione ebraica a Venosa“.

³⁷² Vgl. Lotter, „Die Grabinschriften des lateinischen Westens“, 98, 135. S. dazu die Debatte über die Novella 146 von Justinian (Text in *JRIL*, #66): Colorni, „L’uso greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano“; Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, 2:814–828; Leonard V. Rutgers, „Justinian’s Novella 146 between Jews and Christians“, in *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire* (Hgg. Richard L. Kalmin und Seth Schwartz; Leuven: Peeters, 2003), 385–407.

³⁷³ Lotter, „Die Grabinschriften des lateinischen Westens“, 98.

korrekt.³⁷⁴ Es wäre wohl merkwürdig, hätte ein Rabbi solche fehlerhaften Formulierungen verfasst bzw. zugelassen. Cohen fragt sich: „Those rabbis who are mentioned in Greek texts alone [...], or in Greek texts accompanied by שלום or some equivalent [...], are especially interesting – why should Talmudic scholars be memorialized in Israel only in Greek?“³⁷⁵ Daher ist es sehr unwahrscheinlich, dass die rabbinische Bewegung dabei eine entscheidende Rolle spielte. Simonsohn glaubt dagegen, dass die Hebräisierung des Diasporajudentums den *apostuli* zuzuschreiben ist.³⁷⁶ Erweitern wir den Blick, so stellen wir fest, dass die venosinischen Juden im Gegensatz zu Paganen und Christen die einzige Gruppe waren, die sich der griechischen Sprache bedient hat, um ihre Epitaphe zu verfassen.³⁷⁷ Noy schreibt:

At Venosa, unlike Rome, it is possible to trace linguistic change over time. Most of the Greek epitaphs are concentrated in relatively early parts of the catacomb; there is no Greek among the epitaphs which appear to be the latest.³⁷⁸

Wir haben bereits gesehen, dass diese methodologische Herangehensweise sich als nicht unproblematisch erweist. Noy fährt fort: „Four epitaphs record successive generations of one family: the first uses Greek and Hebrew, the second Hebrew only, the third and fourth Latin and Hebrew“.³⁷⁹ Auch für diesen Fall haben wir unsere Bedenken bereits formuliert.³⁸⁰ Stimmt diese Rekonstruktion, so bringt sie einen Widerspruch mit sich, weil in der Familie der Faustini die Nutzung der hebräischen Sprache bereits in der zweiten Generation belegt ist, wobei das Epitaph nahezu komplett ist, während die dritte und die vierte Generation zwar das Hebräische benutzten, aber nur für die

³⁷⁴ Ebd., 135.

³⁷⁵ Cohen, „Epigraphical Rabbis“, 11.

³⁷⁶ Simonsohn, „The Hebrew Revival“, 858.

³⁷⁷ Noy, „Writing in Tongues“, 310.

³⁷⁸ Ebd.

³⁷⁹ Ebd.

³⁸⁰ S. oben 87–89.

Eulogie. Demnach ist dieses Paradebeispiel sowohl methodologisch als auch inhaltlich falsch gewählt.³⁸¹ Es steht außer Frage, dass die Hebräischkenntnisse gering waren. Auch sind Bibelkenntnisse in einem bedeutsamen Maß fassbar. Damit will man nicht behaupten, dass die hebräische Bibel in jüdischen Kreisen nicht verbreitet war, sondern nur dass von ihr keine Nutzung in Sepulkralinschriften gemacht wurde. Einzige Ausnahmen stellen eine Passage aus Jes. 57:2 (שלום ינוחו על משכבותם) und Ps. 125:5 (שלום על ישראל) dar, die sehr oft Bestandteile von Grabinschriften sind.³⁸² Trotz der geringen Zahl von Wörtern bzw. kurzen Sätzen geht aus einer Untersuchung der Sprachphänomene im Hebräischen hervor, dass die Genauigkeit nicht das Hauptkriterium des Schreibers bzw. des Auftraggebers gewesen sein musste.³⁸³ Das einfache Wort שלום, das womöglich eine in keine andere Sprache übertragbare Bedeutung hatte,³⁸⁴ kommt allein sechsmal vor, aber nicht immer in der korrekten Form.³⁸⁵ Dreimal ist שלום mit einem ש geschrieben (שאלום).³⁸⁶ Wahrscheinlich ist auch, dass man einmal das Wort in der verkehrten Schreibrichtung schrieb: למאש.³⁸⁷ Einmal wurde die griechische Schrift benutzt (σάλωμ).³⁸⁸ Auf שלום folgt normalerweise entweder der Ausdruck על ישראל in Anlehnung an Ps. 125:5 oder על משכב.³⁸⁹ Auch das Wort משכב ist in verschiedenen Varianten belegt, denn es wird immer wieder mit einem angehängten Suffix geschrieben. Die Tatsache, dass die hebräische Sprache so wenig

³⁸¹ Doch Noy selbst merkt an, dass das Hebräische in Venosa keinerlei „Renaissance“ erlebte. Vgl. Noy, „Writing in Tongues“, 311.

³⁸² Lacerenza, „Le iscrizioni giudaiche in Italia dal I al VI secolo“, 81.

³⁸³ Dagegen Leon, „The Jews of Venusia“, 279.

³⁸⁴ Noy, „Writing in Tongues“, 311.

³⁸⁵ *JJWE*, 1:#45, 1:#47, 1:#63, 1:#71, 1:#76, 1:#77.

³⁸⁶ Ebd., 1:#47, 1:#55, 1:#64.

³⁸⁷ Ebd., #49. Vgl. in S. Antioco: ׁולש לע לארשי. Dazu Cesare Colafemmina, „Una rilettura delle epigrafi ebraiche della Sardegna“, *MG* 14.1–2 (2009): 81–99, 88–89, 98.

³⁸⁸ *JJWE*, 1:#72.

³⁸⁹ Ergänzend dazu s. Noy, „Writing in Tongues“, 311.

und auch teilweise holprig verwendet wurde, sagt nichts über die realen Sprachkenntnisse in Venosa aus. Festzuhalten ist, dass die Nutzung von hebräischen Formeln am Ende des Gangs D zunimmt, jedoch kann dieses Phänomen auf keinen Fall mit einer parallelen tieferen Vertrautheit mit der Sprache verbunden werden.³⁹⁰

Was die Onomastik angeht, hat es den Anschein, dass zwischen den benutzten Sprachen und der Namensgebung eine Verbindung besteht. Im Gegensatz zu Rom, wo die *tria nomina* verbreitet sind, sind in Venosa nur Einzelnamen belegt. Die Mehrheit davon ist lateinisch, seltener sind hebräische Namen, während die Zahl der griechischen sehr gering ist.³⁹¹ Anhand einer onomastischen Untersuchung jener Inschriften, in denen auch Verwandte des Verstorbenen zitiert werden, urteilt Noy wie folgt: „There is no identifiable trend towards or away from Semitic names at Venosa when parents’ and children’s names are compared“.³⁹² Man gewinnt den Eindruck, dass die Namensgebung keine entscheidende Rolle in der identitären Selbstwahrnehmung gespielt hat. Dabei unterscheiden sich die venosinischen Juden nicht wirklich von anderen Diasporajuden, bei denen ähnliche Bräuche belegt sind.³⁹³ Der Kunst kommt in Venosa kein besonderer Stellenwert zu. Noy fasst die Funde wie folgt zusammen:

³⁹⁰ Dazu David Noy, „Peace Upon Israel: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire“, in *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda* (Hg. William Horbury; Edinburgh: T&T Clark, 1999), 135–146, 140; Leonard V. Rutgers, „Death and Afterlife: the Inscriptional Evidence“, in *Judaism in Late Antiquity: Death, Life-after-Death, Resurrection and the World-to-come in the Judaisms of Antiquity* (Hgg. Alan J. Avery-Peck und Jacob Neusner; Bd. 4 von *Judaism in Late Antiquity*; Leiden: Brill, 2000), 293–310, 302–305. Dazu Lacerenza, „Le iscrizioni giudaiche in Italia dal I al VI secolo“, 78.

³⁹¹ Leon, „The Jews of Venusia“, 279; Noy, „The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa“, 176.

³⁹² Noy, „Peace Upon Israel“, 143.

³⁹³ Lotter, „Die Grabinschriften des lateinischen Westens“, 144–145, Anlage III.

The Jews of Venosa had the menorah as their standard symbol [...]: it occurs in about one-third of the inscriptions. Apart from the painted tomb, which has every available symbol, there are three lulavs, two shofars and one possible ethrog. Like the Hebrew, the symbols are scattered throughout the catacombs, and do not appear to become more or less common over time.³⁹⁴

Selbst die wichtigen Arkosolien der Faustini sind nicht so dekoriert, wie wir es vielleicht erwarten würden. Allerdings bleibt dabei die methodologische Anmerkung gültig, wonach wir nicht wissen, ob der heruntergefallene oder zerstörte Putz, auf den die Inschriften gemalt oder geritzt waren, auch noch mit Symbolen ausgeschmückt war oder nicht. Die einzige Ausnahme hierbei stellt das Arkosolium des Gangs Q dar, in welches das einzige intakte Fresko des ganzen Katakombenkomplexes gemalt wurde.³⁹⁵ Das Fresko wurde reichlich mit verschiedenen hellen Farben dekoriert und bildet typisch jüdische Symbole ab.

In der Mitte der Abbildung befindet sich eine große Menorah mit drei Füßen. Die Arme und der Rumpf bestehen aus kleinen Kreisen, die miteinander verbunden sind. Auf der linken Seite der Menorah findet man zwei abgebildete Gegenstände: einen Ethrog und eine Amphora. Ähnliches gilt für die rechte Seite, auf der man einen Schofar und einen Lulav findet.³⁹⁶

3.1.2. Das „Lauridia-Hypogäum“ („catacomba nuova“)

Neben den verschiedenen christlichen Nekropolen, auf die wir bereits verwiesen haben, sowie der großen jüdischen Katakombe wurde am Anfang des XIX. Jahrhunderts ein

³⁹⁴ Noy, „The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa“, 176.

³⁹⁵ Colafemmina, „Nuove scoperte nella catacomba ebraica di Venosa“. Ein Foto dieses Arkosoliums zierte den Buchdeckel des folgenden Ausstellungskatalogs: Mascolo, *Ketav, Sefer, Miktav*. Für zusätzliche Fotos s. ebd., 18–19, 56–57 (schwarz-weiß), 61–62.

³⁹⁶ Jüdische Symbole werden aufgelistet und besprochen von Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, 311–378.

zusätzliches Hypogäum entdeckt. Bis jetzt (und wir werden sehen, dass diese Unklarheit leider weiterhin bleiben wird) ist die Frage nach der Religionszugehörigkeit der dort beigesetzten Menschen noch nicht mit Sicherheit beantwortet worden. Denn die vier Inschriften, die im Hypogäum gefunden wurden, drei auf Griechisch und eine auf Latein, sind nicht eindeutig einer Religion zuzuordnen. Zum einen fehlen die Symbole, die auf einen Glauben hinweisen könnten (in unserem Fall z. B. die Menorah), zum anderen ist die Onomastik auch nicht sehr hilfreich: Marcellus, Auxanius, Marcus und Faustina sind uns ja bekannt, jedoch sind dies nicht zwingend Namen, die nur von Juden getragen wurden. Um mehr Klarheit schaffen zu können, wäre ein Besuch verbunden mit einer wissenschaftlichen Untersuchung unabdingbar. Bedauerlicherweise ist das Hypogäum, das 1965 trotz sehr großer Schwierigkeiten noch betretbar war, durch Erdrutsche verschüttet, und uns liegen keine präzisen Informationen vor, die zur Wiederauffindung führen könnten. Somit sind wir auf einige Publikationen angewiesen, die sehr mutige Männer verfasst haben, nachdem sie das Hypogäum unter den schwierigsten Bedingungen besucht hatten.³⁹⁷ Frenkel und Levi haben in diesem Zusammenhang großartige Arbeit geleistet, denn sie waren in der Lage, die Inschriften nicht nur zu entziffern, sondern auch zu fotografieren.³⁹⁸ Diese Fotos sind von großer Bedeutung, denn sie erlauben nicht nur die Lesung der Inschriften, sondern sind auch für die Analyse der verschiedenen äußerlichen Merkmale unersetzbar.³⁹⁹ Auf einem

³⁹⁷ Eine knappe Entdeckungsgeschichte findet sich in Grelle, „Patroni ebrei in città tardoantiche“, 139–140.

³⁹⁸ Wladimiro Frenkel, *Nella patria di Q. Orazio Flacco: Guida di Venosa* (Neapel: Amoroso, 1934); Levi, „Ricerche di epigrafia ebraica nell'Italia meridionale“; Ders., „Le iscrizioni della ‚Catacomba nuova‘ di Venosa“, *RMI* 31 (1965): 358–365. Ferner Boggetti, „Les inscriptions juives de Venosa“, 193–195, der das Hypogäum 1950 besuchte und über drei Inschriften berichtete. Dort findet man auch eine kurze Beschreibung des Komplexes.

³⁹⁹ Ein Foto des Eingangs (wie er im Jahr 1932 aussah) wurde von Levi gemeinsam mit einem Fragment einer Grabinschrift publiziert. Vgl. Levi, „Ricerche di epigrafia ebraica nell'Italia meridionale“, 151–152 (das Foto findet sich in besserer Auflösung in Lacerenza, „L'epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all'alto Medioevo“, 191, fig. 1.) Später hat Colafemmina drei zusätzliche Bilder veröffentlicht. Vgl. Colafemmina, „Archeologia ed epigrafia ebraica nell'Italia Meridionale“, tavv. 3–5. Dass die Lage

Foto ist der Eingang zu sehen, der – falls er sich noch in seinem ursprünglichen Zustand befand, als das Foto geschossen wurde⁴⁰⁰ – sehr akkurat gebaut war. Hervorzuheben ist die Präsenz einer mit Symbolen geschmückten Säule, die als Architrav benutzt wurde: Es besteht die Möglichkeit, dass diese Symbole auf den Mithraskult zurückzuführen sind. Diese Tatsache, zusammen mit den vorkommenden Titeln und Namen, hat Levi davon überzeugt, dass es sich hierbei um eine Gemeinde von Proselyten handeln könnte. Er schreibt:

Non è dunque da escludersi l'esistenza di una Comunità «para-ebraica» di proseliti, che pur partecipando alla «γερονσία» ebraica e ai riti sepolcrali ebraici, seppelliva i suoi «metuentes» in luogo vicino ma distinto da quello dei «veri» ebrei, e non usava dei simboli e delle «acclamazioni» più propriamente giudaiche.⁴⁰¹

Mehr noch, Levi definiert die Situation folgendermaßen: „una fiorente e pressoché indipendente ‚civitas‘ popolata solo da ebrei, o quanto meno nelle loro mani“.⁴⁰² Er geht davon aus, dass das Judentum den Mithraismus in jener Zeit ersetzt hat,⁴⁰³ als das Christentum in Süditalien noch keine Wurzeln geschlagen hatte, denn Levi nach breitete es sich dort nur während der normannischen Herrschaft aus. Laut Levi wäre *Apulia* „no-man's land“, dove gli ebrei vivevano privilegiati e indisturbati“.⁴⁰⁴ Levis Hypothese wurde von Cracco Ruggini mit guten Gründen abgelehnt.⁴⁰⁵ Bevor wir uns der Analyse der Inschriften widmen, ist die Beschreibung der Struktur der Nekropole notwendig. Sie ist mit jener der „alten“ Katakomba nicht zu vergleichen, denn im Gegensatz zur überfüllten Katakomba finden sich hier lediglich sechs Arkosolien mit

sich sehr verschlechtert hatte, kann man aus den Fotos ablesen, die Levi 1965 publizierte. Vgl. Levi, „Le iscrizioni della ‚Catacomba nuova‘ di Venosa“, 364 a–f.

⁴⁰⁰ S. dazu aber die Bedenken von Grelle, „Patroni ebrei in città tardoantiche“, 141.

⁴⁰¹ Levi, „Ricerche di epigrafia ebraica nell'Italia meridionale“, 151.

⁴⁰² Ebd., 143.

⁴⁰³ Ders., „Le iscrizioni della ‚Catacomba nuova‘ di Venosa“, 362–363.

⁴⁰⁴ Ders., „Ricerche di epigrafia ebraica nell'Italia meridionale“, 146.

⁴⁰⁵ Cracco Ruggini, „Note sugli ebrei in Italia dal IV al XVI secolo“, 936–938.

einem oder zwei Gräbern. Nun stellt sich die Frage, worauf diese Unterschiede zurückzuführen sind, wobei mangels punktueller Untersuchungen diese Abweichung nicht mit Sicherheit geklärt werden kann. Eine Hypothese soll aber trotzdem formuliert werden. Diese Diskrepanz könnte darin ihren Ursprung haben, dass in diesem Hypogäum reichere oder wohlhabendere Leute begraben wurden, die den Willen äußerten, nicht in der alten Katakombe beerdigt werden zu wollen. Unklar ist auch, welcher Religionsgemeinschaft die dort bestatteten Menschen angehörten. Viele Forscher haben sich für die jüdische Natur des Hypogäums ausgesprochen, darunter Colafemmina,⁴⁰⁶ Bognetti,⁴⁰⁷ Cracco Ruggini,⁴⁰⁸ Grelle⁴⁰⁹ und mit etwas Vorsicht auch Noy.⁴¹⁰ Was die Datierung des Komplexes angeht, könnte man aufgrund der verwendeten Sprachen an einen Zeitraum zwischen dem IV. und dem V. Jahrhundert denken.

Nun kommen wir zu den Inschriften. Marcellus, dessen Grab in der prominentesten Position platziert wurde, wird πατήρ πατέρων καὶ πάτρων τῆς πόλεως genannt.⁴¹¹ Auxanius wird πατήρ καὶ πάτρων τῆς πόλεως genannt,⁴¹² während seine Frau Faustina, deren sterbliche Überreste neben ihm begraben wurden, den Titel μήτηρ

⁴⁰⁶ „La giudaicità dell’ipogeo pare fuori discussione“. (Colafemmina, „Insediamenti e condizione degli ebrei nell’Italia meridionale e insulare“, 207.)

⁴⁰⁷ „Dans un hypogée, [...] l’hypogée Lauridia, on a trouvé récemment [...] deux inscriptions [...] qui remontent peut-être au temps où les plus puissants citoyens des municipes de l’Apulie étaient des Juifs“. (Bognetti, „Les inscriptions juives de Venosa“, 194.)

⁴⁰⁸ Cracco Ruggini, „Note sugli ebrei in Italia dal IV al XVI secolo“, 934–936.

⁴⁰⁹ Grelle, „Patroni ebrei in città tardoantiche“, 144–146.

⁴¹⁰ „The Jewishness of all the inscriptions has been widely accepted but is not absolutely certain, since the symbols and Hebrew found in the main catacombs are lacking“. (*JJWE*, 1:xvii.)

⁴¹¹ Ebd., 1:#114. Mit dem Fund dieser Inschrift wurde die Abkürzung *pp* (Ebd., 1:#68, 1:#85, 1:#90), die zunächst als Abkürzung für *praepositus* betrachtet wurde, anders aufgeschlüsselt. Zur ersten Interpretation s. Ascoli, *Iscrizioni*, 281.

⁴¹² *JJWE*, 1:#115.

trägt.⁴¹³ Aufgrund der gemeinsamen Onomastik wurde versucht, die hier bestatteten Personen mit denen in Verbindung zu bringen, die in der daneben angelegten Katakombe ihre letzte Ruhestätte gefunden hatten. Doch die Namen sind zu verbreitet, um als Belege in Betracht gezogen zu werden.⁴¹⁴

Als wir die in Venosa belegten Titel behandelt haben, haben wir die Analyse des Titels *pater* bzw. *pater patrum* verschoben. Nun können wir uns im Zusammenhang mit den gerade besprochenen Inschriften damit beschäftigen und unsere Analyse wieder aufnehmen. An der Wende vom IV. zum V. Jahrhundert stoßen wir in einer Zeitspanne von ca. sieben Jahren in der kaiserlichen (Juden-)Gesetzgebung auf eine relativ große Zahl von Bestimmungen, die in Bezug auf den Kuriendienst verabschiedet wurden.⁴¹⁵ Bereits Konstantin hatte seinerseits die rechtliche Lage diesbezüglich geregelt.⁴¹⁶ Dass ein Jude *pater* werden konnte, wäre auf die neue Gesetzeslage zurückzuführen. 398 verabschiedete Honorius eine *constitutio*, die folgendermaßen lautet:

IDEM AA. THEODORO P(RAEFECTO) P(RAETORI)O

Vaccillare per Apuliam Calabriamque plurimos ordines civitatum comperimus, quia Iudaicae superstitionis sunt et quadam se lege, quae in Orientis partibus lata est, necessitate subeundorum munerum aestis mant defendendos. Itaque hac auctoritate decernimus, ut eadem, si qua est, lege cessante, quam constat meis partibus esse damnosam, omnes, qui quolibet modo curiae iure debentur, cuiuscumque superstitionis sint, ad complenda suarum civitatum munia teneantur.

DAT. ID. SEPT. MED(IOLANO) HON(ORIO) A. IIII ET EUTYCHIANO CONSS.
(*CTh* 12:1:158)⁴¹⁷

⁴¹³ Ebd., 1:#116. Es ist ungewiss, ob dieser Titel nur der Frau eines *pater* gegeben wurde oder auch unabhängig von ihrem Familienstand.

⁴¹⁴ Vor allem die Namen Faustinus/Faustina sind sehr oft vergeben.

⁴¹⁵ *JRIL*, #27, #29, #30, #31, #32.

⁴¹⁶ *ChT* 16:8:2; *CTh* 16:8:4; *JRIL*, #9.

⁴¹⁷ Ebd., #29.

Demnach waren die jüdischen Dekurionen für die soziopolitische Stabilität der *regio* unersetzbar. Nur ein Jahr früher hatte Arkadius die Juden, die ein religiöses Amt innehatten, vom Kurialdienst befreit. Die *constitutio* lautet wie folgt:

IDEM AA. CAESARIO P(RAEFECTO) P(RAETOR)O

Iudaei sint obstricti caerimoniis suis: nos interea in conservandis eorum privilegiis veteres imitemur, quorum sanctionibus definitum est, ut privilegia his, qui inlustrium patriarcharum ditioni subiecti sunt, archisynagogis patriarchisque ac presbyteris ceterisque, qui in eius religionis sacramento versantur, nutu nostri numinis perseverent ea, quae venerandae Christianae legis primis clericis sanctimonia deferuntur. Id enim et divi principes Constantinus et Constantius, Valentinianus et Valens divino arbitrio decreverunt. Sint igitur etiam a curialibus muneribus alieni pareantque legibus suis.

DAT. KAL. IUL. CAESARIO ET ATTICO CONSS. (*CTh* 16:8:13)⁴¹⁸

Dass eine im Osten promulgierte *constitutio* innerhalb eines Jahres so großen Einfluss auf das soziopolitische Gleichgewicht von *Apulia* und *Calabria* haben konnte, scheint eher unwahrscheinlich.⁴¹⁹ In diesem Zusammenhang scheint Justers Meinung treffend, wenn er behauptet, dass *CTh* 12:1:158 nicht *CTh* 16:8:13 widerruft, sondern eine uns nicht vorliegende *constitutio*.⁴²⁰ Lifshitz geht davon aus, dass der Titel mit dem Kuriendienst verbunden ist.⁴²¹ Cracco Ruggini hat dennoch gezeigt, dass ein *pater* (*patrum*) eher für religiöse Angelegenheiten verantwortlich war (= *legis doctor*).⁴²² Auch Grelle spricht sich für diese Hypothese aus, wobei er anmerkt:

⁴¹⁸ Ebd., #27.

⁴¹⁹ Dagegen Colafemmina, „Gli ebrei nel Mezzogiorno d’Italia“, 248.

⁴²⁰ Juster, *Les Juifs dans l’Empire romain*, 2:259, Anm. 4. Justers Meinung bestätigt unsere Annahme, dass das hervorgerufene *vacillare* und die damit verbundene regionale Instabilität nicht auf *CTh* 16:8:13 beruhen.

⁴²¹ Lifshitz, „Les juifs à Venosa“, 371.

⁴²² Cracco Ruggini, „Note sugli ebrei in Italia dal IV al XVI secolo“, 936. S. dazu. Grelle, „Patroni ebrei in città tardoantiche“, 145–146, und Anm. 26.

Anche il titolo «πατήρ» sulla tomba di Auxanio va letto insieme alla decina di attestazioni identiche, per lo più in latino, tramandate dalle epigrafi della catacomba, dove esso segnala le deposizioni di notabili, forse investiti di funzione di governo nella comunità, accanto al *pater patrum*.⁴²³

Dagegen scheint es ihm deutlich, dass *πάτρων τῆς πόλεως* ein ziviles Amt bezeichnet:

Marcello e Auxanio possono pertanto essere inseriti con sufficiente sicurezza fra i patroni provenienti dai gruppi dirigenti locali, quei patroni che costruiscono le proprie benemeritenze e affermano la propria capacità di protezione all'interno del ristretto orizzonte della vita cittadina.⁴²⁴

Ziehen wir nun die letzte Inschrift des Lauridia-Hypogäums in Betracht. Sie lautet:

Marcus | teuseves | qui vixit | annu qui | ndecim hic | | receptus est | in pac<e>.⁴²⁵

Der junge Marcus war überaus gottesfürchtig.⁴²⁶ Leider wissen wir viel weniger über den Proselytismus in Süditalien, als häufig angenommen wird.⁴²⁷ Fraglich ist auch noch, ob Marcus ein Jude war oder nicht. Grelle glaubt nicht, dass Marcus aus einer paganen Welt stammte, und begründet dies, indem er den Ausdruck *receptus in pace* heranzieht. Er schreibt: „L'espressione ‚*receptus in pace*‘ rafforza l'attribuzione del

⁴²³ Ebd., 146.

⁴²⁴ Ebd., 154.

⁴²⁵ *JJWE*, 1:#113.

⁴²⁶ Diese Annahme rührt daher, dass wir es hier mit dem transliterierten griechischen Wort *θεοσεβής* zu tun haben. Vgl. Grelle, „Patroni ebrei in città tardoantiche“, 144.

⁴²⁷ Es gibt eine mögliche Erwähnung eines Proselyten (*προσ[ήλ]ιτι*) in Venosa. S. *JJWE*, 1:#52, wobei die Auslegung der sehr schlecht konservierten Inschrift nicht einfach ist. Zur Proselytenmacherei s. Folker Siegert, „Gottesfürchtige und Sympathisanten“, *JSJ* 4 (1973): 109–164 (der auf unsere Inschrift hinweist, wobei er aus unbekanntem Gründen das Hypogäum in das VI. bis VII. Jahrhundert datiert und Venosa in Oberitalien verortet. Vgl. ebd. 157); Trebilco, „I ‚timorati Di Dio‘“, in Lewin, *Gli Ebrei nell'impero Romano*, 161–193; Günter Stemberger, „Proselyt“, *RAC* (2017): 28:340–360. Ferner *IJO*, 2: 16–20. Es sei ferner auf die Inschrift aus Aphrodisias verwiesen, *IJO*, 2:#14, auf der eine ganze Reihe von Gottesfürchtigen als Stifter genannt wird. Prof. Stemberger, der mich auf diese Inschrift aufmerksam gemacht hat, gilt mein Dank.

documento ad ambienti giudaici o cristiani“.⁴²⁸ Auch Noy möchte keinen eindeutigen Schluss ziehen und behauptet: „Marcus was probably someone on the fringes of Judaism, but *may* have been a full Jew“.⁴²⁹

3.2. Bari

Die Hafenstadt Bari hat in der jüdischen Geschichte zweifellos große Bedeutung. In der Tradition ist Bari mit Otranto verbunden: Berühmt ist der Spruch, der sich im XII. Jahrhundert verbreitete und an Jes. 2:3 und Mi. 4:2 (כי מציון תצא תורה ודבר יהוה) angelehnt ist: „כי מבארזי תצא תורה ודבר ה' מאוטרנטו“.⁴³⁰ Bari wird auch von Achimaaz in seinem bedeutenden *Sefer* genannt: Dort vollbringt Abu Aharon, eine legendäre Figur des jüdischen Mittelalters, sein letztes Wunder, bevor er Süditalien endgültig verlässt, um nach Babylon zurückzukehren.⁴³¹ Nun sind diese Erzählungen, obwohl sie vom Verfasser reichlich ausgeschmückt worden sind, nicht nur als ein reines Fantasieprodukt zu betrachten.

Wir wollen also versuchen, den Spuren der ersten jüdischen Präsenz z, um feststellen zu können, ab wann Juden in Bari nachweisbar sind. Ein Fall für sich sind die in der *Pesiqta Rabbati* enthaltenen Aussagen über Bari. In der *Pisqa* 28 ist geschrieben:

⁴²⁸ Grelle, „Patroni ebrei in città tardoantiche“, 144. S. aber die gegenteilige Meinung von Siegert, der für die Gottesfürchtigen die folgende Definition liefert: „Sie waren religiöse Anhänger des Judentums, aber nicht Glieder der Synagogengemeinden. [...] Die Gottesfürchtigen waren Heiden, und es liegt in der Sache, daß ihre Unterscheidung von der übrigen Heidenwelt, wie sie von den Quellen nahegelegt wird, in keiner Weise *scharf* zu ziehen ist“. (Siegert, „Gottesfürchtige und Sympathisanten“, 163.)

⁴²⁹ *JJWE*, 1:145.

⁴³⁰ Ferdinand Rosenthal, *Sefer ha-Yashar le-Rabbenu Tam: Heleq ha-she'elot* (Berlin: Selbstverlag des Vereins MKize Nirdamim, 1898) (*non vidi*).

⁴³¹ Vgl. Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle*, 278–279.

וכל ישראל בא"י הגולה יצאו לקראתם בני בארי ובני מדינות אחרות והיה רואה אותם
מוטלים בשלשלאות של ברזל היו מתמהיין ובוכים עליהם ואומרים עם ה' אלה ומארצו יצאו
[יחזקאל לו כ] דבבודאי דאילו הם מה עשו בני בארי באותה שעה הפשיטו את עבדיה ואת
שפחותיהם והקריבו ' דורון לנבוכד נצר אמר להם על מה אתם עושים אמרו לו אנו אומרים
שמא מלך אוהב ערומים אתה, אמר להם הואיל ואינו אלא דרך ביזיון לכו והלבישום
לישראל מה שכרן של בני בארי נטה עליהם הק' בה חסד מכל ארץ ישראל ואין לך בארץ
ישראל שהיו יפית ביותר אלא בני בארי.⁴³²

Nun sind einige davon ausgegangen, dass es sich hierbei um die Bürger der Stadt Bari handelt.⁴³³ Die Söhne (Kinder) Baris seien so großzügig gewesen, die dorthin deportierten Juden zu unterstützen. Doch Zweifel an dieser Identifikation bestehen, nicht zuletzt weil das Wort בארי selbstverständlich nicht vokalisiert ist.⁴³⁴ Nimmt man aber an, dass es auf Bari hindeutet, so passt die Nennung der apulischen Stadt nicht in den Kontext der Erzählung, denn dabei geht es um die Deportationen von Nebukadnezar und nicht von Vespasian oder Titus. Eine Verbindung zu 1. Chr. 7:36 scheint hierbei wahrscheinlicher (בני צופח סוּח וחרנפר ושועל וברי וימרה).⁴³⁵ Zu beachten ist auch, dass die Wissenschaft sich nicht einmal darüber einig ist, wie das

⁴³² Zitiert nach der *editio princeps* in: Rivka Ulmer, Hg., *Pesiqta Rabbati: A Synoptic Edition of Pesiqta Rabbati Based upon all Extant Manuscripts and the Editio Princeps* (2 Bde.; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1997-2002), 2:686.

⁴³³ Vgl. Cesare Colafemmina, „L'insediamento ebraico“, in *Archeologia di una città: Bari dalle origini al X secolo* (Hgg. Giuseppe Andreassi und Francesca Radina; Bari: Edipuglia, 1988), 513–522, 513; Mariapina Mascolo, „Fonti ebraiche e documenti sulla presenza ebraica in Puglia“, in *Archivi per la storia degli ebrei in Puglia: catalogazione delle fonti ebraiche e registi dei documenti nelle trascrizioni di Cesare Colafemmina* (Hgg. Mariapina Mascolo und Nardella Maria C.; Bari: CeRDEM, 2014), 17–39, 18.

⁴³⁴ Lévi liest „Bari“, während Friedmann an dieser Stelle das Volk „Beri“ sieht (vgl. 1. Chr. 7:36). Vgl. Israel Lévi, „Bari dans la Pesikta Rabbati“, *REJ* 32 (1896): 278–282; Meir Friedmann, *Pesiqta Rabbati: Midrasch für den Fest-Cyclus und die ausgezeichneten Sabbathe* (Wien, 1880), 136, Anm. 24. Braude schließt sich Friedmanns Meinung an und übersetzt dementsprechend. Vgl. William G. Braude, *Pesikta Rabbati: Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths* (2 Bde.; New Haven: Yale University Press, 1968), 1:557, und Anm. 18. Von Falkenhausen bezieht diesbezüglich keine eindeutige Stellung. Vgl. von Falkenhausen, „L'ebraismo dell'Italia meridionale nell'età bizantina (secoli VI-XI)“, 29, Anm. 23.

⁴³⁵ Prof. Gerhard Langer hat mich hierbei mit seiner fachlichen Kompetenz unterstützt. Dafür danke ich ihm.

Wort zu übersetzen ist. Ein zusätzliches ungelöstes Problem ist die Frage nach dem Entstehungsort dieses Midrasch. Stemberger ist in seiner *Einleitung* skeptisch, denn er schreibt:

Was den Entstehungsort von PesR betrifft, hatte Zunz einst Griechenland vorgeschlagen [...], I. Lévi wegen einer vermeintlichen Nennung von Bari (PesR 28, F. 135b; U. 686) Süditalien angenommen. Diese Lokalisierungen hängen natürlich mit der Spätdatierung von PesR zusammen. Zahlreiche Argumente sprechen für eine Entstehung in Palästina, so v.a. die Namen der zitierten Rabbinen (paläst. Amoräer des 3. und 4. Jhs.), die vorausgesetzten Leseordnungen und vielleicht auch das Fehlen einer Pisqa für Simchat Tora und die Sprache [...]. Allerdings ist keines dieser Argumente absolut beweiskräftig und muss auch hier noch vor einer vorschnellen Verallgemeinerung gewarnt werden.⁴³⁶

Nun begeben wir uns auf den „solideren“ Weg der Archäologie. Leider herrscht auch bei den archäologischen Funden einige Verwirrung; Außerdem werden die ersten belastbaren Gegenstände frühestens ins VII. Jahrhundert datiert und sind so für unseren Zweck unbrauchbar. Auf der anderen Seite aber lohnt es sich, einen näheren Blick auf die Funde zu werfen, um sicherzustellen, dass wir von ihnen mit Sicherheit keinen Gebrauch machen können. In Bari hat man mindestens drei Grabanlagen entdeckt. Diese Funde sind in der Sekundärliteratur nicht optimal beschrieben, sodass eine Zusammenfassung an dieser Stelle nützlich scheint.

1922 wurde an der Kreuzung von Via Alessandro Volta und Corso Benedetto Croce ein Friedhof entdeckt.⁴³⁷ Diese Grabanlage, die zwischen dem VIII. und dem IX.

⁴³⁶ Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (9. Aufl.; München: C. H. Beck, 2011), 334.

⁴³⁷ Hier wird der heutige Straßename benutzt. Colafemmina nennt diesen Punkt „all’altro capo della nuova via di raccordo (scil. via A. Volta, Piazza V. Locchi, via A. Meucci), cioè dalla parte della via per Carbonara“ (Cesare Colafemmina, „Gli ebrei a Bari nella tarda antichità: l’ipogeo funerario rinvenuto nel 1923“, *SY* 21–22 [2005-2006]: 5–15, 5). Derselbe widerspricht sich bezüglich des Entdeckungsdatums. Vgl. ebd., 5 (1922) und ebd., 6 (1923). Vgl. auch Mascolo, „La presenza ebraica“, 52 (1922). Dieser Mangel an Einigkeit ist durchaus verständlich, denn die Auskünfte über diese Entdeckungen sind sehr dürftig gewesen. Baldassarre, die wohl die Erste gewesen ist, die den bis dahin unveröffentlichten (und sehr schlecht geschriebenen) Bericht entdeckt und publiziert hat, schreibt von August 1923 (Ida Baldassarre, *Bari antica: Ricerche di storia e di topografia* [Bari: Istituto Nazionale d’Archeologia e Storia

Jahrhundert datiert wurde, besteht aus 13 Gräbern, deren Ausrichtung Ost-West ist. Die Gräber, in denen keine Beigaben gefunden wurden, sind im Tuffstein gehauen und mit Grabplatten aus demselben Material zugedeckt. Auf einer Grabplatte wurde ein „affresco in colore rosso rappresentante un ramo stelizzato (sic)“ gesehen.⁴³⁸ Dieses Zeichen wurde weder während der Bauarbeiten noch von Baldassarre identifiziert: Es ist eine Menorah.⁴³⁹

Ein etwas früheres Entstehungsdatum wird für einen anderen Friedhof vermutet, der 1988 im Raum Carbonara-Ceglie (Via Ugo Foscolo) entdeckt wurde. Dort wurden 21 Gräber entdeckt, und auf der Grabplatte des Grabes 19 finden sich eine eingravierte Menorah und ein kurzer lateinischer Text.⁴⁴⁰

Diese Funde werden von einem Hypogäum ergänzt, das 1923 während Bauarbeiten an der Kreuzung von Via Meucci und Via Re David entdeckt wurde.⁴⁴¹ Über diese Entdeckung hat von Anfang an Verwirrung geherrscht. Cassuto wurde mitgeteilt, dass das Hypogäum 1925 entdeckt wurde. Im Hypogäum seien zwei Marmorplatten mitsamt fünf Grabsteinen gefunden worden: Auf einer Marmorplatte, die als Bedeckung eines Grabes fungiert hatte, war eine Menorah eingraviert. Somit war sich Cassuto sicher, dass das Hypogäum von Juden angelegt wurde. Dabei aber stellte er fest, dass die fünf

dell'Arte, 1966], 73). Colafemmina publizierte 1988 noch einmal diesen Bericht mit der Hinzufügung des Titels, der folgendermaßen lautet: „Missione dal 29 Giugno al 1° Luglio 1922 in Bari in Contrada S. Lorenzo sulla via Bari Carbonara, per esplorare un gruppo di antiche tombe, rinvenute nell'eseguire scavi di fondamenta edilizie nella costruzione del nuovo villaggio Postelegrafonici“ (Colafemmina, „L'insediamento ebraico“, 516). Somit ist jeder Zweifel über das Entdeckungsdatum beseitigt.

⁴³⁸ Baldassarre, *Bari antica*, 74.

⁴³⁹ Vgl. Colafemmina, „L'insediamento ebraico“, 517. Colafemmina merkt an, dass es sich nicht um ein Fresko handelt, sondern um einen Stich. Dieses Grab wurde später auseinandergenommen und woanders wieder zusammengebaut. Es befindet sich jetzt im Schloss von Bari. Vgl. Mascolo, *Ketav, Sefer, Miktav*, 255 (#II.54).

⁴⁴⁰ Vgl. Gaetano Lavermicocca und Cesare Colafemmina, „Bari, Carbonara“, *Taras* 8.1–2 (1988): 99–100; *JWE*, 1:#136; Colafemmina, „Gli ebrei a Bari nella tarda antichità“, 5–6, Anm. 2.

⁴⁴¹ Umberto Cassuto, „Sepolcri e iscrizioni sepolcrali degli ebrei di Bari“, *Iapigia* 4 (1933): 167–173; Ders., „Iscrizioni ebraiche a Bari“.

Grabsteine nicht zu einem Hypogäum gehören konnten, denn sie waren aufgrund ihrer Gestalt für einen oberirdisch angelegten Friedhof bestimmt.⁴⁴² Wie von Colafemmina richtig angemerkt,⁴⁴³ ließ sich Cassuto etwas irritieren, denn ihm war die Existenz des 1922 gefundenen Friedhofs nicht bekannt und er ging davon aus, dass die Marmorplatte in der kleinen Katakombe gefunden wurde bzw. dass sie zur Katakombe gehörte.⁴⁴⁴ Nun hat Colafemmina gezeigt, dass die Aussagen und die Erinnerungen der Augenzeugen einen falschen Eindruck haben entstehen lassen, der Cassuto zum falschen Schluss führte. Abgesehen vom Entdeckungsjahr, das ebenso unsicher ist, herrscht Unsicherheit auch bezüglich der Form dieser Katakombe sowie bezüglich des Bauherrn. Colafemmina zufolge haben sich die Erinnerungen von Pietro Giorgio als falsch erwiesen, denn sie stimmen mit den zwei Fotos, den einzigen objektiven Belegen dieser Entdeckungen, nicht überein. Auf einem Foto ist ein Hypogäum zu sehen, dessen Grundriss quadratisch ist. Die Seitenlänge beträgt ca. fünf bis sechs Meter. An der linken Wand und an der dem Eingang gegenüber gelegenen wurden verschiedene Arcosolia gebaut, drei für jede Seite, und man würde wahrscheinlich nicht falschliegen, würde man von drei weiteren Arcosolia an der rechten Wand ausgehen. Es gab auch verschiedene Gräber, die in den Grund hineingegraben wurden.⁴⁴⁵ Aufgrund ihrer Struktur wurde die Katakombe mit der von Venosa und jener von Monteverde in Rom verglichen,⁴⁴⁶ jedoch kann man aus den oben genannten Gründen davon ausgehen, dass die Objekte, die in der kleinen Katakombe gefunden wurden, nicht zu ihr gehörten. Somit ist man auf andere Quellen bzw. Vermutungen angewiesen, um eine Hypothese

⁴⁴² Cassuto, „Sepolcri e iscrizioni sepolcrali degli ebrei di Bari“, 169–170. Für die Beschreibung dieser Grabsteine s. ebd., 171–173; Ders., „Iscrizioni ebraiche a Bari“, 318–322.

⁴⁴³ Colafemmina, „Gli ebrei a Bari nella tarda antichità“, 6.

⁴⁴⁴ Noy, der sich auf Cassuto, aber auch auf die Studien von Colafemmina bezieht, ist dieser Auffassung. Colafemmina hatte allerdings schon 1988 definitiv gezeigt, dass die Katakombe als „stumm“ zu betrachten ist. Vgl. *JWE*, 1:#135.

⁴⁴⁵ Colafemmina, „Gli ebrei a Bari nella tarda antichità“, 6.

⁴⁴⁶ Cassuto, „Sepolcri e iscrizioni sepolcrali degli ebrei di Bari“, 169.

über ihre Zugehörigkeit zu formulieren. Colafemmina geht davon aus, dass es Juden waren, die diese Katakombe anlegten. Für diese Identifizierung sprächen die anderen Friedhöfe, die zwar etwas später benutzt wurden, aber sicherlich jüdische Überreste aufbewahrten, und die Onomastik, die in der Umgebung der Katakombe auf eine eindeutige jüdische Präsenz hinweist.⁴⁴⁷ Diese Hypothese, die sehr plausibel scheint, kann leider weder bestätigt noch widerlegt werden, denn die Katakombe ist längst nicht mehr zugänglich.

3.3. Ergebnisse und Zusammenfassung

In Venosa wurden Grabanlagen entdeckt, die sowohl christlich als auch jüdisch waren. Da diese eng nebeneinanderlagen und nichts dagegen spricht, dass sie zeitgleich in Gebrauch waren, kann man daraus schließen, dass eine gewisse friedliche Koexistenz geherrscht haben muss. Sehr wenig wissen wir über das paläochristliche Venosa, dagegen sagen die Funde jüdischer Nekropolen viel mehr über die venosinische Bevölkerung aus. Den Entdeckungen nach, die dank Colafemmina in den siebziger Jahren zahlreich waren, hatten die Juden einen großen Teil der „Collina della Maddalena“ in Anspruch genommen, um dort Katakomben anzulegen. Die Strukturen dieser unterirdischen Friedhöfe gleichen denen der Katakomben von Rom, obwohl hierbei die Dimensionen deutlich kleiner ausfallen. Diese gewisse Bescheidenheit soll aber nicht den Eindruck erwecken, die Juden Venosas hätten keine guten Lebensbedingungen gehabt. Abgesehen von den zahlreichen *loculi* und *formae*, von denen leider keine Inschrift, so vorhanden, übrig geblieben ist, sind Gräber auch in Arcosolia deponiert worden. In mindestens zwei von ihnen (D2 und D7) sind die Mitglieder einer einzigen Familie begraben worden, und viel deutet darauf hin, dass auch am Ende des Gangs D das Arkosolium D6 einer einzigen Familie gehörte.

⁴⁴⁷ Colafemmina, „Gli ebrei a Bari nella tarda antichità“, 14–15.

Die in den Arcosolia gefundenen Inschriften geben zahlreiche Titel bzw. Amtsbezeichnungen wieder, die den Einfluss der dort beigesetzten Menschen widerspiegeln. Es sind jene Titulaturen, die Ämter bezeichnen, die sowohl innerhalb als auch außerhalb der religiösen Sphäre ausgeübt wurden. Nicht eindeutig zu beantworten ist hierbei die Frage nach der Bedeutung des Titels *pater*. Doch es ist nicht zu bezweifeln, dass Juden in den Kuriendienst involviert waren. Denn spätestens 398 war dem Kaiser klar, dass ihre Abwesenheit in der Kurie Grund für Unordnung und Instabilität in *Apulia et Calabria* war. Es war freilich Teil der Machtbefugnis des Kaisers, wohlhabende Juden in die Pflicht zu nehmen. Und genau auf diese Juden, bezieht sich Cracco Ruggini, wenn sie schreibt, dass diese Großgrundbesitzer gewesen sein müssen.⁴⁴⁸

Die jüdische Bevölkerung Venosas war also nicht unbedeutend. Dies gilt auch auf der religiösen Ebene: Wenn wir die Grabinschrift der kleinen Faustina, des Sprösslings einer sehr angesehenen Familie, richtig interpretieren, nahmen an ihrer Trauerfeier zwei Rabbinen und zwei *apostuli* teil. Wie wir gezeigt haben, waren diese keine Bürger Venosas, und ihre Präsenz verweist auf das große Ansehen, das das jüdische Venosa oder zumindest diese venosinische Familie genoss.

Als Venosa in die vom Zerfall des Römischen Reiches verursachte politische Instabilität mitgerissen wurde, mussten auch die Juden das tragische Schicksal ihrer Stadt miterleben. Ab dem VII. Jahrhundert verlieren sich die Spuren der jüdischen Bevölkerung, vielleicht aufgrund der oben genannten Schwierigkeiten, um im VIII. bis IX. Jahrhundert wieder aufzutauchen. Colafemmina hat versucht, diese Lücke anhand eines Grabsteins zu schließen, allerdings ist sein Versuch trotz der nicht geringen Faszination, die er ausübt, nicht überzeugend. Auf der archäologischen Ebene ist noch hinzuzufügen, dass in Venosa eine Synagoge weder gefunden noch in den Inschriften genannt wird. Die Grabinschriften sind auf Griechisch, Latein, zweisprachig Griechisch

⁴⁴⁸ Cracco Ruggini, „Tolleranza e intolleranza nella società tardoantica“, 40–41.

und Hebräisch oder Latein und Hebräisch geschrieben. Dabei ist nur eine Grabinschrift auf Hebräisch verfasst, uns ist aber nicht bekannt, ob die Inschrift komplett erhalten ist. Die Sprachverwendung und die Sprachgewohnheiten stellen keine Überraschung dar. Hervorzuheben ist aber trotzdem, dass in Venosa die Juden sich im Gegensatz zu anderen Teilen der lokalen Bevölkerung des Griechischen bedienten, um ihre Epitaphe zu schreiben. Diese Sprache wurde im Laufe der Zeit zugunsten des Lateins aufgegeben und in der Gegend nie wieder benutzt. Als die Juden wieder in der Geschichte Venosas auftauchen, sind sie völlig hebraisiert. Wir haben aber in der Diskussion über die Datierung des Komplexes darauf hingewiesen, dass der Platz, an dem sich die Gräber befinden, keinen sicheren Beleg darstellt, um die einzelnen Inschriften mit Sicherheit zu datieren. Vielmehr sind die Arcosolia hierfür geeignet, denn dank ihnen kann man Familiengeschichten verfolgen und rekonstruieren. Was das Hebräische angeht, kann auf keinen Fall davon ausgegangen werden, dass die jüdische Bevölkerung über besondere Kenntnisse verfügte. Wir behaupten dies wenigstens anhand der uns verfügbaren Inschriften und solange nicht mehr Klarheit geschafften werden kann. Aus einer sprachlichen Untersuchung geht hervor, dass nicht einmal standardisierte Formeln, die sich häufig wiederholen, in derselben (oder genauen) Art und Weise geschrieben werden. Somit kann man sehr wenig über Akkulturation und Gedankengut der venosinischen Juden sagen. Sie scheinen vielmehr daran interessiert gewesen zu sein, familiäre Verbindungen herzustellen und aufzuzeigen, als daran, personalisierte Epitaphe, die die persönlichen Merkmale des verstorbenen Menschen unterstrichen hätten, zu verfassen. In diesem Zusammenhang ist der Fall von Augusta zu nennen, dessen Mann *vir laudabilis* ist. Es ist denkbar, dass die Familie Augustas, die nicht aus Venosa stammte, eine endogamische Verbindung gesucht und in Venosa gefunden hatte. Über Saranda, die Stadt, aus der Augustas Vater stammte, wissen wir, dass dort etwa in der Lebenszeit Augustas eine Synagoge in Betrieb war.

Unsere Analyse hat gezeigt, dass die Hypothese, der zufolge Bari in Pesiqta Rabbati erwähnt wird, als falsch zu betrachten ist. Es handelt sich hierbei um eine in der Forschung eingebürgerte Meinung, die abgelehnt werden kann. Es bleiben also lediglich

die archäologischen Quellen. Doch auch aus ihnen kann man über die jüdische Bevölkerung Baris nicht viel erfahren, denn es wurden zwar Grabanlagen gefunden, in ihnen wurden aber keine oder spät (etwa ab dem VIII. Jahrhundert) zu datierende Inschriften gefunden. Es steht außer Frage, dass die Stadt im späteren Zeitverlauf ein wichtiges jüdisches Zentrum gewesen ist.

Es ist unwahrscheinlich, dass sich die Forschungslage bald ändern wird, weil die entdeckten Grabanlagen aufgrund von Bauarbeiten zugeschüttet werden mussten und nicht mehr auffindbar, geschweige denn zugänglich sind. In Venosa sieht die Situation anders aus. Wegen der zuletzt 2007 durchgeführten Renovierungsarbeiten sind Teile der Katakombe zugänglich, wenn auch nicht für jedermann. Zu bedauern ist die Tatsache, dass bis dato keine Maßnahmen zur Erhaltung der Inschriften vorgesehen sind: Der Feuchtigkeit und anderen äußeren Umständen steht somit nichts im Weg, den noch erhaltenen Putz zu zerstückeln und zu zerstören. Vergleicht man die uns vorliegenden alten Fotos mit den Grabinschriften heute, sieht man, dass große Stücke des Putzes bereits heruntergefallen sind. Darüber hinaus ist die Farbe, mit der einige Inschriften gemalt wurden, nicht mehr erkennbar, sodass das Lesen heute sehr schwierig ist. Auf der anderen Seite aber sind große Teile des Hügels nicht inspiziert worden, wobei zusätzliche Ausgrabungskampagnen vielversprechend erscheinen.

In Venosa und Bari sind viele Grabanlagen gefunden worden. Bari weist eine starke jüdische Präsenz erst im IX. Jahrhundert auf, und die Nekropolen in der Hafenstadt sind nicht alle mit Sicherheit zu datieren und überhaupt den Juden zuzuschreiben. Im Gegensatz dazu bietet Venosa unzählige jüdische Grabinschriften, die in verschiedenen Nekropolen gefunden wurden. Sie werfen ein relativ eindeutiges Licht über das jüdische Leben in der Stadt, obwohl einige Wissenslücken nicht geschlossen werden können. Einflussreiche Familien bewohnten die Stadt, die von ihnen womöglich als Kurienmitgliedern auch mitregiert wurde. Wenig wissen wir über die säkularen Berufe, mit Ausnahme eines *archiater*, der aber gleichzeitig auch *archon* war und eindeutig einer reichen Familie angehörte, nicht zuletzt weil er in einem Arkosolium beigesetzt wurde.

Ebenso wenig wissen wir über die Kultur jener jüdischen Bevölkerung, die gegen Ende des VII. Jahrhunderts keine Spur mehr hinterlassen hat und in der Geschichte erst zwei Jahrhunderte später wieder auftaucht. Diese zeitliche Lücke ist nicht hinreichend geklärt worden; zusätzliche archäologische Ausgrabungen auf der „Collina“ könnten freilich dabei helfen, der dunklen Erde, die jahrhundertlang die überaus reiche Geschichte der Juden Venosas verborgen hat, weitere vielversprechende Funde zu entnehmen.

4. Weitere (Grab-)Inschriften und archäologische Funde

4.1. Latium

Warum diese Region in der Menschheitsgeschichte eine zentrale Rolle gespielt hat, bedarf wohl keiner Erklärung. In Rom befindet sich zurzeit die älteste jüdische Gemeinde Europas, die auf eine zweitausendjährige Tradition zurückblicken kann. Anhand literarischer wie auch archäologischer Quellen wissen wir aber, dass das Judentum nicht nur in Rom präsent war. Grabsteine wurden in Porto⁴⁴⁹ und Ostia Antica gefunden, wo in den sechziger Jahren auch eine Synagoge entdeckt wurde.⁴⁵⁰ Dass es in Ostia einen jüdischen Gebetsort gab, verwundert nicht, denn Ostia war der Hafen Roms und somit ein wichtiges Handelszentrum. Andere Inschriften wurden in Civitavecchia und Castel Porziano gefunden,⁴⁵¹ wobei deren jüdischer Ursprung umstritten ist.⁴⁵² Eine Ausnahme ist hierbei die Stadt Ariccia, die in einem literarischen

⁴⁴⁹ *JJWE*, 1:#16–1:#17.

⁴⁵⁰ Ebd., 1:#13–1:#15. Zur Synagoge s. oben Anm. 156.

⁴⁵¹ *JJWE*, 1:#11 und 1:#18.

⁴⁵² Noy nimmt sie in sein Inschriftencorpus auf, während Solin sie überhaupt nicht nennt. Vgl. Heikki Solin, „Iscrizioni giudaiche antiche a Fondi“, in *Gli ebrei a Fondi e nel suo territorio: Atti del Convegno. Fondi, 10 maggio 2012* (Hg. Giancarlo Lacerenza; Neapel: Università degli Studi di Napoli „l’Orientale“, 2014), 33–48, 33–34. Dabei ist diese Unterscheidung für die vorliegende Arbeit nicht relevant, da diese Städte außerhalb des hier betrachteten geografischen Raums liegen und deshalb nicht berücksichtigt wurden.

Werk in Bezug auf Juden erwähnt wird.⁴⁵³ Bevor wir diese Quelle besprechen, soll noch auf Grabsteine hingewiesen werden, die in Fondi und in der Nähe von Sabaudia gefunden wurden. Man kann nicht behaupten, dass diese Städte in der Spätantike wichtige Zentren gewesen wären.⁴⁵⁴ Wir werden aber noch sehen, dass Fondi (und Terracina) nicht unbedeutend gewesen sein dürfte, denn es eignete sich aufgrund seiner geografischen Lage bestens als Zwischenstation auf dem Weg von Rom nach Neapel (und umgekehrt). Solche Ausgangslagen förderten und belebten den lokalen Handel. Zudem brachte die Präsenz von von außerhalb kommenden Leuten einen kulturellen und wirtschaftlichen Austausch mit den Einheimischen mit sich.

4.1.1. Fondi

Drei Grabsteine kommen aus Fondi oder sind in Verbindung mit dieser Stadt zu bringen.⁴⁵⁵ Der erste wurde 1876 von Mommsen bei Pietro Izzo gesehen und veröffentlicht.⁴⁵⁶ Leider war der Textspiegel so beschädigt, dass man kaum in der Lage war, den Text zu lesen. Trotzdem haben verschiedene Forscher seit seiner Entdeckung versucht, dem Text einen Sinn abzurufen, jedoch sind bei diesem Versuch alle gescheitert. Die Tatsache, dass der Grabstein nicht mehr auffindbar ist, erschwert die Situation erheblich. Trotzdem ist es möglich, allgemeine Aussagen über den Stein zu formulieren. Obwohl Noy daran zweifelt,⁴⁵⁷ kann ohne Weiteres behauptet werden, dass die Grabinschrift auf Latein verfasst wurde. Der lateinische Text, der kaum zu

⁴⁵³ Vgl. Heikki Solin, „On the Presence of Jews in Ancient Latium“, *ScrCI* 33 (2014): 243–254.

⁴⁵⁴ Dabei beziehen wir uns freilich auf die in der Spätantike bewohnten Siedlungen und nicht auf die modernen Städte. Sabaudia wurde 1933 gegründet und ein Jahr später eingeweiht.

⁴⁵⁵ Solin, „Iscrizioni giudaiche antiche a Fondi“.

⁴⁵⁶ *CIL*, X:6299.

⁴⁵⁷ *JWE*, 1:#19. Vgl. die Meinung von Solin dazu: „Per quanto riguarda la lingua dell’iscrizione, mi sembra ovvio che sia redatta in latino e non capisco i dubbi nutriti da Noy al riguardo“. (Solin, „Iscrizioni giudaiche antiche a Fondi“, 35.)

entziffern ist, wird vom Wort שלום ergänzt. Noch wichtiger, im Textspiegel findet sich eine Menorah: Somit ist die jüdische Natur dieses Artefakts nicht zu bezweifeln. Unsicher ist die Datierung dieses Steins, wobei das Aussehen, die benutzten Sprachen und das Symbol eher eine frühe Entstehung vermuten lassen.⁴⁵⁸ Ein anderer Grabstein wurde 2014 von Solin veröffentlicht,⁴⁵⁹ wobei dieser bereits 1995 den Stein kurz besprochen hatte.⁴⁶⁰ Die Inschrift lautet:

ἐνθάδε | κεῖται | Ἰουδαῖς | (Menorah)

Solin zweifelt nicht daran: Es handelt sich um eine Fälschung.⁴⁶¹

Hingegen entstehen Bedenken bezüglich der Zugehörigkeit einer lateinischen Inschrift, die ins VI. bis IX. Jahrhundert datiert ist. Colafemmina und Solin sind der Meinung, dass diese Inschrift von einem Juden verfasst wurde.⁴⁶²

⁴⁵⁸ Noy äußert sich diesbezüglich nicht. Vgl. *JJWE*, 1:#19. Solin neigt dazu, den Stein aufgrund der Menorah und des beigefügten Wortes שלום in die Spätantike zu datieren. Vgl. Solin, „Iscrizioni giudaiche antiche a Fondi“, 36. Colafemmina widerspricht sich, indem er den Stein zunächst ins V. oder ins VI. Jahrhundert datiert und später ins IV. oder ins V. Jahrhundert, ohne dabei eine aussagekräftige Argumentation zu bringen. Vgl. Colafemmina, „Archeologia ed epigrafia ebraica nell’Italia Meridionale“, 200; Ders., „Gli ebrei a Fondi“, in *Fondi tra antichità e medioevo: Atti del convegno 31 Marzo - 1 Aprile 2000* (Hg. Teresa Carpino Piscitelli; Fondi: Comune di Fondi, 2002), 307–336, 307. Vgl. aber auch Cesare Colafemmina, „Ebrei nel Lazio meridionale fra tardo antico e alto medioevo“, in *Antichità paleocristiane e altomedievali del sorano: atti del convegno di studi, Sora 1 - 2 dicembre 1984* (Hgg. Luigi Gulia und Quacquarelli Antonio; Sora: Centro di studi sorani „V. Patriarca“, 1985), 105–114, 108–109, wo er über eine mögliche Beschreibung des Textspiegels und dessen Inhalt nicht hinausgeht, ohne dabei eine Hypothese zur Datierung zu formulieren.

⁴⁵⁹ Solin, „Iscrizioni giudaiche antiche a Fondi“, 36–37.

⁴⁶⁰ Ders., „Review of *JJWE* i“, *JRS* 85 (1995): 316. Noy nimmt diesen Grabstein in sein Corpus auf und nennt ihn „19a“. Vgl. Noy, „Jewish Inscriptions of Western Europe: addenda et corrigenda“, 126.

⁴⁶¹ Solin, „Iscrizioni giudaiche antiche a Fondi“, 36–37 (und Anm. 10). Sowohl Colafemmina als auch er gehen davon aus, dass Carnevale sich auf diesen Fund bezieht, wenn er die Entdeckung eines kleinen Grabsteins bekannt macht. Dabei aber fügt er hinzu, dass manch einer an einen Scherz dachte. Gaetano Carnevale, *La Giudea* (Fondi: Confronto, 1997), 12. Vgl. Colafemmina, „Gli ebrei a Fondi“, 308.

⁴⁶² Vgl. Ebd., 308–309; Solin, „Iscrizioni giudaiche antiche a Fondi“, 41, wobei Solin behauptet, dass der Verfasser mit einem Juden zu identifizieren ist, da weder das Neue Testament im Ganzen noch Jesus genannt werden.

4.1.2. Ariccia (*Aricia*)

Der Scholiast zu Juvenal (*Schol. Juv.* 4:117) nennt Ariccia (*Aricia*) in Bezug auf Juden, die aus Rom vertrieben wurden. Dort heißt es, dass ein Mann *ad portam Aricinam sive ad clivum mendicaret inter Iudaeos, qui ad Ariciam transierant ex urbe missi*.⁴⁶³ Um welche Juden handelt es sich? Und wann könnte das hier beschriebene Ereignis stattgefunden haben? Um diese Fragen zu beantworten, sollen die verschiedenen Verbannungen in römischer Zeit, die Juden involvierten, kurz dargestellt werden.⁴⁶⁴ Die erste fand 139 v. u. Z. statt,⁴⁶⁵ wobei Juden nicht die Einzigen waren, die davon betroffen waren.⁴⁶⁶ Den Überlieferungen zufolge ist es zu zwei zusätzlichen Verbannungen gekommen, und zwar unter Tiberius und Claudius. Im Jahr 19 n. u. Z. schickte Tiberius 4000 Juden nach Sardinien, um die dortige Kriminalität zu bekämpfen,⁴⁶⁷ während diejenigen, die jüdische oder ägyptische Riten praktizierten, aus Italien verbannt wurden, solange die verbotene Praxis nicht aufgegeben wurde.⁴⁶⁸ Zu

⁴⁶³ *GLAJJ*, 2:#538.

⁴⁶⁴ Eine gute Zusammenfassung bietet Noy, *Foreigners at Rome*, 37–47 (mit dazugehörigen Anmerkungen auf S. 50–52).

⁴⁶⁵ *GLAJJ*, 1:#147a–1:#147b; Noy, *Foreigners at Rome*, 41–42.

⁴⁶⁶ Mehr noch: Diese Maßnahme ist in mindestens drei Traditionen überliefert, die voneinander abweichen. S. dazu Cappelletti, *The Jewish Community of Rome*, 33–44. Hervorzuheben ist die Tatsache, dass nicht die Juden sondern die an Juppiter Sabazius Glaubenden in einem Textzeugnis genannt werden (s. ebd., 34). Es ist offensichtlich, dass die Auswertung dieser Quellen sehr problematisch ist und sie *cum grano salis* gelesen und ausgelegt werden müssen. Vgl. u. a. die Meinung von Heikki Solin, „Juden und Syrer in der römischen Welt“, *ANRW*: 29.2:590–789; 1222–1249, 606, Anm. 25. Zur Forschungsdebatte s. Cappelletti, *The Jewish Community of Rome*, 36, Anm. 11.

⁴⁶⁷ Tacitus, *Ann.*, II,85:4 (*GLAJJ*, 2:#284). Zu den Juden in Sardinien s. Mauro Perani, „Gli ebrei in Sardegna fino al sec. VI: testimonianze storiche e archeologiche“, *RMI* 57 (1991): 305–344. Einen Überblick bietet Colafemmina, „Una rilettura delle epigrafi ebraiche della Sardegna“.

⁴⁶⁸ Die Zahl stammt von Tacitus. S. oben Anm. 467. Zu den verschiedenen Quellen, die über dieses Ereignis berichten, sowie zu den möglichen Gründen s. Noy, *Foreigners at Rome*, 42 und 51 (Anm. 73) und ausführlicher Cappelletti, *The Jewish Community of Rome*, 49–67. Dabei soll darauf hingewiesen werden, dass nicht nur Juden unter diesen Maßnahmen zu leiden hatten. Denn hierbei werden ganz

anderen restriktiven Maßnahmen kam es unter der Herrschaft von Claudius. Verschiedene Quellen, die sich gegenseitig widersprechen, weisen auf eine Verbannung hin, die um 49 n. u. Z. stattfand,⁴⁶⁹ wobei Cassius Dio behauptet, dass im Jahr 41 die jüdische Präsenz derart groß war, dass keine Verbannung möglich gewesen wäre,⁴⁷⁰ sodass der Kaiser sich gezwungen sah, lediglich die Versammlungen zu untersagen. Es ist möglich, dass sich der Scholiast auf die Ausweisung unter Claudius bezieht, wobei auch die Möglichkeit besteht, dass es sich um eine Entscheidung handelt, von der wir nur hier erfahren.⁴⁷¹ Bedauerlicherweise existieren keine weiteren Belege, die die eine oder die andere These untermauern könnten. Ob sich diese Juden nach einer Verbannung in Ariccia niederließen oder nach Rom zurückkehrten, bleibt offen. Noy hat diesen Beleg mit der in der Apostelgeschichte vorkommenden Erzählung über Aquila und Priscilla in Verbindung gebracht. Er schreibt:

their story illustrates two points about being expelled from Rome: the expelled did not necessarily return to their original homes, and they could return to Rome after the initial problem had died down. Some of the other Jews expelled at the same time seem to have gone only as far as Aricia.⁴⁷²

offensichtlich auch andere Menschen genannt, die nicht jüdisch waren, denen aber das Ausüben der religiösen Praxis dennoch untersagt war. Vgl. Noy, *Foreigners at Rome*, 43–47. S. dazu auch Simonsohn, *The Jews of Italy*, 20–31.

⁴⁶⁹ Vgl. Apg. 18:1–3; Sueton, *Claud.*, 25:4 (*GLAJJ*, 2:#307).

⁴⁷⁰ Cassius Dio, *Hist. Rom.*, LX:6:6 (*GLAJJ*, 2:#422). Es wird heftig diskutiert, ob es sich hier um ein und dasselbe Ereignis handelt oder um zwei voneinander getrennte.

⁴⁷¹ Ebd., 2:#538; Solin, „Juden und Syrer in der römischen Welt“, 727.

⁴⁷² Noy, *Foreigners at Rome*, 259.

4.1.3. Sabaudia

In Sabaudia wird ein Inschriftenfragment aufbewahrt, die an der Via Appia gefunden wurde.⁴⁷³ Solin hat es 1987 untersucht, als es sich in Privatbesitz befand. Das Marmorstück trägt eine griechische Inschrift, auf der, so scheint es, Juden genannt werden. Der Text lautet wie folgt:

[- -] IC | [- -] ΦΗ | [- -] ΙΟΥΔΑΙΕΙC⁴⁷⁴

Leider ist das Fragment zu klein, dass über Inhalte und Zwecke spekuliert werden könnte, und den Anmerkungen von Solin kann sehr wenig hinzugefügt werden. Das erste und das zweite Wort sehen wesentlich größer aus als das letzte, das wohl aus Platzmangel mit kleineren Buchstaben geschrieben wurde. Eine Wiederbenutzung ist denkbar, denn das Fragment weist ein Loch unter dem letzten Wort sowie eine weiße Linie auf, beides Elemente, die nicht zur ersten Nutzung gehören. Solin datiert es ins III. Jahrhundert, und gegen seine Hypothese ist nichts einzuwenden.⁴⁷⁵

4.2. Kampanien

4.2.1. Capri

Ein marmorner Grabstein, über dessen Herkunft nichts bekannt ist, befindet sich jetzt vermauert am Eingang der Villa Raskovic, Via Grotta delle Felci 16. Die Editoren datieren sie ins I. bis II. Jahrhundert und glauben, dass sie aus Rom stammt.⁴⁷⁶ Noy

⁴⁷³ Vgl. Solin, „Review of JIWE i“; Noy, „Jewish Inscriptions of Western Europe: addenda et corrigenda“, #18a.

⁴⁷⁴ Solin, „Iscrizioni giudaiche antiche a Fondi“, 42.

⁴⁷⁵ Ebd.

⁴⁷⁶ Eduardo Federico und Elena Miranda, Hgg., *Capri antica: Dalla preistoria alla fine dell'età romana* (Capri: La conchiglia, 1998), #E28. Es gibt Diskrepanzen in der Transkription der verschiedenen Forscher. Weder Lacerenza, der jedoch den genauen Text wiedergeben will, noch Noy, der den Text auslegt, lesen den Text richtig, wie es Federico und Miranda tun. Vgl. Lacerenza, „Le iscrizioni giudaiche

schließt aufgrund des Aussehens eine kampanische Herkunft (Puteoli, Neapel) nicht aus.⁴⁷⁷

Unser Versuch, den Stein zu lesen, lautet folgendermaßen:⁴⁷⁸

M · CVRTIAE | EVODIAE HEB | REAE F · C · VETVL | LENVS · MELISSVS |
CONIVGI · ET CON | GNATE · B · M · VIX | VNA · AN · XXXII TV |
LI · SECVM · AN | XLVIII · ET | C · VETVLENO · EVHOD |
FIL · AVI · VIX · ANNIS · XXII

Wenn wir die Inschrift richtig verstehen, handelt es sich hierbei um ein Grabmal, das für zwei Gräber bzw. Personen bestimmt war. Für Süditalien wäre dies nicht das erste Beispiel, doch in der Regel wurden die Verstorbenen am Anfang und nicht erst am Ende der ihnen gewidmeten Grabinschrift erwähnt. Hervorzuheben ist außerdem die Präsenz der *tria nomina* sowohl der verstorbenen Frau als auch ihres Mannes und ihres Sohns. Gleichzeitig fehlt die Darstellung jüdischer Symbole. Symptomatisch ist auch die Tatsache, dass Marcia Curtia *hebraea* genannt wird, während die zwei Männer nicht klassifiziert werden.

4.2.2. Pompeji

Die Faszination, die Pompeji auf die Menschen ausübt, ist nach wie vor riesig. Zahlreiche Besucher strömen jedes Jahr in die antike Stadt, um ein Stück der antiken römischen Zivilisation zu bewundern.⁴⁷⁹ Ein Grund hierfür ist wohl, dass diese antike Siedlung sehr gut erhalten ist: In einem gewissen Sinne ist der Vesuv, dessen Nähe in

in Italia dal I al VI secolo“, 90, Anm. 68, und Noy, „Jewish Inscriptions of Western Europe: addenda et corrigenda“, #142a.

⁴⁷⁷ Ebd.

⁴⁷⁸ Es sei darauf hingewiesen, dass die Zeilen 9–11 von einer anderen Hand geschrieben wurden.

⁴⁷⁹ Eine Zusammenstellung bieten Alison Cooley und Melvin G. L. Cooley, *Pompeii and Herculaneum: A Sourcebook* (London, New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2014).

Pompeji wirklich beeindruckend ist (und teilweise bedrohlich scheint), an der Zerstörung der Stadt schuld. Gleichzeitig aber hat er durch seine Lava die Stadt über Jahrhunderte hinweg unter seiner „vulkanischen Decke“ geschützt und aufbewahrt. Der Vesuvausbruch wurde auf verschiedene Weisen erlebt und interpretiert. Es wurden sogar Parallelen zwischen der Zerstörung Pompejis und jener Jerusalems im Jahr 70 durch die Truppen von Titus oder der in der Genesis wiedergegebenen Zerstörung von Sodom und Gomorra gezogen. Dass die Ruinen christliche oder gar jüdische Spuren wiedergeben konnten, schien jedem klar, der sich mit der systematischen Ausgrabung beschäftigte. Bis vor kurzer Zeit war in der Forschung die Meinung verbreitet, dass sich in Pompeji Spuren einer großen und wichtigen jüdischen Siedlung feststellen lassen. Diese Hypothese hat ihren Ursprung in der Auslegung einer von de Rossi gefundenen Inschrift: Durch diesen Fund „de Rossi riuscì a fondare [...] il mito di una vasta comunità giudaica pompeiana“.⁴⁸⁰ Obwohl die Meinungen bezüglich Größe und Bedeutung der jüdischen Präsenz unterschiedlich waren,⁴⁸¹ hat sich diese Annahme in der Wissenschaft so etabliert, dass sie kaum mehr hinterfragt wurde.⁴⁸² Dies rührt auch daher, dass die Suche nach dem Jüdischen nur als Voraussetzung konzipiert war, um

⁴⁸⁰ Giancarlo Lacerenza, „La realtà documentaria e il mito romantico della presenza giudaica a Pompei“, in *Pompei, Capri e la Penisola Sorrentina: Atti del quinto ciclo di conferenze di geologia, storia e archeologia. Pompei, Anacapri, Scafati, Castellammare di Stabia, ottobre 2002 - aprile 2003* (Hg. Felice Senatore; Capri: Oebalus, 2004), 245–271, 257.

⁴⁸¹ Vgl., was Baldi diesbezüglich schreibt: „Ad ogni modo quegli Ebrei che certamente vivevano a Pompei - e ne abbiamo viste le sicure testimonianze, non erano né così numerosi né così socialmente influenti da giustificare una pubblica persecuzione ingiuriosa, specialmente in tempi anteriori al sorgere di un cosciente antisemitismo“ (Agnello Baldi, *La Pompei giudaico-cristiana* [Cava dei Tirreni: Di Mauro, 1964], 19). Baldi zeigt, dass er sich des Problems des Antisemitismus bewusst war. Wenn aber sein Urteil über die jüdische Religion fällt, ist es nicht weniger rassistisch geprägt. Er publizierte später eine verbesserte Auflage seines Werkes mit dem Titel *L'anatema e la croce: Ebrei e Cristiani in Pompei Antica* (2. vollst. überarb. u. erw. Aufl.; Cava dei Tirreni: Di Mauro, 1983), wobei bereits der Titel seine Absicht verrät, wie auch von Lacerenza angemerkt wurde. Vgl. Lacerenza, „La realtà documentaria e il mito romantico della presenza giudaica a Pompei“, 259.

⁴⁸² Eine detaillierte Forschungsgeschichte findet der Leser in ebd., 255–263 und *passim*.

Spuren von christlichen Zeugnissen besser nachgehen zu können.⁴⁸³ Lacerenza aber hat in den letzten Jahren gezeigt, dass dieser Optimismus auf einer sehr schmalen Basis konstruiert wurde.⁴⁸⁴ Bevor wir uns der Hypothese von Lacerenza zuwenden, müssen wir uns mit dem methodologischen Ansatz der Untersuchungen beschäftigen, der die wissenschaftliche Debatte über Pompeji beeinflusst hat. Es wurde bereits betont, dass das Jüdische oft eher als ein Vorbote des Christentums verstanden wurde. Aus diesem Grund wurde keine Forschung betrieben, in der das jüdische Wesen gezielt untersucht wurde. Diese Lücke wurde durch ein monografisches Werk geschlossen, dessen Titel die Absicht der Autoren verrät.⁴⁸⁵ Der Erfolg dieser Publikation liegt darin, dass sie eben vom jüdischen Standpunkt aus geschrieben wurde, wie von Lacerenza richtig betont.⁴⁸⁶ Abgesehen von den zahlreichen inhaltlichen Fehlern⁴⁸⁷ ist der

⁴⁸³ Dazu Antonio Ferrua, „Sull’esistenza di Cristiani a Pompei“, *CivCat* 88.3 (1937): 127–135. Vgl. auch die Worte von Baldi: „Chi può aver portato il Cristianesimo a Pompei? Evidentemente individui della medesima terra che, prima, ascoltò la parola del Cristo, gli stessi, forse, che lo recarono a Pozzuoli e ad Ercolano“ (Baldi, *La Pompei giudaico-cristiana*, 9). Ferner: „L’importanza è, invece, il poter ritenere per certa la presenza, nella cittadina vesuviana, di stranieri idonei e predisposti linguisticamente, e soprattutto spiritualmente, a farsi tramite della nuova religione“ (ebd., 23). Diese Frage stellt sich auch Varone: vgl. Antonio Varone, *Presenze giudaiche e cristiane a Pompei* (Neapel: M. D’Auria, 1979), 25.

⁴⁸⁴ Giancarlo Lacerenza, „Per un riesame della presenza ebraica a Pompei“, *MG* 6.1 (2001): 99–103; Ders., „La realtà documentaria e il mito romantico della presenza giudaica a Pompei“. Vgl. dazu die Studie von Antonio Varone, „Presenze giudaiche a Pompei“, in *Roma, la Campania e l’Oriente cristiano antico: Giubileo 2000. Atti del Convegno di Studi, Napoli 9-11 ottobre 2000* (Hgg. Luigi Cirillo und Giancarlo Rinaldi; Neapel: Università degli Studi di Napoli „l’Orientale“, 2004), 165–187.

⁴⁸⁵ Carlo Giordano und Isidoro Kahn, *Gli ebrei in Pompei, in Ercolano e nelle città della Campania Felix* (Pompei: Sicignano, 1966). Das Werk wurde erneut mit dem Titel *Gli ebrei in Pompei, in Ercolano, Stabia e nelle città della Campania Felix* (Neapel: Procaccini, 1979) herausgegeben. 2001 überarbeitete Laurentino Garcíá y Garcíá sowohl die italienische als auch die englische Fassung des Buches: *Testimonianze ebraiche a Pompei Ercolano Stabia: e nelle città della Campania Felix* (Rom: Bardi, 2001); *The Jews in Pompeii, Herculaneum, Stabiae and in the Cities of Campania Felix* (Rom: Bardi, 2001).

⁴⁸⁶ Lacerenza, „La realtà documentaria e il mito romantico della presenza giudaica a Pompei“, 260.

⁴⁸⁷ Vgl. diesbezüglich die folgenden Rezensionen: David Noy, „Review of Carlo Giordano und Isidoro Kahn, *The Jews in Pompeii, Herculaneum, Stabiae and in the Cities of Campania Felix* (Rom: Bardi, 2001)“, <http://www.j-italy.org/explore/regions/campania-l/the-jews-in-pompeii-herculaneum-stabiae-and-in-the-cities-of-campania-felix-l-c/> (Letzter Zugriff am 11.06.2017); Leonard V. Rutgers, „Review of

methodologische Ansatz der zwei Autoren sehr fragwürdig. Giordano und Kahn teilen das aus Pompeji stammende Material, das sie als jüdisch klassifizieren, in vier Bereiche: a) Onomastik,⁴⁸⁸ b) Kunst (Malerei und Skulptur),⁴⁸⁹ c) Inschriften und d) Graffiti.⁴⁹⁰ Bereits Ferrua hatte darauf hingewiesen, dass die reine Präsenz eines semitischen oder syrischen Namens kein sicherer Beleg für eine jüdische Identifikation darstellt.⁴⁹¹ In diesem Zusammenhang ist die onomastische Untersuchung von Giordano und Kahn, die die Namen A. Coss(ius) Liban(us),⁴⁹² Libanos, M. Valerius Abinnericus (in dem sie die lateinisierte Form des hebräischen „Abner“ sehen), Iesus, Zosimus, Ionas, Fabius Eupor, Maria, Martha beinhaltet, methodologisch sehr dürftig. Noy hat zwar die Graffiti in seinen Corpus aufgenommen,⁴⁹³ jedoch mit Vorbehalt, denn keiner dieser Namen kann zweifellos einem Juden oder einer Jüdin zugeschrieben werden. Was die Malerei angeht, finden wir in Pompeji zwei Wandgemälde, die biblische Szenen darstellen. Auf einem (in einem Haus in der reg. VIII, ins. 6, Nr. 6) ist das Urteil Salomos zu sehen (1. Kön. 3:16–28). Auf dem zweiten, das sich im selben Haus befindet, ist die Geschichte der biblischen Figur Jona skizziert.⁴⁹⁴ Obwohl diese Gemälde offensichtlich auf biblische Stoffe zurückgreifen (wobei Varone am biblischen Ursprung des zweiten

Carlo Giordano und Isidoro Kahn, *The Jews in Pompeii, Herculaneum, Stabiae and in the Cities of Campania Felix* (Rom: Bardi, 2001)“, *BO* 60 1–2 (2003): Sp. 187–189.

⁴⁸⁸ Giordano und Kahn, *Testimonianze ebraiche a Pompei*, 43–57.

⁴⁸⁹ Ebd., 59–76.

⁴⁹⁰ Ebd., 77–105. Giordano und Kahn ignorierten eine Menge von bereits bekannten Publikationen, die für ihr Vorhaben unerlässlich gewesen wären. Somit begingen sie Fehler, die hätten vermieden werden können. Für eine knappe Darstellung dieser Ungenauigkeiten s. Lacerenza, „La realtà documentaria e il mito romantico della presenza giudaica a Pompei“, 260–261, und die bereits genannten Rezensionen (s. oben Anm. 487).

⁴⁹¹ Vgl. Ferrua, „Addenda et corrigenda al Corpus Inscriptionum Iudaicarum“, 43; Lacerenza, „Per un riesame della presenza ebraica a Pompei“, 100.

⁴⁹² Zu diesem Mann, der als Jude identifiziert wurde, s. Matteo Della Corte, *Casa ed abitanti di Pompei* (2. Aufl.; Pompei, Rom: Bretschneider, 1954), #17–#18.

⁴⁹³ *JJWE*, 1:#215–1:#218.

⁴⁹⁴ Vgl. Joseph Gutmann, „Was there Biblical Art at Pompeii?“, *AK* 15.2 (1972): 122–124.

zweifelt), ist ihre Aussagekraft in Bezug auf eine jüdische Präsenz in Pompeji gering. Giordano und Kahn sowie Varone haben die zwei Wandgemälde (die angeblich im alexandrinischen Stil gefertigt wurden) eher als ein Zeichen für die Verachtung der jüdischen Religion seitens des Hausbesitzers bzw. der lokalen heidnischen Bevölkerung interpretiert denn als ein Hinweis auf eine jüdische Präsenz in Pompeji.⁴⁹⁵ Die Skulpturen, deren Aussehen an Juden erinnern sollte, sind vier *placentarii*, ein bronzener Knauf eines Sieders (*foculus authepsa*), der in einem zunächst als „Albergo dei Cristiani“ identifizierten und dann in „Albergo Ebreo“ umdefinierten Haus gefunden wurde,⁴⁹⁶ und eine Oberkörperdarstellung auf einem Schild, das sich in der Mitte einer Grabwand findet. Giordano und Kahn haben in diesen anhand der Erscheinungsmerkmale Gesichter von Juden identifizieren wollen.⁴⁹⁷ Diese Annahme, die wissenschaftlich wohl nicht akzeptabel ist, wurde 1979 von Varone besprochen.⁴⁹⁸ Er hält fest, dass man nicht sicher sein kann, ob die ersten Skulpturen tatsächlich Juden repräsentieren, während er im Schild einen Juden sieht.⁴⁹⁹

Die jüdische Präsenz in Pompeji wurde auch in Verbindung mit der Produktion des *garum* verbunden, eines alten, aus Fisch und Salz bestehenden Würzmittels. Die Quelle dieser Annahme ist ein Passus bei Plinius der Ältere, wo er schreibt: *Aliud vero est castimoniarum superstitioni etiam sacrisque Iudaeis dicatum, quod fit e piscibus squama carentibus.*⁵⁰⁰ Plinius denkt, dass die Juden solch einen Würzstoff während des Fastens benutzten. Doch diese Annahme trifft nicht zu, denn abgesehen davon, dass die Produktion dieses Nahrungsmittels das Einhalten der Bestimmungen der jüdischen

⁴⁹⁵ Giordano und Kahn, *Testimonianze ebraiche a Pompei*, 62–63. Die Meinung Varones über die Gemälde findet sich in Varone, *Presenze giudaiche e cristiane a Pompei*, 21.

⁴⁹⁶ Ebd., 21–22. S. dazu auch Della Corte, *Case ed abitanti di Pompei*, #398–#399 und #401.

⁴⁹⁷ S. oben Anm. 492.

⁴⁹⁸ Varone, *Presenze giudaiche e cristiane a Pompei*, 21–24.

⁴⁹⁹ Ebd., 23.

⁵⁰⁰ *Nat.* 31:95. Zitiert nach *GLAJJ*, 1:#223.

Speisegesetze (Kaschrut), die den Konsum von Fischen ohne Schuppen verbieten, nicht gewährleistet hätte, ist seine Benutzung nicht zu rechtfertigen, weil es dem religiösen Juden verboten ist, während des Fastens Essen zu sich zu nehmen. Darüber hinaus würde ein Zeichen auf den Amphoren fehlen, das die Differenzierung zwischen erlaubtem und verbotenem Essen kennzeichnet. Obwohl schon Frey Plinius' Aussage infrage gestellt hatte,⁵⁰¹ stößt man in der Forschung immer wieder auf die Annahme, dass Juden dieses Produkt konsumiert hätten.⁵⁰²

Fünf Weinamphoren weisen die Inschrift IOUDAIKOC auf. Noy, der Della Corte folgt,⁵⁰³ gibt den folgenden Text wieder: TPY | AES | 'Ιουδαϊκος.⁵⁰⁴ Vier von diesen Amphoren wurden im *thermopolium* von L. Vetutius Placidus (reg. 1, ins. 8, Nr. 7–8) gefunden, während die anderen in einem privaten Haus in der reg. 6, ins. 16, Nr. 30 entdeckt wurden. Da offensichtlich ist, dass diese Amphoren importiert wurden, ist ihre Präsenz in Pompeji nicht unbedingt mit Juden in Verbindung zu bringen.⁵⁰⁵ Mehr noch: Die ersten zwei Zeilen, die die verschiedensten Interpretationen erfahren haben, helfen bei der Auswertung dieser Amphoren nicht weiter.⁵⁰⁶ Dass man in Pompeji aus Judäa eingeführte Weinamphoren gefunden hat, stellt keine Überraschung dar. Weder ist es unmöglich, dass Nichtjuden jüdischen Wein tranken, noch ist auszuschließen, dass

⁵⁰¹ Jean-Baptiste Frey, „Les Juifs à Pompéi“, *RB* 42 (1933): 365–384, 372–374.

⁵⁰² An dieser Stelle soll angemerkt werden, dass auch Giordano und Kahn Plinius nicht geglaubt haben. S. Giordano und Kahn, *Testimonianze ebraiche a Pompei*, 75–76. Dasselbe gilt für Baldi, *La Pompei giudaico-cristiana*, 17. Zur gesamten Problematik s. Varone, *Presenze giudaiche e cristiane a Pompei*, 19–20; Lacerenza, „Per un riesame della presenza ebraica a Pompei“, 99–100.

⁵⁰³ Matteo Della Corte, „Scoperte epigrafiche“, *NS* 7 (1947): 84–129, 98–99 (#114–#117).

⁵⁰⁴ *JJWE*, 1:#40.

⁵⁰⁵ So wie von Varone und Solin richtig beobachtet. Varone, *Presenze giudaiche e cristiane a Pompei*, 12; Solin, „Juden und Syrer in der römischen Welt“, 725.

⁵⁰⁶ Vgl. Baldi, *La Pompei giudaico-cristiana*, 15–16, für die ihm bekannten verschiedenen Lesarten und seine Ergebnisse. Er denkt, dass die Amphoren Tiberius Claudius Iudaicus, Besitzer einer kleinen Produktion von Konservierungsmitteln, gehören.

vorbeifahrende Juden diesen Wein bei ihrem Aufenthalt in Pompeji konsumierten. Kein Argument kann aber die Präsenz von ansässigen Juden in Pompeji bestätigen.

Es gibt drei Graffiti, die auf eine jüdische Präsenz hindeuten sollen. Der erste, auf Aramäisch geschriebene Graffito wurde von Lacerenza als nichtjüdisch betrachtet.⁵⁰⁷ Dem zweiten wurde ein jüdischer Ursprung zugeschrieben, da der Text ganz offensichtlich einen biblischen Inhalt hat (Gen. 13:13; 29:24). Bevor Lacerenza den Graffito vor Ort untersucht und anschließend fotografiert hat,⁵⁰⁸ war die gängige Lesung die folgende:⁵⁰⁹ SODOM[A] | GOMORA, die von Lacerenza in SODOM [---] | GO [---] korrigiert wurde.⁵¹⁰ Giordano und Kahn haben keinen Zweifel: Diese Inschrift war „probabile opera d’un ebreo [...] tracciata nel corso della catastrofe“.⁵¹¹ Abgesehen von der Entzifferung dieses Graffitos, der an der Wand eines Hauses der reg. IX, ins. I, Nr. 26 gefunden wurde, entstehen Probleme bezüglich des Ursprungs sowie der mitgeteilten Botschaft, denn weder seine Datierung noch seine Autorschaft gilt als sicher. Varone stellt die Datierung infrage, die u. a. auch von Giordano und Kahn angenommen wurde (d. h. 79), wobei er mit einem gewissen Grad an Plausibilität davon ausgeht, dass ein Jude der Autor war.⁵¹² Solin und Noy bestätigen mit Vorbehalt seine Hypothese.⁵¹³ Lacerenza geht diese Hypothese zu weit. Er betont nicht nur, dass

⁵⁰⁷ *JIWE*, 1#:215; Giancarlo Lacerenza, „Graffiti aramaici nella casa del Criptoportico a Pompei (*Regio* I, *insula* VI, 2)“, *AION* 56.2 (1996): 166–188; Noy, „Jewish Inscriptions of Western Europe: addenda et corrigenda“, 136.

⁵⁰⁸ Der Graffito befindet sich jetzt im „Museo Archeologico Nazionale“ in Neapel.

⁵⁰⁹ *JIWE*, 1:#38.

⁵¹⁰ Lacerenza, „Per un riesame della presenza ebraica a Pompei“, 101.

⁵¹¹ Giordano und Kahn, *Testimonianze ebraiche a Pompei*, 77.

⁵¹² Varone, *Presenze giudaiche e cristiane a Pompei*, 16.

⁵¹³ Solin, „Juden und Syrer in der römischen Welt“, 725; *JIWE*, 1:57–58. Solin aber hat sich später zu dieser Inschrift noch einmal geäußert. 1981 schrieb er: „Das berühmte biblische Zitat [...] Sodoma, Gomora kann mit einem gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit als von einem Juden geschrieben angesehen werden; freilich wäre es nicht ganz ausgeschlossen, daß die Worte von einem gebildeten Römer geschrieben worden wären“. Einige Jahre später schrieb er im Fließtext „un graffito [...] scritto probabilmente da un ebreo“, während in der Anmerkung jede Spur von Zweifeln fehlt: „Sembra ovvio

kein sicherer Beleg für eine jüdische Autorschaft besteht, sondern auch dass der Graffito wohl das Werk eines der *fossores* sein könnte, die nach dem Vulkanausbruch die Ruinen besuchten, um aus ihr wiederverwendbares Material zu entnehmen und wegzutransportieren.⁵¹⁴ Darüber hinaus fügt er ein zusätzliches Element hinzu, und zwar die benutzte Sprache: „a tali temi ne aggiungerei uno di natura linguistica: da un giudeo attivo in Campania fra il 62 e il 79 e.v., dovremmo forse attenderci l'uso del greco, più che del latino; e tanto più in un graffito“.⁵¹⁵

Der zweite Graffito ist noch problematischer. Er lautet:

POINIUM CHEREM (Drudenfuß) (Drudenfuß)

Obwohl Solin mit ihm „das erste einwandfreie Zeugnis von Juden in Pompeji“ identifiziert,⁵¹⁶ bleiben Zweifel über dessen jüdische Herkunft bestehen. Denn auch in diesem Fall gilt, was für den vorherigen Graffito gesagt wurde: Weder Autorschaft noch Datierung und Zweck sind bekannt. Aber vor allem entgeht dem Leser die Bedeutung dieser Inschrift: Diesbezüglich wurden mehrere Lesarten versucht und vorgeschlagen.⁵¹⁷ Noy rät zur Vorsicht,⁵¹⁸ indem er betont, dass die jüdische Herkunft

che il graffito sia stato scritto da un ebreo, pompeiano o meno“ (Solin, „Iscrizioni giudaiche antiche a Fondi“, 39, Anm. 16). Ein bisschen konfus ist auch die Anm. 17, in der er schreibt: „Invece pensano che il graffito sia stato scritto da un ebreo o da un cristiano“, und eine kurze Bibliografie auflistet. Die Anmerkung passt nicht zum Satz, auf den sie sich bezieht.

⁵¹⁴ Lacerenza, „Per un riesame della presenza ebraica a Pompei“, 101. Vgl. auch Solin, „Iscrizioni giudaiche antiche a Fondi“, 39, Anm. 19.

⁵¹⁵ Lacerenza, „Per un riesame della presenza ebraica a Pompei“, 101. S. aber unten die Inschriften von Puteoli, 160–160.

⁵¹⁶ Solin, „Juden und Syrer in der römischen Welt“, 727. Solin bezeichnet als „Davidsterne“ zwei Zeichen, die nicht als solche klassifiziert werden können, denn ein Davidstern hat sechs Spitzen und nicht fünf wie der Drudenfuß.

⁵¹⁷ Vgl. Giordano und Kahn, *Testimonianze ebraiche a Pompei*, 91–103; Varone, *Presenze giudaiche e cristiane a Pompei*, 17–19. Trotz der Schwierigkeiten spricht sich Varone für eine jüdische Autorschaft aus.

⁵¹⁸ *JJWE*, 1:59.

weder bestätigt noch ausgeschlossen werden kann. Lacerenza hat auch in diesem Fall die Diskussion mit einem zusätzlichen Element bereichert, indem er auf die Position dieses Graffitos hingewiesen hat. Ihm zufolge befand sich der Graffito, der in einem privaten Haus in der reg. I, ins. XI, Nr. 14 gefunden wurde, auf der rechten Wand des Vestibulums, d. h. im Hausflur. Bei diesem Graffito, der sich heute im pompejianischen *Antiquarium* befindet, handelt es sich Lacerenza zufolge um eine magische Inschrift.⁵¹⁹

Dieser Abschnitt kann nun mit der Hypothese von Lacerenza abgeschlossen werden, gegen die kaum etwas einzuwenden ist. In das Quellenmaterial aus Pompeji ist sehr viel hineininterpretiert worden. Doch am Ende einer methodensicheren wissenschaftlichen Untersuchung bleibt nur festzuhalten, dass die uns vorliegenden Quellen dem Judaisten gegenüber wohl nicht so großzügig sind wie bisher angenommen. Der Enthusiasmus, der die wissenschaftliche Aktivität einiger Forscher motiviert hat, ist letztlich nicht mehr als der Wunsch nach Belegen, die es einfach nicht gibt. Lacerenza hat 2001 die Ergebnisse seiner Studie folgendermaßen definiert: „il materiale oggi disponibile non documenta in Pompei una comunità giudaica, e per di più numerosa“.⁵²⁰

Wenden wir uns nun der anderen Stadt zu, die ebenso von den Folgen des Vulkanausbruchs betroffen war: Herculaneum.

4.2.3. Herculaneum

In Herculaneum wurde ein Graffito im Haus von Lararium gefunden (ins. 5, Nr. 31). Darauf ist der Name David zu lesen.⁵²¹ Über die Natur dieses Graffitos sind zwei Hypothesen formuliert worden: a) Es könnte sich um die Erwähnung der biblischen Figur David handeln, oder b) David könnte als zeitgenössischer Personennamen

⁵¹⁹ Lacerenza, „Per un riesame della presenza ebraica a Pompei“, 102.

⁵²⁰ Ebd., 103.

⁵²¹ Matteo Della Corte, „Le iscrizioni di Ercolano“, *RendNap* 33 (1959): 239–308, #353.

verstanden werden. Solin schließt die letzte Möglichkeit völlig aus,⁵²² während Lacerenza ein Befürworter der ersten ist.⁵²³ Colafemmina, der sich auf Giordano und Kahn bezieht,⁵²⁴ geht davon aus, dass „[l]a presenza di ebrei nella vicina Ercolano è comunque incontestabile“.⁵²⁵ In Herculaneum wurde in der „Casa dei Cervi“ auch eine Münze von Herodes Archelaos, Sohn von Herodes dem Großen, Ethnarch von 4 v. u. Z. bis 6 n. u. Z., gefunden.⁵²⁶

Hierbei gelten dieselben Argumente, denen wir in der wissenschaftlichen Debatte für oder gegen eine jüdische Präsenz in Pompeji begegnet sind. Colafemminas Meinung ist schwer zu akzeptieren, zumal sie auf einem einzigen Beleg beruht, über dessen Aussagekraft Zweifel bestehen. Auf der anderen Seite stehen wir wieder vor unüberwindbaren Hindernissen in der Formulierung einer alternativen Hypothese. Denn der Name David ist zwar semitisch, aber der Fund eines einzigen Graffitos stellt sicherlich keinen eindeutigen Beleg dar. Wie in Pompeji könnte es sich auch in diesem Fall um jemanden handeln, der erst nach dem Vulkanausbruch tätig geworden war. Eine jüdische Präsenz kann somit aufgrund der sehr prekären Quellenlage weder bestätigt noch abgestritten werden.

4.2.4. Neapel

⁵²² Solin, „Juden und Syrer in der römischen Welt“, 727.

⁵²³ Giancarlo Lacerenza, „I contatti con l’Oriente“, in *Gli antichi ercolanesi: Antropologia, società, economia* (Hg. Mario Pagano; Neapel: Electa, 2000), 95. Ihm zufolge handelt es sich hier höchstwahrscheinlich um die Unterschrift eines aus Judäa deportierten Sklaven. Eines kultivierten Sklaven, fügen wir hinzu, denn er war des Schreibens mächtig, sogar in lateinischer Schrift.

⁵²⁴ Giordano und Kahn, *Testimonianze ebraiche a Pompei*, 30–35.

⁵²⁵ Colafemmina, „Archeologia ed epigrafia ebraica nell’Italia Meridionale“, 201.

⁵²⁶ Giordano und Kahn, *Testimonianze ebraiche a Pompei*, 35.

TEIL II
Archäologie und Epigrafik

Neapel ist ein Paradies; jedermann lebt in einer Art von
trunkner Selbstvergessenheit. Mir geht es ebenso; ich erkenne
mich kaum, ich scheine mir ein ganz anderer Mensch.

(Goethe, *Italienische Reise*)

Die Präsenz von Juden in Neapel wird durch Grabinschriften bestätigt, die im XX. Jahrhundert gefunden worden sind. Drei Inschriften wurden 1908 in einer Grabanlage in Corso Malta entdeckt.⁵²⁷ Eine vierte ist ebenso dieser Nekropole zuzuschreiben.⁵²⁸ 1979 hat Miranda zwei griechische Inschriften publiziert, eine aus Brusciano und die andere von einem unbekanntem Ort.⁵²⁹ Doch später wurde klar, dass eine davon aus Neapel stammte und in der Nekropole von Corso Malta gefunden wurde.⁵³⁰ Sie ist Bestandteil einer Gruppe von fünf Inschriften auf Latein, die 1931 nicht weit entfernt von der Nekropole aufgefunden wurde, wobei erst Jahrzehnte vergehen mussten, bis sie in einer wissenschaftlichen Publikation besprochen wurde.⁵³¹ 1998 hat Lacerenza eine bis dahin unbekannte Marmortafel veröffentlicht, auf der eine Menorah zu sehen ist, die

⁵²⁷ Gennaro Galante, „Un sepolcreto giudaico recentemente scoperto in Napoli“, *MAAN* 2 (1913): 233–245, tavv. 1–3; *JJWE*, 1:#27–1:#29.

⁵²⁸ Ebd., 1:#36. Colafemmina listet diese Inschrift in der Liste von Salerno auf, wobei er betont, dass sie zu Neapel gehört. Colafemmina, „Archeologia ed epigrafia ebraica nell’Italia Meridionale“, 201. Eine kurze Fundgeschichte bietet Giancarlo Lacerenza, „Frustula iudaica neapolitana“, *AION* 58.3–4 (1998): 334–346, 339–340. Vgl. auch Miranda, „Iscrizioni giudaiche del Napoletano“, in Cirillo und Rinaldi, *Roma, la Campania e l’Oriente cristiano antico*, 189–209. Lacerenza biete einen Interpretationsversuch des schwierig zu entziffernden hebräischen Textes: הנה (?) השכב בשלום בנום בנוחה | יהי <שלום>. Wenn die Lesungen von בשלום und בנום in der ersten Zeile und שלום in der zweiten wahrscheinlich scheinen, sind die anderen Wörter auf der zur Verfügung stehenden Kopie schlicht nicht zu lesen: somit bleibt dieser Versuch trotz der Fortschritte im Rahmen einer spekulativen Hypothese. Vgl. Lacerenza, „Frustula iudaica neapolitana“, 340; Noy, „Jewish Inscriptions of Western Europe: addenda et corrigenda“, 127.

⁵²⁹ Elena Miranda, „Due iscrizioni greco-giudaiche della Campania“, *RACr* 55 (1979): 337–341; *JJWE*, 1:#30.

⁵³⁰ Elisabetta Serrao, „Nuove iscrizioni da un sepolcreto giudaico di Napoli“, *Puteoli* 12–13 (1988–1989): 103–117, 103.

⁵³¹ Ebd.; *JJWE*, 1:#30–1:#35; Miranda, „Iscrizioni giudaiche del Napoletano“.

seiner Meinung nach das Grab eines Kindes verziert haben könnte.⁵³² Insgesamt gehören der Nekropole zwölf Grabmale an,⁵³³ deren mögliche Datierung umstritten ist, da sie nicht aus den Inschriften selbst hervorgeht. So hat Miranda die von ihr entdeckte griechische Inschrift ins IV. bis V. Jahrhundert datiert,⁵³⁴ während Serrao ein späteres Datum (V. Jahrhundert) vorschlägt.⁵³⁵ Galante datiert die lateinischen Inschriften, die er zum ersten Mal veröffentlicht, ins V. Jahrhundert.⁵³⁶ Solin plädiert dagegen für ein späteres Datum (V.–VI. Jahrhundert),⁵³⁷ das auch von Noy übernommen wird.⁵³⁸ Serrao datiert die lateinischen Inschriften, die von ihr publiziert wurden, aus paläografischen Gründen ins V. Jahrhundert, und Noy übernimmt auch dieses Mal den Vorschlag.⁵³⁹ Insgesamt sollten die meisten dieser Inschriften ins V. Jahrhundert datiert werden, wobei die auf Griechisch verfasste Inschrift die älteste sein sollte, während nur wenige dem V./VI. Jahrhundert zugerechnet würden. Am Ende dieses Abschnittes

⁵³² Lacerenza, „Frustula iudaica neapolitana“, 334–335. Möglich ist, dass Galante sich auf diese Tafel bezieht, wenn er schreibt: „Facciamo pure notare come alcuni lavoratori ci dissero essersi ritrovato anche un tegolone con l'impressione del candelabro, ma questo ora è smarrito“. (Galante, „Un sepolcreto giudaico recentemente scoperto in Napoli“, 239.)

⁵³³ Die Inschriften sind in *JJWE*, 1:#27–1:#37, zu finden. Lacerenza zählt dazu auch 1:#37. Dieser Meinung schließen wir uns an. Vgl. Lacerenza, „Frustula iudaica neapolitana“, 335, Anm. 3. Zu diesem Material soll auch ein bronzenes Siegel gezählt werden, das jedoch verloren gegangen ist und nur durch ein Apograf bekannt ist. Obwohl die Inschrift nur aus zwei Wörtern besteht, konnte ihre Bedeutung nicht eindeutig geklärt werden (יהושלום bzw. יהי שלום). Vgl. dazu *JJWE*, 1:#25, und Lacerenza, „Frustula iudaica neapolitana“, #4. Darüber hinaus gäbe es eine zusätzliche hebräische Stele, die in der Katakombe von „San Gennaro“ in Neapel gefunden wurde. Doch Lacerenza hat gezeigt, dass es sich um eine Fälschung handelt. S. dazu Giancarlo Lacerenza, „Il ‚cippo ebraico‘ nelle catacombe di San Gennaro (Napoli)“, *AION* 57.3–4 (1997): 484–508.

⁵³⁴ Miranda, „Due iscrizioni greco-giudaiche della Campania“, 341. Vgl. auch *JJWE*, 1:#30.

⁵³⁵ Serrao, „Nuove iscrizioni da un sepolcreto giudaico di Napoli“, 105.

⁵³⁶ Galante, „Un sepolcreto giudaico recentemente scoperto in Napoli“, 240.

⁵³⁷ Solin, „Juden und Syrer in der römischen Welt“, 726.

⁵³⁸ *JJWE*, 1:46–47.

⁵³⁹ Serrao, „Nuove iscrizioni da un sepolcreto giudaico di Napoli“, 116. Für Noys Datierung s. oben Anm. 538. Solin behauptet fälschlicherweise, dass Serrao die Inschriften ins IV. Jahrhundert datiert, und stimmt ihr zu. Vgl. Heikki Solin, „Analecta Epigraphica“, *Arctos* 25 (1991): 139–156, 155.

werden wir sehen, wie diese Datierung etwas geändert werden kann und was dies bedeuten könnte. Die vorgeschlagenen Datierungen erscheinen eher als ein verzweifelter Versuch, nach einer zeitlichen Verankerung zu suchen, als auf Basis von belastbaren Elementen gebaute Hypothesen. Somit sind diese Versuche freilich hilfreich, um diese Artefakte einer hypothetischen Zeitspanne zuzuschreiben, jedoch ist ihre Aussagekraft eher gering. Bevor aber versucht wird, diese Sepulkralinschriften in ihrem historischen Kontext zu sehen, ist ein weiteres Element hervorzuheben. In Neapel scheint das ursprüngliche Milieu der Verstorbenen eine große Rolle gespielt zu haben. Denn bei der Lektüre der Inschriften stellen wir ein Phänomen fest, das im restlichen Süditalien kaum in diesem Ausmaß zu beobachten ist, und zwar Die Angabe der Herkunft der Verstorbenen. Barbarus ist Sohn von Cumanus aus Venafro,⁵⁴⁰ Irene ist Tochter von Telesinus aus Rom,⁵⁴¹ Benjamin, der *prostates*, war aus Caesarea,⁵⁴² Gaudiosus (?) aus Mauretania.⁵⁴³ Außerdem ist anzumerken, dass dort, wo Informationen über die Herkunft fehlen, die Religionszugehörigkeit genannt wird: Numerius, Flaes und Crescentia werden als *ebreus* bzw.⁵⁴⁴ *ebrea* beschrieben.⁵⁴⁵ Die

⁵⁴⁰ *hic requiescit in pace | Barbarus filius Cumani | de Benafri qui vixit an | nus p(us) m(inus) XVIII deposi | tus Idus Iulias indictione VI |* | שלום עך מנוחהך (Menorah) (JIWE, 1:#27). Wobei in diesem Fall nicht eindeutig ist, auf wen sich *de Benafri* bezieht, ob auf den Sohn oder auf den Vater. Möglich ist auch, dass es sich auf beide bezieht. Zu Venafro s. unten 181 bzw. 213.

⁵⁴¹ *hic re | quies | cit in pa | ce Here | ni filia | | Thelesi | ni Romei, an(norum) | p(us) m(inus) VIII* (Menorah) (JIWE, 1:#28). Zum Namen Telesinus s. Teil III, 2.2., 184–187.

⁵⁴² ἔνθα κῆτε | Βενιαμίν | ὁ προστάτης | ὁ Κεσσαρεύς (JIWE, 1:#30). Es ist unsicher, ob es sich hier um Caesarea in Palästina oder in Nordafrika handelt. Serrao geht von der zweiten Hypothese vor, während Miranda und Savino von der ersten ausgehen. Savino, „Ebrei a Napoli nel VI secolo d.C.“; Serrao, „Nuove iscrizioni da un sepolcreto giudaico di Napoli“, 106; Savino, „Ebrei a Napoli nel VI secolo d.C.“, 302, Anm. 13; Miranda, „Due iscrizioni greco-giudaiche della Campania“, 341.

⁵⁴³ [*hic requiescit*] (?) | [*Gau*]diosus se | [*n*]ior cibus Mau | ritaniae qui bix | sit plus minus | | annos LXXX. | עלה (Lulav) (Menorah) (Schofar) שלום (JIWE, 1:#31). Lacerenza liest das Wort עלה, das ein Aramaismus wäre, סלה. Deutlich ist, dass der erste Buchstabe kein ע ist, jedoch bleibt die Lesung ס unsicher. Vgl. Lacerenza, „Frustula iudaica neapolitana“, 335–336; Noy, „Jewish Inscriptions of Western Europe: addenda et corrigenda“, 127.

⁵⁴⁴ Numerius: HIC REQUIQUET | NUMERIUS EBREUS | QUI BICSET ANNOS XXÇ | CUIUS ANIMA IN REQ | UE נמרס אמינ (Ethrog) (Menorah) (Schofar) שלום. Vgl. JIWE, 1:#33. Der hier

Tatsache, dass der Leser über die Herkunft des Verstorbenen informiert wird, hat Serrao annehmen lassen, dass diese Inschriften Licht auf eine jüdische Gemeinde werfen, die aus Afrika und vielleicht Palästina immigrierten Juden bestand.⁵⁴⁶ Solin hat darauf zu Recht erwidert: „wenn sich aber in den Inschriften zwei Immigranten finden lassen, besagt das noch nichts von der Zusammensetzung der Gemeinde im ganzen; die einzelnen Gemeinden konnten Leute verschiedenster Herkunft umfassen“.⁵⁴⁷ Solins Beobachtung ist korrekt, jedoch ist eine Ergänzung erforderlich. Zwei Immigranten aus Palästina oder Nordafrika bedeuten nicht, dass alle Juden, die in Neapel verstorben sind, von außerhalb Italiens stammen. Allerdings wissen wir, dass in Neapel auch Juden bestattet wurden, die aus anderen Städten Italiens stammten. Dies gilt für die Familie von Barbarus aus Venafro und für jene von Irene, deren Vater aus Rom stammte. Dank dieser wenigen Inschriften wissen wir, dass die neapolitanischen Juden, zu denen die wir über Auskünfte verfügen, einen Migrationshintergrund hatten. Dies liegt daran, dass Neapel sowohl aus ökonomischen als auch aus geografischen Gründen eine sehr starke Anziehungskraft auf diejenigen ausgeübt hat, die im Handel tätig waren. Wir haben gesehen, dass die Inschriften keine genaue Aussage bezüglich ihrer Datierung erlauben. Nun stellt sich die Frage: Kann der mögliche Zeitpunkt identifiziert werden, an dem diese Juden nach Neapel zogen?

wiedergegebene Text enthält die von Lacerenza vorgeschlagene Lesung נמרם statt עמרה. Dieser Vorschlag passt nicht nur gut zu den aus Venosa stammenden Inschriften, sondern scheint anhand der Buchstaben, die auf der Grabtafel zu sehen sind, korrekt. Lacerenza, „Frustula iudaica neapolitana“, 336–337. Noy, „Jewish Inscriptions of Western Europe: addenda et corrigenda“, 127. Flaes: (Schofar) (Menorah) (Lulav) שלום | *hic positus | est Flaes ebr | eus* (JIWE, 1:#37). JIWE, 1:#32, und 1:#37 sind in *tabulae ansatae*, eine Gattung die in Italien sonst nur in Sizilien und Sardinien vorkommt. Vgl. ebd., 1:#161 und 1:#173.

⁵⁴⁵ *hic requis[cit] in | pace Criscentia fi | lia Pascasi ebrea | virgo qui vixit | annus p(lus) m(inus) XVIII. | | אמן* (Menorah) שלום. (Ebd., 1:#35.)

⁵⁴⁶ Vgl. Serrao, „Nuove iscrizioni da un sepolcreto giudaico di Napoli“, 116.

⁵⁴⁷ Solin, „Analecta Epigraphica“, 155.

Eine in den achtziger Jahren im Komplex „Carminiello ai Mannesi“ durchgeführte Ausgrabung hat gezeigt, dass in Neapel bereits ab dem V. Jahrhundert verschiedene Waren aus Afrika, Kleinasien und Palästina/Gaza importiert wurden.⁵⁴⁸ Eine Zunahme der Importe aus dem Nahen Osten ist insbesondere Ende des V./Anfang des VI. Jahrhunderts festzustellen, wobei Arthur dieses Phänomen mit der Präsenz von Juden in Neapel in Verbindung bringt.⁵⁴⁹ Dabei soll jedoch betont werden, dass dieses Phänomen in einer Region nicht zu registrieren ist, in Kalabrien, das sich ebenso unter byzantinischer Kontrolle befand.⁵⁵⁰ Mehr noch: Es wurde weiterhin festgestellt, dass die aus dem Nahen Osten importierten Amphoren in Mehrzahl entlang der ionischen Küste Kalabriens zu finden sind (auch dort nur aufgrund der jüdischen Händler?), während keine Spur davon entlang der tyrrhenischen Küste belegt ist.⁵⁵¹ In Neapel hat sich dagegen die Situation ein Jahrhundert später nicht geändert, im Gegenteil, der rapide Rückgang der Importe aus Nordafrika hat sich drastisch zugespitzt. Die Verschlechterung der Handelsbeziehungen wird von Arthur mit anderen Gründen erklärt (vor allem mit ökonomischer und politischer Instabilität),⁵⁵² die aber von Sangineto widerlegt werden.⁵⁵³ Fassen wir die bis jetzt untersuchten Daten zusammen: Die Juden, die der Beerdigung von Paulinus von Nola beiwohnten (V. Jahrhundert), waren diejenigen, die aus Palästina, Nordafrika und anderen Ortschaften in Italien nach Neapel zugezogen waren (V. Jahrhundert). Juden aber sind noch für die Zeit des Pontifikats von Gregor dem Großen reichlich belegt, und zwar als im Sklavenhandel

⁵⁴⁸ Paul Arthur, „Naples: Notes in the Economy of a Dark Age City“, in *Papers in Italian archaeology IV* (Hgg. Caroline Malone und Simon Stoddart; Oxford, England: B.A.R., 1985), 247–259.

⁵⁴⁹ Ebd., 251.

⁵⁵⁰ Grelle und Volpe, „Aspetti della geografia amministrativa ed economica della Calabria in età tardoantica“, 149.

⁵⁵¹ Vgl. ebd., 149–150.

⁵⁵² Arthur, „Naples: Notes in the Economy of a Dark Age City“, 255–256.

⁵⁵³ Sangineto, „Produzioni e commerci nelle Calabrie tardo romane“, 749–750.

tätig.⁵⁵⁴ Auf diese Quellen bezieht sich Colafemmina, wenn er schreibt: „La fedeltà ai goti costò agli ebrei napoletani la pressoché totale scomparsa della loro comunità quando la città fu espugnata dai bizantini. Circa mezzo secolo dopo gli ebrei ricompaiono numerosi a Napoli, e di nuovo dediti ai traffici, specialmente di schiavi, che andavano ad acquistare nelle Gallie“.⁵⁵⁵ Bevor wir uns auf Colafemminas wichtige Aussage konzentrieren und die Gründe erläutern, weshalb sie nicht ganz korrekt ist, müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf die genannte Episode richten, die byzantinische Belagerung Neapels des Jahres 536 und ihre Folgen.

4.2.4.1. Die Juden zwischen den Fronten

Als der byzantinische Kaiser Justinian die Eroberung des westlichen Teils des Reiches plante, war Neapel eine der Städte, die er seinem Reich einverleiben wollte. Sein General Belisar erhielt den Auftrag, Feldzüge zu unternehmen, um die Territorien im Namen des Kaisers zu belagern und der gotischen Kontrolle zu entziehen. Vor Neapel wurden sizilianische Städte besetzt und unter byzantinischen Einfluss gebracht. Laut Prokop war die lokale Bevölkerung mit der gotischen Herrschaft nicht zufrieden:

Belisar aber erlebte damals ein ganz einzigartiges Glück: Nachdem er die Konsulwürde wegen seines Vandalensieges empfangen hatte, konnte er am letzten Tage seines Amtes – noch in dessen Besitz und nach Eroberung ganz Siziliens – in Syrakus einziehen. Und während er vom Heer und von den Sikelioten stürmisch gefeiert wurde, warf er Goldstücke unter die Masse.⁵⁵⁶

⁵⁵⁴ S. unten Teil III, Kap. 3, Gregor I. (der Große; 540–604).

⁵⁵⁵ Colafemmina, „Insediamenti e condizione degli ebrei nell’Italia meridionale e insulare“, 224–225.

⁵⁵⁶ Prokop, *Hist.*, I:5:17–18. Βασιλεύς τε ἐκ τοῦδε Σικελίαν ὅλην ἐς φόρου ἀπαγωγὴν κατήκοον εἶχε. τῷ δὲ Βελισαρίῳ τότε κρεῖσσον λόγου εὐτύχημα ξυνηνέχθη γενέσθαι. τῆς γὰρ ὑπατείας λαβὼν τὸ ἀξίωμα ἐπὶ τῷ Βανδίλους νενικηκέναι, ταύτης ἔτι ἐχόμενος, ἐπειδὴ παρεστήσατο Σικελίαν ὅλην, τῆς ὑπατείας ὑστάτη ἡμέρα ἐς τὰς Συρακούσας εἰσήλασε, πρὸς τε τοῦ στρατοπέδου καὶ Σικελιωτῶν κροτούμενος ἐς τὰ μάλιστα καὶ νόμισμα χρυσοῦ ῥίπτων ἅπασιν. Übersetzung und Zitat nach Otto Veh, Hg., *Prokop. Gotenkriege. Griechisch-Deutsch* (2. Aufl., 2 Bde.; Berlin: De Gruyter, 1978), 1:40–41.

Mit dem gleichen Enthusiasmus wurden die byzantinischen Truppen auch in Reggio empfangen:

Belisar ließ in Syrakus und Panormus Besatzungen zurück und ging mit den übrigen Streitkräften von Messene nach Rhegium hinüber, an der Stelle, wo nach den Erzählungen der Dichter die Skylla und Charybdis gehaust haben sollen. Sofort schloß sich ihm die dortige Bevölkerung an. Denn ihre seit alters unbefestigten Städte hatten keinerlei Besatzungen; außerdem waren die Einwohner bei ihrer Feindschaft gegen die Goten mit der augenblicklichen Herrschaft verständlicherweise recht unzufrieden.⁵⁵⁷

Anders war die Situation in Neapel, wo sich verschiedene Meinungen bildeten, als die byzantinischen Truppen bis zur Stadt vorgedrungen waren und sich auf die Belagerung vorbereiteten. Wie üblich in diesen Kriegssituationen ließ der belagernde Herr die Bevölkerung über die Konditionen unterrichten, auf die eingegangen werden musste, um der Stadt das Elend einer unkontrollierten Besetzung zu ersparen.⁵⁵⁸ Stephanus, der von der neapolitanischen Bevölkerung beauftragt wurde, mit Belisar zu sprechen, bat den General, die Stadt nicht mit Gewalt zu nehmen, Belisar lehnte diese Bitte jedoch ab, wobei er den Einwohnern Vorteile versprach, sollte seine Mission erfolgreich sein. Als Stephanus in die Stadt zurückkehrte und Belisars Worte überbrachte, konnte er nicht die gesamte Bevölkerung auf die kaiserliche Seite vereinen, insbesondere zwei hochangesehene Rhetoren, Pastor und Asklepiodotus, ließen sich nicht überzeugen.⁵⁵⁹ Durch eine Ansprache konnten die zwei Rhetoren die Einwohner Neapels überreden,

⁵⁵⁷ Prokop, *Hist.* I:8:1–2. Βελισάριος δὲ φύλακας ἔν τε Συρακούσῃ καὶ Πανόρμῳ ἀπολιπὼν τῷ ἄλλῳ στρατῷ ἐκ Μεσσηνίας διέβη ἐς Ῥήγιον (ἐνθα δὴ οἱ ποιηταὶ τὴν τε Σκύλλαν γεγονέναι μυθοποιοῦσι καὶ Χάρυβδιν), καὶ αὐτῷ προσεχώρουν ὁσημέραι οἱ ταύτη ἄνθρωποι. τῶν τε γάρχωρίων ἀτειχίστων σφίσιν ἐκ παλαιοῦ ὄντων, φυλακὴν αὐτῶν οὐδαμῆ εἶχον καὶ κατὰ ἔχθος το Γότθων μάλιστα τῆ παρούσῃ ἀρχῇ, ὡς τὸ εἰκός, ἤχθοντο. Übersetzung und Zitat nach ebd., 1:56–57.

⁵⁵⁸ „Weiterhin gestattete er den Einwohnern auf ihre Bitten, einige führende Männer aus ihrer Mitte ins Lager zu entsenden; sie sollten ihre Wünsche vorbringen, seine Erklärungen entgegennehmen und der gesamten Bürgerschaft mitteilen“. Übersetzung nach ebd., 1:57.

⁵⁵⁹ „Pastor und Asklepiodotus hingegen, zwei hochangesehene, den Goten sehr ergebene Rhetoren in Neapel, wollten nichts von einer Änderung des augenblicklichen Zustandes wissen“. (Übersetzung nach ebd., 61.)

die Stadt gegen die Byzantiner zu verteidigen, denn „ohne Mangel an Lebensmitteln oder sonstigen notwendigen Dingen zu leiden, dürft ihr zu Hause bleiben und auf die Befestigung der Stadt und diese ihre Besatzung hier vertrauen“.⁵⁶⁰ Am Ende ihrer Ansprache ließen sie auch die Juden sprechen, die sich ihrerseits verpflichteten, die Stadt mit den oben genannten lebensnotwendigen Dingen zu versorgen.⁵⁶¹ Die Juden sicherten also den herrschenden Goten ihre tatkräftige Unterstützung zu, während die Goten die Mauer verteidigten. Die Kooperation zwischen den jüdischen Bürgern und den Goten soll dem Rest der neapolitanischen Bevölkerung eine gewisse Zuversicht gegeben haben, denn sie lehnten das Angebot Belisars ab und bereiteten sich auf die Stadtbelagerung vor. Prokop setzt fort:

An der Seeseite der Stadtmauer, wo nicht Barbaren, sondern Juden Wache hielten, konnten die Soldaten weder Leitern verwenden noch die Befestigung ersteigen. Denn die Juden hatten sich durch ihren Widerstand gegen kampflose Übergabe der Stadt den besonderen Haß der Feinde zugezogen und durften, wenn sie in deren Hände fielen, keine Schonung erwarten. Sie kämpften also trotz Einnahme der Stadt tapfer weiter und hielten wider Erwarten dem feindlichen Ansturm stand.⁵⁶²

Trotz der großen Anstrengung trug die Hilfe der Juden nicht zum Erfolg des gotischen Widerstands bei, denn es gelang den Byzantinern, Neapel zu besetzen. Viele Einwohner wurden getötet, einige schafften es, frühzeitig die Stadt zu verlassen. In der Forschung hat sich die Frage gestellt, warum sich die Juden so viel Mühe gaben, Neapel nicht in die Hände der Byzantiner fallen zu lassen. Prokop zufolge waren die Syrer die Einzigen, die den Byzantinern die Stadttore öffnen wollten. Für das Verhalten der Juden mag es verschiedene Gründe gegeben haben, die sowohl im wirtschaftlichen als auch im

⁵⁶⁰ Übersetzung nach ebd., 65.

⁵⁶¹ Vgl. Bernhard Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental: 430-1096* (Paris: Mouton, 1960), 35–37.

⁵⁶² Übersetzung nach Veh, *Gotenkriege*, 79. Ein Jude wird auch in einer ganz anderen Situation genannt. Während der byzantinischen Belagerung schickten die Belagerten Boten nach Rom an König Theodatus, um um Hilfe zu bitten. In dieser Gesandtschaft befand sich auch ein neapolitanischer Jude. S. Prokop, *Hist.*, I:5:9.

religiösen Bereich zu finden sind. Laut Ruggini war die jüdische Aktion lediglich von wirtschaftlichen Interessen motiviert. Savino lehnt einerseits die von Ruggini ins Spiel gebrachten wirtschaftlichen Gründe ab, auf der anderen Seite aber weist er auf den Sklavenhandel hin und skizziert die Bedingungen, unter denen die Juden nach dem Erlass des Codex Justinianus leben mussten.⁵⁶³ Im Endeffekt ändert sich in seiner Hypothese lediglich das Objekt des jüdischen Interesses (Sklaven statt Essen), jedoch nicht das Gebiet, in dem es bestand (und zwar die Wirtschaft). Es ist wohl möglich, dass die Juden die Byzantiner bekämpften, aus der Überzeugung heraus, dass ein byzantinischer Sieg ihr Leben erschwert hätte. Nicht zu bezweifeln aber ist die Präsenz von Juden am Ende des VI. Jahrhunderts, also in einer Zeit, in der Neapel von den Byzantinern kontrolliert wurde. Wie kann dieses Phänomen erklärt werden? Es ist wohl auszuschließen, dass die Lebensbedingungen unter der byzantinischen Herrschaft derart schlecht waren, dass die Juden den kaiserlichen Einflussbereich verlassen mussten. Im Gegenteil, wie wir gesehen haben, konnten die Juden ihre Geschäfte trotz einiger Einschränkungen fortführen. Für die Zeitspanne zwischen der erfolgreichen byzantinischen Belagerung von Neapel und den Briefen Gregors verfügen wir weiterhin über keinerlei Quellen. Auf der anderen Seite aber stellen wir fest, dass eine Rückkehr oder Zuwanderung von Juden nach Neapel stattfand. Laut Baltrusch ist diese Bewegung darauf zurückzuführen, dass Gregors Politik eine erhöhte Handelsfreiheit für die Juden bedeutete.⁵⁶⁴ Diese Meinung würde unsere Hypothese bestätigen, denn sie legt nahe, dass die Verbesserung der soziopolitischen Lage mit der Rückkehr zu einer gewissen Ruhe einherging, die auch für den Handel lebenswichtig war, denn es ist bekannt, dass

⁵⁶³ Savino, „Ebrei a Napoli nel VI secolo d.C.“, 301–303. Zur Meinung Rugginis s., „Ebrei e Orientali nell’Italia Settentrionale“, 237.

⁵⁶⁴ „Vielleicht hatten überhaupt viele Juden ihre wirtschaftlichen Aktivitäten infolge der rigiden Verfügungen des Corpus Iuris, die Juden ausdrücklich und generell Erwerb und Besitz christlicher Sklaven verboten, aus dem byzantinischen Gebiet nach Westen verlagert“ (Ernst Baltrusch, „Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht am Beispiel seiner Politik gegenüber den Juden“, *HZ* 259.1 (1994): 39–58, 48). Savino zählt zum Westen auch Neapel hinzu. Vgl. Savino, „Ebrei a Napoli nel VI secolo d.C.“, 307, Anm. 37.

der Frieden, oder wenigstens das Ausbleiben von bewaffneten Konfrontationen, die Konditionen für einen sicheren und schnelleren Handel begünstigt. Aus diesem Grund ließen sich Juden nach den gotischen Kriegen und trotz des byzantinischen Einflusses erneut in Neapel nieder. Haben wir es mit einer Einwanderung zu tun, so stellt sich die Frage, woher die Einwanderer kamen. Diese Antwort finden wir in den oben untersuchten Inschriften, die somit ins VI. Jahrhundert zu datieren wären. Dies bedeutet natürlich nicht, dass um die Mitte des VI. Jahrhunderts kein Jude die Stadt bewohnte: Es könnte sich hierbei um die „lokalen“ Juden handeln, auf die Solin sich bezieht.⁵⁶⁵ Somit schließt unsere Hypothese nicht nur die „stumme“ zeitliche Lücke, sondern sie bietet auch Gründe und Voraussetzungen für die auf den Inschriften belegte Einwanderungswelle am Ende des VI. Jahrhunderts an.⁵⁶⁶

4.2.5. Capua

In Rom wird eine Marmortafel aufbewahrt, die in Capua gefunden wurde. Es handelt sich um die Grabinschrift eines *arcon arcosynagogus*, die folgendermaßen lautet:

P(ublius) Alfius Iuda | arcon arcosy | nagogus q(ui) vi(xit) | ann(is) LXX mesib(us)
VII | dieb(us) X. Alfia So | | teris cum q(ua) <v(ixit)> an(nis) | XXXXVIII
coiugi | incomparabil(i) | bene merenti | fecit⁵⁶⁷

Die Marmortafel wurde von seiner Frau, Alfia Soteris, im Auftrag gegeben. Diese Grabinschrift, die in die Zeit vom II. bis zum IV. Jahrhundert n. u. Z. datiert wird, sticht wegen des römischen Einflusses deutlich aus dem Inschriftencorpus heraus. Erneut beobachten wir die Präsenz der *tria nomina*. Das Sterbedatum fehlt, dafür ist das

⁵⁶⁵ S. oben 144.

⁵⁶⁶ Interessant ist auch die Aussage von Landolfus Sagax, der über eine Aufsiedlung von Neapel nach dem byzantinischen Krieg berichtet. Savino erklärt zwar diese Quelle für unglaubwürdig, doch sie könnte ein Echo jener Einwanderung enthalten, von der hier die Rede ist. Vgl. ebd. 306–307 (und Anm. 36).

⁵⁶⁷ *JWE*, 1:#20.

Sterbealter sehr genau angegeben. Da nicht genug Auskünfte über den Ursprung vorliegen, kann man nicht zweifelsfrei davon ausgehen, dass der Verstorbene *arcon arcosynagogus* sein Amt tatsächlich in Capua ausgeübt hat.⁵⁶⁸

4.2.6. Nocera Alfaterna (*Nuceria*)

1988 wurde im Zuge von Bauarbeiten eine römische Nekropole entdeckt, die verschiedene Gräber enthielt. Die Nummern 3, 4, 5, 7 und 10 sind ins I. Jahrhundert n. u. Z. zu datieren, während die Gräber 13 bis 21 in der späteren Kaiserzeit angelegt wurden.⁵⁶⁹ Beigaben wurden nicht gefunden, doch eine Entdeckung überraschte die Archäologen: Das Grab Nr. 17 wurde mit zwei Marmortafeln konstruiert, auf denen Inschriften zu lesen sind. Beide sind auf Griechisch, wobei ihre jüdische Natur durch die Darstellung einer Menorah zweifelsfrei festgestellt werden konnte. Die Inschriften lauten wie folgt:

- 1) Πεδωνειους (Menorah) γραμ(μ)ατεούς⁵⁷⁰
- 2) Μυρινα πρεσβυτέρα γυνή τοῦ Πεδωνιου (Menorah)⁵⁷¹

⁵⁶⁸ Ein zusätzlicher Hinweis auf aus Capua stammende Juden könnte sich auf einer griechischen Inschrift aus Jerusalem finden, die in die Zeit vom I. Jahrhundert v. u. Z. bis zum I. Jahrhundert n. u. Z. datiert wird. Die Inschrift, die in zwei etwas unterschiedlichen Varianten verfasst wurde, lautet: (A) Μαρία Ἀλεξάνδρου γυνή | ἀπὸ Καπούης; (B) Μαρία γυνή Ἀλεξάν | δρου γυνή | ἀπὸ Καπούης (*CIIP*, 1:#232). Dabei ist die Identifikation mit dem in Kampanien liegenden Capua problematisch. Denn entgegen der allgemeinen Annahme hat Dar behauptet, dass es sich um eine Siedlung auf dem Berg Hermon handeln könnte. Vgl. Shimon Dar, „The History of the Hermon Settlements“, *PEQ* 120.1 (1988): 26–44, 29. Unklar ist auch, auf wen sich die Herkunftsbestimmung bezieht, nur auf Maria, auf ihren Mann oder auf beide. Im VI. Jahrhundert oder später sind Juden in Jerusalem belegt, die womöglich aus Sizilien stammten. Vgl. *CIIP*, 1,2:#1027. Prof. Lange hat mich auf dieses Graffito aufmerksam gemacht. Hierfür bedanke ich mich.

⁵⁶⁹ Marisa Conticello De' Spagnolis, „Una testimonianza ebraica a Nuceria Alfaterna“, in *Ercolano 1738 - 1988: 250 anni di ricerca archeologica. Atti del convegno internazionale Ravello-Ercolano-Napoli-Pompei, 30 ottobre - 5 novembre 1988* (Hg. Luisa Franchi dell'Orto; Rom: L'Erma di Bretschneider, 1993), 243–252.

⁵⁷⁰ Noy, „Jewish Inscriptions of Western Europe: addenda et corrigenda“, #41a.

⁵⁷¹ Ebd., #41b.

Dieser Fund, der an sich ein großer Erfolg für ein tieferes Verständnis der jüdischen Siedlung in Kampanien ist, zieht verschiedene Fragen nach sich. Zunächst ist auffällig, dass die Titel des Paares genannt werden. Der Titel *presbytera* kommt auch in Venosa vor,⁵⁷² während *grammateus* eine Bezeichnung ist, die in Italien nur in Rom belegt ist.⁵⁷³ Bedeutet diese Erwähnung, dass Juden in *Nuceria* so zahlreich waren, dass eine komplexere Organisation für die religiösen und zivilen Bedürfnisse notwendig war? Wozu dienten diese Inschriften? Sind sie Stiftungsinschriften für die lokale Synagoge oder gängige Grabinschriften? Dieser Unterschied ist von großer Bedeutung, wenn man bedenkt, dass wir es im Fall von Ersterem mit der Existenz einer Synagoge zu tun hätten, die sonst nicht belegt ist. Wie bereits angemerkt wurden diese zwei Marmortafeln von ihrem ursprünglichen Ort entfernt, um an diesem Grab wiederbenutzt werden zu können. Die erste Editorin dieser Inschriften ist der Meinung, dass diese Marmortafeln zunächst Teil eines Gebäudes waren: Zeichen hierfür wäre die Kronelung, die auf der Rückseite zu sehen ist, die für das Vermauern dieser Tafeln notwendig war. Dieses Gebäude kann, so Conticello De' Spagnolis, nur eine Synagoge gewesen sein. Als Gegenbeispiele für ihre Annahme bringt sie einige Stiftungsinschriften, die zum Vergleich dienen sollten: Somit wären Pedonius und seine Frau Murina Stifter der lokalen Synagogen gewesen.⁵⁷⁴ Mit dieser Hypothese wären die Fragen, die wir am Anfang dieses Abschnittes formuliert haben, beantwortet. Jedoch wurde diese Erklärung angezweifelt, denn Pagano nach handelt es sich hierbei um Grabinschriften.⁵⁷⁵ Pagano weist auf andere Inschriften hin, die zweifellos als

⁵⁷² *JJWE*, 1:#59, 1:#62, 1:#71.

⁵⁷³ Für einen Überblick über diese Belege s. *JJWE*, 2:538.

⁵⁷⁴ Conticello De' Spagnolis, „Una testimonianza ebraica a Nuceria Alfaterna“, 246.

⁵⁷⁵ Giancarlo Lacerenza und Mario Pagano, „A proposito delle testimonianze giudaiche di Nuceria Alfaterna“, *Apollo* 11 (1995): 64–69, 64. Auf ein Siegel, das offenbar eine hebräische Inschrift trug, soll an dieser Stelle hingewiesen werden. Die Tatsache, dass es sich lediglich um eine Kopie der Inschriften handelt, hilft beim Interpretationsversuch nicht. Solange nicht mehr Klarheit geschaffen werden kann, bleibt das Urteil über dieses Objekt offen.

Stiftungsinschriften einzustufen sind, wobei er betont: „Impostazione, formulario e caratteristiche intrinseche delle due epigrafi non possono, infatti, che essere riferibili a iscrizioni funerarie“.⁵⁷⁶ Nun bezieht sich Conticello De' Spagnolis auf zwei Stiftungsinschriften, die tatsächlich an die in Nuceria gefundenen Marmortafeln erinnern.⁵⁷⁷ Allerdings verschweigt sie dabei, dass die Gattung auch andere Formen annehmen kann, so wie in der Sammlung von Lifshitz, auf die Pagano verweist, ersichtlich ist.⁵⁷⁸ Ohne der Hypothese von Conticello De' Spagnolis ihren Wert nehmen zu wollen, weist auch Noy auf Grabinschriften hin, die eine ähnliche Formulierung aufweisen, wobei aber in den von ihm genannten Epitaphen die klassische Formel ὄδε κῆτε zu lesen ist.⁵⁷⁹

4.2.7. Nola

Sueton zufolge trauerten die Juden Roms um Caesar, nachdem er am 15. März 44 v. u. Z. ermordet worden war.⁵⁸⁰ Diese Leidenschaft wurde dadurch erklärt, dass der Diktator den Juden gegenüber eine milde Politik anwendete und ihre Lebensbedingungen begünstigte. Einige Jahrhunderte später spielt sich eine Szene ab, die an die oben beschriebene erinnert: während der Beerdigung des Bischofs Paulinus von Nola, dessen Persönlichkeit die Geschichte seiner Diözese und der rundum

⁵⁷⁶ Ebd. 68, Anm. 2.

⁵⁷⁷ *CII*, 2:#739; 2:#744.

⁵⁷⁸ Baruch Lifshitz, *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives: Répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues* (Paris: Gabalda, 1967). Auch Lifshitz bespricht die in Conticello De' Spagnolis, „Una testimonianza ebraica a Nuceria Alfaterna“, 246, Anm. 24 genannten Inschriften unter #14 und #16. Für den Verweis Paganos s. oben Anm. 576.

⁵⁷⁹ Es handelt sich um Inschriften aus Venosa, *JWE*, 1:#115 und #1:116.

⁵⁸⁰ *In summo publico luctu exterarum gentium multitudo circulatim suo quaeque more lamentata est praecipueque Iudaei, qui etiam noctibus continuis bustum frequentarunt.* Sueton, *Jul.*, 84:5. Zitiert nach *GLAJJ*, #2:302.

gelegenen Territorien sehr stark beeinflusste. Die Auswirkungen seiner Taten finden wir in der folgenden Passage wieder:

Denique non solum Christiani, sed etiam Judaei atque pagani, ingenti fletu, scissis etiam vestibus ad domini Paulini exsequias convenerunt: ereptum sibi patronum, defensorem, tutorem una omnes nobiscum voce planxerunt.⁵⁸¹

Nichts kann über die Plausibilität dieser Erzählung gesagt werden. Blumenkranz aber entzieht solchen Berichten, die in der Spätantike verbreitet waren, jedwede Authentizität.⁵⁸² Eine zuverlässigere Quelle, aus der eine jüdische Präsenz in Nola herausgelesen werden kann, ist ein 1957 aufgefundener Grabstein. Es wird überliefert, dass Augustus *apud urbem Nolam* starb.⁵⁸³ Möglich ist, dass der Grabstein, der im Territorium von Brusiano, ca. neun Kilometer von Nola entfernt, gefunden wurde,⁵⁸⁴ nicht weit weg von seinem Sterbeort war. Diese ins IV. bis V. Jahrhundert zu datierende Marmortafel trägt eine griechische Inschrift zusammen mit einem hebräischen Wort als Einleitungsformel und den üblichen religiösen Gegenständen aus dem jüdischen Kulturkreis, die sehr stilisiert dargestellt werden: Schofar, Menorah und Lulav. Die Inschrift lautet folgendermaßen:

שׁוֹפָר | ἔνθα κῆτε ὁ | ῥεββὶ Ἀββᾶ | Μάρτις ὁ ἔντι | μος (Schofar)
(Menorah) (Lulav)⁵⁸⁵

Es ist anzunehmen, dass diese Grabinschrift zu Nola gezählt werden soll, auch angesichts der Tatsache, dass laut Miranda am Fundort keine anderen Zeugnisse

⁵⁸¹ Uranius, *Ad Pacatum* 9 (PL 53:863).

⁵⁸² Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, 42, Anm. 257. Vgl. Auch Lellia Cracco Ruggini, „Gli ebrei nell’Italia tardoantica e gli studi nell’ultimo cinquantennio“, in *Trent’anni di studi sulla tarda antichità: Atti del Convegno internazionale, Napoli, 21 - 23 novembre 2007* (Hgg. Ugo Criscuolo und Lucio de Giovanni; Napoli: D’Auria, 2009), 103–117, Anm. 35.

⁵⁸³ Tacitus, *Ann.*, 1:5.

⁵⁸⁴ Miranda, „Due iscrizioni greco-giudaiche della Campania“, #1.

⁵⁸⁵ *JJWE*, 1:#22.

entdeckt wurden. Aus Nola stammt auch eine achtarmige bronzene Öllampe mit einer jüdischen Inschrift, die leider verloren gegangen ist. Dieser Verlust ist besonders schmerzlich, da wenig darüber bekannt ist. Die Inschrift soll folgendermaßen gelautet haben:

כִּי נֵר מְצוּחָה וְתוֹרָה אֶחָד⁵⁸⁶

Diese Lampe wurde zunächst ins V. Jahrhundert datiert, auf der anderen Seite aber könnte sie sogar mittelalterlich sein, wie von Noy richtig betont.⁵⁸⁷

4.2.8. Benevent

Es bestehen Zweifel bezüglich zweier Grabsteine, die in Benevent entdeckt wurden.

Die Inschrift des ersten lautet:

HIC REQUI | ESCIT ACHO | LITUS SE | NIOR QUI | VISXIT AN.

Die des zweiten lautet:

HIC REQUI | ESCIT FAUSTI | NUS SE | NIOR QUI VIS | XIT ANNIS.⁵⁸⁸

Frey listet sie zwar auf, obwohl er Zweifel hinsichtlich Zugehörigkeit äußert, denn es sind nicht genug Elemente vorhanden, um über die Natur dieser Grabinschriften zu urteilen. Frey kann sich nicht entscheiden und stellt diese Inschriften ans Ende seines Corpus. Noy nennt diese zwei Inschriften, die ins V. bis VI. Jahrhundert zu datieren wären, nicht. Colafemmina nennt sie, aber gibt die Meinung von Frey wieder.⁵⁸⁹ Er

⁵⁸⁶ Ebd., 1:#21.

⁵⁸⁷ Ebd., 1:39. Nahe Nola (Cimitile) wurde darüber hinaus eine Tonlampe gefunden, die in eine Zeitspanne zwischen dem IV. und dem VI. Jahrhundert datiert wurde. Es ist ungewiss, ob dieses Objekt aus Nordafrika importiert oder vor Ort produziert wurde. Vgl. Dieter Korol, „Il primo ritrovamento di un oggetto sicuramente giudaico a Cimitile: una lucerna con la rappresentazione della menorah“, *Boreas* 13 (1990): 94–102; Lidia Benini und Mauro Perani, „Censimento e catalogo delle lucerne funerarie ebraiche di epoca tardo romana conservate in Italia“, *MG* 20–21 (2015–2016): 229–328, 262 (scheda XXXI).

⁵⁸⁸ Beide Inschriften laut *CII*, 1:#89*.

⁵⁸⁹ Colafemmina, „Archeologia ed epigrafia ebraica nell’Italia Meridionale“, 201–202.

bespricht einige in Benevent gefundene Graffiti, die mit Juden in Verbindung gebracht werden könnten.⁵⁹⁰

Die Namen, die hierbei vorkommen, sind nicht unbedingt mit Juden zu verbinden. Der Name Faustinus ist zwar in Venosa verbreitet, doch das allein reicht nicht aus, um daraus Schlüsse zu ziehen, wie wir bereits im Fall von Pompeji (David) gesehen haben. Das Gleiche gilt für die Einleitungsformel, die nicht nur von Juden benutzt wurde. Außerdem fehlen dabei jüdische Symbole, die eindeutig für eine jüdische Zugehörigkeit sprechen würden. Aus diesen Gründen kann kein eindeutiges Urteil gefällt werden.

4.2.9. Frattaminore

Im Archäologischen Nationalmuseum von Spanien in Madrid findet sich ein Siegel, das bis vor Kurzem als verloren gegolten hat. Zunächst veröffentlicht von Mommsen⁵⁹¹ wurde es auch von Noy besprochen. Letztens hat De Falco gezeigt, dass das Siegel doch in Spanien aufbewahrt wird.⁵⁹² Das aus einer Kupferlegierung bestehende Siegel ist rechteckig und hat auf der Oberseite einen Ring. Auf der unteren Seite, die für die Markierung vorgesehen ist, ist eine Menorah samt einer kurzen Inschrift zu sehen. Die Lesung von Noy, der Mommsen folgt (San | ies), wurde von De Falco korrigiert (Sam | ues [Menorah]). Die Lesung von De Falco ist sicherlich einwandfrei hinzunehmen, denn sie lässt sich anhand der von ihr veröffentlichten Bilder bestätigen.⁵⁹³ Es kann wohl vermutet werden, dass diese Abkürzung für den Namen

⁵⁹⁰ Cesare Colafemmina, „Di un'iscrizione biblica (Ps. 125,1) e di altri graffiti“, in *Il santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo: contributo alla storia della Langobardia meridionale* (Hg. Carlo Carletti; Bari: Edipuglia, 1980), 337–345, figg. 1–6. Zur möglichen Tätigkeit von Juden am langobardischen Hof im späten VII. Jahrhundert s. Cracco Ruggini, „Note sugli ebrei in Italia dal IV al XVI secolo“, 941, Anm. 64.

⁵⁹¹ *CIL*, X:8059.484.

⁵⁹² Diana J. De Falco, „The Jewish Seal from Frattaminore JIWE I 24“, *SY²1* (2013): 229–234.

⁵⁹³ Ebd., 233–234.

„Samuel“ im Genitiv, also „Samuelis“, benutzt wurde. Das Siegel ist ins I. bis IV. Jahrhundert zu datieren.

4.2.10. Puteoli

Circa la presenza giudaica a Puteoli, a fronte di una documentazione epigrafica stranamente scarsa, si ha un certo numero di fonti letterarie [...] che tratteggiano specialmente per il I sec. a.C./d.C. il ritratto di una comunità piuttosto consistente, florida, attiva, collegata con altri centri della diaspora, tra cui Cirene e Alessandria, ma anche con la stessa Giudea; situazione di cui furono testimoni diretti, in particolare, scrittori di un certo rilievo come Filone di Alessandria (15/10 a.C. – 42/45 d.C.) e Flavio Giuseppe (37 o 38 – inizio II sec.), i quali ebbero entrambi occasione, in momenti diversi, di soggiornare nella città flegrea.⁵⁹⁴

Mit diesen Worten beschreibt Lacerenza die Quellensituation um Puteoli. In einer anderen Publikation deutet er auf eine zusätzliche rabbinische Quelle hin, mit der er jedoch nicht mit der erforderlichen Vorsicht umgeht.⁵⁹⁵ Diese Angaben sind mit einer weiteren Passage aus *Sifre Deuteronomium* (43:3) zu ergänzen, die folgendermaßen

⁵⁹⁴ Giancarlo Lacerenza, „Presenza giudaica e produzione del vetro in età romana e tardoromana: alcune osservazioni su Puteoli (Campania) e Philosophiana (Sicilia)“, in *Il vetro in Italia meridionale e insulare: Quarta Giornata nazionale di studio, Comitato nazionale AIHV: atti del primo Convegno multidisciplinare, Napoli, 5-6-7 marzo 1998* (Hgg. Ciro Piccioli und Francesca Sogliani; Neapel: De Frede, 1999), 119–125, 121.

⁵⁹⁵ „In the second century C.E. , the above-cited R. Mattiah ben Heresh is said to have spent time in Puteoli with some other scholars before establishing himself in Rome (*Sifra Deut.* 80)“ (Lacerenza, „Judaism in Italy and the West“, 408). Es geht hierbei um eine Passage von *Sifre Deuteronomium*, und nicht *Sifra Deuteronomium*, wie fälschlicherweise angegeben, in der wir lesen: מעשה ברבי יהודה בן בתירה ורבי מתיה בן חרש ורבי חנניה בן אחי רבי יהושע ורבי יונתן שהיו יוצאים חוצה לארץ והגיעו לפלמוס. Zitiert nach: Louis Finkelstein, Hg., *ספרי על ספר דברים: עם חלופי גרסאות והערות*, *Sifre on Deuteronomy* (Berlin: Jüdischer Kulturbund, 1939), 146. Zu den verschiedenen Möglichkeiten, dieses Wort zu interpretieren, vgl. Hans Bietenhard, *Sifre Deuteronomium: Der tannaitische Midrasch* (Bern: Lang, 1984), 256, Anm. 10. Wegen der unsicheren Deutung dieser Passage wäre ein vorsichtiger Umgang angebracht.

וכבר היו רבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבה נכנסים לרומי שמעו קול המיה של מדינה מפייטוליס עד מאה ועשרים מיל.⁵⁹⁶

Hezser geht sicher davon aus,⁵⁹⁷ dass es sich hierbei um die Hafenstadt Puteoli handelt, während Stemberger diese Identifikation eher ausschließt.⁵⁹⁸ Zweifel werden diesbezüglich weiterhin bestehen. Doch es ist nicht unmöglich, dass die aus Palästina kommenden Rabbinen, die per Schiff nach Rom gelangen wollten, in Puteoli landeten, um dann die Reise mit Pferd oder Kutsche Richtung Hauptstadt fortzusetzen. Diese Prozedur ist in verschiedenen Quellen belegt. Als Paulus samt Gefolgschaft seine Reise nach Rom unternahm, landete er in Puteoli, von wo aus er die Ewige Stadt erreichte. In Pozzuoli, so heißt es im Text, lernten sie Brüder kennen, die sie dazu einluden, eine Woche bei ihnen zu bleiben (Apg. 28:13–14).⁵⁹⁹ Diese Praxis ist ferner in den Schriften von Josephus Flavius belegt. Josephus erzählt die Geschichte des falschen Alexanders in zwei verschiedenen Fassungen mit minimalen Unterschieden.⁶⁰⁰ Alexander hatte vor, nach Rom zu reisen. Nachdem er auf Kreta und auf Melos zwischengelandet war, wo er von den dort ansässigen Juden finanzielle Unterstützung erhielt, um die Reise fortführen zu können, fuhr er nach Dicearchia, d. h. Pozzuoli. Die dort lebenden Juden empfangen

⁵⁹⁶ Zitiert nach Finkelstein, *Sifre on Deuteronomy*, 94. Übersetzung in Bietenhard, *Sifre Deuteronomium*, 147, wobei auch die Anm. 54 zu beachten ist. Vgl. dazu *Echa Rab.* 59:4 und *b. Mak.* 24:1.

⁵⁹⁷ Catherine Hezser, *Jewish Travel in Antiquity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 266–267.

⁵⁹⁸ „Rabbinische Texte erwähnen mehrfach Reisen von Rabbinen des späten 1. und des 2. Jahrhunderts nach Rom“ (Stemberger, „Das Judentum in früh-rabbinischer Zeit“, 24). „Die Handschrift liest *ptiilos* (פטיילוס), was man oft, wohl auch wegen der Entfernungsangabe, auf Puteoli deutet, das aber rabbinisch sonst nie belegt ist; es ist sicher das mehrfach erwähnte Kapitol gemeint; möglich wäre auch der Palatin“ (ebd., Anm. 48). Es ist aber wohl denkbar, dass das Hebräische an die lateinische Bezeichnung angelehnt ist, die in griechischer Form dekliniert wird (Ποτιόλους).

⁵⁹⁹ ὅθεν περιελόντες κατηγητήσαμεν εἰς Ῥήγιον. καὶ μετὰ μίαν ἡμέραν ἐπιγενομένου νότου δευτεραῖοι ἦλθομεν εἰς Ποτιόλους, οὓς εὐρόντες ἀδελφοὺς παρεκλήθημεν παρ’ αὐτοῖς ἐπιμεῖναι ἡμέρας ἑπτὰ· καὶ οὕτως εἰς τὴν Ῥώμην ἦλθαμεν. S. dazu Hermann Lichtenberger, „Josephus und Paulus in Rom: Juden und Christen in Rom zur Zeit Neros“, in *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter: Festschrift für Heinz Schreckenberg* (Hgg. Heinz Schreckenberg, Dietrich-Alex Koch und Hermann Lichtenberger; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 245–261.

⁶⁰⁰ *B.J.*, II,7,101–104; *A.J.*, XVII,12:1.

ihn, als wäre er der wahre König gewesen. Einige Jahre später war es Philo, der als Mitglied einer Gesandtschaft nach Rom reiste: Auch in diesem Fall landete man in Puteoli.⁶⁰¹ Die literarischen Quellen sind hiermit aber noch nicht ausgeschöpft. Denn wenn Josephus in seiner Autobiographie von Ereignissen aus seiner Jugend berichtet, erzählt er auch von einer Begegnung mit einem jüdischen Schauspieler, Alituro, der womöglich Teil des neronianischen Hofes gewesen und dem Kaiser nach Puteoli gefolgt war.⁶⁰²

Lacerenza, der in seinen Ergebnissen vielleicht etwas zu optimistisch eingestellt ist, merkt an, dass Josephus die Hauptquelle über die Juden in Puteoli ist, der jedoch nicht immer zuverlässig scheint.⁶⁰³ Abgesehen von der Begegnung mit dem Schauspieler, der wahrscheinlich in Rom residierte, beschreibt Josephus Situationen in Puteoli, die er selbst nicht miterlebt hatte. Geht man aber davon aus, dass seine Aussagen der Wahrheit entsprechen, stellt man fest, dass sich ein nicht unwichtiger Teil des herodianischen Hofes in Puteoli niedergelassen hatte. Diese Tatsache ist für sich nicht unwahrscheinlich, jedoch würden wir uns mehr Details über diese Präsenz wünschen, die Josephus leider nicht liefert.

Auf archäologischer Seite, und hier kommen wir auf eine sehr bedeutende Inschrift zu sprechen, finden wir einen Beleg bezüglich der Stellung der Juden in Puteoli auf einer Grabsäule. In der Nähe von Pozzuoli gefunden, war sie für eine lange Zeit verschwunden und wurde den neapolitanischen Juden zugeschrieben.⁶⁰⁴ Lacerenza war

⁶⁰¹ Philo, *Legat.* 185–186. S. dazu Lacerenza, „Fra Roma e Gerusalemme: L’immagine di *Puteoli* e dei Campi Flegrei in Filone Alessandrino e in Flavio Giuseppe“, in Cirillo und Rinaldi, *Roma, la Campania e l’Oriente cristiano antico*, 97–128, 108–111.

⁶⁰² Ebd., 120.

⁶⁰³ Ebd., 119–120.

⁶⁰⁴ *JJWE*, 1:#26.

es aber möglich, sie wiederzufinden und uns mit einer Beschreibung samt Foto zu beglücken.⁶⁰⁵

Die Inschrift lautet wie folgt:

[Cl]audia Aster [Hi]erosolymitana [ca]ptiva curam egit [Ti(berius)] Claudius
Aug(usti) libertus [Pro?]culus. Rogo vos fac[ite] per legem ne quis [mi]hi titulum
deiciat; cu[ra]m agatis. Vixit annis XXV.⁶⁰⁶

Trotz des Fehlens jüdischer Symbole und des unsicher zu identifizieren Umfeldes, das auch zu weiteren Spekulationen geführt hat,⁶⁰⁷ ist man davon ausgegangen, dass die Inschrift einer jüdischen Frau zuzuordnen ist.⁶⁰⁸ Es ist möglich, dass Claudia Aster während der Belagerung Jerusalems im Jahr 70 gefangen und nach Italien gebracht wurde. Ungewiss ist allerdings, ob auch der freigelassene Proculus zu den gefangenen Juden zählen sollte oder nicht und ob er überhaupt jüdisch war. Wegen seines *nomen* datiert man diese Inschrift ins I. Jahrhundert. Somit wäre sie trotz allem eines der ältesten, wenn nicht das älteste archäologische Artefakt, das jüdisches Leben in Süditalien bezeugt. Diese Inschrift ist aber auch deshalb wichtig, weil sie die Aussage von Achimaaaz bestätigt, aus der hervorgeht, dass Titus Juden aus Jerusalem nach Italien verschleppt habe: Auf diese Gefangenschaft sei, so Achimaaaz, die Präsenz der Juden in Apulien zurückzuführen.⁶⁰⁹

⁶⁰⁵ Giancarlo Lacerenza, „L’iscrizione di *Claudia Aster Hierosolymitana*“, in *Biblica et Semitica: Studi in memoria di Francesco Vattioni* (Hg. Luigi Cagni; Neapel: Istituto Universitario Orientale, 1999 [2000]), 303–313.

⁶⁰⁶ Hier wird die Transkription von Lacerenza wiedergegeben, ebd., 309. Dazu Noy, „Jewish Inscriptions of Western Europe: addenda et corrigenda“, 126–127.

⁶⁰⁷ Hier ist die Rede vom Wort *legem*, dessen Deutung Gegenstand von verschiedenen Hypothesen ist. Denn es ist ungewiss, ob es sich hierbei um das jüdische oder das römische Gesetz handelt. Wichtig wäre zu wissen, ob Claudia Aster ihre letzte Ruhestätte auf einem jüdischen Areal bzw. Friedhof gefunden hat oder nicht. Da die nötigen Informationen hierfür fehlen, werden wir uns mit Hypothesen begnügen müssen.

⁶⁰⁸ Vgl. aber die vorsichtiger Meinung von Solin, „Juden und Syrer in der römischen Welt“, 648–649.

⁶⁰⁹ S. dazu unten 164–165.

4.3. Basilikata

Abgesehen von den zahlreichen Funden in Venosa, über die wir bereits ausführlich berichtet haben, ist lediglich ein Artefakt aus der heutigen Basilikata zu nennen.

4.3.1. Potenza

Aus Potenza stammt ein Fragment aus Kalkstein mit der Darstellung eines neunarmigen Leuchters,⁶¹⁰ das in Wiederbenutzung war, als es gefunden wurde. Ein Text ist nicht vorhanden, jedoch identifiziert Colafemmina drei Buchstaben, einen davon erklärt er für alt und zur neunarmigen Menorah gehörig (und zwar das *I*, das auf der rechten Seite der neunarmigen Menorah zu sehen sei. Die anderen zwei, *D* und *E*, schreibt er dem Werk einer modernen Hand zu).⁶¹¹ Über die Natur dieses Fragmentes können nur Vermutungen angestellt werden, die jedoch durch keinen Beweis untermauert werden können. Das Gleiche gilt für dessen Datierung, weil sowohl Colafemmina als auch Lacerenza das Fragment lediglich aufgrund der vermeintlichen Ähnlichkeit des neunarmigen Leuchters zu anderen aus dem V./VI. Jahrhundert stammenden Inschriften zeitliche einordnen.⁶¹² Doch dabei wird kein Vergleichselement explizit genannt, auf dem diese Hypothese aufbaut, und auch ich konnte keines finden. Bemerkenswert ist, dass die von Colafemmina formulierten Hypothesen, die die Herkunft dieses Fragmentes erhellen sollen, eine „mobile“ Natur des Artefakts voraussetzen.⁶¹³

⁶¹⁰ Colafemmina meint fälschlicherweise, dass es sich um eine siebenarmige Menorah handle. Vgl. Colafemmina, „Tre iscrizioni ebraiche inedite di Venosa e Potenza“, 445. Noy bessert Colafemmina nicht aus und übernimmt dessen Beschreibung. Die einzige Frage, die ihn beschäftigt, betrifft die Sprache, obwohl die Elemente dafür, sich für die eine oder die andere zu entscheiden, eigentlich fehlen. Vgl. *JJWE*, 1:#117.

⁶¹¹ Colafemmina, „Tre iscrizioni ebraiche inedite di Venosa e Potenza“, 445–447.

⁶¹² Ebd., 447; Mascolo, *Ketav, Sefer, Miktav*, 200 (#II.1).

⁶¹³ *Titulus* einer Synagoge, Zeichen einer Grabanlage bzw. eines Friedhofs, Grabstein. Vgl. Colafemmina, „Tre iscrizioni ebraiche inedite di Venosa e Potenza“, 446.

Aufgrund der geografischen Lage der Stadt Potenza sowie der anderen Funde, die in ihrer Nähe entdeckt wurden, kann man davon ausgehen, dass dieses Fragment Teil eines Grabsteins war und dass dieser Stein den Grabsteinen zuzuordnen ist, die im VIII./IX. Jahrhundert produziert worden sind.

4.4. Apulien

4.4.1. Gnatia und Fasano

Etwa zwischen Bari und Brindisi lag das antike Gnatia, in dessen Nähe zwei Tonlampen mit einer dargestellten Menorah gefunden wurden,⁶¹⁴ für die eine lokale Herkunft postuliert wird. Eine Lampe wurde während der archäologischen Ausgrabung von Gnatia (heute Savalletri di Fasano) entdeckt,⁶¹⁵ während die andere im naheliegenden Fasano gefunden wurde.⁶¹⁶ Beide sind Imitate von in Nordafrika produzierten Objekten.

4.4.2. Tarent

Es ist nicht einfach, den ersten Spuren jüdischer Hinterlassenschaft nachzugehen. Denn die uns vorliegenden Quellen werfen kein eindeutiges Licht auf das Geschehen der ersten Periode jüdischer Geschichte in Tarent. Doch Die Anzahl der Belege ist groß genug, um eine Rekonstruktion zu wagen. Es geht hierbei um Grabsteine und zwei

⁶¹⁴ Dazu Hachlili, *The Menorah, the Ancient Seven-Armed Candelabrum*, 111–118, insb. 117–118.

⁶¹⁵ Mascolo, *Ketav, Sefer, Miktav*, 101 (#I.1); Benini und Perani, „Censimento e catalogo delle lucerne funerarie ebraiche“, 241 (scheda X). Gnatia kommt auch bei Horaz vor, *Serm*, I:5:96–104 (*GLAJF*: 1:#128), der von der Leichtgläubigkeit von Apella erzählt. Die von Horaz berichtete Episode soll in Gnatia stattgefunden haben, wobei Zweifel über ihre Authentizität bestehen. Bentley, zitiert von Stern, behauptet, dass Apella ein häufig benutzter Name unter den jüdischen Freigelassenen war. Stern schreibt: „In spite of the silence of the inscriptions, the name could have been common among the Jews of ancient Rome, and the poet might have been thinking about a certain Jew by this name“. (Ebd., 324.)

⁶¹⁶ Mascolo, *Ketav, Sefer, Miktav*, 101 (#I.2); Benini und Perani, „Censimento e catalogo delle lucerne funerarie ebraiche“, 240 (scheda IX).

literarische Passagen.⁶¹⁷ Der Ursprung der Präsenz von Juden in Apulien ist in zwei literarischen Quellen belegt, im *Sefer Josippon* (X. Jahrhundert) und im *Sefer Yuḥasin* (XI. Jahrhundert). Diese zwei Chroniken bzw. Geschichtswerke, die erst in einer Zeit geschrieben wurden, die außerhalb der hier betrachteten Zeitspanne liegt, liefern Informationen über die Ankunft von Juden besonders in zwei im heutigen Apulien liegenden Städten: Tarent und Otranto. Man mag spekulieren, ob diese Passagen authentisch sind bzw. Fakten belegen, die historiografischen Wert haben. Die Tatsache, dass die hier besprochenen Passagen nicht in jeder Handschrift des *Sefer Josippon* zu finden sind, sprechen für eine spätere bzw. nicht weithin akzeptierte Fassung des Werkes. Es ist ebenso denkbar, dass der unbekannte Autor des *Sefer Josippon* den apulischen Juden einen „edlen“ Ursprung zuschreiben wollte. Dasselbe könnte für Achimaaz ben Paltiel gelten, den Autor des *Sefer Yuḥasin* (bekannt vor allem unter dem Namen *Megillat A[c]himaaz*).⁶¹⁸ Das *Sefer Josippon*, das im Mittelalter weitverbreitet war, ist eine um die Mitte des X. Jahrhunderts in Süditalien verfasste Chronik.⁶¹⁹ Obwohl ihr Autor unbekannt ist, wurde sie Joseph ben Gurion haCohen, Josephus

⁶¹⁷ In Tarent wurde auch eine ins V. bis VI. Jahrhundert zu datierende Tonlampe mit einer abgebildeten Menorah gefunden. Die schlechte Qualität (im Vergleich zu den in Nordafrika produzierten Tonlampen) sowie die Gemeinsamkeiten mit den in der Gegend gefundenen Objekten lassen vermuten, dass diese Tonlampe vor Ort hergestellt wurde. Vgl. Cosimo D'Angela, „Lucerne tardo-antiche e cristiane di Taranto“, *VT* 8 (1971): 155–171; Mascolo, *Ketav, Sefer, Miktav*, 101 (#1.3); Benini und Perani, „Censimento e catalogo delle lucerne funerarie ebraiche“, 306 (scheda LXXVII).

⁶¹⁸ Studien über das *Sefer* wurden bereits im XIX. Jahrhundert verfasst. Vgl. David Kaufmann, „Die Chronik des Achimaaz von Oria (850-1054)“, *MGWJ* 10 (1851): 462–473; 12 (1851): 496–509; 13 (1851): 529–554. Zuletzt hat Colafemmina das Werk ins Italienische übersetzt: Cesare Colafemmina, *Sefer Yuḥasin: Libro delle discendenze, vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI* (Cassano delle Murge: Messaggi, 2001), während Bonfil die neueste Edition verfasst hat (Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle*).

⁶¹⁹ Ariel Toaff, *Cronaca ebraica del Sepher Yosephon* (Rom: Barulli, 1969), XIII–XXXIV; Saskia Dönitz, „Von Italien nach Ashkenaz: Sefer Yosippon und die historiographische Tradition des Mittelalters“, in *Orient als Grenzbereich?: Rabbinisches und außerrabbinisches Judentum* (Hgg. Annelies Kuyt und Gerold Necker; Wiesbaden: Harrassowitz, 2007), 169–182; Dies., „Historiography Among Byzantine Jews: the Case of Sefer Yosippon“, in Bonfil et al., *Jews in Byzantium*, 951–968; Dies., *Überlieferung und Rezeption des Sefer Yosippon* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).

Flavius, zugeschrieben. Sie beschreibt nicht nur die Geschichte Israels, sondern auch die römische und die der restlichen Welt. Aus zwei Handschriften geht hervor, dass Titus Juden in Süditalien gesiedelt hat. Diese Hinzufügung ist darauf zurückzuführen, dass dieses Werk nicht als geschlossen galt, somit wurde es stets durch „Verbesserungen“ angereichert.⁶²⁰

In diesen zwei Handschriften, die etwas voneinander abweichen, heißt es, dass Judäer während Titus' militärischer Kampagne in Judäa nach Apulien verschleppt wurden. Im Folgenden wird die Passage aus der ersten Handschrift wiedergegeben:

ויהי מספר הנופלים בירושלם אלף אלפים ומאה ושמונת אלפים, ואותם שהושיב ברומי תחת
אביו היו אלף וחמש מאות, ואשר הושיב במרנמו ובאודרנטו ובאשר מדינות אשר בפולייא
כחמשת אלפים.⁶²¹

Hierin werden drei Städte genannt mit der jeweiligen Zahl von Menschen, die dort angesiedelt wurden. In Rom wurden unter seinem Vater, d. h. Adrian, tausendfünfhundert Menschen angesiedelt, während die Zahl derjenigen, die in Tarent, Otranto und anderen Städten Apuliens ihre Bleibe fanden, fünftausend betrug.⁶²²

Die andere Passage lautet folgendermaßen:

ויהי מספר השבי אשר הוליך עמו תשעים אלף. ויהי מספר הנופלים מירושלם בחרב וברעב
כל באים בירושלם מרחוק ומקרוב והנלוים והנופלים כולם כאיש אחד אלף אלפים ומאה
ושמונת אלפים ואשר הושיב ברומא ואשר נתן לאביו אלף וה' מאות, ויעזוב במעבר אשר
יצא משם מן הים ה' אלפים במרנמו ובאודרנטו ובאשר המדינות אשר בפולייא.⁶²³

⁶²⁰ Vgl. Giuliano Tamani, *La letteratura ebraica medievale (secoli X-XVIII)* (Brescia: Morcelliana, 2004), 175.

⁶²¹ David Flusser, Hg., *The Josippon (Josephus Gorionides)* (Jerusalem: Bialik Institute, 1978), 432; Cesare Colafemmina, *Gli ebrei a Taranto: Fonti documentarie* (Bari: Società di Storia Patria per la Puglia, 2005), #1.

⁶²² Vgl. dazu die Meinung von Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale*, 29–30.

⁶²³ Flusser, *Josippon*, 432; Colafemmina, *Gli ebrei a Taranto*, #2.

Die Glaubwürdigkeit dieser Quelle ist sicherlich zu hinterfragen. Womöglich bezieht sich Milano auf diese Passagen, wenn er schreibt: „Vi era il problema scottante delle decine di migliaia di schiavi palestinesi trascinati in Italia come preda di guerra, e che erano stati temporaneamente adibiti, da Tito e da Adriano, in parte ai lavori nella capitale e in parte a quelli in vari centri dell’Italia meridionale“.⁶²⁴

Colafemmina zufolge belegen die in Tarent gefundenen Grabinschriften eine ständige Präsenz von Juden in dieser wichtigen Hafenstadt im Zeitraum vom IV. bis zum X. Jahrhundert.⁶²⁵ Lacerenza baut diese Hypothese aus, indem er drei verschiedene Phasen identifiziert: Die erste im V./VI. Jahrhundert, die zweite im VII./VIII. Jahrhundert, die letzte im VIII./IX. Jahrhundert.⁶²⁶ Der große Teil der Inschriften wurde im Gebiet „Montedoro“, das eine Begräbnisstätte war, zwischen 1884 und 1891 gefunden.⁶²⁷ Von den zwanzig Grabsteinen, die in Tarent gefunden wurden,⁶²⁸ sind zwei für die vorliegende Arbeit von Bedeutung.⁶²⁹ Der Text des ersten lautet folgendermaßen:

⁶²⁴ Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, 18. Dazu Cesare Colafemmina, „Gli ebrei a Taranto nella documentazione epigrafica (secc. IV-X)“, in *La Chiesa di Taranto. Dalle origini all’avvento dei Normanni: Studi storici in onore di Mons. Guglielmo Motolese Arcivescovo di Taranto, nel XXV anniversario del suo episcopato* (Hg. Cosimo D. Fonseca; Galatina: Congedo, 1977), 109–127, tavv. XVII–XXXIV, 109. Simonsohn ist der Meinung, dass dieser Beleg nicht ausreichend ist, wobei er etwas frustriert anmerkt: „but that is all we have“ (Simonsohn, *The Jews of Italy*, 96, Anm. 34). Zu diesen Unstimmigkeiten s. Neubauer, „The Early Settlement of the Jews in Southern Italy“, 623–624; Ders., *Mediaeval Jewish chronicles and chronological notes* (Oxford: Clarendon Press, 1887-1895), I:190.

⁶²⁵ Vgl. Colafemmina, *Gli ebrei a Taranto*, 8.

⁶²⁶ Vgl. Lacerenza, „L’epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all’alto Medioevo“, 195–196.

⁶²⁷ Colafemmina, „Gli ebrei a Taranto nella documentazione epigrafica“, 110.

⁶²⁸ Diese Zahl beinhaltet die von Noy besprochenen Inschriften (*JJWE*, 1:#118–1:#133, 1:#193), die von drei von Colafemmina publizierten Inschriften ergänzt werden (Colafemmina, *Gli ebrei a Taranto*, #21–#23). S. dazu auch die früheren Editionen von Adler, Frey und Colafemmina: Albert Adler, „The Jews in Southern Italy“, *JQR* 14 (1901): 111–115; *CII*, 1:#620–#631; Cesare Colafemmina, „Epigrafi ebraiche di Taranto“, *Cenacolo* 2 (1972): 203–207, figg. 1–7; Ders., „Di alcune iscrizioni giudaiche di Taranto“, in *Studi di storia pugliese in onore di Giuseppe Chiarelli* (Hg. Michele Paone, 7 Bde.; Galatina: Congedo, 1972), 1:233–242; Ders., „Gli ebrei a Taranto nella documentazione epigrafica“; Ders., *Gli ebrei a Taranto*, #3–#22. In dieser Veröffentlichung fügt Colafemmina auch ein Fragment einer Marmorplatte

TEIL II
Archäologie und Epigrafik

ἐνθα κατά | κητε Ἡλίας | υἱὸς | Ἰαα[- -]⁶³⁰

Zur die Datierung dieses Grabsteins gibt es verschiedene Hypothesen, denn Colafemmina datiert ihn in die Zeit des IV./V. Jahrhunderts, während Noy sich mit Vorbehalt für das IV. Jahrhundert ausspricht.⁶³¹

Unsicher ist auch die Datierung des zweiten Grabsteins, dessen Text folgendermaßen lautet (auf der Rückseite gibt es eine Menorah):

ἐνθα κατά | κητε Δαυδ | ἀτου υἱὸς Ἄξ | ἀρία καὶ Σόσα | να ἐν ἐρίνη | κύμισις
αὐτίς

[- -] בן עזריה (?) [- -]

[- -] קום זה זכר צדיק לבר[כה]

נשמתו לחיי עולם תנוח

נפשו בצרור החיים⁶³²

Colafemmina schlägt als Zeitspanne das IV./V. Jahrhundert vor,⁶³³ während Noy von einer breiteren Möglichkeit ausgeht (III.–VI. Jahrhundert).⁶³⁴ Dieser Grabstein weist

aus Bari hinzu (#8), wobei die Gründe dieser Inklusion nicht ersichtlich sind: Dem Kommentar kann nichts über eine mögliche jüdische Herkunft entnommen werden.

⁶²⁹ *JJWE*, 1:#118 und 1:#119.

⁶³⁰ Ebd., 1:#119.

⁶³¹ Ebd., 119. Diese Datierung ist wohl auf die Abwesenheit eines hebräischen Äquivalents zurückzuführen; Colafemmina, *Gli ebrei a Taranto*, #3. Noy nennt diesen Grund explizit und datiert sie mit Vorbehalt ins IV. Jahrhundert. Vgl. *JJWE*, 1:#119. Dabei aber wird die Möglichkeit völlig ignoriert, dass die Inschrift des Elias Sohn von Jaa(qob?) eher nur ein Fragment eines größeren Grabsteins sein könnte, der auf dem abgetrennten (und nicht mehr auffindbaren) Teil einen hebräischen Text hätte aufweisen können. Ein Foto findet sich in Colafemmina, *Gli ebrei a Taranto*, 207 tav. I.

⁶³² *JJWE*, 1:#118. Foto in Colafemmina, *Gli ebrei a Taranto*, 208 tav. 2 und Mascolo, *Ketav, Sefer, Miktav*, 228–231 (#II.35).

⁶³³ Vgl. Colafemmina, *Gli ebrei a Taranto*, #4. Lacerenza hat diese Datierung übernommen. Vgl. seinen Beitrag in Mascolo, *Ketav, Sefer, Miktav*, 228.

⁶³⁴ Vgl. *JJWE*, 1:151, wo er schreibt: „Adler dated it to the 3rd century on paleographic grounds, and was followed by CIJ and Goodenough, but Colafemmina (1977) puts it in the 5th or 6th century“. Stimmen

besondere Merkmale auf, die eine nähere Untersuchung wert sind. Zunächst ist das Aussehen zu beachten: Der griechische Text, dessen optische Erscheinung aufgrund der eher schlechten Qualität der Buchstaben nicht besonders beeindruckend ist, ist auf der Seite zu lesen, die zum Besucher des Grabes gerichtet ist. Hingegen wurde der hebräische Teil auf der oberen Seite des Steins eingraviert, mit einer deutlich leichteren Hand.⁶³⁵ Leider kann heute die erste Zeile nicht hinreichend entziffert werden. Dabei wäre sie sehr wichtig, denn in ihr wäre der lateinische Name des Verstorbenen ins Hebräische übersetzt zu finden (oder doch umgekehrt?).⁶³⁶ Der noch lesbare hebräische Text hat drei Eulogien, wobei insbesondere die letzte, die sich an 1. Sam. 25:29 anlehnt, von Bedeutung ist. Möglicherweise ist dies der erste Beleg für die Nutzung dieses Zitats in Süditalien.⁶³⁷ Gleichzeitig ist zu betonen, dass dieser Stein ganz offensichtlich auf einem Friedhof benutzt wurde, da der untere Teil in der Erde platziert war.⁶³⁸ Somit ist dieser Grabstein recht innovativ, wenn man bedenkt, dass er ein Zeichen dafür sein

die ersten Zitate, lässt sich in der von Noy angegebenen Publikation von Colafemmina kein Hinweis über dessen Hypothese zur Datierung finden.

⁶³⁵ Diese Prozedur, die zwei Texte nicht neben- bzw. nacheinander, sondern „übereinander“ zu schreiben, ist nicht nur für diesen Stein festzustellen, denn sie wurde auch bei einem anderen Grabstein benutzt. Tarent: ebd., 1:#131, 1:#133, und vielleicht auch Mascolo, *Ketav, Sefer, Miktav*, 232–233 (#II.38); Brindisi: *JJWE*, 1:#133. Es gibt auch Fälle, bei denen der hebräische Text auf die Seitenfläche geschrieben ist und der lateinische auf die Deckfläche. Tarent: ebd., 1:#121; Oria: ebd., 1:#195.

⁶³⁶ Colafemmina war der Erste, der den hebräischen Text las. In seiner ersten Edition (1977) konnte er jedoch noch keine Entzifferung der ersten Zeile anführen. Noy fügt zwei Wörter hinzu (בן עזריה), die Colafemmina als unsicher betrachtet. Letzterer untersuchte diesen Stein erneut und fand diesmal heraus, dass der Verstorbene auch einen hebräischen Namen hatte (Nathanel). Lacerenza übernimmt diese Lesart und gibt dem Stein diesen Namen, obwohl er selbst anmerkt, dass die Lesung der ersten Zeile eher hypothetisch ist. Auf den zur Verfügung stehenden Fotos ist leider kein Text zu erkennen, somit können wir kein endgültiges Urteil über diese Zeile aussprechen. Vgl. Colafemmina, „Gli ebrei a Taranto nella documentazione epigrafica“, 112; *JJWE*, 1:#118; Colafemmina, *Gli ebrei a Taranto*, #4; Mascolo, *Ketav, Sefer, Miktav*, 228 (#II.35).

⁶³⁷ So Colafemmina, „Gli ebrei a Taranto nella documentazione epigrafica“, 113. In Spanien ist dieses Zitat in der Inschrift von Tortosa zu finden. Vgl. *JJWE*, 1:#183.

⁶³⁸ Colafemmina schreibt diesbezüglich: „Un riquadro incavato nella parte inferiore destra della base fa pensare ad una lastra riadattata a stele“ (Colafemmina, „Gli ebrei a Taranto nella documentazione epigrafica“, 111). Diese Beobachtung spezifiziert und bestätigt unsere Annahme.

könnte, dass ein Friedhof angelegt wurde, als die gängige Grabanlage noch das Hypogäum war; daneben findet sich hier ein Beleg, der tiefere Hebräischkenntnisse bei den süditalienischen Juden bezeugt.

4.4.3. Otranto

Otranto. Da sempre magnifico, religiosissimo bordello,
casa di cultura tollerante confluente islamiche, ebraiche,
arabe, turche, cattoliche.

(Carmelo Bene, *Sono apparso alla Madonna*)

Otranto ist eine Hafenstadt, die in der jüdischen Geschichte eine sehr große Rolle gespielt hat. Diese Stadt wird, wie wir bereits besprochen haben, im *Sefer Josippon* erwähnt.⁶³⁹ In die Zeitspanne, die uns hier interessiert, wird eine zweisprachige Grabinschrift datiert (III.–IV. Jahrhundert). Dieses Fragment aus Kalkstein wurde in der zweiten Hälfte des XX. Jahrhunderts als Bauelement in einem Gebäude neben dem „Colle della Minerva“ wiederbenutzt, bei dessen Bau Materialien verwendet wurden, die in der Nähe gefunden wurden. Die Inschrift, die an Glyka, Tochter von Sabinus, und an eine zusätzliche, nicht mehr erkennbare verstorbene Person erinnert, besteht aus sieben Zeilen auf Griechisch und zwei auf Hebräisch. Neben der ersten und der zweiten Zeile ist eine Menorah abgebildet. Sowohl der hebräische Text als auch die Menorah wurden in der ersten Publikation von Frey nicht berücksichtigt.⁶⁴⁰ Ein Jahr später kehrte Frey zu dieser Inschrift zurück und veröffentlichte zum ersten Mal auch den hebräischen Text, mit der Hinzufügung der Menorah.⁶⁴¹ Colafemmina sah diese Inschrift zu Beginn der siebziger Jahre und fotografierte sie. Bei dieser Gelegenheit

⁶³⁹ S. oben 164–165.

⁶⁴⁰ Jean-Baptiste Frey, „Inscriptions juives inédites“, *RACr* 9 (1931): 83–125, 119–122.

⁶⁴¹ Ders., „Une inscription gréco-hébraïque d’Otrante“, *RB* 41 (1932): 96–103.

verfasste er 1975 einen Aufsatz, dem er ein Foto beifügte.⁶⁴² Dabei war es ihm möglich, eine neue Lesung des hebräischen Textes anzubieten.

Der Text, wie ihn Colafemmina liest und Noy übernimmt, lautet folgendermaßen:

ἐνθα κατ | ἀκητε Γλ | ὑκα θυγάτερ | Σαβίνου καὶ | [...] αἰς
τῶν | | προαναταυ | σάμαινων | עִים צַדִּיקִים | משכבם⁶⁴³

Die Einleitungsformel ist auch in Tarent zu finden, jedoch können Unterschiede im hebräischen Text festgestellt werden, denn in Tarent haben wir gesehen, dass der hebräische Teil der Inschrift dem Lateinischen gleicht.⁶⁴⁴ Im Gegensatz dazu haben wir es in Otranto mit einer einfacheren hebräischen Formel zu tun. Hervorzuheben ist dabei, dass verschiedene dieses Wort enthaltende Ausdrücke besonders in Apulien zu finden sind, und zwar in Oria (V.–VII. Jahrhundert) und Tarent (VII.–VIII. Jahrhundert).⁶⁴⁵

4.5. Kalabrien

In Kalabrien, dem antiken *Brutium*, wurden zahlreiche archäologische Spuren jüdischer Präsenz gefunden, die gemeinsam mit den Überresten der Synagoge in Bova das Gesamtbild bereichern. Ausgerechnet ein Fund in Reggio Calabria hat viele Hoffnungen geweckt. Wir werden aber gleich sehen, dass sie vorerst leider enttäuscht werden müssen.

⁶⁴² Cesare Colafemmina, „Di una iscrizione greco-ebraica di Otranto“, *VT* 12 (1975): 131–137.

⁶⁴³ *JWE*, 1:#134.

⁶⁴⁴ S. oben 164–168.

⁶⁴⁵ Oria: *JWE*, 1:#137; Tarent: ebd., 1:#120, 1:#122, 1:#131, 1:#133.

4.5.1. Reggio Calabria

Die bisherige Forschung hat eine 1908 in Reggio Calabria gefundene Marmorplatte als jüdisch betrachtet.⁶⁴⁶ Auf dieser Platte, deren Größe 14,5 × 16,7 × 5,2 cm beträgt, ist Folgendes zu lesen:

[συναγω | γῆ (?) τ] ᾧν Ἰουδαί | ων⁶⁴⁷

Über die jüdische Natur dieses Stückes gibt es wohl kaum Zweifel. Was dessen ursprüngliche Nutzung angeht, wurde nie die Theorie infrage gestellt, nach der es sich hierbei um den *titulus* einer Synagoge handelt. Das einzige Streitthema war das zu ergänzende Wort, das aber den Sinn der Inschrift nicht wesentlich ändern würde.⁶⁴⁸ Diese Hypothese ist deshalb zu hinterfragen, denn sie würde die Existenz einer Synagoge auch in Reggio Calabria belegen, die sonst in keiner anderen Quelle erwähnt wird. Umso wichtiger scheint es, dieser Hypothese nachzugehen, um ihre Validität zu überprüfen. Um dies zu tun, haben wir die zur Verfügung stehenden Inschriftencorpora durchforstet, wobei nach aufgelisteten *tituli* gesucht wurde. Darüber hinaus wurde in den Publikationen von Hachlili und Levine nach Einträgen zu diesem Bauelement geforscht.⁶⁴⁹ Soweit festgestellt werden konnte, geben weder Hachlili noch Levine

⁶⁴⁶ Nicola Putortì, „Le scoperte archeologiche di Reggio dopo il terremoto del 1908“, *BollSocCalStPatr* 3–4 (1919-1920): 166–178, #III; *BE* 52.246 (1939): #583; Antonio Ferrua, „Spigolature archeologiche“, *RACr* 26 (1950): 223–243, 227; *BE* 68.319 (1955): #303; *CIF*: 1#635b; Colafemmina, „Archeologia ed epigrafia ebraica nell’Italia Meridionale“, 206; Solin, „Juden und Syrer in der römischen Welt“, 735; Marco Buonocore, „REGIO III - Lucania et Bruttii Regium Iulium“, in *Supplementa Italica* 5 (1989), 29–84, #35; *JJWE*, 1:#139; Colafemmina, *The Jews in Calabria*, #1;

⁶⁴⁷ *JJWE*, 1:#139.

⁶⁴⁸ Zu dieser Bezeichnung s. Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, 18–22 und 400. Insbesondere Noy bestreitet die Annahme, die das Wort „Synagoge“ vorsieht, und bevorzugt den Begriff „Proseuche“. Vgl. *JJWE*, 1:179.

⁶⁴⁹ Es geht hierbei um die folgenden Werke: Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*; Levine, *The Ancient Synagogue*; Hachlili, *Ancient Synagogues-Archaeology and Art*. Bei Hachlili geht es zwar um *tituli*, die aber nichts mit dem hier behandelten Bauelement zu tun haben.

deutliche Hinweise über Aussehen und Inhalt von *tituli*. Was die Inschriftencorpora angeht, stößt man auf folgende Stiftungsinschriften:⁶⁵⁰

- *IJO:3#Syr34* (Tafas, IV. Jahrhundert n. u. Z.)
- *IJO:3#Syr86* (Dura, III. Jahrhundert n. u. Z.)
- *IJO:3#Syr87* (Dura, III. Jahrhundert n. u. Z.)

sind auf Griechisch verfasste Stiftungsinschriften:

- *IJO:3#Mac 1* (Stobi, II.–III. Jahrhundert n. u. Z.), eine Säule
- *IJO:3#Ach54* (Mantineia, IV. Jahrhundert n. u. Z.)
- *IJO:3#BS4* (Kerč, 306 n. u. Z.)
- *IJO:1#Ach47* (Korinth, III. Jahrhundert n. u. Z. oder später)
- *IJO:2#248* (Kilikien, VI. Jahrhundert n. u. Z.)

Vergleicht man diese *tituli* mit dem in Reggio gefundenen Fragment, so können keinerlei Ähnlichkeit oder gemeinsame Elemente, die an dieselbe Nutzung denken lassen würden, festgestellt werden.

An dieser Stelle kann die aufgeworfene Frage nicht mit Sicherheit beantwortet werden. Eine *ad hoc*-Studie wäre diesbezüglich freilich angebracht.

Doch mit dieser Feststellung will man natürlich nicht die Präsenz von Juden in Reggio Calabria verleugnen, die eventuell auch durch eine andere Quelle belegt ist. Es geht hierbei um ein Gesetz (*C.Th.* 3:1:5),⁶⁵¹ dessen Überschrift folgendermaßen lautet:

⁶⁵⁰ Die Inschriften *JIGRE*, #22 (Ägypten, 246-221 v. u. Z.) und *JIGRE*, #105 (Ägypten, II. Jahrhundert v. u. Z. - II. Jahrhundert n. u. Z.) kommen nicht infrage, denn sie sind wesentlich älter als die Inschrift von Reggio Calabria.

⁶⁵¹ Zu diesem Gesetz und zur gesamten gesetzlichen Lage s. oben 38–40. Dabei mag der Hafen von Reggio Calabria beim Sklavenhandel und darüber hinaus eine Rolle gespielt haben.

ACCEPTA X KAL. OCTOB. REGIO RICHOMERE ET CLEARCHO CONSS.

Dabei ist die Übereinstimmung zwischen der Stadt, von der im Gesetz die Rede ist, und Reggio Calabria nicht gesichert.⁶⁵² Noy scheint davon auszugehen, dass dies der Fall ist, denn er schreibt: „Apart from this inscription, there are some other indications of a Jewish community at Reggio. The imperial decree against Jews owning Christian slaves [...] was received there“.⁶⁵³ Linder äußert dazu keine eigene Überzeugung, denn er gibt lediglich die von Juster und Noethlichs wieder, die die Identifikation Regium=Reggio (Calabria) ablehnen, indem sie Regium eher mit Thracian Regium (in der Nähe von Konstantinopel) identifizieren.⁶⁵⁴

Eines ist durchaus sicher festzustellen, und zwar eine jüdische Präsenz in der Spätantike in Reggio Calabria. Dabei aber kann noch nicht die Rede von einer Synagoge sein, denn die Parallelen reichen nicht aus, um einen solchen Bau zu beweisen. Auf der anderen Seite ist weiterhin unsicher, ob das im *CTh* (und im *BrevAlaric* 3:1:5) enthaltene Gesetz tatsächlich in Reggio Calabria Gültigkeit hatte.

Bedauerlicherweise reicht das zur Verfügung stehende Material nicht aus, um allgemeingültige Aussagen über die Präsenz von Juden in Reggio Calabria zu formulieren. Die geografische Lage der Stadt sowie der Fund eines Fragmentes,⁶⁵⁵ auf

⁶⁵² Relevant ist aber die Tatsache, dass es in diesem Gesetz um das Verhältnis zwischen Juden und christlichen Sklaven geht. S. dazu oben Teil I, Kap. 3 Sklavengesetzgebung und Sklavenhandel.

⁶⁵³ *JJWE*, 1:179.

⁶⁵⁴ *JRIL*, 175. Vgl. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, 2:73; Karl L. Noethlichs, „Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden“ (Dissertation; Universität Köln, 1971), 182–184.

⁶⁵⁵ In Lazzàro (ehemaliges Leucopetra), einer etwa zwanzig km südlich von Reggio Calabria liegenden Stadt, wurde eine Nekropole gefunden, die ins IV. bis VI. Jahrhundert zu datieren ist. Sechs Tonlampen wurden vor Ort gefunden, vier davon aus Nordafrika, die in der Zeitspanne vom IV. bis zum VI. Jahrhundert hergestellt wurden. Auf einer dieser aus Nordafrika stammenden Öllampen ist eine Menorah abgebildet. Dazu Nicola Putortì, „Lucerne cristiane nel Museo Civico di Reggio Calabria“, *NBAC* 27 (1921): 70–82, #31; Cosimo D'Angela, „Le lucerne tardoromane nel Museo Nazionale di Bari“, in *Studi in onore di Mario Marti* (Galatina: Congedo, 1981), 275–291; Felice Costabile, „Testimonianze paleocristiane e giudaiche da Leucopetra“, *RStorCal* 9.2 (1988): 255–265; Colafemmina, *The Jews in*

dem das Wort Ἰουδαίων zu lesen ist, lassen eine jüdische Präsenz plausibel erscheinen. Auf der anderen Seite aber ist die Existenz einer Synagoge nur aufgrund dieses einzigen gebrochenen Fragmentes nicht vertretbar. Unsicher ist auch, ob das im *CTh* genannte Gesetz in Süditalien oder anderswo rezipiert wurde.

4.5.2. Roccelletta (*Scolacium*)

In den Jahren von 1960 bis 1970 förderten Archäologen Reste eines römischen Theaters zu Tage. Dieses Theater, erbaut in der Zeit vom I. Jahrhundert v. u. Z. bis zum I. Jahrhundert n. u. Z. und restauriert im II. Jahrhundert, wurde ab einer gewissen Zeit (vielleicht wegen eines Erdbebens, das die Struktur fragil machte) nicht mehr für den Zweck benutzt, für den es errichtet worden war, sondern im Laufe der Zeit als Mülldeponie benutzt.⁶⁵⁶ Hauptteil dieses speziellen „Mülls“ war keramisches Material, von dem mehr als die Hälfte aus Nordafrika stammt.⁶⁵⁷ Dort wurden zwei Henkel einer Amphora Keay LII mit einer geprägten Menorah gefunden.⁶⁵⁸

Calabria, #2; Benini und Perani, „Censimento e catalogo delle lucerne funerarie ebraiche“, 283 (scheda LIV). 1995 wurde während einer Grabung in einer in der Nähe gelegenen Villa ein Dachziegel gefunden, der mit einem griechischen Text beschriftet ist. Bezüglich der Herkunft dieses Objektes kann keine präzise Aussage formuliert werden. Vgl. Franco Mosino, „Graffito protobizantino da Lazzàro (Motta S. Giovanni)“, *ASCL* 62 (1995): 237–238; Lucia D’Amore, „Un filatterio greco da Lazzàro“, *ZPE* 152 (2005): 157–160.

⁶⁵⁶ Margherita Corrado, Paolo de Vingo und Roberto Spadea, „Anfore dal teatro romano di *Scolacium*“, in *Atti: XXII Convegno Internazionale della Ceramica, 1999. XXXIII Convegno Internazionale della Ceramica, 2000* (Albisola: Centro ligure per la storia della ceramica; Florenz: All’insegna del Giglio, 2001), 201–215; Cuteri, „Ebrei e samaritani a Vibo Valentia in età tardoantica“, 21–22; Colafemmina, *The Jews in Calabria*, #4.

⁶⁵⁷ Corrado, de Vingo und Spadea, „Anfore dal teatro romano di *Scolacium*“, 201.

⁶⁵⁸ Ebd., 206. Abbildungen auf Seite 214.

4.5.3. Vibo Valentia (*Vibona*)

Die Handelstätigkeiten, die in Kalabrien stattfanden, haben stets Spuren in Form von zahlreichen aus Nordafrika stammenden Keramikscherben hinterlassen. Dies ist auch in Vibo Valentia der Fall, wo in der Gegend „S. Aloe“ römische Gebäude, darunter prachtvolle Häuser und eine öffentliche Therme, gefunden wurden.⁶⁵⁹ Den Archäologen zufolge war die Gegend ab dem II. Jahrhundert bewohnt und spätestens am Anfang des VII. Jahrhunderts wurde sie verlassen. Unter den Keramikscherben wurden zwei Fragmente gefunden (eines in gewöhnlicher Keramik und eines von der Typologie Key LII), die mit einem Menorah-Siegel abgestempelt waren.⁶⁶⁰ Die Existenz solcher Siegel brachte die Archäologen dazu, eine jüdische Siedlung in Vibona zu postulieren.⁶⁶¹ Einige Jahre später ging Cuteri auf diese Thematik zurück und besprach seine Hypothese ausführlicher. Kernelement seiner Argumentation ist die Identifikation „armer“ Überreste, die vermutlich zu einer ins IV./V. Jahrhundert datierten byzantinischen Kirche gehörten, mit einer Synagoge. Dieses Gebäude wurde in einer Gegend errichtet, in der im Hochmittelalter Goldschmiede und Metallhändler angesiedelt waren.⁶⁶² Aus diesem Grund wurde die Kirche später S. Aloe/S. Eligio, dem Schutzpatron der Metallhandwerker, gewidmet.⁶⁶³ Cuteri schreibt: „[...] non è improbabile che, in età pienamente medievale, la costruzione di una chiesa dedicata al santo protettore degli orafi abbia ripreso l'antica tradizione giudaica di eccellere nella

⁶⁵⁹ Francesco A. Cuteri et al., „La Calabria fra Tarda Antichità ed Alto Medioevo attraverso le indagini nei territori di Vibona Valentia, della Massa Nicoterana, di Stilida-Stilo. Ceramiche, commerci, strutture“, in *Late Roman Coarse Wares, Cooking Wares and Amphorae in the Mediterranean: Archaeology and Archaeometry. Conference, held in Aix-en-Provence, Marseille and Arles, from the 13th to the 16th April 2005* (Hgg. Michel Bonifay und Jean-Christophe Trégliat, 2 Bde.; Oxford: Archaeopress, 2007), 1:461–476, 461; Cuteri, „Ebrei e samaritani a Vibo Valentia in età tardoantica“, 26 und Anm. 20.

⁶⁶⁰ Cuteri et al., „La Calabria fra Tarda Antichità ed Alto Medioevo“, 461–462, Abb. 472 #3; Cuteri, „Ebrei e samaritani a Vibo Valentia in età tardoantica“, 18–21; Colafemmina, *The Jews in Calabria*, #5.

⁶⁶¹ Cuteri et al., „La Calabria fra Tarda Antichità ed Alto Medioevo“, 461–462.

⁶⁶² Cuteri, „Ebrei e samaritani a Vibo Valentia in età tardoantica“, 30.

⁶⁶³ Ebd., 32.

produzione e nella mercatura dei gioielli, delle oreficerie e di tante altre merci preziose“.⁶⁶⁴ Wenn diese Hypothese *per se* nicht unwahrscheinlich scheint, so sind doch weitere Ausgrabungen notwendig, um sie mit Daten zu untermauern. Bis dahin wird man nicht in der Lage sein, fundiertere Schlüsse zu ziehen.

4.6. Ergebnisse und Zusammenfassung

Ein Blick auf das archäologische Material außerhalb von Venosa und Bari scheint uns auf die Ursprünge des Judentums in Süditalien zu bringen. Denn aus Kampanien stammen die bis jetzt ältesten archäologischen Quellen, die die Präsenz von Juden belegen. Die literarischen Belege über Ariccia, Puteoli, Tarent und Otranto sind dagegen bedeutend, aber nicht entscheidend. Aufgrund des historischen Wertes von Pompeji und Herculaneum stellt der Aufenthalt von Juden in diesen antiken Städten ein Problem für sich dar: In der letzten Zeit wurde mit guten Argumenten und trotz jahrzehntelanger Diskussionen eine jüdische Präsenz infrage gestellt.

Was Neapel angeht, konnten wir eine Migrationswelle feststellen, die erst nach (und nicht vor) der byzantinischen Eroberung stattgefunden hat. Ferner wird darüber spekuliert, ob es auch in Capua und Nuceria Synagogen gegeben hätte, wobei ausreichende Beweise für diese Hypothese fehlen. Von besonderer Bedeutung könnte der Grabstein von Daudatus sein, denn seine Anfertigung würde auf die Existenz eines Friedhofs in einer Zeit hindeuten, in der an anderen Orten die Verstorbenen noch in Hypogäen begraben wurden.

In Kalabrien sind Spuren jüdischer Präsenz zu finden, doch die postulierte Existenz einer Synagoge in Reggio Calabria durch den Fund eines vermutlichen *titulus* kann nicht bestätigt werden. Spekulativ bleibt ebenso die Hypothese zur die Existenz einer Synagoge in Vibo Valentia.

⁶⁶⁴ Ebd., 33.

TEIL III
Die Päpste und die Juden

1. Einführung

Die Zunahme der weltlichen Autorität der Päpste ging zweifellos mit der Entwicklung des Christianisierungsprozesses in Italien einher. Zudem wurde der Einfluss des Bischofs Roms umso größer, je mehr die politische Unsicherheit und das damit verbundene ökonomische und soziale Ungleichgewicht die Stabilität des Landes bedrohten. Sowohl Gelasius I. als auch Gregor I., also jene Päpste, deren Briefe wir gleich besprechen werden, mussten in sehr schwierigen Situationen handeln. Die römische Kirche war formell von Byzanz abhängig, jedoch konnte sich die kaiserliche Autorität kaum über Italien erstrecken, zumindest solange Belisar große Teile der Halbinsel einschließlich der größten Inseln unter byzantinische Kontrolle (zurück-)brachte. Somit verfügten die Päpste über Jahrhunderte hinweg über eine breite Autonomie, die sie zum Wohle der Kirche zu nutzen pflegten. Was Süditalien angeht, nistete sich die Kirche samt ihren Institutionen vor allem dort ein, wo die weltliche Macht der Bevölkerung nicht einmal das reine Überleben garantieren konnte. Im engeren Sinne kann man behaupten, dass die Kirche einen noch schlimmeren Kollaps der Gesellschaft und somit eine Verschlechterung der Existenzbedingungen aufgrund des stark beschädigten soziopolitischen Umfeldes jener Regionen, die über Jahrhunderte unter ständigen Machtwechseln zu leiden hatten, verhindern konnte. Wie schon erwähnt sind für die vorliegende Arbeit Leben und Werk von zwei Päpsten von Bedeutung, Gelasius I. und Gregor I. (der Große). Denn beide waren im Lauf ihrer Regierungszeit mit in Süditalien ansässigen Juden konfrontiert. Spuren dieser Auseinandersetzungen sind in Briefen zu finden, die uns überliefert sind. Vorneweg ist noch eine Anmerkung notwendig: Während sich Gelasius I. in seinen theologischen Traktaten nicht mit dem Judentum beschäftigte, setzte sich Gregor I. dagegen oft mit der jüdischen Religion auseinander. Da die Zielsetzung der vorliegenden Arbeit nicht darin liegt, das Bild des Judentums in der päpstlichen Theologie zu erörtern, sondern vielmehr das „reale“ Leben der Juden in Süditalien zu beschreiben, werden die theologischen Werke von Gregor I. nicht berücksichtigt. Bevor mit der Analyse der einzelnen Quellen begonnen

werden kann, sollen noch die Leitfragen erwähnt werden, die wir versuchen wollen, am Ende dieses Kapitels zu beantworten: 1) Sind die zitierten Juden geografisch zu verorten? 2) Ist den Briefen etwas über ihre Stellung innerhalb der Gesellschaft zu entnehmen? 3) Ist es anhand der Briefe möglich, Aussagen über ihre Beziehung zum Kirchenoberhaupt, zur Kirchenhierarchie und überhaupt zu den Christen zu formulieren?

2. Gelasius I. (?–496)

Der erste Papst, dem wir in unserer Abhandlung begegnen, ist Gelasius I. Obwohl sein Pontifikat lediglich vier Jahre dauerte, waren die päpstlichen Aktivitäten recht vielfältig, denn Gelasius I. musste sich mit Aufgaben verschiedener Natur auseinandersetzen.⁶⁶⁵ Die Kirche kam aufgrund doktrinärer Streitigkeiten, die den Papst während seines ganzen Pontifikats beschäftigten, nicht zur Ruhe. In Bezug auf die weltlichen Ereignisse war das Jahr 493 ein fatales Datum für das Weströmische Reich: Theoderich hatte im März Odoaker umgebracht und den Thron Italiens bestiegen. Trotz dieser gefährlichen und instabilen politischen Situation konnte sich Gelasius I. nicht nur der gewöhnlichen Verwaltung widmen, die in Form von (fragmentarischen) Briefen erhalten ist,⁶⁶⁶ sondern auch der theologischen Spekulation.⁶⁶⁷

⁶⁶⁵ Zu Leben und Werk von Gelasius I. s. Walter Ullmann, *Gelasius I. (492-496): Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter* (Stuttgart: Hiersemann Verlag, 1981); B. Moreton, „Gelasius I.“, *TRE* 12 (1984): 273–276; Edward A. Synan, *The Popes and the Jews in the Middle Ages* (New York: The Macmillan Company, 1965), 31–35; Samuel Cohen, „Heresy, Authority and the Bishops of Rome in the Fifth Century: Leo I (440-461) and Gelasius (492-496)“ (Ph.D. diss., University of Toronto, 2014); Ferner Neil Bronwnen, „Crisis in the Letters of Gelasius I (492-96): A New Model of Crisis Management?“, in *The bishop of Rome in Late Antiquity* (Hg. Geoffrey D. Dunn; Burlington: Ashgate, 2015), 155–174 und die dort angeführte Literatur.

⁶⁶⁶ Die Briefe von Gelasius sind veröffentlicht in: PL 59:9–190 und PL Suppl. 3:739–787; Samuel Löwenfeld, Hg., *Epistulae Romanorum pontificum ineditae* (Leipzig: Veit et Comp. 1885), #1–#22; Andreas Thiel, Hg., *Epistolae romanorum pontificum genuinae: et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II* (2 Bde.; Braunsberg, Peter; Nachdr., Hildesheim: Olms, 1974), 1:285–510. Die

In den zahlreichen Briefen von Gelasius, die uns komplett oder fragmentarisch überliefert sind, finden sich zwei, in denen der Fokus auf Juden liegt.⁶⁶⁸ Glücklicherweise geht es dabei um Juden, die in Süditalien gelebt haben, aus diesem Grund können die Briefe für unsere Zwecke nutzbar gemacht werden. Eine Vorwarnung wurde jedoch von Noethlichs formuliert, denn er behauptet zu Recht: „All diese Zeugnisse besagen aber nichts über des Gelasius Haltung zum Judentum an sich, zu dem er sich in seinen Traktaten nicht äußert“.⁶⁶⁹ Diese Warnung trifft sicherlich zu, deshalb werden wir sie bei unserer Untersuchung beherzigen. Wenden wir uns nun den zwei Briefen zu, in denen Gelasius sich zu jüdischen Angelegenheiten äußert.

2.1. Ein flüchtender Sklave in Venafro

Das Thema des ersten Briefes ist uns bereits bekannt, weil es darin um einen Sklaven geht, der Zuflucht in einer Kirche sucht, um sich der Kontrolle des jüdischen Besitzers zu entziehen. Bezüglich der Übersetzung und somit der Auslegung des Briefes gibt es in der Forschung keine Einigung. Bevor dieses Problem behandelt wird, soll im Folgenden der Text wiedergegeben werden. Er lautet:

Briefe, die die Juden betreffen, wurden von Simonsohn (Shlomo Simonsohn, Hg., *The Apostolic See and the Jews* [8 Bde.; Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988], 1:#1–#2), und Linder (*JLSMA*, #700–#701) herausgegeben. Vgl. Für eine Untersuchung der Briefe sei auf das folgende Werk hingewiesen: Gelasius, Bronwen Neil und Pauline Allen, *The Letters of Gelasius I (492-496): Pastor and Micro-manager of the Church of Rome* (Turnhout: Brepols, 2014).

⁶⁶⁷ Thiel, *Epistolae romanorum pontificum genuinae*, 1:510–607.

⁶⁶⁸ Noethlichs schreibt Gelasius fälschlicherweise einen Brief Gregors (*Ep.* IX:104) zu. Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum*, 39–40.

⁶⁶⁹ Ebd., 40.

TEIL III
Die Päpste und die Juden

GELASIUS SIRACUSIO, CONSTANTIO ET LAURENTIO EPISCOPIIS

Judas, qui Judaicae professionis existit, mancipium juris sui, quod ante paucos annos se assertit comparasse, nunc ad ecclesiam Venefranam confugisse suggestit, sicut petitorii tenor annexus ostendit, eo, quo dicat, sibi ab infantia Christiano nuper a praefato domino signaculum circumcisionis infixum. Quapropter diligenter vestra inter utrumque sollicitudo rerum fideliter examinet veritatem, quatenus nec religio temerata videatur, nec servus hac objectione mentitus competentis jura domini declinare contendat. (Fragm. 43)⁶⁷⁰

Über die Empfänger dieser Mitteilung ist wenig bekannt. Der erste vorkommende Name, Siracusius, hat zur Annahme geführt, dass der Bischof in Sizilien tätig war.⁶⁷¹ Nun stellt sich die Frage, warum Gelasius einen Bischof in Sizilien über einen Vorfall unterrichtete, der sich auf dem Festland und weit weg von der Diözese von Siracusa zugetragen hatte. Der Bischof Laurentius wirkte gegen Ende des VI. Jahrhunderts dagegen in Boiano (Bovianum Undecimanorum),⁶⁷² während Constantius als Bischof von Venafro belegt ist.⁶⁷³ Da Boiano fünfzig Kilometer von Venafro entfernt ist und beide Städte im heutigen Molise liegen, kann man davon ausgehen, dass der Papst sich nicht an einen sizilianischen Bischof gewendet hat.⁶⁷⁴ Nun, nachdem wir festgestellt haben, dass das Ereignis, aufgrund dessen der Brief geschrieben worden ist, in Molise stattgefunden hat, setzen wir uns mit dem eigentlichen Inhalt dieses Briefes auseinander. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Gelasius' Worte in verschiedenen Art und Weisen ausgelegt wurden. Bronwen und Allen übersetzen den ersten Teil folgendermaßen:

⁶⁷⁰ *JLSMA*, #700.

⁶⁷¹ Vgl. Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum*, 40. Der Name kommt in der Sizilien betreffenden Liste von Lanzoni nicht vor. Francesco Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604): Studio critico* (2 Bde.; Faenza: Fratelli Lega, 1927), 2:632–639.

⁶⁷² Ebd., 1:378.

⁶⁷³ Ebd., 1:176–177.

⁶⁷⁴ In Venafro wurde auch eine ins IV. Jahrhundert datierte Tonlampe gefunden, auf der Menorah, Ethrog und Lulav dargestellt sind. S. Benini und Perani, „Censimento e catalogo delle lucerne funerarie ebraiche“, 305 (scheda LXXVI).

TEIL III
Die Päpste und die Juden

Judas, who was of Jewish faith, a slave of independent status, which he claimed to have brought a few years ago, has now undertaken to flee to the church in Venafrā, because, he claims, he was recently marked with the sign of circumcision, by the aforesaid master from infancy.⁶⁷⁵

Dagegen übersetzt Linder diese Passage wie folgt:

Judas, who is of the Jewish condition, claims that a slave belonging to him, whom he maintains that he bought some years ago, escaped now to the church of Venafrā; according to the tenor of the petition annexed, the fugitive says that although Christian from infancy, he had lately had the mark of circumcision impressed on him by the said master.⁶⁷⁶

Linders Übersetzung ist zweifellos zu bevorzugen:⁶⁷⁷ Der Jude Judas klagte beim Papst darüber, dass ein von ihm gekaufter Sklave in die Kirche von Venafrā geflohen sei, um Schutz zu suchen. Dies habe der Sklave getan, da er, so der Sklave, der Beschneidung unterzogen wurde, obwohl er von Kindheit an Christ gewesen sei. Gelasius I. bat die drei Bischöfe darum, Klarheit im Fall zu schaffen. Seinem Wunsch nach sollte durch die Untersuchung seitens der Bischöfe verhindert werden, dass die Rolle der Religion missbraucht werden konnte. Auf der anderen Seite sollte kein Schaden entstehen, falls die Erzählung des Sklaven nicht der Wahrheit entsprochen hätte. Gelasius ging mit dem Vorfall sehr vorsichtig um. Keineswegs kann man von einer judenfeindlichen Haltung ausgehen, obwohl ihm bekannt gewesen sein musste, dass es römischem Recht zufolge Juden verboten war, christliche Sklaven zu besitzen (geschweige denn zu

⁶⁷⁵ Neil und Allen, *The Letters of Gelasius I (492-496)*, 207. Auch Cohen ist der Meinung, dass der Sklave Judah heißt. „Elsewhere, Gelasius asked Bishops Siracius, Constantius and Laurentius to look into the case of a Christian slave named Judah who had been circumcised by his Jewish master. Judah claimed that he had been a Christian since birth (*ab infantia Christiano*), although his name certainly suggests otherwise (Cohen, „Heresy, Authority and the Bishops of Rome in the Fifth Century“, 178). In Anm. 42 fügt er hinzu: „Names, however, cannot always be taken as accurate“ (*sic*).

⁶⁷⁶ *JLSMA*, 416.

⁶⁷⁷ Auf ein Detail sei hier hingewiesen: Wenn Judah der Sklave ist, auf wen bezieht sich Gelasius, wenn er den *praefato domino* nennt? Es ist offensichtlich, dass dieser Herr Judas ist.

beschneiden).⁶⁷⁸ Jedoch scheint er von der Begründung dieses unbekanntes Sklaven nicht beeindruckt gewesen zu sein. Um über den Vorfall ordnungsgemäß entscheiden zu können, verordnete er zunächst eine eingehende Analyse des Geschehens.⁶⁷⁹ Denn einerseits wollte er einen Missbrauch der Religion vermeiden, auf der anderen Seite aber bestand er darauf, dass die Garantie des Besitzes durch das ungesetzliche Verhalten des Sklaven verletzt worden war. Insofern spielte hierbei die Religion der involvierten Personen kaum eine Rolle. Diese Haltung dem Juden gegenüber kann zwar verwundern, wenn wir sie mit der von Gregor dem Großen vergleichen, dessen Briefe wir später besprechen werden, ist jedoch nicht erstaunlich, wenn man Gelasius' Sklavenpolitik bedenkt:⁶⁸⁰ „it is the slave owner's rights that are Gelasius' primary concern“.⁶⁸¹

2.2. Ein altes Referenzschreiben

Thema des zweiten Briefes, der 496 an Bischof Quinigesius geschickt wurde, ist die Bitte eines Mannes, der sich zugunsten seines Verwandten Antoninus beim Papst einsetzt. Der Brief lautet folgendermaßen:

⁶⁷⁸ S. oben Teil I, Kap. 2, Beschneidungsgesetze: Ursachen und Konsequenzen.

⁶⁷⁹ Wie dies geschehen soll, wird von Gelasius nicht erwähnt. Vgl. aber dazu die Äußerung von Noethlichs, der schreibt: „Gelasius bittet um Prüfung, ob der Sklave schon als Beschnittener gekauft wurde, dann sei er zurückzugeben“. (Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum*, 40.)

⁶⁸⁰ Gelasius, Neil und Allen, *The Letters of Gelasius I (492-496)*, 28–30.

⁶⁸¹ Ebd., 203.

GELASIUS QUINIGESIO EPISCOPO

Vir clarissimus Telesinus, quamvis Judaicae credulitatis esse videatur, talem se nobis approbare contendit, ut merito nostrum appellare debeamus; qui pro Antonio parente suo specialiter postulavit, ut eum dilectioni tuae commendare debeamus; et ideo fratrem supradictum voluntatis nostrae mandatorumque respectu ita te habere convenit, ut non solum in nullo penitus opprimatur, verum etiam in quo ei opus fuerit tuae se gaudeat dilectionis adjutum. (Fragm. 45)⁶⁸²

Obwohl in der Forschung keine Einigkeit darüber herrscht, ob es sich hierbei um einen in Süditalien lebenden Juden handelt,⁶⁸³ ist er nicht ohne Bedenken in die vorliegende Arbeit aufgenommen worden. Hierbei geht es nicht darum, ob der im Brief genannte Mensch ein Jude von Geburt an oder ein Konvertit ist,⁶⁸⁴ sondern darum, ob dieses Schriftstück tatsächlich eine jüdische Präsenz in Kampanien belegen kann. Um eine Entscheidung treffen zu können, werden die verschiedenen Elemente dieses Briefs aufgegliedert und einzeln analysiert. Nach dem ersten Schritt, der im Versuch besteht, die Identität des Empfängers zu bestimmen, wird der Name Telesinus einer Analyse unterzogen, um eine genauere Aussage über seine Herkunft ausarbeiten zu können.

2.2.1. Wer ist der Bischof Quinigesius?

Der Empfänger dieses Briefs ist Bischof Quinigesius. Könnten wir das Gebiet bestimmen, in dem der Bischof seine pastorale Aktivität ausübte, hätten wir einen belastbaren Nachweis dafür, in welcher Diözese der Jude lebte. Doch ist die Identifikation dieses Bischofs nicht ohne Schwierigkeiten festzustellen. Wir wissen, dass ein Quingesius (Abkürzung von Quinigesius) in Salerno als ehemaliger Bischof

⁶⁸² *JLSMA*, #701.

⁶⁸³ Die einschlägige Literatur wird unten zitiert. S. 184–187.

⁶⁸⁴ An den Worten von Gelasius sehen wir, dass er selbst in der Identifikation unsicher ist: *quamvis Judaicae credulitatis esse videatur*.

verehrt wird.⁶⁸⁵ Darüber hinaus ist Quinigesius zusammen mit Constantinus Bischof von Capua in einem Brief genannt, dessen Inhalt mit der Kirche von Nola zu tun hat.⁶⁸⁶ Tamassia nach wäre der Bischofssitz von Quinigesius nicht weit entfernt von Nola und Capua zu verorten, womöglich könnte er in Telesia selbst gewesen sein.⁶⁸⁷ Lanzoni lässt die Identifizierung dieses Bischofs von der Bedeutung des Wortes Telesinus abhängen, denn er glaubt, dass dieser Name zweifellos mit der Stadt Telesia zu verbinden ist.⁶⁸⁸ Insofern bringt uns die Annahme von Lanzoni beim Versuch, den Namen Telesinus zu analysieren, nicht weiter. Ist Telesinus ein Vorname? Oder deutet dieser Name lediglich auf eine Abstammung hin (die Stadt Telesia, das heutige Telesse)? Linder scheint davon auszugehen, dass dieser Mann Telesinus heißt.⁶⁸⁹ Diese Meinung vertritt wie bereits angemerkt auch Lanzoni, der von „Telesino convertito dal giudaismo“ spricht, wobei er zugleich auf der Abstammung besteht.⁶⁹⁰ Gegen diese Vermutung spricht sich Simonsohn aus („a man from Telesse“).⁶⁹¹ Die letzte Hypothese könnte dadurch unterstützt werden, dass das Suffix *-inus* auf eine geografische Abstammung hindeutet.⁶⁹² Dies bedeutet allerdings nicht, dass der eine Abstammung

⁶⁸⁵ Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, 1:251.

⁶⁸⁶ Ebd.; Tamassia, „Stranieri ed ebrei nell'Italia meridionale“, 806.

⁶⁸⁷ Ebd. Vgl. auch Filena Patroni Griffi, „Gli ebrei in Terra di Lavoro e nel Lazio Meridionale dal V agli inizi del XVI secolo“, in *Gli ebrei a Ferentino e nel Lazio meridionale: fino alla seconda metà del XVI secolo* (Hg. Guglielmo Lützenkirchen; Ferentino: Comune di Ferentino, 2001), 23–34, 23.

⁶⁸⁸ Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, 1:251.

⁶⁸⁹ *JLSMA*, 417. Vgl. auch Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, 44; Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum*, 39.

⁶⁹⁰ Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, 1:251.

⁶⁹¹ Simonsohn, *The Jews of Italy*, 100. S. auch Ascoli, *Iscrizioni*, 266, wobei er betont, dass Telesinus auch zu einem römischen *cognomen* wurde. Toch scheint die Meinung von Ferorelli nicht verstanden zu haben, denn er schreibt: „the Telesinus in an epistle of pope Gelasius has been understood by Linder as a proper name and by Simonsohn and Ferorelli as ‚a man of Telesia‘“ (Michael Toch, *The Economic History of European Jews* [Leiden, Boston: Brill, 2012], 284). Denn Ferorelli schreibt: „il padre dell'ebreo detto ‚vir clarissimus Telesinus‘“. (Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale*, 33.)

⁶⁹² Angeblich ist die Nutzung dieses Suffixes als Adjektiv der Zugehörigkeit in Süditalien sehr verbreitet. Vgl. Manu Leumann, „Lateinische cognomina auf *-inus* und *-illa*“, in *Sache, Ort und Wort: Jakob Jud*

bezeichnende Name sich nicht zu einem *cognomen* hätte entwickeln können.⁶⁹³ Der Name Telesino bzw. Telesinus ist viermal in Italien belegt (zweimal in Rom,⁶⁹⁴ einmal in Benevento,⁶⁹⁵ einmal in Neapel),⁶⁹⁶ dreimal in Nordafrika (wobei es sich zweimal um denselben Mann handelt).⁶⁹⁷ Zusammengefasst: Bedeutet der Name Telesinus „Mann aus Telesia“, hätten wir mit einem Beleg zu tun, der für eine jüdische Präsenz in Kampanien spricht. Ist der Name Telesinus dagegen ein Eigenname ohne geografische Inhalte, bliebe nur die Herkunft bzw. das Amtsgebiet des Bischofs Quinigesius als Beleg. Telesinus ist ein *vir clarissimus* und wird vom Papst als solcher behandelt.⁶⁹⁸ Dabei spielt seine ungeklärte Herkunft keine entscheidende Rolle. Gelasius verlangt von Bischof Quinigesius, dass Antonius Gnade in seinen Augen finden sollte.⁶⁹⁹

zum Sechzigsten Geburtstag, 12. Januar 1942 (Hg. Arnald Steiger; Zürich, Erlenbach: Eugen Rentsch Verlag, 1943), 150–172, 155; Max Niedermann, „-inus als Diminutivsuffix im späteren Volkslatein“, in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung: Festschrift Albert Debrunner. Gewidmet von Schülern, Freunden und Kollegen* (Hg. Albert Debrunner und Georges Redard; Bern: Francke, 1954), 329–342; Heikki Solin, „Juden und Syrer im römischen Reich“, in *Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit: Kolloquium vom 8. bis 10. April 1974* (Hg. Günter Neumann und Jürgen Untermann; Köln: Rheinland, 1980), 301–330.

⁶⁹³ Vgl. Iiro Kajanto, *The Latin Cognomina* (Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1965; Nachdr., Rom: Bretschneider, 1982), 43–53; 80–82; 187. Ferner Franca Landucci Gattinoni, „Onomastica“, in *Antichità classica: Enciclopedia tematica aperta* (Hgg. Luciana Aigner Foresti et al.; Mailand: Jaca Book), 225.

⁶⁹⁴ *JWE*, 2:#565.

⁶⁹⁵ *L(ucius) Licinius Telesinus*, *AE* 1968: #120.

⁶⁹⁶ *JWE*, 1:#28. S. oben Anm. 541.

⁶⁹⁷ *C(aius) Aquilius Telesinus*, *AE* 1897: #30; *Pompeius Telesinus*, *AE* 1995: #1695 („Le cognomen *Telesinus* est très rare“) und ebd.: #1698.

⁶⁹⁸ Dieser Titel ist auch in Concordia belegt, vgl. *AE* 1976: #247. Zu dieser Bezeichnung s. Kirsten Groß-Albenhausen, „Vir clarissimus“, *DNP* 12.2:241.

⁶⁹⁹ Es ist ungewiss, welcher familiäre Status Telesinus und Antonius verbindet. Ascoli zeigt sich unentschieden, indem er schreibt: „un parente o un fratello“ (Ascoli, *Iscrizioni*, 265). Solin fragt sich, ob es sich doch um seinen Vater handeln könnte. (Solin, „Juden und Syrer in der römischen Welt“, 661.)

2.3. Ergebnisse und Zusammenfassung

Nachdem die Briefe von Gelasius I. besprochen wurden, können wir anhand unserer Untersuchung die Fragen beantworten, die am Anfang dieses Kapitels aufgeworfen wurden.

Laut der päpstlichen Korrespondenz ist die Bestimmung eines geografischen Raums, in dem sich die hierin vorkommenden Juden bewegten, möglich. Wenn auch bezüglich des zweiten Briefes Zweifel über die Herkunft des Juden bestehen, ist ohne Bedenken davon auszugehen, dass dieser in Kampanien oder in der engeren Umgebung lebte. Das Gleiche gilt für Judas, dessen Sklave zwar in eine Kirche von Venafro floh, diese Stadt stand und steht aber unter kampanischem Einfluss.

Es ist offensichtlich, dass die zwei Juden sehr hohes Ansehen beim Papst genossen. Denn beide, vor allem aber Telesinus, wurden hofiert und konnten mit dem Wohlwollen des Kirchenoberhaupts rechnen. Über Judas wissen wir, dass er mindestens einen Sklaven besaß, der von ihm sogar beschnitten wurde. Wir werden sehen, dass diese Praxis trotz der zahlreichen Gegenmaßnahmen, mit denen sowohl die weltliche als auch die religiöse Macht versuchte, dieses Phänomen einzugrenzen, immer wieder vorkam. Ob die existierenden Verbote Einfluss auf die Haltung von Gelasius I. hatten, werden wir gleich erläutern. Davor lenken wir unsere Aufmerksamkeit auf den Titel, den Telesinus trug: *vir clarissimus*. Er war also ein Mann mit einem gewissen Status. Sowohl Judas als auch Telesinus waren somit bedeutende Menschen, die der Papst keineswegs ignorieren konnte und wollte.

Zum letzten Punkt lässt sich Folgendes sagen: Die oben genannte methodologische Eingrenzung vorbehalten, können wir die Haltung von Gelasius den zwei Juden gegenüber als sehr freundlich und entgegenkommend definieren. Er lässt nicht nur zu, dass ein Jude seinen Sklaven beschneidet, sondern er setzt sich für Antonius, einen Verwandten des Telesinus, ein! Dabei kann man zwar behaupten, dass Telesinus ein Konvertit war: Aber wäre der Übertritt zum Judentum nicht ein Grund gewesen,

Telesinus weniger zu unterstützen? Nein, Gelasius scheint zu wissen, dass er Diskriminierungen ausgesetzt war oder zumindest auf wenig Akzeptanz stieß (*ut non solum in nullo penitus opprimatur*), und er soll seitens des Bischofs eine bessere Behandlung erfahren (*verum etiam in quo ei opus fuerit tuae se gaudeat dilectionis adjutum*).

Anhand zweier von Papst Gelasius verfasster Briefe, die uns fragmentarisch vorliegen, stellen wir fest, dass die Haltung des Papstes mindestens den in seiner Korrespondenz vorkommenden Juden gegenüber sehr freundlich war. Die Juden, die in Kampanien und Umgebung zu lokalisieren sind, genossen ein hohes Ansehen und konnten sich auf die Unterstützung des Pontifex verlassen.

3. Gregor I. (der Große; 540–604)

E Dionisio con tanto disio
a contemplar questi ordini si mise,
che li nomò e distinse com'io.

Ma Gregorio da lui poi si divise;
onde, sì tosto come li occhi aperse
in questo ciel, di sé medesimo rise.

(Dante Alighieri, *Paradiso*, XXVIII, 130–135)

Trotz des relativ kurzen Pontifikats (590–604) hat Gregor I. nicht zuletzt aufgrund seines breiten Wissensspektrums für unglaublich nachhaltige Dynamik innerhalb der Kirche gesorgt.⁷⁰⁰ Aufgrund der Lebensbedingungen, die sich in Italien in Folge der

⁷⁰⁰ Die Bibliografie zu Gregor dem Großen ist grenzenlos. Abgesehen von den Publikationen, die im weiteren Verlauf besprochen und zu Rate gezogen werden, sei auf das folgende Sammelwerk verwiesen: Bronwen Neil und Matthew Dal Santo, Hgg., *A Companion to Gregory the Great* (Leiden, Boston: Brill, 2013). In ihm findet man zahlreiche Aufsätze, die die verschiedenen Aspekte des Lebens und Wirkens

TEIL III
Die Päpste und die Juden

zahlreichen Kriege nach dem Zerfall des Römischen Reiches erheblich verschlechtert hatten, war Gregors Wirken nicht nur auf das Religiöse beschränkt, sondern drängte auch in das Soziale und Politische hinein. Gregors Pontifikat wurde folgendermaßen beschrieben:

From a study of his letters in particular, Gregory emerges as a competent civic leader in the Byzantine mode of patriarch, whose breadth of activities in the temporal sphere was not based on a new, “medieval” conception of the papacy as a secular monarchy, but rather was a response to the unique exigencies of his times. In this respect he is the continuator of a 150-year old tradition of bishops of Rome as civic leaders, in the line of Leo the Great (440–61), Gelasius (492–96), and Pelagius I (556–61), and not, as he is often dubbed, “the first medieval pope”.⁷⁰¹

Der Anmerkung ist wenig hinzuzufügen. Auf den folgenden Seiten werden wir jedoch versuchen, sie einigermaßen zu präzisieren. Zu diesem Zweck soll zunächst festgehalten werden, dass es oft sehr schwierig ist, eine klare Grenzlinie zwischen den verschiedenen Bereichen zu ziehen, in denen sich die päpstliche Aktivität auswirkte. Denn der Papst war (und ist) zugleich Kirchenoberhaupt (und somit über die religiöse Hoheit verfügend) und Herrscher innerhalb eines Territoriums mit weltlichen Machtbefugnissen. Umso schwieriger ist es, diesen Unterschied für jene Zeit auszumachen, als Gregor I. zum Papst ernannt wurde. Denn an der Wende vom VI. zum VII. Jahrhundert war die politische Situation in Italien keineswegs stabil. Die kontinuierliche Spannung zwischen den aus dem Norden vorrückenden Langobarden und den aus Südosten kommenden Byzantinern stellte keine gute Bedingung für halbwegs ordentliche Existenzgrundlagen dar. So versuchten die Langobarden immer

Gregors I. ausloten. Ferner Robert A. Markus, *Gregory the Great and His World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Sofia Boesch Gajano, *Gregorio Magno: alle origini del Medioevo* (Rom: Viella, 2004). Für knappe Überblicke innerhalb von breiteren Studien s. Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in the Medieval Christianity* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1999), 73–94 und Synan, *The Popes and the Jews in the Middle Ages*, 35–50.

⁷⁰¹ Bronwen Neil, „The Papacy in the Age of Gregory the Great“, in Neil und Dal Santo, *A Companion to Gregory the Great*, 3–27, 3.

wieder (teilweise mit Erfolg), in Teile (Süd-)Italiens vorzudrängen, um sie zu erobern. Die Byzantiner wehrten sich dagegen: In dieser Situation konnte nur Spannung entstehen. Die langobardischen Expansionsversuche waren vor allem auf den Landstrich gerichtet, der Rom mit Ravenna verband: das byzantinische Exarchat (von Ravenna). Um nach Süditalien zu gelangen, musste diese Front durchbrochen werden. Als das Herzogtum von Benevent gegründet wurde, war die Situation aufseiten des byzantinischen Kaisers bereits außer Kontrolle geraten. Der Exilarch, der nicht das Nötige unternehmen konnte und vielleicht wollte, wurde von Gregor mit harschen Worten kritisiert.⁷⁰² Jedoch stellten die Langobarden eine Bedrohung nicht nur auf militärischer Ebene, sondern auch hinsichtlich der Religion dar.⁷⁰³ Denn sie waren Anhänger einer Doktrin, des Arianismus, die von Rom als Häresie betrachtet wurde.⁷⁰⁴ Gregor, der versuchte, die Expansion anderer Religionsformen einzudämmen, blieb

⁷⁰² *Ep.* V:42. Die Briefe werden nach der Edition von Paul Ewald und Ludwig M. Hartmann, Hgg., *Gregorii I Papae, Registrum Epistolarum*, (2 Bde.; Berlin: Weidmann, 1891-1899) zitiert. Eine moderne Edition bietet Dag Norberg, *S. Gregorii Magni Registrum epistolarum* (Turnhout: Brepols, 1982). Hervorragend ist das Werk von Vincenzo Recchia, Hg., *Lettere* (4 Bde.; Rom: Città Nuova Editrice, 1996-1999). Eine englische Edition bietet John R. C. Martyn, *The letters of Gregory the Great* (3 Bde.; Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2004). Die Briefe, die die Juden betreffen, wurden von Simonsohn (*The Apostolic See and the Jews*, 1:#3–#28) und später auch von Linder (*JLSMA*, #702–#723) herausgegeben.

⁷⁰³ Zu Gregor und den Langobarden s. Oronzo Giordano, *L'invasione longobarda e Gregorio Magno* (Bari: Adriatica, 1970); Vera Paronetto, „I Longobardi nell'epistolario di Gregorio Magno“, in *Atti del 6° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Milano, 21-25 ottobre 1978* (Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1980), 559–570. Ferner Stefano Gasparri, „Gregorio Magno e l'Italia meridionale“, in *Gregorio Magno e il suo tempo* (2 Bde.; Rom: Institutum Patristicum „Augustinianum“, 1991), 1:77–101, 80. Gasparri schreibt: „Dalle lettere di Gregorio si deduce chiaramente che il periodo 590–598 fu il più duro per la Campania, che aveva subito direttamente il peso dello stanziamento longobardo irradiante la sua devastatrice guerra per bande a partire dal centro di Benevento“ (ebd., 83). Vgl. auch *Ep.* IX:195, in dem Gregor sich sehr unruhig zeigt, denn *Quia vero non minorem de vobis, quam de nobis sollicitudinem gerimus, hoc quoque pariter indicandum curavimus, quod finita hac pace Agilulfus Langobardorum rex pacem non faciat*. In der Situation, die sich in Cagliari ereignet hatte und in die ein Konvertit involviert war, hatten die religiösen Angelegenheiten nicht die höchste Priorität.

⁷⁰⁴ Emblematisch ist in diesem Zusammenhang, mit welchem Ton sich Gregor Rekkard I. zuwendet, nachdem die Goten dem Arianismus den Rücken gekehrt hatten und zur „orthodoxen“ Religion übergetreten waren. Vgl. *Ep.* IX:228.

nichts anders übrig, als sich auch an dieser Front zu engagieren. Freilich galt es auch, den Einfluss der jüdischen Religion, die vor Jahrhunderten in den Kirchengebieten Fuß gefasst hatte, zu kontrollieren. In einem 602 verfassten Brief an die „Söhne der Stadt Rom“ finden die Befürchtungen Gregors ihren Ausdruck.⁷⁰⁵ Der Grund, weshalb dieser Brief verfasst wurde, war, dass es Leute (*perversi spiritus*, die *stultorum hominum verba* aussprechen) in Rom gab, die die Meinung vertraten, dass am Samstag berufliche Handlungen verboten seien. Es ist möglich, dass diese Leute jüdischer Herkunft waren, aber diese Vermutung ist nicht zu belegen (in anderen Briefen, in denen es um Juden ging, scheute Gregor nicht davor zurück, diese als solche zu klassifizieren bzw. zu benennen). Gregor glaubte jedenfalls, dass diese Einstellung für die Gemeinde, die sich unter seiner direkten Kontrolle befand, gefährlich sein konnte. Indem er diese Unbekannten *Antichristi praedicatores* nannte, brachte er seine Meinung zum Ausdruck. In dem Versuch, die Annahme zu widerlegen, nach der die Samstagsruhe zu respektieren sei, wagte Gregor eine theologische Übung, die letztendlich darin bestand, die Stellung der Kirche bezüglich bestimmter jüdischer Gesetze zu unterstreichen. Diese besagt, dass jüdische Normen zwar Gültigkeit besessen haben, aber nur vor der Ankunft Jesu, der sie aufgehoben habe. Um dies zu bestätigen, bediente sich Gregor eines Zitats aus dem Buch Jeremia (Jer. 17:24), das er folgendermaßen kommentiert:

Hoc enim quod prophetam dicitur [...] tam diu teneri potuit, quamdiu legem licuit iuxta litteram custodiri. At postquam gratia omnipotentis Dei domini nostri Iesu Christi apparuit, praecepta legis, quae per figuram dicta sunt, iuxta litteram servari non possunt. (*Ep.* XIII:3)

Gregor zitierte darüber hinaus den Juden Jesus, der dem Lukasevangelium nach (Lk. 14:5) seinen Glaubensgenossen eine zu strikte Einhaltung der Schabbat-Normen vorgeworfen hatte. Gregor legte die Handlung Jesu folgendermaßen aus:

⁷⁰⁵ *Ep.* XIII:3.

TEIL III
Die Päpste und die Juden

Si ergo ipsa per se veritas non custodiri iuxta litteram sabbatum praecepit, quisquis otium sabbati secundum legis litteram custoditi, cui alteri nisi ipsi veritati contradicit? (*Ep. XIII:3*)⁷⁰⁶

Die kurze Analyse dieser Passagen zeigt einerseits, wie tiefgehend und grundlegend die theologischen Kenntnisse des Papstes waren, andererseits geht aus ihr hervor, wie stark der Einfluss des Judentums (oder zumindest der jüdischen Religionspraxis) war⁷⁰⁷ und wie Gregor versuchte, noch am Ende seines Pontifikats dagegen zu kämpfen.

Bezüglich des ersten Punkts verfasste der Papst mehrere theologische Werke, in denen er die Judenfrage ausführlich behandelte.⁷⁰⁸ Aus einer Untersuchung von Gregors Schriften geht hervor, dass für den Papst zwei Typologien des Judentums einander gegenüberstanden: Es gab den lebenden Juden, der die Territorien unter seiner Herrschaft bewohnte, und den biblischen Juden, der mit der Kraft seines Glaubens für die Kirche stets eine Bedrohung darstellte. Auf die Einzelheiten einzugehen würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Dennoch werden wir uns nicht nur mit den Briefen beschäftigen, sondern auch mit einem rein literarischen Werk Gregors, den *Dialogi*. Dort, wo von einem von Kampanien nach Rom vorbeifahrenden Juden erzählt wird, werden wir danach fragen, ob diese Erscheinung in Verbindung mit dort ansässigen Juden zu bringen ist oder ob es sich im Gegenteil um ein rein rhetorisches Mittel handelt. Die Briefe Gregors werden also die Hauptquelle unserer Untersuchung sein. Dies rührt daher, dass das Objekt der vorliegenden Arbeit nicht die theologische Gestalt des Juden ist, für deren Analyse andere Methoden und Ziele notwendig wären,

⁷⁰⁶ Gregor fährt fort und thematisiert in seinem Brief die andere Problematik, die er ansprechen will, und zwar das Problem des Badens am Sonntag. Offenbar war dieses Phänomen in der christlichen Ökumene damals sehr verbreitet. S. dazu den Kanon 50 von Elvira sowie den Kanon 29 von Laodicea. Dazu Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, 2:501, 2:527–528.

⁷⁰⁷ S. dazu Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum*, 84–86.

⁷⁰⁸ Rodrigo Laham Cohen, „En torno a motivaciones y efectos del discurso antijudío: el caso de los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno“, *Polis* 23 (2011): 115–152; Ders., „Tópicos antijudíos en las *Homiliae in Hiezechihelam Prophetam* de Gregorio Magno“, *AHAM* 46 (2013): 281–308; Ders., „Theological Anti-Judaism in Gregory the Great“, *Sef75.2* (2015): 225–252.

sondern vielmehr seine reale Existenz und somit die Hinterlassenschaft als lebender Mensch im süditalienischen Raum. Die Fragestellung, der wir bei Gelasius I. gefolgt sind, wird auch an dieser Stelle zugrunde gelegt.⁷⁰⁹ In der Forschung hat eine heftige Debatte über Gregors Haltung den Juden gegenüber stattgefunden. Görres unterscheidet zwischen einer früheren Amtszeit, die etwas milder ausfiel, und einer späteren Regierungszeit, die strengere Züge annahm.⁷¹⁰ Mazzamuto spricht sogar von einem „protettore dei giudei in Sicilia“.⁷¹¹ Bammel behauptet, dass Gregor die Juden besser behandelt habe als die Heiden. In diesem Zusammenhang habe er mit seinen Briefen gezeigt, wie ernst er die Juden nahm.⁷¹² Baltrusch scheinen Worte, die Gregor benutzt, um das Judentum zu klassifizieren, wie *perfidia* oder *perditio* nicht von einer besonderen antijüdischen Haltung charakterisiert zu sein.⁷¹³ Im Endeffekt, so argumentiert er, wendeten sich die Juden an den Papst, wenn sie Probleme bezüglich der Religionsausübung hatten.⁷¹⁴ Dies sei als ein Zeichen der Toleranz zu deuten. Oder vielleicht mehr: Seiner Meinung nach mochte „den Juden der gregorianischen Zeit [...] Gregors Einflussbereich eine Oase des friedlichen Zusammenlebens mit Christen erscheinen“.⁷¹⁵ Gregor habe „das Zusammenleben zwischen Juden und Christen in

⁷⁰⁹ S. oben 180.

⁷¹⁰ „In seiner ersten Zeit bekundete er gegenüber den Kindern Israels eine weitgehende Duldsamkeit“ (Franz Görres, „Papst Gregor I. der Große und das Judentum“, *ZWT* 50 [1908]: 489–505, 491); „Später, zum mindesten seit 599, verraten seine Kundgebungen eine entschieden strengere Anschauung“. (Ebd., 492).

⁷¹¹ Antonella Mazzamuto, „L’insediamento ebraico in Sicilia dal periodo arabo all’espulsione del 1492“, in La Franca, *Architettura judaica in Italia*, 83–95, 83.

⁷¹² Vgl. Ernst Bammel, „Gregor der Große und die Juden“, in *Gregorio Magno e il suo tempo*, 1:283–291, 284.

⁷¹³ Vgl. Ernst Baltrusch, „Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht“, 43. Zur gegenteiligen Meinung s. Solomon Katz, „Pope Gregory the Great and the Jews“, *JQR* 24.2 (1933): 113–136, 119.

⁷¹⁴ Baltrusch, „Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht“, 55.

⁷¹⁵ Ebd.

einen für beide Seiten akzeptablen Rahmen gestellt“.⁷¹⁶ Lacerenza nach war Gregors Einstellung durchaus positiv, obgleich die Angst vor der Konversion immer vorhanden war.⁷¹⁷ Von einer milderer Stellung geht von Falkenhausen aus. Sie ist der Meinung, dass Gregors Judenpolitik zwei Ziele hatte: Auf einer Seite wollte er in turbulenten Zeiten das friedliche Zusammenleben bewahren, während er auf der anderen Seite vermeiden wollte, dass durch eine gewalttätige bzw. härtere Politik Arbeitskräfte, die er dringend brauchte, verschwinden konnten.⁷¹⁸ Die Arbeitskraftmangel repräsentierte ein großes Problem in jenem Territorium, das Gregor kontrollierte. Der Zerfall der mit dem Römischen Reich verbundenen Institutionen, gefolgt von den germanischen Invasionen, die die Langobarden durch jahrhundertlange Herrschaft besiegelten, hatten u. a. die Entvölkerung von Städten und Land zur Folge. Die Tatsache, dass das *Patrimonium* hauptsächlich aus Großgrundbesitzen bestand, deren Anbauflächen zwangsweise eine große Zahl von Menschen benötigte, erklärt, warum Gregor in der Thematik den Sklavenhandel betreffend sehr aktiv wirkte. Das Territorium, das Gregor regierte, wurde das spätere *Patrimonium S. Petri*, das Teile der süditalienischen Küsten sowie Sizilien und Sardinien umfasste.⁷¹⁹

Ein anderes überaus umstrittenes Thema ist die päpstliche Rechtspraxis, die sehr eng auch mit der Judenfrage einhergeht. Kommentatoren haben zu Recht behauptet, dass Gregors Politik bezüglich des anzuwendenden Rechts nicht eindeutig war. Görres scheint der Auffassung zu sein, dass der Codex, auf den sich Gregor berufen musste, der *CTh* ist.⁷²⁰ Katz betont, dass Gregor anhand des Römischen Rechts Entscheidungen

⁷¹⁶ Ebd., 57.

⁷¹⁷ „Una tipologia d'intervento positiva, per quanto non aliena dai consueti obiettivi conversionistici“.
(Lacerenza, „Il mondo ebraico nella tarda antichità“, 358.)

⁷¹⁸ Von Falkenhausen, „L'ebraismo dell'Italia meridionale nell'età bizantina (secoli VI-XI)“, 31.

⁷¹⁹ Dazu s. Girolamo Arnaldi, „Le origini del patrimonio di S. Pietro“, in *Comuni e signorie nell'Italia nordorientale e centrale: Lazio, Umbria e Marche, Lucca* (Hg. Girolamo Arnaldi; Bd. 7:2 von *Storia d'Italia*; Hg. Giuseppe Galasso; Turin: UTET, 1987), 5–45.

⁷²⁰ Vgl. Görres, „Papst Gregor I. der Große und das Judentum“, 492.

traf,⁷²¹ während Bachrach und Parkes davon ausgehen, dass das von Gregor berücksichtigte Gesetzescorpus der *CTh* war.⁷²² Dagegen ist Bammel der Meinung, dass Gregor grundsätzlich anhand des *CJ* handelte, jedoch sahen seine Entscheidungen gewisse Änderungen vor.⁷²³ Baltrusch, der Bammel nicht zitiert, ist derselben Meinung: Der zugrunde liegende Codex ist ohne Zweifel der von Justinian,⁷²⁴ der Gregor aber nicht konsequent anwendete, denn, so Baltrusch, „Gregor veränderte den Grundtenor dieses Rechts“,⁷²⁵ indem er „das Auslegungsrecht in Anspruch“ nahm.⁷²⁶ Mit dieser Frage werden wir uns zwangsweise beschäftigen müssen, um herausfinden zu können, unter welchen Bedingungen sich das jüdische Leben entwickeln konnte. Zunächst werden wir mit den Briefen beginnen, die nach der Thematik geordnet werden. In erster Linie wird es um die *vexata quaestio* gehen, und zwar Sklavenbesitz und -handel, die über Jahrhunderte hinweg im Fokus der Gesetzgebung standen. Ferner werden wir ein Thema behandeln, das uns ebenso bekannt vorkommt: den Synagogenbau und die damit einhergehende Ritenabhaltung. Der letzte Punkt stellt ein Beispiel für die Koexistenz von Juden und Christen in einem etwas abgelegenen Ort dar. Am Schluss werden wir uns mit einer in den *Dialogi* überlieferten Erzählung beschäftigen, in der ein Jude vorkommt.

⁷²¹ „None of the historians of the Jews has recognized Gregory’s dependence upon Roman law“. (Katz, „Pope Gregory the Great and the Jews“, 114.)

⁷²² „More often than not, however, Gregory found that the ambiguities of the Theodosian Code suited his aims better than the rigors of Justinian’s Code“ (Bernard S. Bachrach, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977], 36). Vgl. dazu James Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism* (London: Soncino Press, 1934) 210–211.

⁷²³ Vgl. Bammel, „Gregor der Große und die Juden“, 285–286.

⁷²⁴ Vgl. Baltrusch, „Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht“, 43.

⁷²⁵ Ebd., 47.

⁷²⁶ Ebd., 52. Dieser Ansicht ist auch Savino. Vgl. Savino, „Gli ebrei nel territorio di Fondi nella Tarda Antichità“, in Lacerenza, *Gli ebrei a Fondi e nel suo territorio*, 17–31, 30.

3.1. Die Briefe

Die Zahl der Briefe, die im *Registrum Gregori* überliefert sind, beträgt ca. 850. Die päpstliche Korrespondenz repräsentiert eine unschätzbare Quelle für das Verständnis der Epoche, in der sie entstanden ist. Diese Feststellung gilt umso mehr für die Erfassung der jüdischen Präsenz, für deren Untersuchung die Briefe Gregors eine unabdingbare Quelle sind. Von den uns vorliegenden Briefen beschäftigte sich der Papst in 25 mit Juden.⁷²⁷ Aus den Briefen geht hervor, dass den Juden der Zugang zum römischen Hof erlaubt war. Zudem war es ihnen möglich, an den Papst eine Bitte zu adressieren, auch im Namen von Mitgläubigen, die aufgrund der geografischen Entfernung und der damit verbundenen langen Fahrt nach Rom nicht reisen konnten.

Noch eine Anmerkung zu den hier besprochenen Briefen: Es handelt hierbei um sieben *epistolae*, die zwischen 591 und 602 verfasst wurden. Zwei davon wurden wegen mit in Terracina ansässigen Juden in Zusammenhang stehenden Ereignissen verfasst,⁷²⁸ drei wurden an zwei Bischöfe von Neapel verschickt,⁷²⁹ einer nach Venafro⁷³⁰ und einer an Subdiakon Anthemius, der in Kampanien amtierte.⁷³¹ Die restlichen Briefe, die

⁷²⁷ Es sind: I:34; I:42; I:45; I:66; I:69; II:6; II:38; III:37; IV:9; IV:21; IV:31; V:7; VI:29; VII:21; VII:41; VIII:23; VIII:25; IX:38; IX:40; IX:104; IX:195; IX:213; IX:215; IX:229; XIII:15. S. dazu Görres, „Papst Gregor I. der Große und das Judentum“; Katz, „Pope Gregory the Great and the Jews“; Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, 210–221; Bernhard Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du moyen age sur les juifs et le judaïsme: sur les juifs et le judaïsme* (Paris: Mouton, 1963), 73–86; Bachrach, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, 35–39; Bammel, „Gregor der Große und die Juden“; Baltrusch, „Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht“, 39–58; Gasparri, „Gregorio Magno e l’Italia meridionale“; Darius O. Makuja, „Gregory the Great, Roman Law and the Jews: Seeking ‚True‘ Conversions“, *SacEr* 48 (2009): 35–76, 25–73; Rodrigo Laham Cohen, „Los judíos en el *registrum epistularum* de Gregorio Magno y la epigrafía judía de los siglos VI y VII“, *Henoch* 35.2 (2013): 214–243.

⁷²⁸ *Ep.* I:34 und II:6.

⁷²⁹ *Ep.* VI:29; IX:104; XIII:15.

⁷³⁰ *Ep.* I:66.

⁷³¹ *Ep.* IV:31.

hauptsächlich nach Sizilien geschickt wurden, werden hier lediglich als Vergleichselemente herangezogen.⁷³²

3.1.1. Jüdische Händler und christliche Skaven: eine Glaubensfrage?

Wir konnten bereits feststellen, mit welcher Häufigkeit in der kaiserlichen Gesetzgebung der jüdische Sklavenbesitz geregelt wurde. Wir haben auch gesehen, wie im Zuge der Christianisierung des Reiches die Rechte der Juden zunehmend eingeschränkt wurden. Als Gregor regierte, war der Christianisierungsprozess nahezu abgeschlossen, obwohl hie und da in seiner Korrespondenz noch Paganen zu begegnen ist. Dieses Phänomen ist freilich zu bedenken, wenn man an seine Judenpolitik denkt. In der Forschung wurden die Abläufe und die Bedeutung seiner Entscheidungen bezüglich der Sklavengesetzgebung die Juden betreffend bereits diskutiert und kommentiert.⁷³³ Obwohl für unser Anliegen nur zwei Briefe von Bedeutung sind, die Gregor anlässlich von Problemen in Neapel zum Thema an Fortunatus, den Bischof von Neapel, schickte, werden wir unseren Horizont kurz erweitern, um zu gewährleisten, dass die Analyse unserer Quellen in deren Kontext erfolgen kann. In einem an den Bischof von Terracina geschickten Brief betonte Gregor, dass es Juden nicht gestattet ist, christliche Sklaven zu besitzen (*eis tamen Christiana mancipia habere non liceat*).⁷³⁴ Leider wissen wir nicht, warum sich Gregor diesbezüglich in einem Brief äußerte, dessen Inhalt keineswegs mit Sklaven zu tun hatte. Seine Anmerkung legt nahe, dass auch die im

⁷³² Zur Regierungszeit Gregors in Sizilien s. Christopher Hanlon, „Gregory the Great and Sicily: An Example of Continuity and Change in the Late Sixth Century“, in Dunn, *The bishop of Rome in Late Antiquity*, 197–215.

⁷³³ Zuletzt zur Thematik Adam Serfass, „Slavery and Pope Gregory the Great“, *JECS* 14.1 (2006); Rodrigo Laham Cohen, „El subordinado que subordina: Poseedores judíos de esclavos cristianos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno“, *Gerión* 34 (2016): 325–349. Ergänzend dazu s. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, 202–206; Synan, *The Popes and the Jews in the Middle Ages*, 39–43; Savino, „Ebrei a Napoli nel VI secolo d.C.“, 310–312.

⁷³⁴ *Ep.* II:6.

TEIL III
Die Päpste und die Juden

südlichen Latium ansässigen Juden Sklaven besaßen oder mit ihnen handelten. Zu diesem Thema ist die spätere päpstliche Korrespondenz deutlich ergiebiger. Denn im Mai 593 wurde Gregor auf einen Vorfall aufmerksam gemacht, der ihn sehr empörte: Ein in Sizilien lebender Jude namens Nasa hatte gewagt, christliche Sklaven sowohl für seinen Dienst als auch für seine Geschäfte zu kaufen (*Christiana ut dicitur mancipia comparavit et suis ea obsequiis ac utilitatibus deputavit*).⁷³⁵ Aus den Worten Gregors lässt sich die Nervosität ablesen, die ihn dazu führte, für das Verbrechen des frechen Juden sogar eine körperliche Strafe (*ita districtissime ac corporaliter in eundem sceleratum festinet vindicare Iudeum*) zu fordern. Ferner veranlasste er die Freilassung der christlichen Sklaven, die der Jude gekauft hatte.⁷³⁶ Baltrusch vermutet, dass Gregors Absicht nicht darin bestand, den Besitz christlicher Sklaven seitens Juden *per se* zu verbieten, sondern vielmehr darin, Abhängigkeitsbeziehungen zu vermeiden.⁷³⁷ Christen durften Pächter auf jüdischen Feldern sein, jedoch nicht von Juden versklavt werden.⁷³⁸

Nun kommen wir zu den zwei nach Neapel verschickten Briefen. Der erste lautet folgendermaßen:

⁷³⁵ Es geht hierbei um die *Ep.* III:37 an Libertinus Pratetor. Eigentlich hatte Nasa noch etwas gemacht: Er hatte sogar einen Altar im Namen des Heiligen Elias errichtet. Zum Vorfall s. Bammel, „Gregor der Große und die Juden“, 287–291.

⁷³⁶ Die Freilassung wurde auch verlangt, wenn Sklaven Zuflucht in einer Kirche suchten, um zum Christentum überzutreten. Vgl. *Ep.* IV:9. Hier könnte *CJ* 1:3:54 zur Anwendung gekommen sein, s. oben 46. Eine andere Situation ereignete sich, als 597 christliche Sklaven aus jüdischem Besitz befreit wurden (*Ep.* VII:21). Der Brief verrät nicht, wer warum die Sklaven freigekauft hatte, jedoch ist uns bekannt, dass sie immer noch bei Juden dienten. Jedenfalls verlangt Gregor ihren Loskauf auf Kosten der lokalen Kirche. Ungewiss ist, ob die freigekauften Sklaven tatsächlich ihrem sklavischen Status entgehen konnten oder lediglich Besitzer wechselten.

⁷³⁷ Vgl. Baltrusch, „Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht“, 47.

⁷³⁸ *Ep.* IV:21. Gregor schreibt dies ganz klar: *nulli Iudaeo liceat Christianum mancipium in suo retinere dominio*. S. dazu Laham Cohen, „El subordinado que subordina“, 331–332.

TEIL III
Die Päpste und die Juden

GREGORIUS FORTUNATO EPISCOPO NEAPOLITANO

Fraternitati vestrae ante hoc tempus scripsimus, ut hos qui de Iudaica superstitione ad christianam fidem Deo adspirante venire desiderant dominis eorum nulla esse licentia venundandi, sed ex eo voluntatis suae desiderium prodidissent, et defendi in libertatem per omnia debuissent. Sed quia, quantum cognovimus, nec voluntatem nostram nec legum statuta subtili scientes discretione pensare in paganis servis hac se non arbitrantur condicione constringi, fraternitatem vestram oportet esse sollicitam; et si de eorum servitio non solum Iudaeus, sed etiam quisquam paganorum fieri voluerit Christianus, postquam voluntas eius fuerit patefacta, nec hunc sub quolibet ingenio vel argumento cuiquam Iudaeorum venundandi facultas sit, sed is qui ad christianam converti fidem desiderat defensione vestra in libertatem modis omnibus vindicetur. Hi vero quos huiusmodi oportet servos amittere, ne forsitan utilitates suas inrationabiliter aestiment impediri, sollicita vos hoc convenit consideratione servare, ut, si paganos, quos mercimonii causa de externis finibus emerint, intra tres menses, dum emptor, cui vendi debeant, inveniatur, fugere ad ecclesiam forte contigerit et velle se fieri dixerint Christianos vel etiam extra ecclesiam hanc talem voluntatem prodiderint, pretium eorum a christiano scilicet emptore percipiant. Si autem post praefinitos tres menses quisquam huiusmodi servorum velle suum edixerit et fieri voluerit Christianus, nec aliquis eum postmodum emere nec dominus sub qualibet occasionis specie audeat venundare, sed ad libertatis procul dubio praemia perducatur, quia hunc non ad vendendum, sed ad serviendum sibi intellegitur reservesse. Haec igitur omnia fraternitas vestra ita vigilantes observet, quatenus ei nec supplicatio quorundam valeat nec persona subripere. (*Ep.* VI,29)

Wie schon im Jahr 593 wies der Papst darauf hin, dass Sklaven, die taufwillig waren, die Freiheit erlangen sollten. Diesmal aber ist der Sachverhalt etwas komplizierter, denn Gregor maßregelt im Detail auch andere Aspekte. Um zu vermeiden, dass der Besitzer bzw. Händler einen Verlust erlitt, sollte der Sklave, der innerhalb von drei Monaten nicht verkauft wurde, von einem anderen Christen gekauft werden. Nach dieser Frist sollte der taufwillige Sklave freigelassen werden. Der Papst verfolgte mit diesem Schreiben zwei Ziele: Einerseits wollte er garantieren, dass das geltende Gesetz

respektiert wurde (kein Jude darf einen Christ besitzen);⁷³⁹ Andererseits wollte er unbedingt vermeiden, dass die Juden aus dem Sklavenhandel verschwanden, denn ihm war bewusst, dass das soziale und ökonomische Gleichgewicht seiner Territorien auch vom jüdischen Handel abhängig war. Sollte der Sklave Christ werden wollen, sollte der Besitzer ihn verkaufen und dafür eine Entschädigung bekommen. Baltrusch denkt, dass Gregor gegen das geltende Gesetz stößt, wenn er den Besitzer nicht enteignet, sondern entschädigt.⁷⁴⁰ Um festzustellen, ob Baltruschs Meinung plausibel ist, ziehen wir *Ep. VII:21* (Mai 597) in Betracht. Denn der dort erwähnte Kleriker, an den sich Gregor wendete, amtierte in Gallien, wo das *BrevAlaric* Geltung hatte. Da dieser Codex *CTh* 3:1:5 übernimmt,⁷⁴¹ handelte Gregor gemäß der in Gallien geltenden Gesetze. Aus diesem Grund verordnete er, dass die Sklaven freigekauft werden sollten (*soluto competente pretio*).⁷⁴² Zusammengefasst: In Einklang mit dem *CJ* verbot Gregor den Besitz von christlichen Sklaven sowie von solchen, die den Wunsch hatten, Christ zu werden. Sowohl in Neapel (gegen das Gesetz) als auch in Gallien (dem Gesetz nach) sollte der Besitzer, dessen Sklave die Freiheit erlangte, entschädigt werden. Gleichzeitig schwieg Gregor über die Zukunft derer, die freigekauft wurden (blieben sie im sklavischen Status unter der Autorität des neuen christlichen Besitzers? Oder wurden sie befreit?).

599 wendete sich Gregor noch einmal an Fortunatus, Bischof in Neapel, dessen Eifer zu einigen Problemen mit Juden geführt hatte.⁷⁴³ Offenbar war der Bischof dem Wort seines Papstes gefolgt, indem er den Juden verboten hatte, den Handel mit christlichen Sklaven zu tätigen. Basilius und andere Juden waren mit dieser Politik keineswegs

⁷³⁹ Görres sieht dies nicht so, da er behauptet, dass das Gesetz lediglich die Beschneidung verbietet. Vgl. Görres, „Papst Gregor I. der Große und das Judentum“, 492.

⁷⁴⁰ Vgl. Baltrusch, „Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht“, 49.

⁷⁴¹ Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, 2:676, Anm. 28.

⁷⁴² S. dazu oben 46.

⁷⁴³ *Ep. IX:104*.

TEIL III
Die Päpste und die Juden

zufrieden, aber sie waren nicht die Einzigen, die mit diesem Vorgehen nicht einverstanden waren, denn mit seiner Entscheidung hatte der Bischof unabsichtlich nicht nur den Juden den Weg zu einem ungestörten Handel erschwert, sondern er hatte auch den Auftraggebern geschadet, in deren Namen die jüdischen Händler Sklaven suchten. Das Problem lag darin, dass die Juden die Aufträge von byzantinischen Staatsdienern bekommen hatten: Beim Erwerbungsprozess hatten sich jedoch Fehler eingeschlichen, denn unter den gekauften Sklaven befanden sich auch Christen. Können wir den Markt lokalisieren, auf dem Sklaven gehandelt wurden?

Im letzten Brief haben wir gesehen, dass Juden mit Sklaven zwischen Kampanien und dem Ausland handelten. Diesem Schriftstück entnehmen wir nicht nur, dass in Neapel ansässige Juden im Auftrag von byzantinischen Staatsbediensteten Sklaven kauften, sondern auch dass ein Marktplatz in Gallien war.⁷⁴⁴ Nun wollten Basilius und andere Juden mit dieser Beeinträchtigung nicht mehr leben und suchten Hilfe beim Papst. Gregor, wenn wir diese Metapher benutzen dürfen, saß zwischen zwei Stühlen: Einerseits wollte er die Byzantiner nicht verärgern,⁷⁴⁵ andererseits wollte er keine Toleranz gegenüber jüdischen Händlern, die er ohnehin Jahre davor ermahnt hatte, zeigen. Er schrieb:

⁷⁴⁴ Vgl. oben 201. Zum Sklavenhandel mit Südfrankreich s. auch das III. Konzil, Kanon 14 (13) (Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, 2:574–583), das IV. Konzil, Kanon 30 (ebd., 2:586–591) und das V. Konzil von Orléans, Kanon 22 (ebd., 2:594–596). Dazu Laham Cohen, „El subordinado que subordina“, 328–329.

⁷⁴⁵ Vgl. Vera von Falkenhausen, „Gli Ebrei nell'Italia meridionale bizantina (VI-XI secolo)“, in *Gli ebrei nella Calabria medievale: Atti della Giornata di studio in memoria di Cesare Colafemmina (Rende, 21 maggio 2013)* (Hg. Giovanna De Sensi Sestito; Soveria Mannelli: Rubbettino, 2013), 21–34, 25.

TEIL III
Die Päpste und die Juden

Cognoscentes qualis fraternitatem vestram zelus pro christianis mancipiis, quae Iudaei de Galliarum finibus emunt, accenderit, adeo nobis sollicitudinem vestram placuisse signamus, ut inhibendos eos ab huius modi negotiatione nostra etiam deliberatio iudicaret. Sed Basilio Hebraeo cum aliis Iudaeis veniente comperimus hanc illis a diversis iudicibus reipublicae emptionem iniungi atque evenire, ut inter paganos et Christiani pariter comparentur. Unde necesse fuit ita causam ordinatione cauta disponi, ut nec mandantes frustrari nec hi qui contra voluntatem suam se iniquiunt obedire aliqua sustineant iniuste dispendia. Proinde fraternitas vestra hoc vigilantia sollicitudine observari ac custodire provideat, ut revertentibus eis de praefata provincia christiana mancipia, quae ab ipsis adduci contigerit, aut mandatoribus contradantur aut certe christianis emptoribus intra diem quadagesimum venundentur. (*Ep. IX:104*)

Durch diesen Brief wird deutlich, wie brisant die Thematik war. Und obwohl die Juden ganz offensichtlich gegen das Gesetz gehandelt hatten, zeigte sich der Papst dennoch besorgt, was die Gültigkeit dieser neuen Verordnung anging, denn wenn wir sie richtig verstehen, hätte ihr sofortiges Inkrafttreten den wirtschaftlichen Ruin der jüdischen Besitzer bedeutet. Somit richtete sich Gregors Aufmerksamkeit insbesondere auf die Folgewirkungen seiner Entscheidung. Er schrieb:

Quoniam vero, quotiens novum quid statuitur, ita solet futuris formam imponere, ut multa dispendiis praeterita non condemnet, si qua apud eos mancipia de emptione anni praeteriti remanserunt vel a vobis nuper ablata sunt, dum apud vos sunt posita, ea habent alienandi licentiam, ne detrimentum ante prohibitionem possint ignorantes incurere, quod eos postmodum dignum est vetitos sustinere. (*Ep. IX:104*)

Bis 599 war also den Juden Neapels erlaubt, christliche Sklaven zu verkaufen. Insofern passt diese Entscheidung ins Bild, denn Gregor hatte zwar festgesetzt, dass Juden keine christlichen Diener haben durften, dennoch waren An- und Verkauf nicht untersagt. Auch ein anderes wiederkehrendes Problem versuchte der Papst zu lösen: Offenbar war den christlichen Sklaven bekannt, dass sie durch die Bekehrung den Besitzer wechseln konnten, denn es war immer wieder vorgekommen, dass Sklaven zum Christentum übertraten, um den jüdischen Besitzern zu entkommen.⁷⁴⁶ Die jüdische Reaktion darauf

⁷⁴⁶ *Ep. IV:9*. S. dazu Anm. 736.

bestand in der Scheinkonversion. Dies war der Fall beim klagenden Basilius, dessen Söhne Christen geworden waren. Indem er den nominalen Besitz seines Sklaven den christlichen Söhnen übergab, war er das Problem der Konversion der Sklaven los. Gregors Haltung lautete wie folgt:

Nuntiatum praeterea nobis est suprascriptum Basilium filiis suis Deo propitio christianis quaedam mancipia ad hoc velle titulo donationis concedere, ut ei huius occasionis obtentu, domini solum modo nomine ablato, deserviant et post hoc, si ad ecclesiam confugiendum forte crediderint, ut fieri debeant christiana, non in libertate, sed eorum dominio, quibus ante donata sunt, vindicentur. [...] Et si qua filiis suis mancipia donare voluerit, ut cuncta fraudis tollatur occasio, fiant modis omnibus christiana et in domo eius non maneant. (*Ep. IX:104*)

Mit diesem Zug verfolgte und erreichte der Papst zwei Ziele: 1) Die Anzahl der Christen nahm zu. 2) Der Versuch der Scheinkonversion wurde bekämpft.

Trotzdem blieb Gregor besorgt und beendete seinen Brief folgendermaßen:

Sed cum res exegerit, ut eorum debeat uti solaciis, hoc illi iubeantur impendere, quod etiam a suis ei filiis decet et propter Deum convenit exhiberi. (*Ep. IX:104*)

Mit diesen Worten verdrehte der Papst den Sinn seiner Politik, denn er doch erlaubte, dass Christen Juden bedienen durften!

3.1.2. Die Kirche und die Synagoge

Die Zeit Gregors stellt keine Ausnahme dar, was die Beziehung zwischen Kirche und Synagoge angeht. Die meisten Kommentatoren haben Gregors Judenpolitik als tolerant eingestuft. Dabei hat man sich oft auf die Tatsache bezogen, dass Gregor sich nie gegen die jüdische Religionspraxis, sofern sie von Juden ausgeübt wurde, ausgesprochen hat. Inwieweit diese Meinung zutrifft, zumindest bei den süditalienischen Juden, werden wir gleich bestimmen können. Am Anfang des Kapitels haben wir uns mit der Stellungnahme Gregors, was die judaisierenden Bräuche, die in Rom weitverbreitet waren, auseinandergesetzt. Die Frage danach, ob dieses Phänomen mit jüdischem

TEIL III
Die Päpste und die Juden

Proselytismus gleichzusetzen ist, sei aufgrund der Quellenknappheit dahingestellt. Im Gegensatz dazu stehen uns zahlreiche Belege zur Verfügung, die das gegenteilige Phänomen bezeugen, denn Christen versuchten oft, Juden durch teilweise gewalttätige und herabwürdigende Maßnahmen zwangszubekehren. Solche Fälle wurden von Gregor strikt verurteilt, denn seiner Meinung nach war die Nutzung von solchen Praktiken eher kontraproduktiv. Dass die Maßnahmen gewaltiger Natur waren, kann niemand bezweifeln. Jedoch sollte man hinzufügen, dass Synagogenzerstörungen, die im Osten sowie in Norditalien zahlreich belegt sind,⁷⁴⁷ in Süditalien zwar nicht auszuschließen, allerdings nicht dokumentiert sind. Aus den Briefen Gregors geht lediglich hervor, dass die Juden vertrieben werden konnten, aber nicht dass deren Bethäuser zerstört wurden. Hierbei beziehen wir uns vor allem auf den bekannten Vorfall von Terracina, den wir im Folgenden untersuchen werden. Den ersten Brief schrieb Gregor 591 an Bischof Petrus. Er lautet:⁷⁴⁸

GREGORIUS PETRO EPISCOPO TERRACINENSI

Ioseph praesentium lator Iudeus insinuavit nobis de loco quodam, in quo ad celebrandas festivitates suas Iudei in Terracinensi castro consistentes convenire consueverant, quod tua eos fraternitas expulisset, et in alium locum pro colendis similiter festivitatibus suis te quoque noscente et consentiente migraverint. Et nunc de eodem loco expulsos se denuo conqueruntur. Sed si ita est, volumus, tua fraternitas ab huiusmodi se querela suspendat et ad locum, quem, sicut praediximus, cum tua conscientia quo congregentur adepti sunt, eos sicut mos fuit ibidem liceat convenire. Hos enim, qui a christiana religione discordant, mansuetudine, benignitate, admonendo, suadendo ad unitatem fidei necesse est congregare, ne quos dulcedo praedicationis et praeventus futuri iudicis terror ad credendum invitare poterat, minis et terroribus repellantur. Oportet ergo magis, ut ad audiendum de vobis verbum Dei benigne conveniant, quam austeritate, quae supra modum extenditur, expavescant. (*Ep.* I:34)

⁷⁴⁷ S. oben Anm. 100.

⁷⁴⁸ Es ist schleierhaft, aus welchem Grund Makuja Terracina in Sizilien verortet. Vgl. Makuja, „Gregory the Great, Roman Law and the Jews“, 73.

TEIL III
Die Päpste und die Juden

Grund für diesen Brief war die Klage von Joseph *Iudaeus* (*praesentium lator*), der sich beim Papst über die Behandlung der Juden in Terracina beschwert hatte. Von einem Ort, an dem die Juden sich versammelten, um ihre Feste zu feiern, wurden sie weggewiesen. Nach dem Umzug zu dem ihnen vom lokalen Bischof zugewiesenen Ort wurden sie auch von dort ohne offensichtlichen Grund (gleich werden wir aber sehen, dass der Grund in einem nicht überlieferten Brief genannt wurde) vertrieben. Der Papst bat darum, die Juden an den neuen Ort zurückkehren zu lassen,⁷⁴⁹ da es keinen Grund zur Klage geben sollte. Darüber hinaus ermahnte er den Bischof,⁷⁵⁰ die Juden so zu behandeln, dass sie sich nicht ungerecht behandelt fühlten. Diejenigen, die nicht zur christlichen Glaubensgemeinschaft gehörten, sollten nicht mit böartigem Benehmen zum wahren Glauben gebracht werden, sondern mit Milde und Wohltat. Der Eingriff von Gregor scheint allerdings nicht wirksam gewesen zu sein, da er sich einige Monate später erneut mit der Problematik auseinandersetzte:

⁷⁴⁹ Deshalb erweist sich die Anmerkung von Makuja, der von einer Entschädigung ausgeht, als völlig unzutreffend. Ferner hat Gregor die Zerstörung der Synagoge von Terracina nie kritisiert, noch wird Kampanien in *Ep. I:34* erwähnt. Vgl. Makuja, „Gregory the Great, Roman Law and the Jews“, 61.

⁷⁵⁰ Nicht zu erklären ist die Verbindung, die Martyn zwischen dem Bischof Petrus und Sizilien herstellt. S. Martyn, *The Letters*, 1:155, Anm. 200.

TEIL III
Die Päpste und die Juden

GREGORIUS BACAUDA ET AGNELLO EPISCOPI DE HEBREIS

Supplicaverunt nobis Hebrei Terracinae degentes, ut locum, quem sub synagoga hactenus habuerunt, eum illis nostra quoque auctoritate esset habendi licentia. Sed quia pervenit ad nos, eo quod locus ipse sic vicinus esset ecclesiae ut etiam vox psallentium perveniret, scripsimus fratri et coepiscopo nostro Petro, et si ita esset, aut vox de eodem loco in ecclesiae ore sonaret, Iudeorum celebrationibus privaretur. Ideoque fraternitas vestra cum suprascripto Petro fratre et coepiscopo nostro locum ipsum diligenter inspiciat, et si ita esset, aut aliquid vobis ecclesiae fuerit visum officere, alium locum intra ipsum castellum praevideat, ubi praefati Hebrei conveniant, quo sua possint sine impedimento ceremonia celebrare. Talem vero fraternitas vestra praevideat, si hoc fuerint loco privati, ut nulla exinde in futuro querella nascatur. Praedictos vero Hebreos gravari vel affligi contra rationis ordinem prohibemus. Sed sicut Romanis vivere legibus permittuntur, annuente iustitia actosque suos ut norunt nullo inpediente disponant. Eis tamen Christiana mancipia habere non liceat. (*Ep.* II:6)

Dieses Mal zählen zu den Empfängern nicht nur Petrus, sondern auch Agnellus, Bischof von Fondi, und Bacauda, Bischof von Formia. Anders als beim vorigen Brief beklagen sich die Juden von Terracina gemeinsam: Ioseph wird nicht mehr genannt. Hinzu kommt, dass Gregor diesmal von „Synagoge“ schreibt und nicht allgemein von „Ort“. Die Synagoge sei zu nah an der Kirche gewesen.⁷⁵¹ So nah, dass die *vox psallentium* in der danebenstehenden Kirche zu hören gewesen sei. Gregor war angeblich schon darüber informiert und hatte den Bischof Petrus erneut angeschrieben. Dieser Brief liegt uns allerdings nicht vor. Anscheinend hatte Petrus (Bischof von Terracina) nicht das Richtige getan, deshalb involviert Gregor auch Agnellus⁷⁵² (Bischof von Fondi) und Bacauda (Bischof von Formia).⁷⁵³ Sollte wahr sein, dass die Stimmen der Juden

⁷⁵¹ Es geht hierbei nicht um eine Beschlagnahmung, wie Baltrusch meint. Vgl. Baltrusch, „Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht“, 42.

⁷⁵² Agnellus war zunächst Bischof von Fondi (*Ep.* II:6). Nach dem Tod von Petrus, Bischof von Terracina, wurde er auch zum Bischof der dortigen Diözese ernannt (*Ep.* III:13). Ferner verfügte Papst Gregor 597, dass Agnello nach dem Tod von Bacauda auch die Kontrolle über die Kirche von Terracina übernehmen musste (*Ep.* VII:16).

⁷⁵³ Auch die Kirchen von Formia und Minturno wurden 590 aufgrund der recht schlechten wirtschaftlichen Lage unter Bischof Bacauda zusammengelegt (*Ep.* I:18). Dies waren die

während ihrer Gebete bis in die Kirche vordringen, so sollte für sie ein anderer Ort ausgesucht werden, in dem sie ohne Weiteres beten können. Man sollte dies nicht verhindern, denn sie genießen den Schutz der römischen Gesetze (*sicut Romanis vivere legibus permittuntur*). Auf welche Gesetze bezog sich Gregor hierbei? Cohen ist der Auffassung, dass Gregors Rechtsspruch *CTh* 16:8:9 zugrunde liegt,⁷⁵⁴ Savino denkt dagegen an *CJ* 1:9:14 und *NovJ* 146,⁷⁵⁵ während Linder davon ausgeht, dass der Papst mit der Erwähnung der römischen Gesetze die Richtigkeit der von ihm angewendeten Prozedur hervorheben will (*CTh* 2:1:10).⁷⁵⁶ Während das von Savino genannte Gesetz in diesem Fall kaum verwendet werden konnte, sind die zwei Rechtssprüche aus *CTh* passender. Jedoch ist in keinem der oben genannten Gesetze der Sachverhalt beschrieben wie in *CTh* 16:8:25, das wir bereits besprochen haben.⁷⁵⁷ Denn Gregor ordnet an, dass für die Juden, die aus ihrer Synagoge vertrieben worden waren, ein angemessener Ort zur Verfügung gestellt werden musste. Das Gesetz sieht keine Entschädigung vor, die vom Papst tatsächlich nicht aufgedrängt wurde.⁷⁵⁸

Erweitern wir nun unseren Blick, indem wir einen ähnlichen Vorfall näher betrachten, der sich im Juni 598 in Sizilien ereignete. In Rom ansässige Juden hatten den Papst über einen möglichen Amtsmissbrauch von Victor, Bischof in Palermo, informiert. Den Anklägern zufolge handelte es sich um eine Entweihung der lokalen Synagoge, die in eine Kirche umgewandelt wurde. Um eine Lösung des Problems zu finden, schrieb der

Rahmenbedingungen, in denen sich der Fall ereignet hatte und die bei Gregors Haltung zugunsten des friedlichen Zusammenlebens mit den Juden wohl eine Rolle gespielt haben könnten.

⁷⁵⁴ Cohen, *Living Letters of the Law*, 75, Anm. 7. Zu diesem Gesetz s. oben 49.

⁷⁵⁵ Savino, „Gli ebrei nel territorio di Fondi nella Tarda Antichità“, 27 Anm. 50.

⁷⁵⁶ *JLSMA*, 423, Anm. 15.

⁷⁵⁷ S. oben 52.

⁷⁵⁸ Insofern ist die Annahme von Makuja falsch, wenn er schreibt: „the bishop was responsible for finding a new synagogue and for compensating the Jews for the cost of the original building and its content“. (Makuja, „Gregory the Great, Roman Law and the Jews“, 62.)

TEIL III
Die Päpste und die Juden

Papst zwei Briefe, die uns vorliegen. Den ersten, aufgrund seines *incipit* bekannten Briefes verfasste er,⁷⁵⁹ um sich über den Fall zu erkundigen. Er lautet folgendermaßen:

Sicut Iudaeis non debet esse licentia quicquam in synagogis suis ultra quam permissum est lege praesumere, ita in his quae eis concessa sunt nullum debent praeiudicium sustinere. Quae autem nobis in hac urbe Roma habitantes Hebraei pro his qui Panormi degunt conquesti sunt, data vos ab eis petitio, quae in subditis tenetur, informat. Si igitur querimonia eorum veritate fulcitur, oportet, ut fraternitas vestra legis serie diligenter inspecta ita eis, quicquid hac de re decretum est, custodire debeat ac servare, ut nec ipsa aliquid iniustum facere nec illi pati praeiudicium videantur. Si vero est aliquid, quod ad restituendum ea quae sunt postulata rationabiliter possit obsistere, iudices a partibus eligantur, qui ea quae aequitati conveniunt valeant definire. Quod si forte illic contentio ipsa finiri nequiverit, ad nos venire causam necesse est, quatenus sine vestra invidia quae amica iustitiae visa fuerint decernantur. Quousque ergo causa ipsa finem accipiat, a consecratione locorum quae ablata dicuntur fraternitas se vestra suspendat. (*Ep.* VIII:25)

Der Papst verbot dem Bischof das Fortnehmen „der Orte“ (*Iocorum*), um daraus Kirchen zu machen. Dennoch genügte diese erste Mahnung nicht, wie wir auch für Terracina gesehen haben, denn Gregor musste sich erneut mit dem Fall beschäftigen, wobei er sich diesmal nicht direkt an Bischof Victor wendete, sondern an Faustinus *defensor*.

⁷⁵⁹ Zur Entstehung und Entwicklung der päpstlichen Bullen *sicut Iudaeis* und zu ihren tiefgreifenden Auswirkungen in der Geschichte s. Solomon Grayzel, „The Papal Bull *Sicut Iudaeis*“, in *Studies and essays in honor of Abraham A. Neuman* (Hgg. Meir Ben-Horin, Bernard D. Weinryb und Solomon Zeitlin; Leiden: Brill, 1962), 243–280; Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, 7:39–93.

TEIL III
Die Päpste und die Juden

GREGORIUS FANTINO DEFENSORI

Ante aliquantum tempus Victori fratri et coepiscopo nostro scripsimus, ut, quoniam quidam Iudaeorum data nobis petitione questi fuerunt synagogas in civitate Panormitana positas cum hospitiiis suis fuisse ab eo inrationabiliter occupatas, quousque causa, utrum iuste factum esset, potuisset agnosci, ab earum se cosecratione suspenderet, ne forte in eorum sola voluntate versari praeiudicium videretur. Et quidem nos praedictum fratrem nostrum incongrue aliquid egisse sacerdotii eius respectus facile credere non permisit. Sed quia Salerio notario nostro, qui postea illic praesens inventus est, renuntiante comperimus nullam exitisse causam, pro qua potuissent rationabiliter occupari, atque eas esse inconsulte ac temere consecratas, idcirco experientiae tuae praecipimus, ut, quia quod semel consecratum est Iudaeis non valet ultro restitui, quantum a filiis glorioso Venantio patricio et Urbico abbate, synagogae ipsae cum his hospitiiis quas sub ipsis sunt vel earum parietibus cohaerent atque hortis ibi coniunctis aestimatae fuerint, studii tui sit, ut praefatus frater et coepiscopus noster dare pretium debeat, quatenus et quod occupari fecit, in iure ecclesiae ipsius valeat permanere et illi opprimi aut aliquam pati iniustitiam nullo modo videantur. Codices vero vel ornamenta pariter ablata quaeruntur; si manifeste tulta sunt, et ipsa sine aliqua volumus ambiguitate restitui, quia, sicut illis quicquam in synagogis suis facere et, ut ipsi prius scripsimus, ultra, quam lege decretum est, non debet esse licentia, ita eis contra iustitiam et aequitatis ordinem nec praeiudicium nec aliquod debet inferri dispendium. (*Ep.* IX:38)

Offenbar hatten sich die Befürchtungen des Papstes bewahrheitet: Wie er durch einen Augenzeugen erfahren konnte, hatte der Bischof zugelassen, dass Synagogen samt *hospitiis* besetzt und in Kirchen geweiht wurden. Den Eindringlingen ging dies aber nicht weit genug, denn anders als in Terracina wurden sogar Bücher und Ornamente entfernt. Gregor ordnete zuerst an, die entwendeten Gegenstände sofort zurückzugeben. Was die Synagogen anging beauftragte der Papst, da es unmöglich war, den Juden ihre in Kirchen geweihten Synagogen zurückzugeben, Venantius und Urbicus, den Gesamtpreis für die besetzten Räume festzuhalten, den der Bischof den betrogenen Juden als Ersatz zahlen musste. Im Gegensatz zum Fall von Terracina handelt es sich hierbei nicht nur um eine Vertreibung, sondern es gingen damit sowohl Diebstahl als auch Kirchenweihe einher. Gregor entschied erneut nach *CTh* 16:8:25, wobei diesmal diese kaiserliche *constitutio* anders ausgelegt wurde: Anstatt neue Plätze für

TEIL III
Die Päpste und die Juden

den Bau von Synagogen anzubieten (*pro his loca eis, in quibus possint extruere, ad mensuram videlicet sublatarum, praeberi*), verfügte Gregor, dass die verloren gegangenen Räume durch Geld zu ersetzen waren. Dasselbe galt für die entwendeten Gegenstände, die der *constitutio* nach zurückgegeben werden mussten, aber nur unter dem Umstand, dass sie nicht anderweitig konsekriert wurden, sonst sollte dafür der exakte Preis bezahlt werden. Es scheint, als ob Gregor seine Entscheidung bezüglich der Synagogen, die nicht zurückgegeben werden konnten, damit rechtfertigte, indem er sie behandelte, als seien sie Gegenstände gewesen. Es entsteht der Eindruck, dass es Gregor nicht möglich war, den beraubten Juden Grundstücke bzw. Gebäude für ihre Bethäuser zur Verfügung zu stellen. Eine solche Hypothese würde erklären, wieso er die Synagogen wie geweihte Gegenstände betrachtete: Nur durch diese Gleichwertigkeit war er in der Lage, dem Gesetz zu folgen und seine eigenen Ziele in der Judenpolitik zu verfolgen.

Eine letzte Konfrontation hatte Gregor mit den Juden Neapels, die sich bei ihm beklagten. Dieser Beschwerde zufolge gab es einige, die versuchten, das Zelebrieren jüdischer Feste zu verhindern. Der 602 verfasste Brief lautet wie folgt:

TEIL III
Die Päpste und die Juden

GREGORIUS PASCASIO EPISCOPO NEAPOLIM

Qui sincera intentione extraneos ad christianam religionem, ad fidem cupiunt rectam adducere, blandimentis debent, non asperitatibus studere, ne quorum mentem reddita plana ratio poterat provocare, pellat procul adversitas; nam quique aliter agunt et eos hoc sub velamine a consueta ritus sui volunt cultura suspendere, suas illi magis quam Dei probantur causas attendere. Iudaei siquidem Neapolim habitantes questi nobis sunt asserentes, quod quidam eos a quibusdam feriarum suarum sollemnibus inrationabiliter nitantur arcere, ne illis sit licitum festivitatum suarum sollemnia colere, sicut eis nunc usque et parentibus eorum longis retro temporibus licuit observare vel colere. Quod si ita se veritas habet, supervacuae rei videntur operam adhibere. Nam quid utilitatis est, quando, et si contra longum usum fuerint vetiti, ad fidem illis et conversionem nihil proficit? Aut cur Iudaeis, qualiter cerimonias suas colere debeant, regulas ponimus, si per hoc eos lucrari non possumus? Agendum ergo est, ut ratione potius et mansuetudine provocati sequi nos velint, non fugere, ut eis ex eorum codicibus ostendentes quae dicimus ad sinum matris ecclesiae Deo possimus adiuvante convertere. Itaque fraternitas tua eos monitis quidem, prout potuerit, Deo adiuvante ad convertendum accendat et de suis illos sollemnibus inquietari denuo non permittat, sed omnes festivitates feriasque suas, sicut hactenus tam ipsi quam parentes eorum per longa colentes retro tempora tenuerunt, liberam habeant observandi celebrandique licentiam. (*Ep.* XIII:13)

Bevor wir diese Thematik hinter uns lassen, sollten wir uns cursorisch mit den Begriffen auseinandersetzen, die der Papst benutzt, um das jüdische Bethaus zu definieren. Gregor wendet keinen eindeutigen Begriff an, denn er redet von „Ort“ und „Synagoge“. Ob man hier von Gebäuden o. Ä. sprechen darf, sei dahingestellt, wobei kein Hinweis solch eine Annahme rechtfertigt. Es ist eher davon auszugehen, dass ein Raum oder gar eine Wohnung für die religiösen Bedürfnisse adaptiert wurde.⁷⁶⁰

⁷⁶⁰ Insofern kann die Annahme von Baltrusch, der davon ausgeht, dass der Papst gegen das Diktat des *CJ* den Neubau von Synagogen gestattete, anhand der Worte desselben Papstes abgelehnt werden (*Ep.* IX:126): *Sicut legalis definitio Iudaeos novas non patitur erigere synagogas, ita quoque eos sine inquietudine veteres habere permittit.* Vgl. Baltrusch, „Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht“, 51. Savino spricht von einem „locale per le loro riunioni di preghiera“. (Savino, „Gli ebrei nel territorio di Fondi nella Tarda Antichità“, 28.)

3.1.3. *Quod dici nefas est*

Durch zwei Grabinschriften ist uns bekannt,⁷⁶¹ dass Juden in Venafro (im heutigen Molise) lebten.⁷⁶² Diese Präsenz ist auch durch einen Brief Gregors bestätigt, der uns einen zusätzlichen Blick auf das jüdische Leben der Stadt erlaubt. Fuscus *archiater*, der wusste, dass Denunzianten als verdienstvolle Menschen angesehen waren,⁷⁶³ hatte den Papst darüber informiert, dass es einem Juden gelungen war, christliche Kultobjekte zu erwerben. Der im August 591 geschriebene Brief lautet wie folgt:

GREGORIUS ANTHEMIO SUBDIACONO

Fuscus archiater ardore fidei provocatus preces effundit dicens Opilionem diaconem, sed et Servum-dei et Crescentium clericos Benafranae ecclesiae, oblitos timorem futuri iudicii, ministeria antefatae ecclesiae Hebreo cuidam quod dici nefas est vendidisse. Id est: in argento calices duos, coronas cum delfinis duas et de aliis coronis lilios, palla maiora minora sex. Et ideo mox ut praesentem iussionem experientia tua susceperit, memoratos ecclesiasticos ad se faciat indifferenter occurrere, et requisita veritate, si ita ut suggestum est constiterit, memoratum Hebreum, qui oblitus vigorem legum, praesumpsit sacra comparare cymilia per iudicem provinciae faciat conveniri et sine aliqua mora antefata ministeria restituere compellatur, ut ex eis nihil saepe fatae ecclesiae possit imminui. Suprascriptos autem diaconem vel clericos, qui tantum nefas commisserunt, in poenitentiam religare non differas, ut tale tantumque delictum suis lacrimis possint diluere. (*Ep. I:66*)

Gregor kannte die Namen der drei schuldigen Kirchenmänner, die solch ein kriminelles Verbrechen zu verantworten hatten: Es war der Diakon Opilion gemeinsam mit den Klerikern der Kirche in Venafro Servus-dei und Crescentius. Die Anzeige des

⁷⁶¹ S. oben Anm. 540.

⁷⁶² Hier wird davon ausgegangen, dass der Lebensmittelpunkt des Juden, der in den Fall involviert ist, in Venafro lag. Jedoch könnte es sich auch um eine vorbeifahrende Person handeln. So richtig Salvatore Moffa, „Un grave delitto di Venafro in una lettera di san Gregorio Magno“, *AlmMo* (1985): 271–276, 274. Zu unterstreichen ist aber, dass sein Urteil nicht unbedingt frei von antisemitischen und rassistischen Vorurteilen Juden gegenüber ist.

⁷⁶³ So schreibt Justinian: *Laudabilis enim huiusmodi est et calumniatoris fugiet nomen, qui causam contra legem factam redarguit, auctor pietatis et utilitatis sacris domibus factus* (*NovJust 7*). Zur Wichtigkeit von *NovJust 7* s. unten 215–216.

TEIL III
Die Päpste und die Juden

Archiaters war so genau, dass Gregor in der Lage war, die Geräte auflisten zu können: Es handelte sich um silberne Kelche, Kronleuchter mit Delfinen, Teile (Lilien) von anderen Kronleuchtern und sechs kleinere und größere Tücher. Gregor ordnete Subdiakon Anthemius, an den der Brief geschickt wurde, an, dass der Jude, der sich so mutig zeigte, gegen das Gesetz zu verstoßen, aufgefordert werden sollte, die illegal erworbenen Geräte zurückzubringen. Ferner sollte er vor Gericht gebracht werden, während der Diakon und die Kleriker für ihr Vorgehen bestraft werden mussten. Anhand welcher Gesetze ahndete nun Gregor? Und was sagt uns dieser Brief über den Juden, der in ihm genannt wird? Beantworten wir zunächst die zweite Frage: Über den anonymen Hebräer wissen wir nur, dass er die heiligen Geräte gekauft hatte. Vermutungen über den von ihm ausgeübten Beruf bleiben Spekulation, denn Gregor äußerte sich diesbezüglich nicht. Cracco Ruggini ist der Meinung, dass der Jude ein Goldschmied war,⁷⁶⁴ während Savino behauptet, dass er ein „rigattiere o piccolo ricettatore“ war.⁷⁶⁵ Welche Hypothese die richtige ist, sei dahingestellt.

Um die erste Frage zu beantworten, sollen wir zu den Rechtscodices zurückkehren. Gregor nannte den *vigorem legum*, aber welche sind diese Gesetze, die den Kauf bzw. den Verkauf heiliger Geräte verbieten? Gregor berief sich auf zwei Gesetze, die im Corpus Iuris Civilis enthalten sind. Denn der Kaiser Justinian war strikt gegen den Handel mit solchen Objekten und versuchte, ihn zu beenden. In diesem Sinne ordnete der von einem stark religiösen Eifer getriebene Kaiser 529 an, dass heilige Gefäße und Gewänder weder verkauft noch verpfändet werden durften. Der Auszug aus der *constitutio* lautet:

⁷⁶⁴ Cracco Ruggini, „Tolleranza e intolleranza nella società tardoantica“, 40.

⁷⁶⁵ Savino, „Gli ebrei nel territorio di Fondi nella Tarda Antichità“, 26.

TEIL III
Die Päpste und die Juden

Sancimus nemini licere sacratissima atque arcana vasa vel vestem ceteraque donaria, quae ad divinam religionem necessaria sunt (cum etiam veteres leges ea, quae iuris divini sunt, humanis nexibus non illigari sanxerunt) vel ad venditionem vel hypothecam vel pignus trahere, sed ab his, qui haec suscipere ausi fuerint, modis omnibus vindicari tam per religiosissimos episcopos quam oeconomos nec non etiam sacrorum vasorum custodes: nullam eis actionem relinquendam vel super recipiendo pretio vel fenore exigendo, pro quo res pignoratae sunt, sed omnibus huiusmodi actionibus respuendis ad restitutionem earum modis omnibus coartari.
(*CJ*1:2:21)

Der Kaiser sah in seiner Verfügung jedoch keine Strafe vor. Dies wurde in der *NovJust* 7 nachgeholt (535), in der er sich eher mit der Behandlung von kirchlichen Immobilien und Grundstücken auseinandersetzte, wobei der *caput* 8 mobilen Objekten gewidmet ist:

Iisdem poenis servandis etiam adversus eos,⁷⁶⁶ qui sacrata vasa contra nostram legem aut pignori dant aut vendunt aut conflant propter alienationem. Nam et illos aequa aut maiori poena dignos esse sancimus, quanto etiam circa sacras res et deo dicatas praesument impie agere.

Bereits Ferorelli hat auf diese Novella verwiesen,⁷⁶⁷ die allerdings von *CJ* 1:2:21 ergänzt werden soll, um die Entscheidung Gregors in ihrem ganzen Umfang besser verstehen zu können. Die Haltung Gregors gegenüber den schuldigen Juden wurde als judenfreundlich betrachtet, denn der Papst vermochte für die Christen eine Strafe zu verordnen, aber nicht für den Juden, der vor einem lokalen Richter seine Tat verantworten sollte.⁷⁶⁸ Wie wir aber gezeigt haben, soll Gregors Rechtsspruch nicht verwundern, da die justinianische Gesetzgebung keine Strafe für den Käufer vorsieht.

⁷⁶⁶ Justinian bezieht sich auf die vorhergehende Passage: *neque iudicibus vel dictare talia instrumenta praesumentibus vel facta suscipere et gestis monumentorum ea firmare, ne etiam ipsi et cinguli et dignitatis et substantiae casum secundum Leonis constitutionem sustineant.*

⁷⁶⁷ Vgl. Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale*, 38. Katz ist diese *constitutio* entgangen, denn er spricht von „a Roman law, no longer extant“. (Katz, „Pope Gregory the Great and the Jews“, 127).

⁷⁶⁸ Savino schreibt von einer relativen Milde, die der Papst angewendet habe, um die Beziehungen zwischen Christen und Juden nicht weiterhin zu verschlechtern. Vgl. Savino, „Gli ebrei nel territorio di Fondi nella Tarda Antichità“, 26.

Somit handelte Gregor lediglich im Sinne des Gesetzes bzw. verlegte die Streitigkeit auf eine andere administrative Ebene. An dieser Stelle sei an ein zusätzliches Detail erinnert: Als dieser Brief verfasst wurde, war der Bischofssitz nicht besetzt.⁷⁶⁹ Die *sede vacante* wiederholte sich im Jahr 595, als Venafrò den Langobarden zufiel.⁷⁷⁰ Ohne Zweifel kann man die Lage in Venafrò während Gregors Papsttum als instabil und gefährlich bezeichnen, insofern hatte Gregor kein Interesse daran, in der lokalen Bevölkerung für noch mehr Verunsicherung zu sorgen.⁷⁷¹

3.2. Die *Dialogi*

Am Anfang seines Pontifikats verfasste Gregor die *Dialogi*.⁷⁷² Dieses aus vier Büchern bestehende Werk wurde in den Jahren 593/594 nach dem Wunsch von Priestern und Mönchen geschrieben, die dem Papst nahestanden. In drei der vier Bücher, die, wie der Titel nahelegt, in Form von Dialogen geschrieben wurden, werden Wundertaten von in Italien lebenden Heiligen in der Zeit zwischen der Regierungszeit von Totila und den Anfängen der langobardischen Eroberungen erzählt, wobei das zweite Buch ausschließlich der Biografie von Benedikt von Norcia gewidmet ist. Im vierten Buch behandelte Gregor einige Aspekte des Jenseits. Anders als in den Briefen, in denen die Juden häufiger genannt wurden, erwähnte Gregor die Juden in den *Dialogi* nur ein einziges Mal, und zwar im dritten Buch. Der Papst erzählte eine Geschichte bezüglich

⁷⁶⁹ Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, 1:177.

⁷⁷⁰ *Ep.* VI:11.

⁷⁷¹ Savino, „Gli ebrei nel territorio di Fondi nella Tarda Antichità“, 26.

⁷⁷² Adalbert de Vogüé und Paul Antin, *Dialogues* (2 Bde.; Paris: Cerf, 1978-1980); Salvatore Pricoco und Manlio Simonetti, *Storie di santi e di diavoli: dialoghi* (2 Bde.; Rom, Mailand; Fondazione Lorenzo Valla; Mondadori, 2005-2006). Ferner Georg Dufner, *Die Dialoge Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen* (Padua: Antenore, 1968). Einen umfassenden Überblick bietet Stephen Lake, „Hagiography and the Cults of Saints“, in Neil und Dal Santo, *A Companion to Gregory the Great*, 225–246. Zum Bild der Juden in diesem Werk s. Rodrigo Laham Cohen, „*Vas uacuum et signatum*. La imagen del judío en los *Dialogi* y el problema de la autoría gregoriana“, *REJ* 174.3–4 (2015): 295–324.

TEIL III
Die Päpste und die Juden

des Bischofs Andreas, der Gregor zufolge seine apostolische Mission in Fondi ausübte. Gregor führt die Geschichte mit einer Anmerkung ein, die die Glaubwürdigkeit seiner Erzählung erhöhen sollte: Er beruft sich auf die Zeugen, die so zahlreich waren wie die lokale Bevölkerung. Andreas, ein anständiger Mann, wohnte mit einer religiösen Frau zusammen, die sich um das bischöfliche Haus kümmerte. Er ließ dies zu, weil die Keuschheit der beiden außer Frage stand. Doch diese häusliche Harmonie wurde vom Teufel gestört, aufgrund dessen bösen Einflusses Andreas anfang, die Schönheit der Frau zu bewundern. Gregor schreibt:

Quadam uero die Iudaeus quidam, ex Campaniae partibus Romam ueniens, Appiae carpebat iter. Qui ad Fundanum cliuum perueniens, cum iam diem uesperescere cerneret, et quo declinare posset minime repperiret, iuxta Apollonis templum fuit ibique se ad manendum contulit. Qui ipsum loci illius sacrilegium pertimescens, quamuis fidem crucis minime haberet, signo tamen se crucis munire curauit. (*Dial.* III:7:19–25)⁷⁷³

Eines Tages fuhr ein Jude vorbei, der aus Kampanien nach Rom wollte.⁷⁷⁴ Als er in Fondi ankam, war es bereits dunkel, so entschied er sich, Unterkunft in Apollos Tempel zu suchen. Da er sich aber an diesem Ort fürchtete, bekreuzigte er sich.⁷⁷⁵ Trotz dieser Maßnahme konnte der Jude nicht einschlafen. Um Mitternacht herum kam eine Gruppe von bösen Geistern, die in Prozession vor ihrem Anführer in den Tempel einmarschierte. Auf Befehl des Anführers fingen die Geister der Reihe nach an, von ihren Taten zu erzählen. Dies tat auch der Geist, der den Bischof beeinflusst hatte. Der Anführer, der den bösen Geist ermutigte, die Verführung zu vollenden, spürte die Präsenz des Juden, der bei den ganzen Gesprächen gelauscht hatte. Sofort fing die

⁷⁷³ Zitiert nach de Vogüé und Antin, *Dialogues*.

⁷⁷⁴ Es wurde auch darauf hingewiesen, dass dieser Jude aus Venosa gekommen sein könnte, da die Via Appia Venosa mit Rom verbindet. Dasselbe gilt für die Stadt Venafro. Da diese Erzählung jedoch fiktiv ist, spielt die hypothetische Herkunft des Juden keine wichtige Rolle. S. Laham Cohen, „Vas uacuum et signatum. La imagen del judío en los Dialogi y el problema de la autoría gregoriana“, 310–311.

⁷⁷⁵ Vgl. dazu Laham Cohen, der dieses Detail als Symbol des in Italien herrschenden religiösen Synkretismus lesen möchte. Ebd., 312.

Suche nach ihm an, und er wurde von einigen Geistern gefunden und als Jude erkannt. Obschon die bösen Geister keine guten Absichten hatten, blieb der zitternde Jude unangetastet, denn er hatte sich ja bekreuzigt. Als die anderen Geister von dieser Praktik erfuhren, verschwand die ganze Gruppe. Der Jude ging sofort zum Bischof Andreas, den er in der Kirche fand, und fing an, ihn zu befragen. Der Bischof lehnte am Anfang die Vorwürfe ab, bis er zugab, dass sie doch der Wahrheit entsprachen. Als der Bischof hörte, wie und von wem der Jude in Kenntnis gesetzt wurde, warf er sich nieder und entschied sich, die in seinem Dienst arbeitende Frau zu kündigen. Daraufhin entschloss er sich, in Apollos Tempel ein Oratorium zu Ehren des Apostels Andreas zu schaffen, um sich von der Sünde zu befreien. Der Jude wurde von Bischof Andreas getauft und erhielt als Dank für seine Tat das ewige Leben. So erlangte der Jude, der sich um die Rettung des anderen bemühte, Gregor zufolge die eigene Rettung. Fazit: Man soll sich immer auf Gottes Barmherzigkeit einlassen und die eigene Schwäche fürchten.

Um herauszufinden, ob diese Erzählung einen Blick auf die Lage der Juden Latiums bietet oder eher nur legendäre Elemente enthält, stellt sich zuerst die Frage nach deren Authentizität. Um diese zu verifizieren, versuchen wir zunächst, die Geschichte chronologisch einzuordnen. Es ist ungewiss, ob der Bischof Andreas tatsächlich in Fondi gewirkt hat. Lanzoni geht vermutlich davon aus, dass Andreas tatsächlich existiert hat.⁷⁷⁶ Auch Colafemmina ist dieser Auffassung.⁷⁷⁷ Dagegen geht Savino etwas vorsichtiger vor, indem er anmerkt, dass dieser Bischof sonst nirgendwo belegt ist.⁷⁷⁸ Es ist möglich, dass Andreas eine erfundene Persönlichkeit ist. Dies würde

⁷⁷⁶ Vgl. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, 1:163.

⁷⁷⁷ Vgl. Colafemmina, „Gli ebrei a Fondi“, 312. Wir gehen davon aus, weil Colafemmina die Existenz von Andreas gar nicht infrage stellt. Im Gegenteil: Er hält für möglich, dass Andreas vielleicht so eine Tat zugeschrieben werden könnte. Vgl. auch Colafemmina, „Ebrei nel Lazio meridionale fra tardo antico e alto medioevo“, 110–112.

⁷⁷⁸ Vgl. Savino, „Gli ebrei nel territorio di Fondi nella Tarda Antichità“, 19, 22; Auch Pricoco und Simonetti merken an, dass es sonst keine Belege zu Andreas gibt. Sie behaupten aber trotzdem, dass Andreas vor den Jahren 591/592 amtiert haben muss. Vgl. Pricoco und Simonetti, *Storie di santi e di diavoli*, 2:376.

erklären, warum Gregor sich auf die zahlreiche Präsenz der lokalen Bevölkerung (*Nec res est dubia, quam narro, quia paene tanti in ea testes sunt, quanti et eius loci habitatores existunt*) berief, um die Erzählung glaubhafter zu machen. Hinzu kommt, dass Gregor sich oft bemühte, eine Datierung bzw. die Geschichten in einem zeitlichen Rahmen einzubetten. Dies ist z. B. der Fall in *Dial.* III:6⁷⁷⁹ und *Dial.* III:8,⁷⁸⁰ aber nicht in *Dial.* III:7. Die Tatsache, dass die Wissenschaft schon längst die Quellen identifiziert hat, von denen sich Gregor hatte inspirieren lassen, ist natürlich kein Argument, das für die Historizität dieser Erzählung spricht.⁷⁸¹ Colafemmina glaubt, dass gerade die Nennung des Juden die Erzählung in ihrer Aussage bekräftigt, denn Juden hat es im südlichen Latium genug gegeben. Darüber hinaus könnte diese Geschichte ein Hinweis darauf sein, dass Andreas einige Juden bekehrt hätte, um seine Misstaten vergessen zu lassen.⁷⁸² Savino behauptet dagegen, dass die Nennung eines Juden in der Geschichte von Andreas ein Beispiel der päpstlichen Haltung den Juden gegenüber darstelle.⁷⁸³ Die Behauptung von Colafemmina lässt sich widerlegen, wie es Savino richtig macht, indem die individuelle Natur der Erzählung hervorgehoben wird.⁷⁸⁴ Abgesehen von der Nennung der lokalen Bevölkerung, die das Ganze bezeugen kann, dreht sich die Geschichte um einzelne Personen. Auf der anderen Seite aber lässt sich nicht erklären, warum Gregor von einem Juden sprach, der von Kampanien nach Rom fuhr, und nicht von einem Bürger Fondis. Ferner wird in der Erzählung betont, dass der Jude nicht wusste, wo er übernachten konnte: Wollte Gregor die lokale jüdische Bevölkerung mit

⁷⁷⁹ *Eodem namque Gothorum tempore, cum praefatus rex Totila Narniis uenisset, ei uir uitae uenerabilis Cassius, eius urbis episcopus, occurrit.*

⁷⁸⁰ *Vir quoque uenerabilis uitae Constantius Aquini episcopus fuit, qui nuper prodecessoris mei tempore beatae memoriae Iohannis papae defunctus est.*

⁷⁸¹ Vgl. Colafemmina, „Gli ebrei a Fondi“, 311–312; Pricoco und Simonetti, *Storie di santi e di diavoli*, 2:378. Ferner von Falkenhausen, „Gli Ebrei nell'Italia meridionale bizantina (VI-XI secolo)“, 25–26.

⁷⁸² Vgl. Colafemmina, „Gli ebrei a Fondi“, 312.

⁷⁸³ Savino, „Gli ebrei nel territorio di Fondi nella Tarda Antichità“, 24 und 31.

⁷⁸⁴ Ebd., 23.

einbeziehen, hätte er sich sicherlich vorstellen können, dass ein anderer Jude dem Wanderer seine Gastfreundschaft angeboten hätte. Insofern können wir dieser Erzählung viel weniger Informationen über die historische Präsenz der Juden in Fondi entnehmen, als wir uns wünschen würden. Wie wir bereits gesehen haben, kann nicht einmal die Existenz des Bischofs Andreas als sicher gelten. Es mag sein, dass Gregor hier die Figur eines vorbeifahrenden Juden benutzen konnte, weil die lokale Bevölkerung an deren Anblick gewöhnt war. Diese Menschen, die womöglich noch nicht völlig christianisiert waren (und die Existenz eines paganen Tempels zeigt dies), neigten dazu, an die Existenz von Geistern zu glauben. Wir wissen nicht, wie aufwendig es war, die Paganen in Fondi zu guten Christen umzuwandeln. Es ist aber möglich, dass die Figur des Juden dazu genutzt wurde, um den resistenten Paganen zu zeigen, dass sogar ein Jude sich der Kraft der „wahren“ Religion unterworfen hatte. Die Frage danach, ob man mit dieser Quelle tatsächlich einen Beleg für eine jüdische Präsenz in Fondi hat, muss bedauerlicherweise unbeantwortet bleiben.

3.3. Ergebnisse und Zusammenfassung

Trotz des letzten Satzes des vorherigen Absatzes kann man den Schriften Gregors einiges entnehmen, um die am Anfang dieses Kapitels aufgeworfenen Fragen beantworten zu können.

1) Geografischer Ort

Anders als anhand der Briefe des Gelasius I. ist es anhand der Korrespondenz von Gregor relativ einfach, jene Orte zu identifizieren, die von Juden bewohnt wurden. Es sind die Küstenstädte Terracina und Neapel, in denen die jüdische Präsenz nicht irrelevant gewesen sein kann, und Venafro, eine im heutigen Molise gelegene Stadt. Dass Terracina und Neapel Zentren jüdischen Lebens waren, bedarf einer kurzen Erklärung. Einerseits waren die Hafenstädte wichtige Marktplätze, wo die verschiedensten Waren sowohl ausgeführt als auch importiert werden konnten (darunter natürlich auch eine besondere Ware: die Sklaven); andererseits standen sie direkt unter

der Kontrolle der byzantinischen Obrigkeit. Somit verwundert die Erwähnung von Juden gerade in diesen Städten nicht. Obwohl Venafro weder an der Küste noch an einer wichtigen Straße lag, lässt sich seine Erwähnung in den päpstlichen Briefen deshalb feststellen, weil die Stadt und ihr Territorium immer Durchgangsorte für diejenigen gewesen sind, die aus dem Sannium nach Kampanien gehen wollten. Hierin liegt die Wichtigkeit dieser Siedlung, die im V. Jahrhundert auch Bischofssitz wurde.

2) Können wir Schlüsse über die von Juden ausgeübten Berufe ziehen?

Um diese Frage zu beantworten, muss man zunächst methodologische Klarheit schaffen: Dass in den Briefen von Juden die Rede ist, die Sklaven besaßen und mit ihnen handelten, bedeutet nicht, dass alle in Neapel und Terracina ansässigen Juden dies taten. Abgesehen von der geringen Wahrscheinlichkeit, dass die gesamte jüdische Bevölkerung am Sklavenhandel beteiligt war, ist es wohl plausibel, dass die Händler in Gregors Korrespondenz aus dem einfachen Grund vorkommen, weil er einige mit ihnen in Zusammenhang stehende Situationen abhandelte.⁷⁸⁵ Dieser Ansatz gilt freilich auch für den unbekanntes Juden von Venafro, dem der eine oder andere Beruf zugeschrieben wurde, der dann als Basis für allgemeine Aussagen genutzt wurde.

3) Wie kann die Beziehung zwischen Juden und Kirchenoberhaupt, Kirchenhierarchie und generell zu den Christen beschrieben werden?

Die Aktivität der Bischöfe scheint von einem sehr hohen religiösen Eifer gekennzeichnet gewesen zu sein. Wir haben oft gesehen, dass ihre Haltung um einiges strikter und aggressiver war als die des Papstes. Seinerseits bewegte sich der Pontifex in einer sehr vorsichtigen Art und Weise, weil er ständig versuchte, die bereits sehr angespannte politische und soziale Situation nicht weiter zu verschlechtern. In diesem Zusammenhang ist seine Judenpolitik zu verstehen: Auf der theologischen Ebene kritisierte er das Judentum (das er in seinen Briefen auch als *perfidia* benennt), doch er

⁷⁸⁵ Diese methodologische Aussage ist übrigens auch für den vorherigen Absatz zutreffend: Wenn Juden nur in einigen Städten genannt werden, bedeutet dies weder, dass Gregor nur mit ihnen in Kontakt trat, noch dass nur die Küstenstädte von ihnen bewohnt wurden.

TEIL III

Die Päpste und die Juden

schonte die real existierenden Juden, die trotz der *dura cervix* ein sehr wichtiger Wirtschaftsfaktor und womöglich auch Stabilitätsanker für sein Patrimonium waren.

Das Pontifikat von Gregor I. fiel in eine sehr instabile Zeit. Doch durch seine Anstrengungen und sein großes Talent konnte er erfolgreich Politiken durchsetzen, die zur Stabilität der sich unter seiner Macht befindlichen Territorien beitrugen. Als unermüdlicher Schreiber verfasste er mehrere Hundert Briefe, von denen uns ca. 850 vorliegen. In einigen von ihnen beschäftigte er sich mit Juden, die in Süditalien lebten. Es waren jene Juden, die vor allem in Sizilien lebten, aber auch in Latium und Kampanien. Dabei ist die Sklavenfrage von besonders großer Bedeutung. Aus den Briefen geht hervor, dass Juden im Sklavenhandel aktiv waren und Beziehungen zu den lokalen kirchlichen sowie zivilen Autoritäten, im deren Auftrag sie arbeiteten, unterhielten. Wenn Gregor I. auf der einen Seite versuchte, die Juden in ihrer Religionspraxis sowie am Ausüben ihrer Berufe nicht zu behindern, benutzte er auf der anderen Seite in den von ihm verfassten theologischen Werken andere Töne ihnen gegenüber. Unerschütterlich war seine Überzeugung, dass Juden nicht durch Aggression, sondern durch Wohltaten und Milde zum Übertritt zum Christentum gebracht werden mussten.

TEIL IV
Ergebnisse, Schlusswort, Zusammenfassungen

1. Ergebnisse

Nachdem die relevantesten Quellen besprochen und auf ihre Aussagekraft hin untersucht wurden, können wir nun die Ergebnisse unserer Analyse formulieren.

Jüdische Siedlungen bzw. Spuren davon sind vor allem in jenen Ortschaften zu finden, die entweder an der Küste oder an einer wichtigen Straße lagen. Für die ersten zwei Jahrhunderte n. u. Z. können wir eine starke Präsenz von Juden vor allem in Kampanien feststellen. Abgesehen von einer bis jetzt noch nicht durch ausreichend Belege gestützten Hypothese, die die Anwesenheit von Juden in Pompeji und Herculaneum postuliert, wurden im I. und II. Jahrhundert entstandene Grabsteine in Capri (wohl aber aus Puteoli oder Neapel) und Puteoli gefunden. Besonders der Grabstein, der der gängigen Theorie nach Puteoli zuzuschreiben ist, wirft ein Licht auf die Ursprünge des Judentums in Süditalien. Denn die Inschrift würde die Aussage von Achimaaz bestätigen, wonach die Präsenz von Juden in der Gegend (Achimaaz spricht von Tarent, Otranto und anderen apulischen Städten) auf die Deportation von Sklaven durch Vespasian und vor allem Titus zurückzuführen sei.

Wir werden womöglich nie genau wissen, wann und wo die ersten Juden sich in Süditalien niedergelassen haben. Was wir aber mit Sicherheit behaupten können, ist, dass ihre Kultur ganz eindeutig griechisch-lateinische Züge hatte. Dies spiegelt sich sowohl in den sepulkralen Bräuchen als auch in den benutzten Sprachen wider. Darüber hinaus bietet die Onomastik eine Bestätigung für unsere Behauptung an.⁷⁸⁶ Die Juden

⁷⁸⁶ Die Namensgebung wird ab dem VIII. Jahrhundert in einen Transformationsprozess involviert. Bezüglich dieser im Frühmittelalter eingetretenen Änderungen gehen die Meinungen in der Wissenschaft auseinander. Diejenigen, die davon ausgehen, dass dieser eher innerhalb der venosinischen bzw. der süditalienischen Gesellschaft stattgefunden hat, sehen in der Onomastik ein Zeichen der Kontinuität. So z. B. Colorni, „L'uso greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano“, 23; Colafemmina, „Insediamenti e condizione degli ebrei nell'Italia meridionale e insulare“, 215. Auf der anderen Seite merkt Noy an, dass dieser Prozess nur unter dem Einfluss der aus dem Nahen Osten gekommenen Gelehrten möglich war. Vgl. Noy, „Peace Upon Israel“, 145–146. Einige Jahre früher hatte er seine Meinung deutlicher formuliert: „It looks as if the exclusive use of the Hebrew language and the predominantly Hebrew naming system of the 9th century are something new, not a continuation of

waren also nicht nur im religiösen Sinne „assimiliert“ (wenn man diesen modernen Begriff anwenden darf), sondern auch aktiver Teil der Gesellschaft, in der sie lebten. Dies war möglich, obwohl nicht wenige Gesetze, besonders von der christlichen Zeit an, gegen ihre Religionsausübung verabschiedet wurden. Wir begegnen Juden, die im Kurialdienst tätig waren, sowie Individuen oder gar ganzen Familien, die ihr tägliches Brot durch den Sklavenhandel verdienten. Ihnen war es möglich, trotz der wiederholten Verbote Synagogen zu bauen und auszubauen. Es ist plausibel, dass die Synagoge in Bova Marina errichtet wurde, als dies noch nicht ausdrücklich untersagt war. Doch es ist unumstritten, dass sie ausgebaut wurde, nachdem zahlreiche Gesetze dies bereits verboten hatten. Anhand archäologischer Befunde hat man auch für Capua, Nuceria, Vibo Valentia und Reggio Calabria die Existenz von Synagogen postuliert. Doch die zur Verfügung stehenden Belege sind noch sehr dürftig, um diesbezüglich genaue Schlüsse ziehen zu können. In Bezug auf die Synagoge ist die zahlreiche Präsenz von Amtsbezeichnungen zu unterstreichen, die auf den religiösen Bereich hindeuten. Aus dem Corpus sticht die geringe Zahl von Inschriften heraus, die die Existenz von Rabbinen belegt. Im Vergleich zu anderen Titeln sind Rabbinen nur dreimal erwähnt.⁷⁸⁷ Dieses Phänomen ergänzt und präzisiert unsere Vermutung, dass das frühe Judentum in Süditalien kaum bis gar nicht von der rabbinischen Bewegung beeinflusst war.

Rebbites und *apostuli* kommen in einer bekannten Inschrift von Venosa vor. Wir haben diese Personen mit Menschen identifiziert, die nicht aus Venosa stammten. Diese Hypothese basiert darauf, dass nicht nur in Venosa Personen genannt werden, die nicht aus der Stadt selbst stammten (Lecce und Saranda), sondern auch in Neapel, wohin Leute aus Nordafrika und Palästina zogen. Auch Venafro war angeblich ein Ort, an dem Juden sich niederließen. Anhand der Briefe von Gregor wissen wir, dass die dort

any 6th-century development“ (Noy, „The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa“, 176). Diese Idee war bereits von Simonsohn formuliert worden. Vgl. Simonsohn, „The Hebrew Revival“, 858.

⁷⁸⁷ *JJWE*, 1:#22 (Griechisch); 1:#36 (Latein, aber nicht im hebräischen Text); 1:#86 (Latein, aber nicht im hebräischen Text).

ansässigen Juden Kontakte zur lokalen Kirche hatten. Außerdem sind aus Venafro stammende Juden auch im nicht weit entfernt liegenden Neapel belegt.

Am Ende der hier untersuchten Zeitspanne finden wir Juden hauptsächlich in Neapel und Sizilien. Vorsicht ist aber geboten, denn diese Tatsache könnte lediglich damit zusammenhängen, dass die letzten zur Verfügung stehenden Quellen die Briefe Gregors I. sind. Den Juden gegenüber handelten die Päpste nach der Logik der Realpolitik. Dies gilt für Gelasius I., aber noch viel mehr für Gregor I. In ihren Briefen begegnen wir Juden, denen es möglich war, beim Papst in Rom ihre Klagen einzubringen. Mit Titulaturen werden die Juden von Gregor freilich nicht genannt. Wir wissen aber, dass sie nicht nur in Neapel im Sklavenhandel aktiv waren, sondern auch dass sie eine oder mehrere Synagogen in Terracina (und Palermo) besaßen.

2. Schlusswort

Allmählich nähert man sich der Erkenntnis, dass das europäische Judentum seine Wurzeln in Süditalien geschlagen hat. Diese bereits im Mittelalter verbreitete Meinung wird nun immer wieder durch neue Studien belegt und bestätigt. Viel mehr muss aber noch getan werden, insbesondere auf archäologischer Seite. In Venosa und in Bova Marina können noch weitere Ergebnisse erzielt werden, woanders sind überraschende Funde nicht auszuschließen.

Die vorliegende Arbeit möchte nur ein Stein in einem Mosaik sein, auf dem die große Tradition des süditalienischen Judentums ersichtlich ist. Trotz der Schwierigkeiten schafften es die Juden, bis 1492 in Süditalien zu bleiben – bis ihnen der Aufenthalt dort, wo sie mindestens 1.500 Jahre gelebt hatten, verboten wurde. Nun wird in jenen Regionen versucht, erneut ein jüdisches Leben einzuführen. Unser Wunsch ist natürlich, dass diese Anstrengungen von Erfolg gekrönt sein werden.

Trotz der Anstrengungen, die hier formulierten Hypothesen mit soliden Daten zu widerlegen oder zu untermauern, möchten wir die vorliegende Arbeit mit Tacitus' Worten beenden: *quae neque confirmare argumentis neque refellere in animo est: ex ingenio suo quisque demat vel addat fidem.*⁷⁸⁸ Auf die Pirandello geantwortet hätte: „Così è (se vi pare)“.

⁷⁸⁸ Tacitus, *Germ.*, 3:3.

3. Zusammenfassungen

3.1. Deutsch

In meiner Dissertation befasste ich mich mit den Juden in Süditalien von den Anfängen bis zur Zeit Gregors des Großen. Die Quellen, die ich berücksichtige, sind verschiedener Natur. Es handelt sich hierbei um Rechtscodices, archäologische Funde (Überreste einer Synagoge, Katakombeninschriften, Grabinschriften) sowie Papstbriefe. Anhand dieser Quellen ist es möglich, eine virtuelle Karte der jüdischen Siedlungen zu erstellen. Dies gilt insbesondere für die Grabinschriften, die die facettenreiche Präsenz von Juden in verschiedenen Städten belegen. Neben der geografischen Verteilung untersuche ich die legalen Rahmenbedingungen, unter denen die Juden lebten. Die Untersuchung der kaiserlichen Gesetzgebung zeigt auf der einen Seite, dass die Juden in Süditalien eine nicht unbedeutende Minderheit repräsentierten, wenn man bedenkt, dass sie u. a. auf administrativer Ebene aktiv waren. Auf der anderen Seite aber ist eine kontinuierliche Verschlechterung der jüdischen Lebensbedingungen nicht zu verleugnen, die spätestens ab Beginn des Christianisierungsprozesses festzustellen ist. Doch jene Änderungen, die zu einem hebräisch-rabbinisch geprägten Judentum führten, lassen sich erst ab Ende des VIII. Jahrhunderts feststellen. In der von mir untersuchten Zeitspanne unterschied sich das Judentum nicht von der griechisch-lateinischen Umgebung. Die Analyse der Amtsbezeichnungen, die besonders in Venosa zahlreich aufscheinen, bestätigt diesen Eindruck. Die Briefe von Gelasius I. und vor allem von Gregor I. bieten zusätzliches Material an, das einen Blick auch auf die wirtschaftliche Aktivität der Juden in Süditalien ermöglicht: Wir begegnen u. a. Sklavenhändlern und Landbesitzern.

3.2. English

This study focuses on the Jewish presence in Southern Italy from the very beginning until the death of Pope Gregory I (called the Great). The introduction presents a methodological survey, after a summary of the status questionis on the subject.

The first part discusses the laws on Jews and Judaism, which concern circumcision, slavery and synagogues.

Then, the second part addresses the archaeological remains, presenting the synagogue in Bova Marina, the catacombs in Venosa and Bari, and other epigraphical material.

Next, the third part provides an analysis of the relationship between the Jews and the Popes Gelasius I and Gregory I. The focus lies especially on the correspondence of the latter, which allows a close look into the secular activities of the Jews in Southern Italy.

The fourth part reports the conclusions of the study, and the fifth part completes with an addenda et corrigenda to the „Jewish Inscriptions of Western Europe“ (vol. 1) by David Noy.

TEIL V
Addenda et corrigenda zu JiWE (Bd. 1),
Abkürzungsverzeichnis, Literaturverzeichnis

1. Addenda et corrigenda zu *JIWE* (Bd. 1)⁷⁸⁹

Man kann wohl davon ausgehen, dass die Auseinandersetzung mit alten (Grab) Inschriften nie zu einem Ende kommt. Wenn es einerseits stimmt, dass schlechte Witterung, strukturelle Probleme und kriminelle Aktivitäten den Inschriften schaden, sind andererseits oft dank neuer Technologien oder durch Restaurierungsarbeiten geänderte Blickwinkel neue Lesungen und somit Interpretationen möglich.

Aufgrund der oben erwähnten durchgeführten Besuche der jüdischen Katakombe von Venosa, die im Laufe der vorliegenden Dissertationsarbeit stattfanden, sollen den Lesern neue Lesungen angeboten werden. Diese signalisieren zwar vielleicht keine relevanten Sinnänderungen, dennoch können sie im Rahmen sprachlicher Untersuchungen von Bedeutung sein. Es wird Bezug auf die Edition von Noy genommen.

Inschrift- Nr.	Anmerkungen
#56	<p>Folgende Buchstaben sind zu lesen:</p> <p>C QUIT FAUS</p> <p>US PAT</p> <p>(neunarmiger Leuchter)</p> <p>Diese Inschrift, die an die Wand außerhalb des Arkosoliums gemalt wurde, ist auf Latein. Die eigentliche Grabinschrift des Verstorbenen ist jedoch auf Griechisch und Latein.⁷⁹⁰</p> <p>Noy merkt an, dass eine Menorah („with crossbar and tripod“)</p>

⁷⁸⁹ Diese *addenda* folgen den Anmerkungen von Noy selbst (vgl. *JIWE*, 2:571–572; „Jewish Inscriptions of Western Europe: addenda et corrigenda“, 123–136) und Solin, „Review of *JIWE* i“.

⁷⁹⁰ *JIWE*, 1:#61.

zu sehen ist.⁷⁹¹ Allerdings hat der dargestellte Gegenstand offensichtlich neun Arme.

#58 Das Wort ist gemalt. Unterhalb sieht man tatsächlich rote Zeichen, die eventuell Buchstaben sein könnten, allerdings ist ihre Größe wesentlich kleiner als die von שלום. Unter diesen roten Zeichen scheint eine kleine Menorah eingeritzt zu sein. Allerdings könnte diese Skizze wohl von den Autoren der Schriften entworfen sein, die vor allem auf der rechten Seite zu sehen sind. Einen davon kennen wir: Sein Name lautet Fausto Paglia.

#59 Auch diese Inschrift muss in Rot gemalt gewesen sein. Heute sind nur einige Buchstaben zu erkennen, die lediglich dank ihrer grauen Farbe auf dem bräunlichen Hintergrund identifiziert werden können. Diese sind:

KE

BITE

A

C

Somit kann die Lesung von De Angelis-Smith bestätigt werden.⁷⁹²

#60 Oberhalb der Inschrift ist ein rotes Zeichen zu sehen. Colafemmina las nichts aus der ersten Zeile,⁷⁹³ allerdings ist

⁷⁹¹ Ebd., 1:331. Dabei handelt es sich nicht um ein Versehen, denn Menoroth „with crossbar, 9 straight arms“ sind ebenso aufgelistet.

⁷⁹² Lacerenza, „Le antichità giudaiche di Venosa“, #31g.

TEIL V

Addenda et corrigenda zu *JWE* (Bd. 1), Abkürzungsverzeichnis, Literaturverzeichnis

	mindestens ein Buchstabe zu identifizieren.
#66	Das Wort Παυστί[ου] wird durch Παυστί[ου] ersetzt.
#73	Anders als angegeben ist die Inschrift <i>in situ</i> .
#75	Die Reste des Ethrog, so wie in De Angelis-Smith angegeben, ⁷⁹⁴ sind noch erkennbar. Allerdings wesentlich höher, als die Kopie denken lässt (ca. auf der Höhe der Menorah). Vom Lulav ist jede Spur verloren gegangen, denn der Putz ist abgefallen.
#80	Die Lesung CISCUI[T] wird CISQUI[T] vorgezogen.
#84	Die Lesung von Chwolson und Garrucci בִּיטוֹ בִּיטָה wird בִּיטוֹ בִּיטָה vorgezogen.
#87	Das erste PAT(ER) wird folgendermaßen ergänzt: PATS
#88	Die Lesung REQUISCET ⁷⁹⁵ wird REQUIESCET vorgezogen. Zeile 3: AMA ET VV IOSES
#89	Oberhalb des Textes sind einige Zeichen zu erkennen, die womöglich noch zum Text gehören. Leider ist es unmöglich, sie zu entziffern. Zeile 4: Wie von Leon richtig beobachtet, gehört QUE vor VIXIT dazu. ⁷⁹⁶

⁷⁹³ Colafemmina, *Studi storici*, #IV.

⁷⁹⁴ Lacerenza, „Le antichità giudaiche di Venosa“, #16q.

⁷⁹⁵ Ebd., #27c.

⁷⁹⁶ Leon, „The Jews of Venusia“, 268, Anm. 4. Dagegen *JWE*, 1:125.

2. Abkürzungsverzeichnis

<i>AE</i>	<i>Année épigraphique</i>
<i>AHAM</i>	<i>Anales de historia antigua, medieval y moderna, Buenos Aires</i>
<i>AION</i>	<i>Annali dell'Istituto Orientale di Napoli</i>
<i>AIV</i>	<i>Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti</i>
<i>AJA</i>	<i>American Journal of Archaeology</i>
<i>AK</i>	<i>Antike Kunst</i>
<i>AlmMo</i>	<i>Almanacco del Molise</i>
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i>
<i>ArchStorProvNap</i>	<i>Archivio Storico per le Province Napoletane</i>
<i>ASCL</i>	<i>Archivio Storico per la Calabria e la Lucania</i>
<i>ASD</i>	<i>Annali di storia del diritto</i>
<i>BE</i>	<i>Bulletin épigraphique</i>
<i>BICA</i>	<i>Bullettino dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica</i>
<i>BO</i>	<i>Bibliotheca Orientalis</i>
<i>BollSocCalStPatr</i>	<i>Bollettino della società calabrese di storia patria</i>
<i>BrevAlaric</i>	<i>Breviarium Alaricianum</i>
<i>CIIP</i>	<i>Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae</i>
<i>CIJ</i>	<i>Corpus Inscriptionum Judaicarum</i>
<i>CIL</i>	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
<i>CivCat</i>	<i>Civiltà cattolica</i>

TEIL V

Addenda et corrigenda zu JIWE (Bd. 1), Abkürzungsverzeichnis, Literaturverzeichnis

<i>CJ</i>	<i>Codex justinianus</i>
<i>CJu</i>	<i>Conservative Judaism</i>
<i>CP</i>	<i>Classical Philology</i>
<i>CRAIBL</i>	<i>Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i>
<i>CTh</i>	<i>Codex Theodosianus</i>
<i>DNP</i>	<i>Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike</i>
<i>Epig</i>	<i>Epigraphica</i>
<i>GLAJJ</i>	<i>Greek and Latin Authors on Jews and Judaism</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>HZ</i>	<i>Historische Zeitschrift</i>
<i>IJO</i>	<i>Inscriptiones Judaicae Orientis</i>
<i>IsrLawRev</i>	<i>Israeli Law Review</i>
<i>JECS</i>	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
<i>JIGRE</i>	<i>Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt</i>
<i>JIWE</i>	<i>Jewish Inscriptions of Western Europe</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JLSMA</i>	<i>The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JRA</i>	<i>Journal of Roman Archaeology</i>
<i>JRIL</i>	<i>The Jews in the Roman Imperial Legislation</i>

TEIL V

Addenda et corrigenda zu JIWE (Bd. 1), Abkürzungsverzeichnis, Literaturverzeichnis

<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods</i>
<i>MAAN</i>	<i>Memorie della Reale Accademia di archeologia, lettere e belle arti, Napoli</i>
<i>MEFR</i>	<i>Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école français de Rome</i>
<i>MG</i>	<i>Materia giudaica</i>
<i>MGWJ</i>	<i>Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums</i>
<i>NBAC</i>	<i>Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana</i>
<i>NovJust</i>	<i>Novella Justiniani</i>
<i>NovTh</i>	<i>Novella Theodosii</i>
<i>NS</i>	<i>Notizie degli scavi</i>
<i>PBSR</i>	<i>Papers of the British School at Rome</i>
<i>PEQ</i>	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
<i>PL</i>	<i>Patrologia latina</i>
<i>QM</i>	<i>Quaderni medievali</i>
<i>RAC</i>	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
<i>RACr</i>	<i>Rivista di archeologia cristiana</i>
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>REJ</i>	<i>Revue des études juives</i>
<i>RendNap</i>	<i>Rendiconti della Accademia di archeologia, lettere e belle arti, Napoli</i>
<i>RFIC</i>	<i>Rivista di filologia e d'istruzione classica</i>

TEIL V

Addenda et corrigenda zu JIWE (Bd. 1), Abkürzungsverzeichnis, Literaturverzeichnis

<i>RMI</i>	<i>La Rassegna Mensile di Israel</i>
<i>RSI</i>	<i>Rivista Storica Italiana</i>
<i>RSO</i>	<i>Rivista degli studi orientali</i>
<i>RStorCal</i>	<i>Rivista storica calabrese</i>
<i>SacEr</i>	<i>Sacris erudiri</i>
<i>ScrCI</i>	<i>Scripta Classica Israelica</i>
<i>SDHI</i>	<i>Studia et documenta historiae et iuris</i>
<i>Sef</i>	<i>Sefarad</i>
<i>Sent. Pauli</i>	<i>Sententiae Pauli</i>
<i>Sirm</i>	<i>Constitutiones Sirmondianae</i>
<i>SMSR</i>	<i>Studi e materiali di storia delle religioni</i>
<i>SY</i>	<i>Sefer Yuḥasin</i>
<i>SY²</i>	<i>Sefer Yuḥasin (Nuova Serie)</i>
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
<i>TRE</i>	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
<i>VT</i>	<i>Vetera Christianorum</i>
<i>ZPE</i>	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i>
<i>ZWT</i>	<i>Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie</i>

3. Literaturverzeichnis

3.1. Quellen

- Ameling, Walter, Hg. *Inscriptiones Judaicae Orientis: Kleinasien*. Bd. 2 von *Inscriptiones Judaicae Orientis*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Bietenhard, Hans, Hg. *Sifre Deuteronomium: Der tannaitische Midrasch*. Bern: Lang, 1984.
- Bonfil, Robert, Hg. *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Aḥimaʿaz ben Paltiel*. Leiden, Boston: Brill, 2009.
- Borst, Joseph, Hg. *Tacitus: Historiae. Historien*, 7. Aufl. Mannheim: Artemis & Winkler Verlag, 2010.
- Braude, William G., Hg. *Pesikta Rabbati: Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths*. New Haven: Yale University Press, 1968.
- Bronwen, Neil und Pauline Allen, Hgg. *The Letters of Gelasius I (492-496): Pastor and Micro-Manager of the Church of Rome*. Turnhout: Brepols, 2014.
- Colafemmina, Cesare, Hg. *Aḥimaʿaz ben Paltiel. Sefer Yuḥasin: Libro delle discendenze. Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*. Cassano delle Murge: Messaggi, 2001.
- Cotton, Hanna, Hg. *Corpus inscriptionum Iudaeae/Palaestinae*. Berlin, New York: De Gruyter, 2010-.
- De Vogüé, Adalbert und Paul Antin, Hgg. *Gregor. Dialogues*. 2 Bde. Paris: Cerf, 1978-1980.
- Ewald, Paul und Ludwig M. Hartmann, Hgg. *Gregorii I Papae, Registrum Epistolarum*. 2 Bde. Berlin: Weidmann, 1891-1899.
- Finkelstein, Louis, Hg. *ספרי על ספר דברים: עם חלופי גרסאות והערות*. *Sifre on Deuteronomy*. Berlin: Jüdischer Kulturbund, 1939.
- Flusser, David, Hg. *The Josippon (Josephus Gorionides)*. Jerusalem: Bialik Institute, 1978.
- Frey, Jean-Baptiste. *Corpus inscriptionum judaicarum: recueil des inscriptions juives qui vont du III^e siècle avant Jésus-Christ au VII^e siècle de notre ère*. 2 Bde. Vatikanstadt: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1936-1952.

- _____. *Corpus of Jewish Inscriptions: Jewish Inscriptions from the Third Century B.C. to the Seventh Century a.D.* Hg. Baruch Lifshitz. New York: KTAV Publishing House, 1975.
- Friedmann, Meir, Hg. *Pesiqta Rabbati: Midrasch für den Fest-Cyclus und die ausgezeichneten Sabbathe.* Wien, 1880.
- Horbury, William und David Noy, Hgg. *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Linder, Amnon, Hg. *היהודים וה'הדות בחוקי הקיסרות הרומית.* Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1983; aus dem Hebr. übs. *The Jews in Roman Imperial Legislation.* Detroit, Mich: Wayne State University Press, 1987.
- _____, Hg. *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages.* Detroit, Mich.: Wayne State University Press, 1997.
- Löwenfeld, Samuel, Hg. *Epistulae Romanorum pontificum ineditae.* Leipzig: Veit et Comp. 1885.
- Martinet, Hans, Hg. *Sueton: De vita Caesarum. De viris illustribus. Die Kaiserviten. Berühmte Männer.* 4. Aufl. Berlin: De Gruyter, 2014.
- Martyn, John R. C., Hg. *The letters of Gregory the Great.* 3 Bde. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2004.
- Migne, Jacques-P., Hg. *Patrologia latina.* 217 Bde. Paris, 1844-1864.
- Mommsen, Theodor, Hg. *Corpus Inscriptionum Latinarum.* Berlin, 1862-.
- Niese, Benedikt. *Flavii Iosephi opera.* Berlin: Weidmann, 1955.
- Norberg, Dag. *S. Gregorii Magni Registrvm epistvlarvm.* Turnhout: Brepols, 1982.
- Noy, David. *Jewish Inscriptions of Western Europe: Italy (Excluding the City of Rome), Spain and Gaul.* Bd. 1 von *Jewish Inscriptions of Western Europe.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- _____. *Jewish Inscriptions of Western Europe: The city of Rome.* Bd. 2 von *Jewish Inscriptions of Western Europe.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____. „Jewish Inscriptions of Western Europe: addenda et corrigenda.“ 123–142 in *Hebraica hereditas: Studi in onore di Cesare Colafemmina.* Hg. Giancarlo Lacerenza. Neapel: Università degli Studi di Napoli „l'Orientale“, 2005.
- Noy, David und Hanswulf Bloedhorn. *Inscriptiones Judaicae Orientis: Syria and Cyprus.* Bd. 3 von *Inscriptiones Judaicae Orientis.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

- Noy, David, Alexander Panayotov und Hanswulf Bloedhorn, Hgg. *Inscriptiones Judaicae Orientis: Eastern Europe*. Bd. 1 von *Inscriptiones Judaicae Orientis*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Pricoco, Salvatore und Manlio Simonetti. *Gregorio Magno. Storie di santi e di diavoli: dialoghi*. Mailand: Mondadori, 2006.
- Recchia, Vincenzo, Hg. *Gregorio Magno. Lettere*. 4 Bde. Rom: Città Nuova Editrice, 1996-1999.
- Stern, Menahem, Hg. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. 3 Bde. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities: 1974-1984.
- Ulmer, Rivka. *Pesiqta Rabbati: A Synoptic Edition of Pesiqta Rabbati Based Upon All Extant Manuscripts and the Editio Princeps*. Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1997-2002.
- Veh, Otto, Hg. *Prokop. Gotenkriege: Griechisch-Deutsch*. 2 Bde. 2 Aufl. Berlin: De Gruyter, 1978.

3.2. Sekundärliteratur

- Adler, Albert. „The Jews in Southern Italy“. *Jewish Quarterly Review* 14 (1901): 111–115.
- Andronico, Emilio. „Gli Ebrei in Calabria“. 45–76 in *Vallata del S. Pasquale e presenza ebraica in Calabria in età antica*. Hgg. Sara Rossi und Antonella Casile. Reggio Calabria: Iiriti, 2002.
- Arnaldi, Girolamo. „Le origini del patrimonio di S. Pietro“. 5–45 in *Comuni e signorie nell'Italia nordorientale e centrale: Lazio, Umbria e Marche, Lucca*. Hg. Girolamo Arnaldi. Bd. 7:2 von *Storia d'Italia*. Hg. Giuseppe Galasso. Turin: UTET, 1987.
- Arthur, Paul. „Naples: Notes in the Economy of a Dark Age City“. 247–259 in *Papers in Italian archaeology IV*. Hgg. Caroline Malone und Simon Stoddart. Oxford: B.A.R., 1985.
- _____. „Some Observations on the Economy of Bruttium under the Later Roman Empire.“ *Journal of Roman Archaeology* 2 (1989): 133–142.
- Ascoli, Graziadio I. „Iscrizioni inedite o mal note, greche, latine, ebraiche, di antichi sepolcri giudaici del Napolitano“. 1:239–354 in *Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti (Firenze 1878)*. 2 Bde. Florenz: Le Monnier, 1880. Nachdr., Turin: Loescher, 1880; Sala Bolognese: Forni, 1978.

- Bachrach, Bernard S. *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.
- Baldassarre, Ida. *Bari antica: Ricerche di storia e di topografia*. Bari: Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte, 1966.
- Baldi, Agnello. *La Pompei giudaico-cristiana*. Cava dei Tirreni: Di Mauro, 1964. (= *L'anatema e la croce: Ebrei e Cristiani in Pompei Antica*. 2. vollst. überarb. u. erw. Aufl. Cava dei Tirreni: Di Mauro, 1983.)
- Baltrusch, Ernst. „Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht am Beispiel seiner Politik gegenüber den Juden“. *Historische Zeitschrift* 259.1 (1994): 39–58.
- Bammel, Ernst. „Gregor der Große und die Juden“. 1:283–291 in *Gregorio Magno e il suo tempo*. 2 Bde. Rom: Institutum Patristicum „Augustinianum“, 1991.
- Benini, Lidia und Mauro Perani. „Censimento e catalogo delle lucerne funerarie ebraiche di epoca tardo romana conservate in Italia“. *Materia giudaica* 20–21 (2015-2016): 229–328.
- Biondi, Biondo. *Giustiniano primo: principe e legislatore cattolico*. Mailand: Vita e Pensiero, 1936.
- Blumenkranz, Bernhard. *Juifs et chrétiens dans le monde occidental: 430-1096*. Paris: Mouton, 1960.
- _____. *Les auteurs chrétiens latins du moyen age sur les juifs et le judaïsme: sur les juifs et le judaïsme*. Paris: Mouton, 1963.
- Boesch Gajano, Sofia. „Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo: La testimonianza di Gregorio Magno“. *Quaderni medievali* 8 (1979): 12–43.
- _____. *Gregorio Magno: alle origini del Medioevo*. Rom: Viella, 2004.
- Bognetti, Gian P. „Les inscriptions juives de Venosa et le problème des rapports entre les Lombards et l'Orient“. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 98.2 (1954): 193–203. Nachdr. Bognetti, Gian P. *L'età longobarda*. Mailand: Giuffrè, 1966-1968, 3:508–518.
- Bonfil, Robert. „Tra due mondi: Prospettive di ricerca sulla storia culturale degli ebrei dell'Italia meridionale nell'alto Medioevo“. 135–158 in *Italia Judaica: Atti del I Convegno Internazionale, Bari 18 - 22 maggio 1981*. Rom: Multigrafica, 1983. Nachdr. Bonfil, Robert. *Tra due mondi: Cultura ebraica e cultura cristiana nel Medioevo*. Neapel: Liguori, 1996, 65–91.

- _____. „Cultura ebraica e cultura cristiana in Italia meridionale nell'Alto Medioevo“. 115–160 in *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541: Società, Economia, Cultura. IX Congresso internazionale dell'Associazione Italiana per lo studio del Giudaismo*. Hgg. Cosimo D. Fonseca et al. Galatina: Congedo, 1996. Nachdr. Bonfil, Robert. *Tra due mondi: Cultura ebraica e cultura cristiana nel Medioevo*. Neapel: Liguori, 1996, 3–64.
- _____. *Tra due mondi: Cultura ebraica e cultura cristiana nel Medioevo*. Neapel: Liguori, 1996.
- Bronwnen, Neil. „Crisis in the Letters of Gelasius I (492-96): A New Model of Crisis Management?“ 155–174 in *The bishop of Rome in Late Antiquity*. Hg. Geoffrey D. Dunn. Burlington: Ashgate, 2015.
- Brooten, Bernadette J. *Women Leaders in the Ancient Synagogue*. Chico, Calif: Scholars Press, 1982.
- Buonocore, Marco. „REGIO III - Lucania et Bruttii Regium Iulium“. *Supplementa Italica 5* (1989): 29–84.
- Buraselis, Kostas. *Theia Dōrea: Das Göttlich-kaiserliche Geschenk: Studien Zur Politik Der Severer Und Zur Constitutio Antoniniana*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaft, 2007.
- Calabi Limentani, Ida. *Epigrafia latina*. 4. Aufl. Mailand: Cisalpino, 1992.
- Callender, Maurice H. *Roman amphorae, with index of stamps*. London: Oxford University Press, 1965.
- Cancik, Hubert, August Pauly und Manfred Lamdfester, Hgg. *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*. 16 Bde. Stuttgart, Weimar: Metzler, 1996-2003.
- Cappelletti, Silvia. *The Jewish Community of Rome: From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.* Leiden, Boston: Brill, 2006.
- Carignani, Andrea und Francesco Pacetti. „Anfore tardo antiche dagli scavi del Palatino“. 610–615 in *Amphores romaines et histoire économique: dix ans de recherche*. Rom: École française de Rome, 1989.
- Carnevale, Gaetano. *La Giudea*. Fondi: Confronto, 1997.
- Cassuto, David. „Due lapidi del sec. IX in Italia meridionale“. 169–205 in *Hebraica: Miscellanea di studi in onore di Sergio J. Sierra per il suo 75° compleanno*. Hgg. Felice Israel, Sergio J. Sierra und Alberto M. Somekh. Turin: Istituto di Studi Ebraici, Scuola Rabbinica „S. H. Margulies - D. Disegni“, 1998.

- Cassuto, Umberto. „Sepolcri e iscrizioni sepolcrali degli ebrei di Bari“. *Iapigia* 4 (1933): 167–173.
- _____. „Nuove iscrizioni ebraiche di Venosa“. *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 4.1 (1934): 1–9.
- _____. „Ancora nuove iscrizioni ebraiche di Venosa“. *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 5 (1935): 179–184.
- _____. „Iscrizioni ebraiche a Bari“. *Rivista degli studi orientali* 15 (1934-1935): 316–322.
- _____. „הכתובות העבריות של המאה התשיעית בוינוסה“. *Kedem* 2 (1945): 99–120.
- Chajes Perez, Haiim. „Appunti sulle iscrizioni giudaiche del napoletano pubblicate dall’Ascoli“. 2:232–240 in *Centenario della nascita di Michele Amari*. 2 Bde. Palermo: Virzì, 1910.
- Chwolson, Daniel. *Corpus inscriptionum Hebraicarum: enthaltend Grabschriften aus der Krim und andere Grab- und Inschriften in alter hebräischer Quadratschrift sowie auch Schriftproben aus Handschriften vom IX. - XV. Jahrhundert*. St. Petersburg: Schmitzdorff, 1882. Nachdr., Hildesheim, New York: Georg Olms, 1974.
- Cirrone, Giacomo. „La basilica della SS. Trinità di Venosa dalla Tarda Antichità al Medioevo“. *La Capitanata* 25 (2011): 125–180.
- Cohen, Jeremy. *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in the Medieval Christianity*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1999.
- Cohen, Samuel. „Heresy, Authority and the Bishops of Rome in the Fifth Century: Leo I (440-461) and Gelasius (492-496)“. Ph.D. diss., University of Toronto, 2014.
- Cohen, Shaye J. „Women in the Synagogues of Antiquity“. *Conservative Judaism* 34.2 (1980): 23–29.
- _____. „Epigraphical Rabbis“. *Jewish Quarterly Review* 72 (1981-1982): 1–17.
- Colafemmina, Cesare. „Di alcune iscrizioni giudaiche di Taranto“. 1:233–242 in *Studi di storia pugliese in onore di Giuseppe Chiarelli*. Hg. Michele Paone. 7 Bde. Galatina: Congedo, 1972.
- _____. „Epigrafi ebraiche di Taranto“. *Cenacolo* 2 (1972): 203–207, figg. 1–7.
- _____. *Apulia cristiana: Venosa. Studi e scoperte*. Bari: Ecumenica, 1973.
- _____. „Iscrizioni ebraiche a Brindisi“. *Brundisii Res* 5 (1973): 91–106.
- _____, Hg. *Studi storici*. Molfetta: Ecumenica, 1974.

- _____. „Di una iscrizione greco-ebraica di Otranto“. *Vetera Christianorum* 12 (1975): 131–137.
- _____. „L'iscrizione brindisina di Baruch ben Yonah e Amittai da Oria“. *Brundisii Res* 7 (1975): 295–300.
- _____. „Nuove iscrizioni ebraiche a Venosa“, 41–46, tavv. XXII–XVI in *Studi in memoria di p. Adiuto Putignani*. Cassano delle Murge: Ecumenica, 1975.
- _____. „Scoperte archeologiche in Venosa paleocristiana“. 1:19–32 in *Studi Lucani. Atti del II Convegno Nazionale di Storiografia Lucana*. Hg. Pietro Borraro. 2 Bde. Galatina: Congedo, 1976.
- _____. „Gli ebrei a Taranto nella documentazione epigrafica (secc. IV-X)“, 109–127, tavv. XVII–XXXIV in *La Chiesa di Taranto. Dalle origini all'avvento dei Normanni: Studi storici in onore di Mons. Guglielmo Motolese Arcivescovo di Taranto, nel XXV anniversario del suo episcopato*. Hg. Cosimo D. Fonseca. La Chiesa di Taranto. Galatina: Congedo, 1977.
- _____. „Un'iscrizione venosina inedita dell'822“. *La Rassegna Mensile di Israel* 43.5–6 (1977): 261–263.
- _____. „Nuove scoperte nella catacomba ebraica di Venosa“. *Vetera Christianorum* 15 (1978): 369–381.
- _____. „Di un'iscrizione biblica (Ps. 125,1) e di altri graffiti“, 337–345, figg. 1–6 in *Il santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo: contributo alla storia della Langobardia meridionale*. Hg. Carlo Carletti. Bari: Edipuglia, 1980.
- _____. „Insediamenti e condizione degli ebrei nell'Italia meridionale e insulare“. 197–227 in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo: XXVI settimana di studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo Spoleto 30 Marzo - 5 Aprile 1978*. 2 Bde. Spoleto: Presso la sede del centro, 1980.
- _____. „Saggio di scavo in località Collina della Maddalena a Venosa“. *Vetera Christianorum* 18 (1981): 443–451.
- _____. „Archeologia ed epigrafia ebraica nell'Italia Meridionale“. 199–211 in *Italia Judaica: Atti del I Convegno Internazionale, Bari 18 - 22 maggio 1981*. Bd. 1 von *Italia Judaica*. Rom: Multigrafica, 1983.
- _____. „Tre iscrizioni ebraiche inedite di Venosa e Potenza“. *Vetera Christianorum* 20 (1983): 443–448.
- _____. „Una nuova iscrizione ebraica a Venosa“. *Vetera Christianorum* 21 (1984): 197–202.

- _____. „Ebrei nel Lazio meridionale fra tardo antico e alto medioevo“. 105–114 in *Antichità paleocristiane e altomedievali del sorano: atti del convegno di studi, Sora 1 - 2 dicembre 1984*. Hgg. Luigi Gulia und Quacquarelli Antonio. Sora: Centro di studi sorani „V. Patriarca“, 1985.
- _____. „Iscrizione ebraica inedita di Lavello“. *Vetera Christianorum* 23 (1986): 171–176.
- _____. „Tre nuove iscrizioni ebraiche a Venosa“. *Vetera Christianorum* 24 (1987): 201–209.
- _____. „L’insediamento ebraico“. 513–522 in *Archeologia di una città: Bari dalle origini al X secolo*. Hgg. Giuseppe Andreassi und Francesca Radina. Bari: Edipuglia, 1988.
- _____. „Una nuova epigrafe ebraica altomedievale a Lavello“. *Vetera Christianorum* 29 (1992): 411–421.
- _____. „Epigraphica Hebraica Venusina“. *Vetera Christianorum* 30 (1993): 353–358.
- _____. „Gli ebrei nel Mezzogiorno d’Italia“. 247–255 in *Architettura judaica in Italia: Ebraismo, sito, memoria dei luoghi*. Hg. Rosalia La Franca. Palerm: Flaccovio, 1994.
- _____. „Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy“. 65–81 in *The Jews of Italy: Memory and Identity*. Hgg. Bernard D. Cooperman und Barbara Garvin. Bethesda, Md: University Press of Maryland, 2000.
- _____. „Gli ebrei a Fondi“. 307–336 in *Fondi tra antichità e medioevo: Atti del convegno 31 Marzo - 1 Aprile 2000*. Hg. Teresa Carpino Piscitelli. Fondi: Comune di Fondi, 2002.
- _____. „Le catacombe ebraiche nell’Italia meridionale e nell’area sicula: Venosa, Siracusa, Noto, Lipari e Malta“. 119–146 in *I beni culturali ebraici in Italia: Situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*. Hg. Mauro Perani. Ravenna: Longo, 2003.
- _____. „Tre iscrizioni ebraiche altomedievali a Matera“. 103–116 in *Una manna buona per Mantova: Man Tov le-Man Tovah*. Studi in onore di Vittore Colorni per il suo 92° compleanno. Hg. Mauro Perani. Florenz: Olschki, 2004.
- _____. „Gli ebrei a Bari nella tarda antichità: l’ipogeo funerario rinvenuto nel 1923“. *Sefer Yuhasin* 21–22 (2005-2006): 5–15.
- _____. *Gli ebrei a Taranto: Fonti documentarie*. Bari: Società di Storia Patria per la Puglia, 2005.
- _____. „Una rilettura delle epigrafi ebraiche della Sardegna“. *Materia giudaica* 14.1–2 (2009): 81–99.
- _____. *The Jews in Calabria*. Leiden, Boston: Brill, 2012.

- Colorni, Vittore. „L'uso greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano“. *Annali di storia del diritto* 8 (1964): 1–65. Nachdr. Colorni Vittore, *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*. Mailand: Giuffrè 1983, 1–65.
- Colorni, Vittore. *Legge ebraica e leggi locali*. Mailand: Giuffrè, 1945.
- Conticello De' Spagnolis, Marisa. „Una testimonianza ebraica a Nuceria Alfaterna“. 243–252 in *Ercolano 1738 - 1988: 250 anni di ricerca archeologica. Atti del convegno internazionale Ravello-Ercolano-Napoli-Pompei, 30 ottobre - 5 novembre 1988*. Hg. Luisa Franchi dell'Orto. Rom: L'Erma di Bretschneider, 1993.
- Cooley, Alison und Melvin G. L. Cooley. *Pompeii and Herculaneum: A sourcebook*. London, New York: Routledge; Taylor & Francis Group, 2014.
- Coppola, Gabriella. „Il sito archeologico di Deri-S. Pasquale“. 51–65 in *Il parco archeologico Deri-San Pasquale Bova Marina*. Hg. Rossella Agostino. Reggio Calabria: Iiriti, 2009.
- Corrado, Margherita, Paolo de Vingo und Roberto Spadea. „Anfore dal teatro romano di Scolacium“. 201–215 in *Atti: XXII Convegno Internazionale della Ceramica, 1999. XXXIII Convegno Internazionale della Ceramica, 2000*. Albisola: Centro ligure per la storia della ceramica; Florenz: All'insegna del Giglio, 2001.
- Costabile, Felice. „Testimonianze paleocristiane e giudaiche da Leucopetra“. *Rivista storica calabrese* 9.2 (1988): 255–265.
- Costamagna, Liliana. „La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria“. *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école français de Rome (Moyen-Age, Temps modernes)* 103.2 (1991): 611–630.
- _____. „Lo scavo della sinagoga di Bova Marina: problemi di interpretazione“. *Rivista di archeologia cristiana* 38.1–2 (1992): 313–317.
- _____. „La sinagoga di Bova Marina“. 239–245 in *Architettura judaica in Italia: Ebraismo, sito, memoria dei luoghi*. Hg. Rosalia La Franca. Palerm: Flaccovio, 1994.
- _____. „Il restauro del mosaico della sinagoga di Bova marina“. 209–213 in *Atti del II colloquio dell'Associazione Italiana per lo Studio e la Conservazione del Mosaico (Roma, 5 - 7 dicembre 1994)*. Hgg. Irene Bragantini und Federico Guidobaldi. Bordighera: Istituto Internazionale di Studi Liguri, 1995.

- _____. „L’area archeologica dell’insediamento greco-romano alla foce del S. Pasquale“. 101–134 in *Vallata del S. Pasquale e presenza ebraica in Calabria in età antica*. Hgg. Sara Rossi und Antonella Casile. Reggio Calabria: Iiriti, 2002.
- _____. „La sinagoga di Bova Marina (RC): una proposta di interpretazione delle strutture“. 2:795–808, figg. 1–8 in *1983-1993: dieci anni di archeologia cristiana in Italia: Atti del VII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana. Cassino, 20 - 24 settembre 1993*. Hg. Eugenio Russo. 2 Bde. Cassino: Università degli Studi di Cassino, 2003.
- _____. „La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)“. 93–118 in *I beni culturali ebraici in Italia: Situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*. Hg. Mauro Perani. Ravenna: Longo, 2003.
- Cracco Ruggini, Lellia. „Note sugli ebrei in Italia dal IV al XVI secolo“. *Rivista Storica Italiana* 76 (1964): 926–956.
- _____. „Pietro di Grado. Giudaismo e conversioni nel mondo tardoantico“. 1:139–162 in *Grado nella storia e nell’arte: Atti della X settimana di Studi Aquileiesi (28 Aprile - 4 Maggio 1979)*. 2 Bde. Udine: Arti Grafiche Friulane, 1980. Nachdr., Cracco Ruggini, Lellia. *Gli ebrei in età tardoantica: Presenze, intolleranze, incontri*. Rom: Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, Kap. VII.
- _____. „Tolleranza e intolleranza nella società tardoantica: il caso degli Ebrei“. *Studi e materiali di storia delle religioni* 12 (1983): 27–44. Nachdr., *Gli ebrei in età tardoantica*, Kap. I.
- _____. „Gli ebrei nell’Italia tardoantica e gli studi nell’ultimo cinquantennio“. 103–117 in *Trent’anni di studi sulla tarda antichità: Atti del Convegno internazionale, Napoli, 21 - 23 novembre 2007*. Hgg. Ugo Criscuolo und Lucio de Giovanni. Neapel: D’Auria, 2009. Nachdr., *Gli ebrei in età tardoantica*, Kap. XIII.
- _____, Hg. *Gli ebrei in età tardoantica: Presenze, intolleranze, incontri*. Rom: Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.
- Cuteri, Francesco A. „Ebrei e samaritani a Vibo Valentia in età tardoantica: le testimonianze archeologiche“. *Sefer Yuhasin* 24–25 (2008-2009): 17–38.
- Cuteri, Francesco A. et al. „La Calabria fra Tarda Antichità ed Alto Medioevo attraverso le indagini nei territori di Vibona Valentia, della Massa Nicoterana, di Stilida-Stilo. Ceramiche, commerci, strutture.“ 461–476 in *Late Roman Coarse Wares, Cooking Wares and Amphorae in the Mediterranean: Archaeology and Archaeometry. Conference, held in Aix-en-Provence, Marseille and Arles, from the 13th to the 16th*

- April 2005*. 2. Bde. Hgg. Michel Bonifay und Jean-Christophe Trégliat. Oxford: Archaeopress, 2007.
- D'Aloe, Stanislao. *Storia profana e sacra dell'antica Siponto e della metropoli di Manfredonia*. Neapel: Forni, 1877.
- D'Amore, Lucia. „Un filatterio greco da Lazzaro“. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 152 (2005): 157–160.
- D'Angela, Cosimo. „Lucerne tardo-antiche e cristiane di Taranto“. *Vetera Christianorum* 8 (1971): 155–171.
- _____. „Le lucerne tardoromane nel Museo Nazionale di Bari“. 275–291 in *Studi in onore di Mario Marti*. Galatina: Congedo, 1981.
- Dar, Shimon. „The History of the Hermon Settlements“. *Palestine Exploration Quarterly* 120.1 (1988): 26–44.
- De Bonfils, Giovanni. *Gli schiavi degli ebrei nella legislazione del IV secolo: Storia di un divieto*. Bari: Cacucci, 1992.
- _____. *Roma e gli ebrei: Secoli I-V*. Bari: Cacucci, 2002.
- De Falco, Diana J. „The Jewish Seal from Frattaminore JIWE I 24“. *Sefer Yuhasin (Nuova Serie)* 1 (2013): 229–234.
- Della Corte, Matteo. „Scoperte epigrafiche“. *Notizie degli scavi* 7 (1947): 84–129.
- _____. *Case ed abitanti di Pompei*. 2. Aufl. Pompei, Rom: Bretschneider, 1954.
- _____. „Le iscrizioni di Ercolano“, *Rendiconti della Accademia di archeologia, lettere e belle arti, Napoli* 33 (1959): 239–308.
- Dell'Aquila, Franco. „Struttura e planimetria della catacomba ebraica di Venosa“. *Lucania Archeologica* 1.4 (1979): 10–16.
- Derenbourg, Joseph. „Les anciennes épitaphes des juifs dans l'Italie méridionale“. *Revue des études juives* 3 (1881): 131–134.
- Dönitz, Saskia. „Von Italien nach Ashkenaz: Sefer Yosippon und die historiographische Tradition des Mittelalters“. 169–182 in *Orient als Grenzbereich?: Rabbinisches und außerrabbinisches Judentum*. Hgg. Annelies Kuyt und Gerold Necker. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007.
- _____. „Historiography Among Byzantine Jews: the Case of Sefer Yosippon“. 951–968 in *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*. Hgg. Robert Bonfil et al. Leiden: Brill, 2012.

- _____. *Überlieferung und Rezeption des Sefer Yosippon*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Dufner, Georg. *Die Dialoge Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen*. Padua: Antenore, 1968.
- Falkenhausen, Vera von. „L'ebraismo dell'Italia meridionale nell'età bizantina (secoli VI-XI)“. 25–46 in *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541: Società, economia, cultura. IX Congresso internazionale dell'Associazione Italiana per lo studio del Giudaismo*. Hgg. Cosimo D. Fonseca et al. Galatina: Congedo, 1996.
- _____. „Gli Ebrei nell'Italia meridionale bizantina (VI-XI secolo)“. 21–34 in *Gli ebrei nella Calabria medievale: Atti della Giornata di studio in memoria di Cesare Colafemmina (Rende, 21 maggio 2013)*. Hg. Giovanna De Sensi Sestito. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2013.
- Federico, Eduardo und Elena Miranda, Hgg. *Capri antica: Dalla preistoria alla fine dell'età romana*. Capri: La conchiglia, 1998.
- Ferorelli, Nicola. *Gli Ebrei nell'Italia meridionale: dall'età romana al secolo XVIII*. Turin: Il Vessillo israelitico, 1915. Nachdr. Sala Bolognese: A. Forni, 1966; Sala Bolognese: A. Forni, 1999.
- _____. *Gli Ebrei nell'Italia meridionale: dall'età romana al secolo XVIII*. Hg. Filena Patroni Griffi. Neapel: Peerson, 1990.
- Ferrua, Antonio. „Sull'esistenza di Cristiani a Pompei“. *Civiltà cattolica* 88.3 (1937): 127–135.
- _____. „Addenda et corrigenda al Corpus Inscriptionum Iudaicarum“. *Epigraphica* 3 (1941): 30–46.
- _____. „Spigolature archeologiche“. *Rivista di archeologia cristiana* 26 (1950): 223–243.
- Fiaccadori, Gianfranco. „Calabria tardoantica“. 706–762 in *Storia della Calabria antica*. Hg. Salvatore Settis. Rom: Gangemi, 1994.
- Fine, Steven. *Art and Judaism in the Greco-Roman World: Toward a New Jewish Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Foerster, Gideon. „Una sinagoga e chiesa di IV-VI secolo a Saranda, nell'Albania meridionale, e la sua identificazione: risultati degli scavi preliminari“. 121–133 in *Ketav, Sefer, Miktav: La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia*. Hg. Mariapina Mascolo. Bari: edizioni di pagina, 2014.

- Frenkel, Wladimiro. *Nella patria di Q. Orazio Flacco: Guida di Venosa*. Neapel: Amoroso, 1934.
- Frey, Jean-Baptiste. „Inscriptions juives inédites“. *Rivista di archeologia cristiana* 9 (1931): 83–125.
- _____. „Une inscription gréco-hébraïque d’Otrante“. *Revue biblique* 41 (1932): 96–103.
- _____. „Les Juifs à Pompéi“. *Revue biblique* 42 (1933): 365–384.
- Garrucci, Raffaele. „Cimitero ebraico di Venosa in Puglia“. *Civiltà cattolica* 12.1 (1883): 707–720.
- Gasparri, Stefano. „Gregorio Magno e l’Italia meridionale“. 1:77–101 in *Gregorio Magno e il suo tempo*. 2 Bde. Rom: Institutum Patristicum „Augustinianum“, 1991.
- Gasperetti, Gabriella und Vincenzo Di Giovanni. „Precisazioni sui contenitori calabresi della tarda antichità (Le anfore Keay LII)“. *Mélanges d’archéologie et d’histoire de l’école français de Rome (Moyen-Age)* 103.2 (1991): 875–885.
- Giordano, Carlo und Isidoro Kahn. *Gli ebrei in Pompei, in Ercolano e nelle città della Campania Felix*. Pompei: Sicignano, 1966. Nachdr. *Gli ebrei in Pompei, in Ercolano, Stabia e nelle città della Campania Felix*. Neapel: Procaccini, 1979.
- _____. *Testimonianze ebraiche a Pompei, Ercolano, Stabia e nelle città della Campania Felix*. Hg. Laurentino Garcíá y Garcíá. Rom: Bardi, 2001.
- Giordano, Oronzo. *L’invasione longobarda e Gregorio Magno*. Bari: Adriatica, 1970.
- Goodenough, Erwin R. „The Menorah among the Jews of the Roman World“. *Hebrew Union College Annual* 23 (1951-1952): 449–492.
- Goodman, Martin. *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Görres, Franz. „Papst Gregor I. der Große und das Judentum“. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 50 (1908): 489–505.
- Graetz, Heinrich. „Die alten jüdischen Katakombeninschriften in Süditalien“. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 29 (1880): 433–451.
- Grayzel, Solomon. „The Papal Bull *Sicut Judaeis*“. 243–280 in *Studies and essays in honor of Abraham A. Neuman*. Hgg. Meir Ben-Horin, Bernard D. Weinryb und Solomon Zeitlin. Leiden: Brill, 1962.
- _____. „The Jews and the Roman Law“. *Jewish Quarterly Review* 59.2 (1968): 93–117.

- Grelle, Francesco. „Patroni ebrei in città tardoantiche“. 3:139–158 in *Epigrafia e territorio, politica e società: temi di antichità romane*. 10 Bde. Hg. Mario Pani. Bari: Edipuglia, 1983-.
- Grelle, Francesco und Giuliano Volpe. „Aspetti della geografia amministrativa ed economica della Calabria in età tardoantica“. 4:113–155 in *Epigrafia e territorio, politica e società: temi di antichità romane*. 10 Bde. Hg. Mario Pani. Bari: Edipuglia, 1983-.
- Gutmann, Joseph. „Was there Biblical Art at Pompeii?“ *Antike Kunst* 15.2 (1972): 122–124.
- Hachlili, Rachel. *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*. Leiden, Boston: Brill, 1998.
- _____. *The Menorah, the Ancient Seven-armed Candelabrum: Origin, Form & Significance*. Leiden, Boston: Brill, 2001.
- _____. *Ancient Synagogues-Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- Hanlon, Christopher. „Gregory the Great and Sicily: An Example of Continuity and Change in the Late Sixth Century“. 197–215 in *The bishop of Rome in Late Antiquity*. Hg. Geoffrey D. Dunn. Burlington: Ashgate, 2015.
- Heil, Johannes. „„Antijudaismus“ und „Antisemitismus“: Begriffe als Bedeutungsträger“. 6:93–114 in *Jahrbuch für Antisemitismusforschung*. Hg. Wolfgang Benz. 20 Bde. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag, 1997 (Ab Bd. 21 [2012] Hg. Stefanie Schüler-Springorum, Berlin: Metropol Verlag).
- _____. „Die Bürde der Geschichte: Stationen der langlebigen ‚Lehre der Verachtung‘“. 26–52 in *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen: Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum*. Hgg. Jehoschua Ahrens et al. Berlin: Metropol-Verlag, 2017.
- Hezser, Catherine. „The Social Status of Slaves in the Talmud Yerushalmi and in Graeco-Roman Society“. 3:91–137 in *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*. Hgg. Peter Schäfer und Catherine Hezser. 3 Bde. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998-2002.
- _____. *Jewish Slavery in Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2005 Nachdr., Oxford: Oxford University Press, 2009.
- _____. *Jewish Travel in Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

- Hirschfeld, Otto. „Le catacombe degli ebrei a Venosa“. *Bullettino dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica* (1867): 148–152.
- Horst, Pieter W. van der. *Ancient Jewish Epitaphs*. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1991.
- Juster, Jean. *Les Juifs dans l'Empire romain: Leur condition juridique, économique et sociale*. 2 Bde. Paris: Geuthner, 1914.
- Kahrstedt, Ulrich. *Die wirtschaftliche Lage Grossgriechenlands in der Kaiserzeit*. Wiesbaden: Steiner Verlag, 1960.
- Katz, Solomon. „Pope Gregory the Great and the Jews“. *Jewish Quarterly Review* 24.2 (1933): 113–136.
- Kaufmann, David. „Die Chronik des Achimaaz von Oria (850-1054)“. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 10 (1851): 462–473; 12 (1851): 496–509; 13 (1851): 529–554.
- Key, Simon J. *Late Roman Amphorae in the Western Mediterranean: A Typology and Economic Study: the Catalan Evidence*. 2 Bde. Oxford: B.A.R., 1984.
- Kittel, Gerhard und Gerhard Friedrich, Hgg. *Theological Dictionary of the New Testament*. Übersetzt von Geoffrey W. Bromiley. 10 Bde. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976.
- Klingenberg, Eberhard. „Justinians Novellen zur Judengesetzgebung“. *Aschkenas* 8.1 (1998): 7–28.
- Korol, Dieter. „Il primo ritrovamento di un oggetto sicuramente giudaico a Cimitile: una lucerna con la rappresentazione della menorah“. *Boreas* 13 (1990): 94–102.
- Kraemer, Ross S. „A New Inscription from Malta and the Question of Women Elders in the Diaspora Jewish Communities“. *Harvard Theological Review* 78 (1985): 431–438.
- Krause, Gerhard und Gerhard Müller, Hgg. *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: De Gruyter, 1977-2004.
- Lacerenza, Giancarlo. „L'epitaffio di Abigail da Venosa“. *Henoch* 11 (1989): 319–325.
- _____. „Graffiti aramaici nella casa del Criptoportico a Pompei (Regio I, insula VI, 2)“. *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 56.2 (1996): 166–188.
- _____. „Il ‚cippo ebraico‘ nelle catacombe di San Gennaro (Napoli)“. *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 57.3-4 (1997): 484–508.
- _____. „Frustula iudaica neapolitana“. *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 58.3-4 (1998): 334–346.

- _____. „Le antichità giudaiche di Venosa: Storia e documenti“. *Archivio Storico per le Province Napoletane* 106 (1998): 293–418.
- _____. „Presenza giudaica e produzione del vetro in età romana e tardoromana: alcune osservazioni su Puteoli (Campania) e Philosophiana (Sicilia)“. 119–125 in *Il vetro in Italia meridionale e insulare: Quarta Giornata nazionale di studio, Comitato nazionale AIHV: atti del primo Convegno multidisciplinare, Napoli, 5-6-7 marzo 1998*. Hgg. Ciro Piccioli und Francesca Sogliani. Neapel: De Frede, 1999.
- _____. „I contatti con l’Oriente“. 95 in *Gli antichi ercolanesi: Antropologia, società, economia*. Hg. Mario Pagano. Neapel: Electa, 2000.
- _____. „L’iscrizione di *Claudia Aster Hierosolymitana*“. 303–313 in *Biblica et Semitica: Studi in memoria di Francesco Vattioni*. Hg. Luigi Cagni. Neapel: Istituto Universitario Orientale, 1999 [2000].
- _____. „The Jews in Italy in the First to Sixth Centuries C.E.“. in *The Jews of Italy: Memory and Identity*. Hgg. Bernard D. Cooperman und Barbara Garvin. Potomac: University Press of Maryland, 2000.
- _____. „Per un riesame della presenza ebraica a Pompei“. *Materia giudaica* 6.1 (2001): 99–103.
- _____. „Le iscrizioni giudaiche in Italia dal I al VI secolo: tipologie, origine, distribuzione“. 71–92 in *I beni culturali ebraici in Italia: Situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*. Hg. Mauro Perani. Ravenna: Longo, 2003.
- _____. „Ebraiche liturgie e peregrini *apostuli* nell’Italia bizantina“. 61–72 in *Una manna buona per Mantova: Man Tov le-Man Tovah. Studi in onore di Vittore Colorni per il suo 92° compleanno*. Hg. Mauro Perani. Florenz: Olschki, 2004.
- _____. „Fra Roma e Gerusalemme: L’immagine di *Puteoli* e dei Campi Flegrei in Filone Alessandrino e in Flavio Giuseppe“. 97–128 in *Roma, la Campania e l’Oriente cristiano antico: Giubileo 2000. Atti del Convegno di Studi, Napoli 9-11 ottobre 2000*. Hgg. Luigi Cirillo und Giancarlo Rinaldi. Neapel: Università degli Studi di Napoli „l’Orientale“, 2004.
- _____. „La realtà documentaria e il mito romantico della presenza giudaica a Pompei“. 245–271 in *Pompei, Capri e la Penisola Sorrentina: Atti del quinto ciclo di conferenze di geologia, storia e archeologia. Pompei, Anacapri, Scafati, Castellammare di Stabia, ottobre 2002 - aprile 2003*. Hg. Felice Senatore. Capri: Oebalus, 2004.
- _____. „Il mondo ebraico nella tarda antichità“. 351–385 in *L’impero tardoantico*. Hgg. Alessandro Barbero und Giusto Traina. Rom: Salerno, 2010.

- _____. „Judaism in Italy and the West“. 398–420 in *The Cambridge History of Religions in the Ancient World. From the Hellenistic Age to Late Antiquity*. Hgg. Michele R. Salzman und William Adler. Bd. 1 von *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*. Hg. Michele R. Salzman. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- _____. „L’epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all’alto Medioevo“. 189–198 in *Ketav, Sefer, Miktav: La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia*. Hg. Mariapina Mascolo. Bari: edizioni di pagina, 2014.
- Lacerenza, Giancarlo und Mario Pagano. „A proposito delle testimonianze giudaiche di Nuceria Alfaterna“. *Apollo* 11 (1995): 64–69.
- Laham Cohen, Rodrigo. „En torno a motivaciones y efectos del discurso antijudío: el caso de los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno“. *Polis* 23 (2011): 115–152.
- _____. „Los judíos en el *registrum epistularum* de Gregorio Magno y la epigrafía judía de los siglos VI y VII“. *Henoch* 35.2 (2013): 214–243.
- _____. „Tópicos antijudíos en las *Homiliae in Hiezechihalem Prophetam* de Gregorio Magno“. *Anales de historia antigua, medieval y moderna, Buenos Aires* 46 (2013): 281–308.
- _____. „Theological Anti-Judaism in Gregory the Great“. *Sefarad* 75.2 (2015): 225–252.
- _____. „*Vas uacuum et signatum*. La imagen del judío en los *Dialogi* y el problema de la autoría gregoriana“. *Revue des études juives* 174.3–4 (2015): 295–324.
- _____. „El subordinado que subordina: Poseedores judíos de esclavos cristianos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno“. *Gerión* 34 (2016): 325–349.
- Lake, Stephen. „Hagiography and the Cults of Saints.“ 225–246 in *A Companion to Gregory the Great*. Hgg. Bronwen Neil und Matthew Dal Santo. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- Lanzoni, Francesco. *Le diocesi d’Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604): Studio critico*. 2 Bde. Faenza: Fratelli Lega, 1927.
- Lapin, Hayim. „Epigraphical Rabbis: A Reconsideration“. *Jewish Quarterly Review* 101.3 (2011): 311–346.
- Lattanzi, Elena. „Attività della soprintendenza archeologica della Calabria“. *Klearchos* 27 (1985): 133–147.

- _____. „L'attività archeologica in Calabria nel 1985.“ 417–431 in *Neapolis: Atti del venticinquesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 3-7 ottobre 1985*. Tarent: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1986.
- _____. „Rassegna archeologica calabrese“. *Magna Graecia* 21.3–4 (1986): 6–8; 16–18.
- _____. „Attività della soprintendenza archeologica della Calabria“. *Klearchos* 29 (1987): 99–111.
- Lavermicocca, Gaetano und Cesare Colafemmina. „Bari, Carbonara“. *Taras* 8.1–2 (1988): 99–100.
- Lenormant, François. „La catacombe juive de Venosa“. *Revue des études juives* 6 (1882): 200–207.
- Leon, Harry J. „The Jews of Venusia.“ *Jewish Quarterly Review* 44.4 (1954): 267–284.
- _____. *The Jews of Ancient Rome*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1960. 2. überarb. u. erw. Aufl. Peabody, Mass: Hendrickson, 1995.
- Leumann, Manu. „Lateinische cognomina auf *-īnus* und *-illa*.“ 150–172 in *Sache, Ort und Wort: Jakob Jud zum Sechzigsten Geburtstag, 12. Januar 1942*. Hg. Arnald Steiger. Zürich, Erlenbach: Eugen Rentsch Verlag, 1943.
- Lévi, Israel. „Bari dans la Pesikta Rabbati“. *Revue des études juives* 32 (1896): 278–282.
- Levi, Leo. „Ricerche di epigrafia ebraica nell'Italia meridionale“. *La Rassegna Mensile di Israel* 28 (1962): 132–153.
- _____. „Le iscrizioni della ‚Catacomba nuova‘ di Venosa“. *La Rassegna Mensile di Israel* 31 (1965): 358–365.
- Levine, Lee I. *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. 2. Aufl. New Haven: Yale University Press, 2005.
- _____. *Visual Judaism in Late Antiquity: Historical Contexts of Jewish Art*. New Haven: Yale University Press, 2012.
- Lichtenberger, Hermann. „Josephus und Paulus in Rom: Juden und Christen in Rom zur Zeit Neros“. 245–261 in *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter: Festschrift für Heinz Schreckenberg*. Hgg. Heinz Schreckenberg, Dietrich-Alex Koch und Hermann Lichtenberger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Lifshitz, Baruch. „Les juifs à Venosa.“ *Rivista di filologia e d'istruzione classica* 90 (1962): 367–371.

- _____. *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives: Répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues*. Paris: Gabalda, 1967.
- Linder, Amnon. „The Legal Status of the Jews in the Roman Empire“. 128–173 in *The Cambridge History of Judaism: the Late Roman-Rabbinic Period*. Hg. Steven T. Katz. Bd. 4 von *The Cambridge History of Judaism*. Hgg. William D. Davies und Louis Finkelstein. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- _____. „Legal Status of the Jews in the Byzantine Empire“. 149–217 in *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*. Hgg. Robert Bonfil et al. Leiden: Brill, 2012.
- Lotter, Friedrich. „Die Juden und die städtische Kontinuität von der Spätantike zum Mittelalter im lateinischen Westen.“ 21–79 in *Juden in der Stadt*. Hgg. Mayrhofer, Fritz, Opll, Ferdinand. Linz: Österreichischer Arbeitskreis für Stadtgeschichtsforschung, 1999.
- _____. „Die Grabinschriften des lateinischen Westens als Zeugnisse jüdischen Lebens im Übergang von der Antike zum Mittelalter“. 87–147 in *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturell-räumlich vergleichender Betrachtung: Von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert*. Hgg. Christoph Cluse, Alfred Haverkamp und Israel J. Yuval. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2003.
- _____. „Zur sozialen Hierarchie der Judenheit in Spätantike und Frühmittelalter“. *Aschkenas* 13 (2003): 333–359.
- _____. „Die Voraussetzungen christlich-jüdischer Koexistenz und deren Infragestellung durch Zwangsbekehrung und Vertreibung in Spätantike und Frühmittelalter“. *Aschkenas* 16.2 (2006): 291–365.
- _____. „Die kaiserzeitliche Judengesetzgebung von Konstantin bis zur Veröffentlichung von Justinians Novelle 146 (553)“. *Aschkenas* 22.1-2 (2012): 247–390.
- Makuja, Darius O. „Gregory the Great, Roman Law and the Jews: Seeking ‚True‘ Conversions.“ *Sacris erudiri* 48 (2009): 35–76.
- Marchi, Maria L. „Venosa: organizzazione del territorio e vie di comunicazione“. 109–119 in *Ketav, Sefer, Miktav: La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia*. Hg. Mariapina Mascolo. Bari: edizioni di pagina, 2014.
- Markus, Robert A. *Gregory the Great and His World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- Mascolo, Mariapina, Hg. *Ketav, Sefer, Miktav: La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia*. Bari: edizioni di pagina, 2014.
- _____. „Fonti ebraiche e documenti sulla presenza ebraica in Puglia“. 17–39 in *Archivi per la storia degli ebrei in Puglia: catalogazione delle fonti ebraiche e regesti dei documenti nelle trascrizioni di Cesare Colafemmina*. Hgg. Mariapina Mascolo und Nardella Maria C. Bari: CeRDEM, 2014.
- _____. „La presenza ebraica nel contesto culturale apulo-lucano dal tardo antico all’età moderna“. 47–100 in *Ketav, Sefer, Miktav: La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia*. Hg. Mariapina Mascolo. Bari: edizioni di pagina, 2014.
- Mastelloni, Maria A. „Il ripostiglio di Bova Marina“. *Mélanges d’archéologie et d’histoire de l’école français de Rome (Moyen-Age)* 103.2 (1991): 643–665.
- Mazzamuto, Antonella. „L’insediamento ebraico in Sicilia dal periodo arabo all’espulsione del 1492“. 83–95 in *Architettura judaica in Italia: Ebraismo, sito, memoria dei luoghi*. Hg. Rosalia La Franca. Palerm: Flaccovio, 1994.
- Meyers, Eric M. „Report on the Excavations at the Venosa Catacombs, 1981“. *Vetera Christianorum* 20 (1983): 455–460.
- Milano, Attilio. *Storia degli ebrei in Italia*. 4. Aufl. Turin: Einaudi, 1995.
- Miranda, Elena. „Due iscrizioni greco-giudaiche della Campania“. *Rivista di archeologia cristiana* 55 (1979): 337–341.
- _____. „Iscrizioni giudaiche del Napoletano“. 189–209 in *Roma, la Campania e l’Oriente cristiano antico: Giubileo 2000. Atti del Convegno di Studi, Napoli 9-11 ottobre 2000*. Hgg. Luigi Cirillo und Giancarlo Rinaldi. Neapel: Università degli Studi di Napoli „l’Orientale“, 2004.
- Moffa, Salvatore. „Un grave delitto di Venafro in una lettera di san Gregorio Magno“. *Almanacco del Molise* (1985): 271–276.
- Mosino, Franco. „Intervento nella discussione sulla sinagoga di Bova Marina (Reggio Calabria)“. *Mélanges d’archéologie et d’histoire de l’école français de Rome (Moyen-Age)* 103.2 (1991): 667–668.
- _____. „Graffito protobizantino da Lazzàro (Motta S. Giovanni)“. *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 62 (1995): 237–238.
- Neil, Bronwen. „The Papacy in the Age of Gregory the Great“. 3–27 in *A Companion to Gregory the Great*. Hgg. Bronwen Neil und Matthew Dal Santo. Leiden, Boston: Brill, 2013.

- Neil, Bronwen und Matthew Dal Santo, Hgg. *A Companion to Gregory the Great*. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- Neubauer, Adolf. „The Early Settlement of the Jews in Southern Italy“. *Jewish Quarterly Review* 4 (1891-1892): 606–625.
- Niedermann, Max. „-īnus als Diminutivsuffix im späteren Volkslatein“. 329–342 in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung: Festschrift Albert Debrunner. Gewidmet von Schülern, Freunden und Kollegen*. Hgg. Albert Debrunner und Georges Redard. Bern: Francke, 1954.
- Noethlichs, Karl L. „Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden“. Dissertation, Universität Köln, 1971.
- _____. *Das Judentum und der römische Staat: Minderheitenpolitik im antiken Rom*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.
- _____. *Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert)*. Berlin: Akademie Verlag, 2001.
- _____. „Der rechtliche Status der Juden im römischen Reich“. 55–83 in *„Religio licita?\": Rom und die Juden*. Hgg. Görge K. Hasselhoff und Meret Strothmann. Berlin, Boston: De Gruyter, 2017.
- Noy, David. „The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa“. 162–182 in *Studies in Early Jewish Epigraphy*. Hg. Henten Jan Willem, van et al. Boston, Leiden: Brill, 1994.
- _____. „Writing in Tongues: the Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy“. *Journal of Jewish Studies* 48 (1997): 300–311.
- _____. „„Letters Out of Judaea‘: Echoes of Israel in Jewish Inscriptions from Europe.“ 106–117 in *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman Period*. Hg. Sian Jones. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- _____. „Jewish Inscriptions of Western Europe: Language and Community“. 603–612 in *Atti / XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina: Roma, 18 - 24 settembre 1997*. Rom: Quasar, 1999.
- _____. „„Peace Upon Israel‘: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire“. 135–146 in *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*. Hg. William Horbury. Edinburgh: T&T Clark, 1999.
- _____. „The Jews in Italy in the First to Sixth Centuries C.E.“. 47–64 in *The Jews of Italy: Memory and Identity*. Hgg. Bernard D. Cooperman und Barbara Garvin. Bethesda, Md.: University Press of Maryland, 2000.

- _____, Review of Carlo Giordano und Isidoro Kahn, *The Jews in Pompeii, Herculaneum, Stabiae and in the Cities of Campania Felix*. Rom: Bardi, 2001. <http://www.j-italy.org/explore/regions/campania-l/the-jews-in-pompeii-herculaneum-stabiae-and-in-the-cities-of-campania-felix-l-c/> (Letzter Zugriff am 11.06.2017).
- _____. *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*. London: Duckworth, 2002.
- Nutton, Vivian. „Archiatri and the Medical Profession in Antiquity“. *Papers of the British School at Rome* 45 (1977): 191–226.
- Olsson, Birger, Hg. *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome*. Stockholm: Åström, 2001.
- Pacetti, Francesco. „La distribuzione delle anfore orientali tra IV e VII secolo d.C.“. 278–284 in *Società romana e impero tardoantico: Le merci gli insediamenti*. Hg. Andrea Giardina. Bd. 3 von *Società romana e impero tardoantico*. Hg. Andrea Giardina. Rom: Laterza, 1986.
- _____. „La questione delle Keay LII nell’ambito della produzione anforica in Italia“. 1:185–208 in *Ceramica in Italia: VI - VII secolo: Atti del convegno in onore di John W. Hayes: Roma 11 - 13 maggio 1995*. Hg. Lucia Sagù. 2 Bde. Florenz: All’Insegna del Giglio, 1998.
- Parkes, James. *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism*. London: Soncino Press, 1934.
- Paronetto, Vera. „I Longobardi nell’epistolario di Gregorio Magno“. 559–570 in *Atti del 6° Congresso internazionale di studi sull’alto medioevo, Milano, 21-25 ottobre 1978*. Spoleto: Centro italiano di studi sull’alto medioevo, 1980.
- Patroni Griffi, Filena. „Gli ebrei in Terra di Lavoro e nel Lazio Meridionale dal V agli inizi del XVI secolo“. 23–34 in *Gli ebrei a Ferentino e nel Lazio meridionale: fino alla seconda metà del XVI secolo*. Hg. Guglielmo Lützenkirchen. Ferentino: Comune di Ferentino, 2001.
- Perani, Mauro. „Gli ebrei in Sardegna fino al sec. VI: testimonianze storiche e archeologiche“. *La Rassegna Mensile di Israel* 57 (1991): 305–344.
- Pferdehirt, Barbara und Timothy Barnes, Hgg. *Bürgerrecht und Krise: Die Constitutio Antoniniana 212 n. Chr. und ihre innenpolitischen Folgen: Begleitbuch zur Ausstellung im Römisch-Germanischen Zentralmuseum 20. September 2012 bis 1. Januar 2013*. Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2012.

- Prontera, Francesco. *Tabula Peutingeriana: Le antiche vie del mondo*. Florenz: Olschki, 2003.
- Putortì, Nicola. „Le scoperte archeologiche di Reggio dopo il terremoto del 1908“. *Bollettino della società calabrese di storia patria* 3–4 (1919-1920): 166–178.
- _____. „Lucerne cristiane nel Museo Civico di Reggio Calabria“. *Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana* 27 (1921): 70–82.
- Rabello, Alfredo M. „The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire“. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* 13:662–762. Teil II, *Principat* 13. Hgg. Hildegard Temporini und Wolfgang Haase. Berlin, New York: De Gruyter, 1980.
- _____. „Il problema della ‚circumcisio‘ in diritto romano fino ad Antonino Pio“. 2:187–214 in *Studi in onore di Arnaldo Biscardi*. Hgg. Arnaldo Biscardi und Franco Pastori. 7 Bde. Milano: Istituto editoriale Cisalpino-La Goliardica, 1982–1984.
- _____. „On the Relations between Diocletian and the Jews“. *Journal of Jewish Studies* 35 (1984): 147–167.
- _____. *Giustiniano, Ebrei e Samaritani: Alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*. 2 Bde. Mailand: Giuffrè, 1987-1988.
- _____. „The Ban on Circumcision as a Cause of Bar Kochbah’s Rebellion“. *Israeli Law Review* 29 (1995): 176–214.
- _____. „The Attitude of Rome towards Conversions to Judaism“. 37–68 in *Towards a new European Ius Commune: Essays on European, Italian and Israeli law in occasion of 50 years of the E.U. and of the State of Israel*. Hgg. Antonio Gambaro und Alfredo M. Rabello. Jerusalem: Sacher Institute, 1999.
- _____. „La situazione giuridica degli ebrei nell’impero romano“. 125–142 in *Gli ebrei nell’impero romano: Saggi vari*. Hg. Ariel Lewin. Florenz: Giuntina, 2001.
- Rajak, Tessa und Noy David. „Archisynagogoi: Office, Title, and Social Status in the Greco Jewish Synagogue“. *Journal of Roman Studies* 83 (1993): 75–93.
- Robert, Jeanne und Louis Robert. *Bulletin épigraphique* 52.246 (1939): #583.
- _____. *Bulletin épigraphique* 68 (1955): #303.
- Rochette, Bruno. „Le bilinguisme gréco-latin dans les communautés juives d’Italie d’après les inscriptions (III^e e VI^e s.)“. 273–304 in *Bilinguisme gréco-latin et épigraphie: Actes du colloque organisé à l’Université Lumière-Lyon 2 Maison de l’Orient et de la*

Méditerranée - Jean Pouilloux UMR 5189 Hisoma et JE 2409 Romanitas les 17, 18 et 19 mai 2004. Hgg. Frédérique Biville, Jean-Claude Decourt und Georges Rougemont. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2008.

Rubinich, Marina. „Osservazioni sul materiale ceramico di Bova Marina“. *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école français de Rome (Moyen-Age, Temps modernes)* 103.2 (1991): 631–642.

Ruggiero, Michele. *Degli scavi di antichità nelle province di terraferma dell'antico Regno di Napoli dal 1743 al 1876: Documenti raccolti e pubblicati da Michele Ruggiero*. Neapel: Morano, 1888.

Ruggini, Lellia. „Ebrei e Orientali nell'Italia Settentrionale fra il IV e il VI secolo d.Cr.“. *Studia et documenta historiae et iuris* 25 (1959): 186–308. Nachdr., *Gli ebrei in età tardoantica*, Kap. II.

Rutgers, Leonard V. „Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity“. *American Journal of Archaeology* 96 (1992): 101–118.

_____. *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*. Leiden, Boston: Brill, 1995. Nachdr., Leiden, Boston: Brill, 2000.

_____. „Diaspora Synagogues: Synagogue Archaeology in the Greco-Roman World“. 67–95; 179–180 in *Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*. Hg. Steven Fine. New York: Oxford University Press, 1996.

_____. „Death and Afterlife: the Inscriptional Evidence“. 293–310 in *Judaism in Late Antiquity: Death, Life-after-death, Resurrection and the World-to-come in the Judaisms of Antiquity*. Bd. 4 von *Judaism in Late Antiquity*. Hgg. Alan J. Avery-Peck und Jacob Neusner. Leiden: Brill, 2000.

_____. „Justinian's Novella 146 between Jews and Christians“. 385–407 in *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*. Hgg. Richard L. Kalmin und Seth Schwartz. Leuven: Peeters, 2003.

_____. Review of Carlo Giordano und Isidoro Kahn, *The Jews in Pompeii, Herculaneum, Stabiae and in the Cities of Campania Felix* (Rom: Bardi, 2001). *Bibliotheca Orientalis*, 60 1–2 (2003): Sp. 187–189.

Sanginetto, Antonio B. „Produzioni e commerci nelle Calabrie tardo romane“. *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école français de Rome (Moyen-Age)* 103.2 (1991): 749–757.

- Savino, Eliodoro. „Ebrei a Napoli nel VI secolo d.C.“. 299–313 in *Hebraica hereditas: Studi in onore di Cesare Colafemmina*. Hg. Giancarlo Lacerenza. Neapel: Università degli Studi di Napoli „l’Orientale“, 2005.
- _____. „Gli ebrei nel territorio di Fondi nella Tarda Antichità“. 17–31 in *Gli ebrei a Fondi e nel suo territorio: Atti del Convegno. Fondi, 10 maggio 2012*. Hg. Giancarlo Lacerenza. Neapel: Università degli Studi di Napoli „l’Orientale“, 2014.
- Scandaliato, Angela und Nuccio Mulè. *La sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa*. Florenz: Giuntina, 2002.
- Schäfer, Peter. *Der Bar Kokhba-Aufstand: Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom*. Tübingen: Mohr, 1981.
- _____. *Geschichte der Juden in der Antike: Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*. 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Schwartz, Seth. „Rabbinization in the Sixth Century“. 3:55–69 in *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*. Hgg. Peter Schäfer und Catherine Hezser. 3 Bde. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998-2002.
- Serfass, Adam. „Slavery and Pope Gregory the Great“. *Journal of Early Christian Studies* 14.1 (2006).
- Serfaty, Nicole S. und Joseph Tedghi, Hgg. *Présence juive au Maghreb: Hommage à Haïm Zafrani*. Saint-Denis: Bouchene, 2004.
- Siebert, Folker. „Gottesfürchtige und Sympathisanten“. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods* 4 (1973): 109–164.
- Simonsohn, Shlomo. „The Hebrew Revival Among Early Medieval European Jews“. 2:831–858 in *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*. 2 Bde. Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1974.
- _____, Hg. *The Apostolic See and the Jews*. 8 Bde. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988-1993.
- _____. *The Jews of Italy: Antiquity*. Leiden: Brill, 2014.
- Smallwood, Edith M. „Domitian’s Attitude toward the Jews and Judaism“. *Classical Philology* 51.1 (1956): 1–13.
- _____. „The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision“. *Latomus* 18 (1959): 334–347.

- _____. „The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision: Addendum“. *Latomus* 20.1 (1961): 93–96.
- Solin, Heikki. „Juden und Syrer im römischen Reich.“ 301–330 in *Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit: Kolloquium vom 8. bis 10. April 1974*. Hgg. Günter Neumann und Jürgen Untermann. Beihefte der Bonner Jahrbucher 40. Köln: Rheinland, 1980.
- _____. „Juden und Syrer in der römischen Welt“. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* 29.2:590–789; 1222–1249. Teil II, *Principat* 29.2. Hgg. Hildegard Temporini und Wolfgang Haase. Berlin, New York: De Gruyter, 1983.
- _____. „Analecta Epigraphica“. *Arctos* 25 (1991): 139–156.
- _____. „Review of JIWE i“. *Journal of Roman Studies* 85 (1995): 316.
- _____. „Iscrizioni giudaiche antiche a Fondi“. 33–48 in *Gli ebrei a Fondi e nel suo territorio: Atti del Convegno. Fondi, 10 maggio 2012*. Hg. Giancarlo Lacerenza. Neapel: Università degli Studi di Napoli „l’Orientale“, 2014.
- _____. „On the Presence of Jews in Ancient Latium“. *Scripta Classica Israelica* 33 (2014): 243–254.
- Sperber, Daniel. „The History of the Menorah“. *Journal of Jewish Studies* 16.3–4 (1965): 135–159.
- Stemberger, Günter. *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- _____. *Juden und Christen im Heiligen Land: Palästina unter Konstantin und Theodosius*. München: C. H. Beck, 1987.
- _____. „Der Rabbi.“ 94–102 in *Die Juden: Ein historisches Lesebuch*. Hg. Günter Stemberger. 4. Aufl. München: C. H. Beck, 1995.
- _____. *Einleitung in Talmud und Midrasch*. 9 Aufl. München: C. H. Beck, 2011.
- _____. „Die Verfolgung der jüdischen Religion unter Hadrian: Zwischen Wirklichkeit und Martyrologie“. *Scripta Classica Israelica* 33 (2014): 255–268.
- _____. „Das Judentum in früh rabbinischer Zeit: Zu neuen Entwicklungen in der Forschung“. *Historische Zeitschrift* 300.1 (2015): 1–32.
- _____. „Proselyt“. *Reallexikon für Antike und Christentum* (2017): 28:340–360.
- _____. „Rabbi“. *Reallexikon für Antike und Christentum* (2017): 28:594–613.

- Stern, Karen B. *Inscribing Devotion and Death: Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa*. Leiden, Boston: Brill, 2008.
- Synan, Edward A. *The Popes and the Jews in the Middle Ages*. New York: The Macmillan Company, 1965.
- Tamani, Giuliano. *La letteratura ebraica medievale: (secoli X-XVIII)*. Brescia: Morcelliana, 2004.
- Tamassia, Niccolò. „Stranieri ed ebrei nell’Italia meridionale dall’età romana alla sveva.“ *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 63 (1903-1904): 757–839.
- Toaff, Ariel. *Cronaca ebraica del Sepher Yosephon*. Rom: Barulli, 1969.
- Toch, Michael. *The Economic History of European Jews*. Leiden, Boston: Brill, 2012.
- Trebilco, Paul. „I ‚timorati Di Dio‘“. 161–193 in *Gli Ebrei nell’Impero romano: Saggi Vari*. Hg. Ariel Lewin. Florenz: Giuntina, 2001.
- Tromba, Enrico. „Nuovi dati sulla sinagoga di Bova Marina nel contesto dell’archeologia ebraica della Calabria tardo antica“. Tesi di dottorato di ricerca = Dissertation, Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, 2015.
- Ullmann, Walter. *Gelasius I. (492-496): Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter*. Stuttgart: Hiersemann Verlag, 1981.
- Varone, Antonio. *Presenze giudaiche e cristiane a Pompei*. Neapel: M. D’Auria, 1979.
- _____. „Presenze giudaiche a Pompei“. 165–187 in *Roma, la Campania e l’Oriente cristiano antico: Giubileo 2000. Atti del Convegno di Studi, Napoli 9-11 ottobre 2000*. Hgg. Luigi Cirillo und Giancarlo Rinaldi. Neapel: Università degli Studi di Napoli „l’Orientale“, 2004.
- Vivacqua, Sonia. „Calabria“. 295–310 in *L’ebraismo dell’Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541: Società, economia, cultura. IX Congresso internazionale dell’Associazione Italiana per lo studio del Giudaismo*. Hgg. Cosimo D. Fonseca et al. Galatina: Congedo, 1996.
- Vogelstein, Herrmann. „Die Entstehung und Entwicklung des Apostolats im Judentum“. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 49.4 (1905): 427–449.
- Williams, Margaret. „The Jews of Early Byzantine Venetia: the Family of Faustinus I, the Father“. *Journal of Jewish Studies* 50.1 (1999): 38–52.

TEIL V

Addenda et corrigenda zu JIWE (Bd. 1), Abkürzungsverzeichnis, Literaturverzeichnis

Zevi, Fausto. „Recenti studi e scoperte di archeologia ebraica“. 167–184 in *La cultura ebraica nell’editoria italiana (1955 - 1990): Repertorio bibliografico*. Hg. Bice Migliau. Rom: Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 1992.