

Zitierhinweis

Klein, Konstantin: review of: Stéphanie E. Binder, Tertullian, "On Idolatry" and Mishnah "Avodah Zarah". Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews, Leiden: Brill, 2012, in: Plekos. Elektronische Zeitschrift für Rezensionen und Berichte zur Erforschung der Spätantike, 18 (2016), p. 73-83, DOI: 10.21245/rec.ant.1725980560, downloaded from Website



copyright

Dieser Beitrag kann vom Nutzer zu eigenen nicht-kommerziellen Zwecken heruntergeladen und/oder ausgedruckt werden. Darüber hinausgehende Nutzungen sind ohne weitere Genehmigung der Rechteinhaber nur im Rahmen der gesetzlichen Schrankenbestimmungen (§§ 44a-63a UrhG) zulässig.

Stéphanie Binder: *Tertullian, On Idolatry and Mishnah Avodah Zarah. Questioning the parting of the ways between Christians and Jews*. Leiden/Boston: Brill 2012 (Jewish and Christian perspectives 22). IX, 258 S. \$ 149.00. ISBN: 978-90-04-23478-9.

Der göttlichen Aufforderung, man solle sich kein Bildnis machen (Dtn 5,8), scheint nur vordergründig leicht nachzukommen zu sein. Das simple Gebot bedarf und bedurfte gewisser Spezifizierungen, beispielsweise wenn sich in der hohen Kaiserzeit ein gläubiger Jude fragte, ob es denn erlaubt sei, einen Laib Brot zu essen, der in einem Ofen gebacken wurde, der wiederum mit dem Holz eines Baumes befeuert wurde, der einst neben einer heidnischen Götterstatue gestanden hatte. Für eine solche Fragestellung bietet der Wortlaut des Bibeltextes allein betrachtet zunächst keine zufriedenstellende Antwort. Diese konnte aber durchaus ermittelt werden, wenn der Verunsicherte sich im Mishnatraktat *Avoda Zara* („fremder Dienst“, d.h. Götzendienst) informierte, das sich innerhalb der vierten Mischnaordnung (*Neziqin*, „Schädigungen“) mit den Problematiken der heidnischen Umwelt der Juden auseinandersetzte: Das Brot war (genauso wie der Ofen, das Feuerholz und der Baum) durch die Präsenz der Statue, selbst wenn diese schon lange nicht mehr stand, kontaminiert, sein Verzehr also verboten. Eine ähnlich breite Auseinandersetzung mit der Frage, was als Götzendienst zu zählen habe oder nicht, findet sich innerhalb der christlichen Literatur nur bei Tertullian, der in seiner Schrift über die Götzenverehrung, *De Idololatria*,¹ vor allem theoretische Überlegungen anstellte, aber auch (durchaus der Mischna vergleichbare) praktische, bibelexegetische (Negativ-)Beispiele präsentierte: Kann ein Weihrauchhändler, der heidnische Tempel versorgt, Christ sein? Kann es der Viehhändler, der auch den heidnischen Priester beliefert? Und wie steht es um denjenigen, der mit einem Kranz – ein heidnisches Symbol – seine Haustür geschmückt hat? Alle drei, so zumindest Tertullian, haben sich der Götzenverehrung schuldig gemacht und können folgerichtig nicht Teil der christlichen Gemeinde sein. Auf die Ähnlichkeit der Inhalte sowie die entstehungszeitliche Nähe von Tertullians *De Idololatria* und dem Mischnatraktat *Avoda Zara* wurde oft hingewiesen. Dennoch befasste sich bislang keine spezifische Untersuchung vergleichend mit diesen beiden Texten. Stéphanie Binders 2009 an der Bar-Ilan Universität eingereichte Dissertation betritt hier also Neuland, und zurecht moniert die

1 Binder verwendet durchgängig die dem englischen *idolatry* näher stehende Kurzform *De Idolatria* (S. 1, Anm. 1). In der folgenden Besprechung soll trotzdem die auch von den Herausgebern der Schrift gebrauchte Form *De Idololatria* Verwendung finden; der Einheitlichkeit wegen wird auf die Schreibung der hebräischen Femininendung -h verzichtet (*Avoda Zara*, statt *Avodah Zarah* bei Binder, in Analogie zu etwa *Tora* und *Mischna*).

Verfasserin, dass Tertullians Text bislang vor allem von philologischer Seite betrachtet wurde, nicht jedoch im gleichen Ausmaß von (Religions-)Historikern.

In der kurzen Einleitung (S. 1–3) erläutert Binder ihre Vorgehensweise und den Aufbau des Buches. Sie habe gerade nicht versucht nachzuweisen, dass eine Seite die andere (oder ein Text den anderen) beeinflusst habe, sondern wollte vielmehr aufzeigen, wie beide Texte Antworten auf ähnliche Fragen suchten, „each with respect to its own problems“ (S. 2). Wenngleich sie also ihre Untersuchungen auf die Frage nach dem Grad der Kontakte zwischen Christen und Juden in Karthago im zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhundert beschränken möchte, gelingt ihr diese Unvoreingenommenheit nicht immer. Auf den folgenden 200 Seiten dringt doch bisweilen Binders insgeheime Annahme durch, Tertullian sei von der jüdischen Gemeinde Karthagos, ihren Vorstellungen vom korrekten Umgang mit dem heidnischen Kult und letztlich vom Mischnatraktat *Avoda Zara* beeinflusst gewesen. Kritisch betrachtet lässt sich damit bereits die größte inhaltliche Problematik der ansonsten soliden und wichtigen Arbeit festmachen – denn einen wirklichen Nachweis für eine jüdische (oder spezifischer: mischnaitische) Beeinflussung Tertullians wird Binder dem Leser im Folgenden schuldig bleiben.²

Die Studie ist in drei größere Abschnitte gegliedert, die wiederum in diverse Kapitel und in eine Vielzahl von Unterkapitel aufgeteilt sind. Von eher einführender Natur ist der erste Abschnitt „general background“ (S. 5–46), der in vier Kapiteln Grundlagen erörtert. An dieser Stelle zeigt sich bereits deutlich, dass die Arbeit aus einer Dissertation hervorgegangen ist, die allem Anschein nach nur wenig für die Buchpublikation redigiert wurde. Binder zitiert extrem häufig wörtlich aus bereits existierenden Darstellungen, oftmals Überblickswerken, und viele ihrer eigenen Standpunkte gehen in den Überleitungen von Zitat zu Zitat schlichtweg unter.

Das kurze erste Kapitel (S. 7–10) ist mit „Christians in Carthage“ überschrieben. Nach einigen Ausführungen zur Provinzialisierung Nordafrikas und zu den engen Kontakten der Stadt und ihrer Einwohner zu Rom, konstatiert Binder, dass es nicht möglich sei von einer christlichen Gemeinde dieser Stadt zu sprechen, die für die Pluralität ihrer Häresien bekannt war. Nicht zuletzt wende sich Tertullian selbst gegen eine Vielzahl von Irrlehren, an deren Widerlegung er ein aktives und direktes Interesse hatte (S. 9).

Etwas tiefergehend nimmt sich das folgende Kapitel „Jews in Carthage: between Palestine and the Diaspora“ (S. 11–20) an. Die Frage nach dem Judentum bzw. nach der jüdischen Gemeinde in Karthago lässt sich nicht beantworten ohne zuvor über die Beziehungen der Diasporagemeinden an sich zu den Juden

2 Wichtig und richtig ist Binders Entscheidung, mit dem zu Tertullian zeitgenössischen Text der Mischna zu arbeiten und den Traktat *Avoda Zara* aus dem Babylonischen Talmud, der über die Inhalte des Mischnatraktats elaboriert, hier zu vernachlässigen, vgl. S. 114–115.

Palästinas zu sprechen. In Anlehnung an Erich Gruen stellt Binder die generelle Offenheit gegenüber Veränderungen sowohl seitens der Pharisäer (und später Rabbinen) in Palästina als auch seitens der Diasporagemeinden als eine Folge des Lebens unter und mit Heiden dar. Die einzelnen Gemeinden partizipierten, so Binder, an einem „common Judaism“ der Verbindungen zu (und Zugehörigkeitsgefühle zwischen) allen Gemeinden schuf (S. 13). Diese Position ist natürlich wichtig für Binders Argument, nämlich dass die verschriftlichte Mischna (konkreter: ihr Traktat *Avoda Zara*) aufgrund eben dieser engen Verbindungen der Gemeinden untereinander auch in Karthago bekannt gewesen sein müsse. Fernerhin akzeptiert Binder die These von Sian Jones und Sarah Pearce, reisende Rabbinen aus Palästina hätten Formen einer gewissen Kontroll- und Verwaltungsfunktion für die westlichen Diasporagemeinden wahrgenommen (S. 14). Ob dies – zumal für das zweite und dritte Jahrhundert – überzeugend ist, bleibt fraglich, zumal in der Forschung sehr unterschiedliche Standpunkte zur Bedeutung der Rabbinen an sich vertreten werden.³ Binder ist sich dieser Problematik zwar bewusst („I am thus well aware that if these theories are accepted, the rabbinic texts can only be evidence of rabbinic ideas, and not of Judaism as a whole,“ S. 14), erklärt diese elementare Frage jedoch etwas nonchalant als nebensächlich. Als Beweis dafür, dass die jüdische Gemeinde von Karthago von den Rabbinen beeinflusst war, liefert Binder dann stattdessen auch lediglich einen Nachweis, dass die karthagische Gemeinde einen starken „Semitic character“ sowie eine „natural tendency to be friendly to Jewish culture“ aufwies (S. 15). Alle Belege dafür sind nicht sonderlich stichhaltig (was keineswegs bedeuten muss, dass das von Binder entworfene Szenario unglaubwürdig sei: es ist lediglich nicht belegbar): Dass auf dem antiken jüdischen Friedhof Karthagos Grabinschriften mit dem für diese Gattung im antiken Judentum stereotypen „Schalom“ eingeleitet werden, kann in den Augen des Rezensenten nicht als Nachweis einer weiten Verbreitung der hebräischen Sprache gesehen werden.⁴ Dass in den beiden Talmudim bedeutende Rabbinen erwähnt werden, die „aus Karthago“ kommen, stellt ebenfalls keinen vollwertigen Beweis dar, da es sich genauso auch um palästinensische Rabbinen handeln könnte, deren Familien ursprünglich in Karthago lebten (wobei auch noch nicht klar ist, ob es sich nicht um das spanische Cartagena mit seiner im zweiten Jahrhundert

3 Vgl. hierzu etwa die von einer eher minimalistischen Sicht auf die Bedeutung der Rabbinen geprägte ablehnende Besprechung von Binders Untersuchung durch Michael Rosenberg in *Review of Biblical Literature* 10/2013.

4 Binder sind die Forschungen Keren Sterns zum Friedhof von Gammarath bekannt (auf S. 19–20 werden einige Meinungen zitiert), in deren Publikation allerdings eindrucksvoll aufgezeigt wird, dass sich aus dem archäologischen Befund eben keinerlei distinktive Aussagen zum jüdischen Leben in Karthago ziehen lassen; vgl. K. Stern: *Inscribing devotion and death. Archaeological evidence for Jewish populations of North Africa*. Leiden 2008.

florierenden jüdischen Gemeinde handelt). Dass, so der letzte Beweis Binders, zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert (!) sich in mediterranen Hafenstädten wichtige und fassbare Netzwerke von im Handel tätigen Juden bildeten, mag zwar eine plausible Analogie zum zweiten und dritten Jahrhundert darstellen, einen wirklichen Nachweis für die Bedeutung der Rabbinen im römischen Karthago bietet dieses Argument freilich in keiner Weise. Ähnlich wenig stichhaltig ist die Argumentation, die Juden Karthagos hätten a priori durch Ideen aus Palästina beeinflusst gewesen sein müssen, da sie schließlich keine eigene jüdische Gesetzessammlung verfassten (d.h. weil es keinen karthagischen (oder römischen) Talmud gab, muss einer der beiden „östlichen“ Talmudim auch im Westen als verbindlich anerkannt gewesen sein). Nach diesen bisweilen sehr schwammigen Argumenten resümiert Binder dann allerdings in verblüffender Weise, dass damit festgestellt sei, dass Tertullian also Juden in Karthago antraf, die mit den palästinischen Rabbinen ihrer Zeit in Kontakt standen, und dass zumindest einige dieser Juden mit Mischna *Avoda Zara* bekannt gewesen wären. Über diese Juden hätte Tertullian „most probably“ (S. 19) dann auch Zugang gefunden zu den rabbinischen Vorstellungen jenes Texts, und zwar genau dann, als er selbst sein Traktat *De idololatria* schrieb.

Im folgenden dritten Kapitel (S. 21–38) stellt Binder Überlegungen zu Kontakten und zur Ausdifferenzierung der frühen Christen und antiken Juden an. Der Titel des Kapitels, „the parting of the ways“ dient zugleich als Untertitel der gesamten Arbeit, der Binder dadurch auch eine weitere religions- sowie sozialhistorische Bedeutung zu geben versucht. Die folgenden Ausführungen lösen sich einmal mehr nicht sonderlich stark von bereits existierender Literatur. Binder beschreibt wie die Separation der beiden Religionen vor allem nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels deutlicher wurde, was jedoch keineswegs bedeute, dass in der Folgezeit ein Kontakt a priori auszuschließen sei (S. 26). Es entwickelte sich der bekannte Streit um die Deutungshoheit der Bibel – Binder vergleicht hier den jüdisch-christlichen Dialog mit einem aus endlosen Sätzen bestehenden Pingpong-Spiel (S. 29), jedoch ist das Kapitel trotz einzelner guter Gedanken und prägnanter Formulierungen lediglich ein Überblick, nicht aber sonderlich elaborierte eigene Forschung. Vielmehr versteigt sich die Autorin durch die extreme Verknappung dieses komplexen Themengebiets auf weniger als zwanzig Seiten bisweilen zu ziemlich gewagten Aussagen. Auf den letzten beiden Seiten (S. 37–38) erfolgt dann noch ein Addendum zur Einleitung, nämlich die Erklärung, warum auch für die Fragestellung zur religiösen Ausdifferenzierung zwischen Christentum und Judentum ein Vergleich von Tertullians Schrift *De idololatria* mit dem Mischnatraktat *Avoda Zara* hilfreich sei. Zugleich finden sich hier allerdings auch zahlreiche Wiederholungen zum bereits vorher Gesagten, nämlich dass die jüdischen und christlichen Gemeinden sich im täglichen Leben begegneten, und dass deswegen auch die in Palästina entwickelte Mischna in Nordafrika bekannt gewesen sein muss. Wenn Binder einen

Einfluss christlichen Gedankenguts bezüglich des Umgangs mit dem Götzendienst auf karthagische Juden nicht ausschließt, so ist dies freilich eine müßige Frage, da es schlichtweg keine Schrift gibt, die solch eine potentiell mögliche Beeinflussung auch tatsächlich nachweisbar machen würde. Dies muss ebenso Spekulation bleiben wie die Frage, ob Tertullian zeitweise mit dem Judentum sympathisiert hätte (und es deswegen später so stark angriff, da ihn zuvor die jüdische Gemeinde abgelehnt hätte, S. 38). Deutlich hilfreicher nimmt sich da der im vierten Kapitel gebotene Forschungsüberblick (S. 39–46) aus, der Pro- und Contrastimmen zur Frage aufführt, ob Tertullians Schriften jüdischen Einfluss aufweisen oder nicht.

Der zweite Abschnitt des Buches ist mit „direct context“ (S. 47–109) überschrieben, sein erstes (das insgesamt fünfte) Kapitel (S. 49–60) befasst sich mit Tertullian als Häretiker bzw. den Formen des Glaubens, denen er sich zeitweilig zugehörig fühlte bzw. gegen die er argumentierte. Völlig richtig stellt Binder die Frage, wie repräsentativ Tertullian für das Christentum seiner Zeit war, etwas problematischer ist, dass viele der Hypothesen des ersten Abschnittes in diesem Kapitel nun zu harten Fakten erwachsen sind (v.a. S. 50–51 zum jüdischen Friedhof). Für die Auseinandersetzung des Theologen mit dem Judentum (er)findet die Verfasserin diverse (mögliche, aber wiederum nicht belegbare) Szenarien, etwa, Tertullian habe sich mit dem Judentum beschäftigt, da dessen religiöse Vorstellungen in der christlichen Gemeinde Karthagos quasi ständig diskutiert wurden, oder aber, Tertullians Vorstellungen vom Christentum seien geprägt von der Gemeinde, in der er vornehmlich tätig war (und diese habe sich regelmäßig mit dem Judentum auseinandergesetzt, so auch S. 52–53) oder Tertullian habe sein Wissen aus einer eigenen jüdischen Vergangenheit geschöpft.⁵ Ob es sich jedoch mit Tertullians Einstellung zum Judentum ähnlich verhält wie mit seinem von Binder postulierten Umgang mit dem Montanismus (Tertullian habe kein Problem darin gesehen, zwei verschiedenen theologischen Strömungen anzuhängen, so S. 53–55), mag gerade ob seiner Polemiken gegen das Judentum eher abzulehnen sein. Ingesamt kommt Binder zu dem sicherlich nicht falschen, aber auch für eine weitere Beschäftigung nicht sonderlich hilfreichen Ergebnis, man müsse den nordafrikanischen Theologen wohl als einen Sonderfall (S. 59–60) betrachten, der – und dies ist nun freilich wichtig für ihren folgenden Vergleich der christlich-apologetischen Schrift *De Idololatria* mit dem Mischnatraktat – nicht repräsentativ für die Christen Nordafrikas bzw. gar des römischen Reiches war.

5 Vgl. hierzu vor allem C. Aziza: *Tertullien et le judaïsme*. Paris 1977 mit Verweisen auf Tertullians angebliches insider-Wissen.

Insofern ist es notwendig und folgerichtig, dass sich das nächste Kapitel mit Tertullians Stellung im Vergleich zu anderen christlichen Polemikern gegen die Götzenverehrung beschäftigt (S. 61–88). Binder merkt richtig an, dass die Beschäftigung mit solchen letztlich theologisch-theoretischen Fragen freilich nur einen kleinen Teil der Bevölkerung bewegte und entwirft das Bild einer Dichotomie zwischen dem gelehrten Nachdenken über den Kult und dem Ausüben desselben. Zum Handeln unfähige Statuen wurden freilich schon von diversen Heiden (vielleicht mag Plutarch als bestes Beispiel dienen) als für den kultivierten Menschen sinnloser Aberglaube abgetan (S. 64–67), der Hauptteil dieses Abschnittes ist jedoch den frühchristlichen Autoren vor dem Konzil von Nicaea gewidmet. Binders Überblick gerät bisweilen etwas holzschnittartig, birgt jedoch ganz bemerkenswert gelungene Passagen, wie etwa einen Vergleich zwischen Justins und Tatians Ansichten zum Götzenkult (S. 69–71), welcher ebenso gut gelungen ist wie die Abgrenzung zwischen Tertullian und Cyprian, welcher mit *De Idolorum Vanitate* als einziger frühchristlicher Autor neben Tertullian eine eigene Schrift der Auseinandersetzung mit der Kultpraxis des Heidentums gewidmet hat (und überdies, ebenso wie Tertullian, sich in einer weiteren Schrift explizit mit der Rolle der Zirkusspiele beschäftigt, vgl. S. 74–75). Gleichzeitig bemüht sich Binder erfolgreich um eine Analyse, in welchem Ausmaß Tertullian und seine Zeitgenossen das Judentum an sich als eine Form des Götzenkultes wahrnahmen, die jüdische Kultpraxis als Götzenkult interpretierten und den Umgang des Judentums mit dem heidnischen Kult einschätzten, wobei sie überzeugend argumentiert, dass sich der nordafrikanische Theologe von anderen Autoren dahingehend unterscheidet, dass bei ihm jüdische Lebens- und Kultpraxis nicht per se negativ belegt ist, sondern lediglich mit dem Auftreten Jesu Christi unnötig geworden sei (S. 82–83): Das Christentum sei, nach Tertullian, bedeutsamer als das Judentum, weil es eben all die Regulierungen der Lebenspraxis nicht benötige, eine Aussage, wie man sie nicht bei Clemens von Alexandrien oder dem Verfasser des Diognetusbriefes finden würde. Während Justin und Irinaeus die Heilige Schrift als allein den Christen zugehörig ansehen (auch bei Tertullian findet sich allerdings dieser Gedanke in *De Praescriptione Haereticorum* 15,3,17 und 18), zeichnet sich der nordafrikanische Theologe sonst in seinem Werk als von einer Vorstellung einer natürlichen Sukzession des Christentums als Weiterentwicklung des Judentums geprägt aus. Anders als seine Zeitgenossen erachtete, so Binder, Tertullian also die vorchristliche Lebens- und Kultpraxis der Juden keineswegs als defizitär, ihr einziges Vergehen sei schlichtweg das nicht-Anerkennen des Messias (S. 83). Dies mag auch der Grund sein, warum Juden in der Schrift *De Idololatria* kaum eine Rolle spielen (S. 85), sie werden nur en passant mit den Heiden verglichen, diese seien aber weitaus schlimmer in ihrem Fehlverhalten. In diesem Kontext bietet sich auch der Querverweis zu Paulus an, der in 1 Kor 8–10 eine relativ einfache Praxis für die Christen

und den Christen vorschreibt: Für den Apostel wäre, um das hier eingangs angeführte Beispiel des Brotlaibs aufzugreifen, der Verzehr des kontaminierten Backwerks kein Problem, es sei denn, man würde andere durch den Verzehr zu falschen Assoziationen verleiten. Hier unternimmt die Verfasserin den einzigen Versuch, Paulinisches Gedankengut, dessen Standpunkt zum Heidentum für die christliche Tradition von größter Bedeutung ist, in ihre Diskussion einfließen zu lassen.⁶

Tertullian und andere Kirchenväter in ihrer griechisch-römischen Umwelt, genauer gesagt in einem stoischen Umfeld, zu verorten, versucht das folgende Kapitel (S. 89–103), das sehr gut gelungen ist, sich so aber auch an früherer Stelle der Untersuchung hätte befinden können (etwa gleich vor Kapitel 6). Besonders aufschlussreich sind Binders Ausführungen zu Tertullians Schrift *De Spectaculis* und ihren Beziehungen zu den *Epistulae Morales* des Seneca (S. 95–101), mit dem der klassisch gebildete Nordafrikaner bestens vertraut war (man denke nur an das bekannte Diktum aus Tert. anim. 20, *Seneca saepe noster*, wengleich man nicht unbedingt so weit gehen muss wie Binder, die beider Autoren Grundauffassungen von Philosophie und Moral sowie ihre daraus resultierenden Lebensratgeber etwas zu parallel sieht, S. 92–95). Im Gegensatz zu diesem ausgezeichneten Kapitel sind die folgenden Ausführungen auf den wenigen Seiten des Folgekapitels (S. 104–109) zur Verortung der Juden in der (und ihre Assimilation mit der) griechisch-römischen Antike vom Hellenismus bis in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte etwas redundant, auf denen Binder wiederum lediglich bereits bekannte Forschungsmeinungen wiederholt.

Der eigentliche Hauptteil von Binders Studie, der auch die meisten neuen Erkenntnisse enthält und das Buch zu einer wichtigen und hilfreichen Lektüre macht, findet sich in Abschnitt 3 (S. 111–216). Er ist in zwei Teile untergliedert, einen minutiösen Vergleich der beiden Schriften (Kapitel 9) sowie einer Auswertung dieses Vergleichs (Kapitel 10). Die Vergleichskategorien sind öffentliche heidnische Feste (S. 117–121), innerhalb derer die Saturnalien eine Sonderrolle einnehmen, private Kultfeiern und Bankette (S. 122–127), bei denen die Anzahlen von Ausnahmen gerade bei notwendigen gesellschaftlichen Anlässen bei Tertullian recht hoch ist, (Essens-)Einladungen nicht-festiver Natur (S. 127–130), die offenbar gemieden werden sollten, aber doch möglich waren, der Aspekt allerlei zu vermeidender Handlungen (etwa die Gefahr von Trunkenheit oder gar Unzucht), die klar zu meiden seien (S. 130–134). In die gleiche Kategorie von sozialer Interaktion mit den Heiden fällt auch der in der Mischna ausführlich diskutierte Besuch von öffentlichen Bädern (S. 134–136), aber auch die mit dem Bau von solchen Einrichtungen verbun-

6 Auf die nicht genutzte Chance, hier sehr viel ausführlicher auf Paulus einzugehen, hat bereits Mira Balberg in ihrer Besprechung zu Binders Studie verwiesen, vgl. [BMCR 2013.10.13](#).

denen Probleme: Jüdische Handwerker durften an und für sich keine Nischen bauen, in die später vielleicht heidnische Götterstatuen gestellt wurden. Da römische Bäder aber so gut wie in jedem Raum Nischen aufweisen, ließ sich das Problem umgehen, da die Bezahlung für bereits errichtete Nischen erlaubt war. Während Tertullian den Besuch heidnischer Bäder mit einer Ausnahme (Apologeticum 42,2 – eine Stelle, die man auch als bloße Rhetorik interpretieren könnte) strikt ablehnt, war Juden der Besuch von Bädern in Privatbesitz sowie öffentlicher Bäder, auch wenn sie zu Ehren einer Gottheit errichtet waren, erlaubt, in letzterem Fall allerdings nur, wenn sie kein Eintrittsgeld kosteten, durch das man ja den Götzenkult finanzieren würde. Hinsichtlich des Besuches von Theatern und Zirkusspielen (S. 136–140) zeigt sich der Verfasser der diesbezüglich einflussreichen Schrift *De Spectaculis* klar ablehnend,⁷ Mischna *Avoda Zara* äußert sich dagegen wenig zu Theatern und Zirkusspielen (lediglich Raubtiere wie Bären oder Löwen dürfe ein Jude nicht an Heiden verkaufen), so dass die Verfasserin hier vornehmlich mit Vergleichsbeispielen aus späteren rabbinischen Texten arbeiten muss. Sowohl von christlicher wie auch jüdischer Seite generell abzulehnen, lassen sich jedoch nuancen hafte Unterschiede herausarbeiten: Für Tertullian sind die Spiele per se schlecht, während die Rabbinen, so Binder, vor allem die moralische Verkommenheit heraufbeschwören und ihrem Publikum den Besuch von Theatern auch deswegen auszureden versuchen, da in den Aufführungen oft Juden als stereotype Gruppe verhöhnt würden. Mit Regelungen zur Kleidung beschäftigt sich der letzte Abschnitt in dieser Kategorie (S. 140–142). Im zweiten Teil ihres Vergleichs beschäftigt sich Binder mit Geschäftsbeziehungen zwischen Heiden und Christen bzw. Juden (wenngleich der Titel hierfür nicht ganz glücklich gewählt ist, behandelt dieser Abschnitt doch sehr viele generelle Fragen des Zusammenlebens der jeweiligen Gläubigen mit den heidnischen Götzendienern). Der erste Abschnitt ist der namentlichen Nennung heidnischer Götter gewidmet (S. 142–144) und kommt zu dem interessanten Ergebnis, dass hier Tertullian deutlich lebensnaher argumentiert: Wenn man sich eben am Tempel des Asclepius oder im Stadtviertel der Isis zu einem Treffen verabrede, so dürfe man in diesem Kontext die Namen der fremden Götter als bloße räumliche Orientierungspunkte durchaus aussprechen, während die Rabbinen (so die Tosefta, Mischna *Avoda Zara* äußert sich dazu nicht) dies strikt ablehnen. Mit anderen praktischen Fragen des täglichen Zusammenlebens beschäftigt sich der nächste Unterpunkt (S. 144–152), der sich mit dem Lehrberuf in heidnischen Schulen (hier überschneiden sich die Meinungen Tertullians und der rabbinischen Literatur, wenngleich sie über unterschiedliche Vorbehalte zum gleichen Ergebnis gelangen) und dem Schwören bei heidnischen Götternamen auseinandersetzt. Von großer Bedeutung sind Fragen des Handels

7 Vgl. dazu nun die ausführliche Studie A. Puk: *Das römische Spielwesen in der Spätantike*, Berlin 2014.

(S. 152–159): Während die Rabbinen generell versuchen, möglichst viel ökonomischen Austausch zuzulassen (lediglich an heidnischen Festtagen ist der Handel untersagt⁸), verhält sich Tertullian deutlich restriktiver. Selbst den Verkauf von Weihrauch durch Juden an Heiden erlaubt Mischna *Avoda Zara*, allerdings nur, wenn der verkaufende Jude im Moment des Verkaufs nicht daran denkt, dass der Weihrauch auch für ein heidnisches Opfer bestimmt sein könnte, bzw. wenn der einkaufende Heide nicht klar spezifiziert, wofür er den Weihrauch benötigt. Ganz unproblematisch ist ferner der Verkauf von Weihrauch durch Juden an einen Zwischenhändler: Ob dieser dann das Gut dezidiert zum Opfer bestimmt an Heiden weiterverkauft, ist schlichtweg egal, ganz anders als Tertullian dies behandelt, der hier deutlich unwirtschaftlicher denkt und den Verkauf von Weihrauch selbst an heidnische Ärzte und ganz eindeutig zu medizinischen Zwecken nicht gestatten will. Ein großer Unterschied zwischen Tertullians Ausführungen und denen in der rabbinischen Tradition lässt sich bei der Zusammenarbeit mit Heiden feststellen. Tertullian widmet etwa ein Drittel seines Textes dem Verbot, Arbeitskraft in heidnischen Dienst zu stellen (vor allem für das Anfertigen von Götzenbildern), während dies in der Mischna kaum eine Rolle spielt. Binders Vermutung, dass dem Leser des Mischnatraktats *Avoda Zara* die diesbezüglichen Verbote bereits aus der Tora bekannt gewesen sein dürften, während Tertullian bei seinen Lesern offenbar eine geringere Bibelkenntnis im Alten Testament voraussetzt, erscheinen dabei sehr überzeugend (S. 159–160). Weitere Unterschiede finden sich, erwartungsgemäß, im Bereich der Zubereitung und des Verzehrs von Speisen – hier ist die Mischna angesichts der jüdischen Speisevorschriften deutlich ausführlicher als Tertullian (S. 163–165). Letztlich erweist sich Binders Ergebnis als sehr zutreffend, dass beide Texte doch unterschiedliche Ziele verfolgten (vgl. auch S. 191): Während die Mischna versuchte, praktische Wege zu finden, die das Überleben des Judentums in einem heidnischen Umfeld garantierten, strebte Tertullian danach, seiner Leserschaft Antworten zu geben, wie man dem Christentum auch in einem heidnischen Umfeld verpflichtet sein konnte – sozusagen christlicher Lebensratgeber versus jüdischer Überlebenshelfer.

Während schon die letzten fünfzehn Seiten des neunten Kapitels zahlreiche übergreifende Schlussgedanken haben, stellt das zehnte Kapitel (S. 195–216) noch einmal direkte Fragen an die bisher bearbeiteten Ergebnisse, etwa wie es um den Kontakt zwischen jüdischen und christlichen Gemeinden in Karthago

8 Vgl. hierzu auch Appendix 1 (S. 221–223), der versucht, die in Mischna *Avoda Zara* 1,3 genannten Feste zu identifizieren. Interessant ist dabei die von Emmanuel Friedheim geäußerte Vermutung, dass das bislang mit den römischen Iden identifizierte Wort *‘īd* vielleicht als *’īd* (wie etwa das muslimische Fest des Fastenbrechens, *’īd al-fitr*) gelesen werden sollte, vgl. hierzu E. Friedheim: *Rabbinisme et paganisme en Palestine romaine. Étude historique des realia tal-mudiques*. Leiden/Boston 2006, S. 313.

bestellt war (S. 197–201), welche Einstellung Tertullian zum Judentum an sich hatte (S. 201–203) und vor allem, ob er in seinen Polemiken tatsächliche Juden (die, so Binder, in Karthago einen wichtigen Teil der Bevölkerung darstellten) angriff, oder ob es sich um imaginierte Gegenredner handelt (S. 203–207). Eine kurze Schlussbetrachtung nach dieser ausführlichen Schlussdiskussion (S. 217–218) beendet die Studie, an die sich vier Anhänge, ein Stellenregister sowie das Literaturverzeichnis und ein sehr hilfreicher Index anschließen.

Die Kritikpunkte an Binders Arbeit wurden bereits angesprochen: Einmal ist dies die Gesamtgestalt der Studie, die oft den Eindruck erweckt, als ob die Verfasserin am ersten Tag ihrer Promotionszeit mit dem Schreiben begonnen hätte – die Arbeit wird tatsächlich von Seite zu Seite reifer und eigenständiger. Während die Kapitel 6, 9 und 10 einen ausgesprochen wichtigen Beitrag liefern, kann selbst ein mit Tertullian nur wenig vertrauter Leser den ersten Teil (S. 7–46) getrost überblättern. Problematischer ist ein methodologisches Problem, dem Binder in ihrer Arbeit kontinuierlich ausweicht: Sie argumentiert durchgängig mit einer universellen (oder eben zumindest nordafrikanischen) Verbreitung der Mischna und setzt dabei rabbinische Lehrmeinung mit allgemein gültiger jüdischer Lebenspraxis gleich. Letztlich können wir aber nicht wissen, welche Wirkkraft eine rabbinische Aussage für die gesamte Gruppe der Juden (bzw. zumindest der nordafrikanischen Juden) tatsächlich hatte. Erst gegen Ende der Studie kommt Binder auf die Frage, wie repräsentativ ihre Ergebnisse seien, zu sprechen, indem sie en passant (etwa auf S. 174) andeutet, dass auch Forschung existiert, die die Mischna als einen Text von Rabbinen für Rabbinen, der niemals die Wände des jüdischen Lehrhauses verlassen und für nicht nach dem Gesetz lebende Juden sowieso keine Rolle gespielt hat. Auch bei der von der Verfasserin konsequent betriebenen Gleichsetzung von „die Juden“ mit „den Rabbinen“ muss die Bedeutung von Mischna *Avoda Zara* für die tägliche Lebenswelt antiker Juden im Vagen bleiben, was freilich den von Binder sorgfältig und akkurat geführten Vergleich zweier ähnlicher, aber eben doch nicht gleicher literarischer Texte zum Umgang mit dem Götzendienst nicht in Frage stellt. An die Gleichsetzung von rabbinischer Lehrmeinung mit jüdischer Lebenspraxis schließt sich dann ein zweites Problem an: Binder möchte bei ihren beiden Haupttexten bleiben (so S. 114), die in enger zeitlicher Nähe verfasst wurden, doch verwendet sie trotz dieser sinnvollen Einschränkung an vielen Stellen, an denen Mischna *Avoda Zara* zu einem bei Tertullian erwähnten Thema schweigt, andere, spätere (bisweilen: viel spätere) rabbinische Literatur. Diese Ergänzungen sind immer interessant und aufschlussreich, letztlich erwecken sie allerdings einen Eindruck von größerer Parallelität zwischen Tertullian und „der rabbinischen Literatur“ als dies im Rahmen dieser Arbeit eigentlich notwendig wäre. Etwa im Bereich der Speisevorschriften (viele Aussagen in Mischna *Avoda Zara*, wenige bei Tertullian) oder der beruflichen Zusammenarbeit (viele Aussagen bei Tertullian,

wenige in Mischna *Avoda Zara*) konnte Binder mit großem Erfolg aufzeigen, dass sich auch aus der unterschiedlichen Gewichtung bestimmter Themen wichtige und wertvolle Schlüsse über die beiden Werke folgern lassen. Die Einarbeitung späteren Vergleichsmaterials ist sicherlich nicht per se verkehrt, trägt aber doch zu einem verfälschten Bild bei. Behält man die Problematik, dass ungeklärt bleiben muss, welche tatsächliche, d.h. umsetzbare, Bedeutung ein Mischnatraktat wie *Avoda Zara* wirklich hatte, beim Lesen im Hinterkopf, sind die Lektüre von Binders Studie aufschlussreich und ergiebig sowie ihre Ergebnisse interessant und wichtig. Mit ihrer Dissertation hat die Verfasserin eindeutig eine gravierende Lücke in der Forschung (sowohl zu Tertullian wie auch zur Mischna) geschlossen.

Konstantin M. Klein, Bamberg
konstantin.klein@uni-bamberg.de