

Einleitung

Dieses Buch untersucht, wie die Bibel, und besonders das Alte Testament, politische und soziale Vorstellungswelten in der Spätantike prägte. Es fragt nach den Wechselwirkungen zwischen politischem und christlichem Diskurs, nach der Wirkmacht der Geschichte des biblischen Israel als Modell für die Neuformierung politischer Ordnung in einer Umbruchszeit. Ausgehend vom spätrömischen Imperium entstand im Lauf der Spätantike eine politische Landschaft, die von neuen Formen der Legitimation politischer Autorität und kollektiver Identität geprägt war; gleichzeitig gewann das Christentum als gesellschaftliche Kraft immer größere Bedeutung. Die Bibel und ihre Erzählungen über Israel als auserwähltes Volk stellten eine wichtige Ressource zur Interpretation und Legitimation dieser Entwicklungen dar. Das alttestamentliche Gottesvolk bot ein Modell für politische Gemeinschaften, die gleichzeitig ethnisch und religiös definiert waren. In der Exegese – der Interpretation der Bibel in Form von Kommentaren, Homilien oder Traktaten – lässt sich die gedankliche Aneignung dieser Modelle nachvollziehen: Wie nutzten christliche Intellektuelle im 6. Jahrhundert die Bibel, um den politischen und gesellschaftlichen Wandel ihrer Zeit zu verstehen und mitzugestalten? Welche Konzepte von kollektiver Identität und sozialem Zusammenhalt entwickelten Exegeten ausgehend vom Bibeltext für die christlichen Gemeinschaften, denen sie sich zugehörig fühlten? Inwiefern ließen sich aus den biblischen Geschichten Deutungsmuster zur Interpretation von Entwicklungen und Ereignissen im Umfeld der Exegeten gewinnen, insbesondere in Situationen der Krise und des gesellschaftlichen Umbruchs? Im poströmischen Westen des 6. Jahrhunderts stellte sich außerdem zunehmend die Frage, inwiefern sich die mithilfe des israelitischen Gottesvolkes entwickelten Konzepte nicht nur auf ein christliches Imperium, sondern auch auf eine Vielfalt von christlichen *gentes* und *regna* übertragen ließen. Schließlich waren in einer Zeit, für die die Konkurrenz zwischen unterschiedlichen christlichen Gruppen charakteristisch war, die Muster zum Umgang mit religiöser Differenz, die sich aus dem Bibeltext ableiten ließen, von großer Relevanz.

Diesen Fragen gehe ich im vorliegenden Buch anhand des Kommentars zu den Psalmen nach, den der römische Senator und ehemalige Amtsträger am Hof Theoderichs des Großen, Cassiodor, um die Mitte des 6. Jahrhunderts schrieb. Cassiodors politische und historiographische Schriften, die seine Tätigkeit im Dienst der ostgoti-

schen Könige dokumentieren, sind in der Forschung intensiv diskutiert worden. Sie zeigen seine Bemühungen um die Integration der Goten in die römische Welt und lassen erkennen, wie in der Debatte um die Legitimität des ostgotischen *regnum* in Italien auch um neue Konzepte von politischer Ordnung und legitimer Herrschaft gerungen wurde. Cassiodors exegetische Schriften sind hingegen mit Blick auf diese Fragen bisher kaum untersucht worden. Dieses Buch nimmt daher den Psalmenkommentar zum Ausgangspunkt, um Cassiodors politisches Denken und seine religiöse Positionierung um die Mitte des 6. Jahrhunderts zu erschließen.

Als Cassiodor mit der Arbeit an dem Kommentar begann, lag bereits eine lange politische Karriere hinter ihm.¹ Im Dienst der ostgotischen Herrscher hatte er nicht nur hochrangige Verwaltungsämter bekleidet, darunter das des Prätorianerpräfekten, sondern auch intensiv an der politischen und kulturellen Vermittlung zwischen römischen und gotischen Eliten gearbeitet. Nach dem Zusammenbruch der gotischen Herrschaft 540 befand er sich nun im Exil in der kaiserlichen Hauptstadt Konstantinopel. In seinem Heimatland herrschte ein langwieriger Krieg zwischen gotischen und kaiserlichen Truppen, der die ökonomischen und kulturellen Ressourcen des Landes stark in Mitleidenschaft zog. In Konstantinopel war die politische Atmosphäre in den 540er Jahren nicht nur von den Feldzügen in Italien und Nordafrika, sondern auch von den Perserkriegen, beginnenden Slaweneinfällen und der Pestepidemie geprägt. Zudem gewannen die bereits seit Längerem andauernden Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen christologischen Strömungen neue Brisanz, die im sogenannten „Dreikapitelstreit“ und in den Kontroversen um das Konzil von Konstantinopel 553 einen Kristallisationspunkt fanden. Religiöse Differenz war auch mit Blick auf die homöischen Eliten im ostgotischen Italien von Bedeutung, mit denen Cassiodor zusammengearbeitet hatte. Von vielen nicänischen Zeitgenossen wurden sie polemisch als „Arianer“ bezeichnet und als Häretiker eingestuft.

In dieser Situation, die von politischer Unsicherheit und doktrinären Auseinandersetzungen geprägt war, verfasste Cassiodor seinen Psalmenkommentar, dessen erste Fassung wohl ca. 553 abgeschlossen war. Eine überarbeitete Fassung entstand einige Jahre später, als Cassiodor nach dem Ende des Gotenkrieges nach Italien zurückgekehrt war und in Vivarium am Aufbau der von ihm gegründeten monastischen Gemeinschaft und ihrer Bibliothek arbeitete.² Während die bisherige Forschung die *Expositio psalmorum* (EP) in erster Linie mit Blick auf das monastische Milieu in Vivarium untersucht hat, soll der Kommentar in diesem Buch im Kontext seiner ursprünglichen Entstehung in Konstantinopel gelesen werden. Ausgangspunkt für diese Lektüre ist die Frage, inwiefern Cassiodors politische Erfahrungen im ostgotischen Italien, aber

1 Zu Cassiodors Biographie mit ausführlicher Bibliographie unten Kap. 1.1. Um Doppelungen zu vermeiden, wurden die Literaturhinweise in der Einleitung auf das Notwendigste beschränkt und für eine ausführliche Behandlung des Forschungsstandes auf die jeweiligen Kapitel verwiesen.

2 Zu den Rezensionen STOPPACCI, Stadi redazionali; ausführlich dazu unten Kap. 1.2.

auch die Umbrüche und Krisen der 540er und 550er Jahre seine exegetische Arbeit prägten und die Fragen und Anliegen beeinflussten, die er an den Bibeltext herantrug. Wie ich im Laufe des Buches zeigen möchte, besaß Cassiodors Exegese eine starke politische Dimension. Mit seiner Arbeit zielte er nicht nur auf die Bewahrung gelehrten Wissens für ein monastisches Publikum; vielmehr sollte der Psalmenkommentar an breitere gesellschaftliche Debatten anschließen. Cassiodor reflektierte darin über die Bedeutung des alttestamentlichen Israel als Modell für christliche Gemeinschaften; über die Frage, welche Rolle die *gentes* als christliche Völker in einer sich wandelnden politischen Ordnung spielen konnten; und wie sich aus dem Bibeltext Orientierung in den doktrinären Auseinandersetzungen der Zeit gewinnen ließ. Indem das Buch Cassiodors Umgang mit diesen Themen verfolgt, kann es nicht nur unser Verständnis für Cassiodors politisches Denken und seine theologischen Positionen schärfen, sondern auch für die Wechselwirkung zwischen religiösen und politischen Diskursen und Identitäten in der Spätantike.

Cassiodors Welt: Ravenna, Konstantinopel und Vivarium

Die *EP* ist nicht nur wegen der besonderen Situation, in der sie entstand, ein faszinierender Text, um solche Fragestellungen zu verfolgen; auch handelt es sich bei Cassiodor um einen Exegeten mit einer überaus facettenreichen Persönlichkeit, dessen politische Erfahrung ihm besondere Sensibilität für die Macht des (geschriebenen) Wortes vermittelte. Er schrieb als – hochgebildeter und theologisch versierter – Laie ohne kirchliches Amt oder Weihen, was ihn unter den spätantiken und frühmittelalterlichen Exegeten zu einer Ausnahmeerscheinung macht. Sein ganzes Leben lang bewegte er sich zwischen unterschiedlichen Welten: zwischen der senatorischen Aristokratie Italiens und den gotischen Herrschern in Ravenna; zwischen der Welt der post-römischen *regna* und dem Imperium, zwischen klassischen und christlichen Traditionen, griechischem Osten und lateinischem Westen.³

Die Texte, die Cassiodor in den verschiedenen Phasen seiner Karriere produzierte, reflektieren diese Arbeit der kulturellen Vermittlung und Übersetzung. Im Impetus der Sammlung, Auswahl und Aufbereitung überlieferten Wissens, der sein literarisches Œuvre kennzeichnet, wird Cassiodors Bemühen um Bewahrung von Traditionen in Zeiten politischer Instabilität und kulturellen Wandels deutlich.⁴ Gleichzeitig reflektiert dies aber auch sein Bewusstsein für eine gewisse Distanz zu einer idealisierten Vergangenheit, ebenso wie zu manchen kulturellen Entwicklungen im griechischen

3 Grundlegend zur Biographie Cassiodors: O'DONNELL, Cassiodorus; eine besonders feinsinnige Einführung bietet VESSEY, Introduction. Vgl. ausführlich unten Kap. 1.1.

4 BROWN, Rise of Western Christendom 364–368.

Osten.⁵ In der spannungsreichen Zusammenführung unterschiedlicher Wissensfelder und -traditionen, die ein zweites Charakteristikum seiner Texte bildet, zeigt sich die kulturelle Dynamik und Kreativität spätantiker Gesellschaften. In diesem Sinn kann Cassiodor wie wenige andere Persönlichkeiten für die Umbruchszeit der Spätantike stehen.⁶

Die folgende Skizze von Cassiodors Welt schließt an ein Verständnis der „langen Spätantike“ an, das die traditionellen Narrative vom Niedergang und Fall des römischen Reiches durch eine produktivere Sicht ersetzt hat, in der die Umgestaltung der römischen Welt als vielschichtiger, langfristiger und in den einzelnen Regionen des Imperiums je unterschiedlich verlaufender Prozess untersucht wird.⁷ Die Dekonstruktion der an das Ende des weströmischen Reiches geknüpften Epochenwende 476 hat auch dem Gegensatz zwischen „Römern“ und „Barbaren“, der diese Erzählung maßgeblich mitstrukturiert hat, viel von seiner scheinbaren Erklärungskraft genommen.⁸ Die war auch für die Erforschung der weiteren Entwicklung des postimperialen Westens und der „Völkerwanderungszeit“ wichtig. Die Etablierung der frühmittelalterlichen Reiche im Westen lässt sich nicht mehr einfach als Ablösung der römischen durch eine „germanische“ Kultur verstehen, wie das in der älteren Forschung der Fall war, sondern als Ergebnis der Adaptierung und Weiterentwicklung römischer Modelle und Ressourcen. Gleichzeitig ist klar geworden, dass nicht „Völker“ als festgefügte Einheiten wanderten und Reiche errichteten, die als Ursprünge der modernen Nationen gelten könnten; vielmehr müssen Prozesse der ethnischen Identitätsbildung und die sich wandelnde historische Bedeutung von Ethnizität untersucht werden.⁹ Zudem wird Religion als Faktor politischer Veränderung und sozialer Organisation ernster genommen, als das in früheren Forschergenerationen oft der Fall war. Dies gilt nicht nur

5 Cassiodor grenzte die eigene Zeit als *modernus* von einer (idealisierten) Vergangenheit ab: VESSEY, Introduction 6; vgl. GIARDINA, Cassiodoro politico e il progetto 72–75; O'DONNELL, Cassiodorus 235 mit Verweis auf Cassiod. *var.* 4.51.2 und *inst.* 1.8.17.

6 Siehe dazu die wertvollen Überlegungen bei VESSEY, Introduction 3–6, 97–101.

7 Grundlegend: BROWN, *World of Late Antiquity*; siehe die Bände der Reihe „The Transformation of the Roman World“ des gleichnamigen ESF-Projektes (14 Bde., 1997–2004); GARNSEY/CAMERON (ed.), *The Cambridge Ancient History* 13; WARD-PERKINS/CAMERON/WHITBY (ed.), *The Cambridge Ancient History* 14.

8 Siehe jedoch die Kritik am Transformationsparadigma und eine Wiederaufnahme des Narrativs vom Fall Roms durch die Barbaren bei HEATHER, *Fall*; WARD-PERKINS, *Fall of Rome*; vgl. dazu POHL, *Rome and the Barbarians*. In den letzten Jahren wurde das Niedergangsparadigma auch unter dem Blickwinkel von Pandemien und Klimawandel neu belebt: HARPER, *Fate of Rome*. Die Bezeichnung Barbaren/barbarisch wird im Folgenden verwendet, wenn es um den konzeptuellen Kontrast (aus römischer Perspektive) zwischen dem römischen Imperium und den *gentes* geht. Zur Komplexität römischer Identitäten und des Barbarenbegriffes siehe unten Anm. 26–31.

9 Rezente Synthesen: MEIER, *Völkerwanderung* (mit ausführlicher Bibliographie); HALSALL, *Barbarian Migrations*; KULIKOWSKI, *Tragedy*; WICKHAM, *Inheritance*; SMITH, *Europe after Rome*; RUMMEL/FEHR, *Völkerwanderung*; POHL, *Völkerwanderung*; DERS., *Strategies of Identification*; DERS., *Von der Ethnogenese zur Identitätsforschung*.

für die Rolle des Christentums im Westen, sondern auch für die jeweils unterschiedliche Entwicklung in den byzantinischen und islamischen Nachfolgesellschaften des römischen Reiches.¹⁰

Als Cassiodor aufwuchs, war Theoderich der Große gerade dabei, seine Herrschaft über Italien zu etablieren. Zuvor war es ihm gelungen, eine Reihe von gotischen Gruppen im Balkanraum unter seiner Führung zu bündeln und mit kaiserlichem Mandat das Regime Odoakers zu beenden, jenes Heerführers barbarischer Herkunft in römischen Diensten, der 476 den Westkaiser Romulus Augustulus abgesetzt hatte.¹¹ Mit der gotischen Herrschaft in Italien etablierte sich im Kerngebiet des römischen Reiches ein sub-imperiales Königreich, dessen Legitimität Kaiser Anastasios nach zähen Verhandlungen 497/8 anerkannte. Cassiodors *Variae*, eine Sammlung von Urkunden, Briefen und administrativen Dokumenten, die er im Namen der gotischen Herrscher verfasste, bilden eine zentrale Quelle für das moderne Verständnis der politischen und kulturellen Entwicklungen im gotischen Italien.¹² Das gotische Italien wiederum spielt für die Diskussion vieler Aspekte der Umwandlung der römischen Welt in der modernen Forschung eine paradigmatische Rolle.¹³ Das gilt etwa für die Frage, wie „römisch“ die *regna* des Westens waren, ebenso wie für die Mechanismen der Ansiedlung und Integration der gentilen Truppen; für die Bedeutung ethnischer Identitäten und die politische Rolle der gotischen *gens*; schließlich für die Frage, inwiefern die religiöse Distinktion zwischen Homöern und Nicänern handlungsleitend und identitätsbildend war.

Zu allen diesen Fragen hat sich in den letzten Jahren eine sehr differenzierte Debatte entwickelt, die althergebrachte, vereinfachende Erklärungsmuster zunehmend hinter sich lässt.¹⁴ Weitgehende Einigkeit besteht darin, dass sich Theoderichs Herrschaft stark auf römische und imperiale Traditionen berief, wofür die Voraussetzun-

10 Grundlegend dafür: BROWN, *Rise of Western Christendom*; DERS., *Through the Eye*; CAMERON, *Christianity*; MARKUS, *The End of Ancient Christianity*; aus einer frühmediävistischen Perspektive: DE JONG, *Religion*; DIES., *State of the Church*; MEIER, *Völkerwanderung* 39–50. Zum Zusammenhang zwischen Christentum und politischer Transformation siehe auch die Ansätze in POHL/HEYDEMANN (ed.), *Strategies of Identification*; HEIL (ed.), *Christentum im frühen Europa*; WHELAN, *Being Christian*; WOOD, *Transformation*; TANNOUS, *Making of the Medieval Middle East*; PAYNE, *State of Mixture*; HAAR ROMENY (ed.), *Religious Origins*. Für komparatistische Perspektiven siehe außerdem: POHL/GANTNER/PAYNE (ed.), *Visions of Community*; DICOSMO/MAAS (ed.), *Empires and Exchanges*; POHL/KRAMER (ed.), *Empires and Communities*.

11 WIEMER, *Odoavakar und Theoderich*; DERS., *Theoderich 108–192*.

12 Neuere Studien: KAKDRIDI, *Cassiodors Variae*; GIARDINA, *Cassiodoro politico*; BARNISH, *Introduction*; BJORNLIIE, *Politics and Tradition*.

13 Grundlegend WOLFRAM, *Goten*; HEATHER, *Goths*.

14 Neuere Studien: WIEMER, *Theoderich*; ARNOLD, *Theoderic*; WIEMER (ed.), *Theoderich und das gotische Königreich*; BJORNLIIE/SESSA/ARNOLD (ed.), *Ostrogothic Italy*; BARNISH/MARAZZI (ed.), *Ostrogothic Italy*; AMORY, *People and Identity*, ist zwar in vielen Punkten zurecht kritisiert worden, hat aber auch zahlreiche fruchtbare Debatten angestoßen. Einen Überblick über rezente Forschungen geben COSTAMBEYS, *The Legacy* und WIEMER, *Theoderich und die Goten* 431–439. Zur Frage der Ansiedlung: PORENA, *L'Insediamento*; DERS. (ed.), *Expropriations et confiscations*; ESDERS, *Integration der Barbaren*; INNES, *Land*; BARNISH, *Land*.

gen in Italien in besonderer Weise gegeben waren. Theoderichs Autorität beruhte auf dem Konsens zwischen römischen und gotischen Eliten in Italien, der bis in die 520er Jahre aufrecht blieb und eine Zeit weitgehender politischer Stabilität und kultureller Blüte ermöglichte, jedoch gegen Ende seiner Regierungszeit und unter seinen Nachfolger:innen schnell zerbrach. Viele Aspekte des sozialen und ökonomischen Wandels, der sich jenseits der am gotischen Hof gepflegten Rhetorik der Kontinuität auch in Italien im 6. Jahrhundert abzeichnet, lassen sich plausibel als Teil breiterer Entwicklungen innerhalb der spätrömischen Welt erklären. Das gilt zum Beispiel für die Stadtentwicklung, die Dezentralisierung staatlicher Aufgaben, die Verkleinerung des Verwaltungsapparates und die Neujustierung ziviler und militärischer Verantwortungsbereiche. Den eigentlichen Bruch mit der (politischen) Tradition des Imperiums lokalisieren die meisten Forscher:innen daher weniger in der Herrschaftsübernahme Theoderichs als in den verheerenden Gotenkriegen unter Kaiser Justinian I.¹⁵

Dennoch existieren auch in der jüngeren Forschung sehr unterschiedliche Positionen zu der Frage, worauf der von Theoderich etablierte Konsens beruhte. Umstritten ist insbesondere die Bedeutung ethnischer Identitäten und die politische Rolle der gotischen *gens*.¹⁶ Damit eng verknüpft ist auch die Diskussion über die politischen Konsequenzen der religiösen Unterscheidung zwischen (gotischen) Homöern und (römischen) Nicäern.¹⁷ Ein Ansatz, den man etwas salopp mit dem Schlagwort „hyper-continuity“ oder „hyper-Romanness“ versehen könnte und den jüngst Jonathan Arnold besonders prägnant vertreten hat, betont die imperialen Aspekte von Theoderichs Herrschaft und die Romanisierung der Goten so stark, dass letztere als politische Akteure kaum mehr eine Rolle spielen.¹⁸ Hans-Ulrich Wiemer argumentiert hingegen, dass Theoderichs Politik auf die Abgrenzung der gotischen Militärelite von der römischen Bevölkerung zielte. Mit der gesellschaftlichen Aufgabenteilung in militärische und zivile Funktionen war Wiemer zufolge auch eine lebensweltliche Trennung der beiden Gruppen verbunden, die durch die religiösen und sprachlichen Unterschiede verstärkt worden sei.¹⁹

Diese unterschiedlichen Einschätzungen erklären sich zumindest teilweise daraus, dass schon die Zeitgenossen ähnliche Debatten über den politischen und gesellschaftlichen Wandel und seine Bewertung führten. So zeichnen sich in den überlieferten

15 Prägnant in diesem Sinn zuletzt MEIER, Völkerwanderung 805–825; vgl. O'DONNELL, *Ruin*; WICKHAM, *Le trasformazioni* 739; DERS., *Early Medieval Italy* 25; POHL, *Social Cohesion* 24.

16 Dazu zuletzt POHL, *Gotische Identitäten*; SWAIN, *Goths and Gothic Identity*; MEIER, *Völkerwanderung* 527–532, gibt einen prägnanten Überblick über die moderne Forschungsdebatte zum Verhältnis zwischen „Goten“ und „Römern“ in Italien.

17 WHELAN, *Ethnicity*; BRENNECKE, *Ipse haereticus*; BROWN, *Role of Arianism*; diese Autoren beziehen in jeweils unterschiedlicher Weise kritisch Stellung zu AMORY, *People and Identity* 236–276. Vgl. ausführlich unten Kap. 6.

18 ARNOLD, *Theoderic*; ähnlich bereits O'DONNELL, *Ruin* 107–174.

19 WIEMER, *Theoderic*; prägnant zusammengefasst in DERS., *Integration durch Separation*.

Texten Auseinandersetzungen über die Legitimität der gotischen Herrschaft und die Kompatibilität der Goten mit der römischen Welt ab.²⁰ Gleichzeitig stand die Definition und Wahrnehmung der Goten zur Disposition – waren sie barbarische Usurpatoren oder eine romanisierte Militärelite? Wie ließ sich der Zusammenhalt der gotischen *gens* in einer römischen Umgebung gewährleisten und inwiefern mussten Kriterien der Zugehörigkeit neu ausgehandelt werden? Welche Spielräume bestanden aus nicänischer Sicht zur Kooperation mit einer homöischen Elite?

Cassiodor selbst war eine wichtige Stimme in diesen Debatten.²¹ Die *Variae* betonten die Kompatibilität zwischen gotischer Herrschaft und römisch-imperialen Strukturen. Sie transportierten ein Bild Theoderichs als Herrscher, der formal die kaiserlichen Vorrechte wahrte, jedoch de facto kaisergleich regierte, sowie von den Goten als kulturell ebenbürtige und strategisch notwendige Partner der Römer. Die religiösen Unterschiede wurden in den *Variae* hingegen kaum thematisiert. Cassiodors historiographische Projekte – die Chronik sowie die nicht erhaltene Gotengeschichte, soweit wir über sie informiert sind – lassen ähnliche Positionen erkennen. Während einige Zeitgenossen, wie Ennodius und später Jordanes, diese Auffassungen weitgehend geteilt haben dürften, war dies keineswegs die einzig mögliche Sichtweise. Vielmehr war der rhetorische Aufwand, mit dem Cassiodor und andere dieses Bild entwarfen, beachtlich und legt nahe, dass andere Zeitgenossen – sowohl unter den Römern als auch unter den Goten – erst von dieser Perspektive der Kompatibilität überzeugt werden mussten.²² Auch die Grenze zwischen Römern und Goten war in der Praxis wohl durchlässiger, als die *Variae* es suggerieren.²³ Um das Prestige und die soziale Dominanz einer zahlenmäßig relativ geringen gotischen Elite zu erhalten, waren Strategien der Integration und der Konsensbildung zweifellos ebenso notwendig wie Strategien der Distinktion. Römer und Goten konkurrierten sowohl untereinander als auch miteinander um Zugang zum König sowie um Macht und Ämter, und ihre Homogenität als Interessensgruppen sollte nicht überschätzt werden.²⁴

Die ideologische Botschaft der *Variae* war nicht nur an die unmittelbaren Adressaten der einzelnen Texte im ostgotischen Italien gerichtet. Sie gewann im Kontext des beginnenden gotischen Krieges neue Relevanz, als Cassiodor die Sammlung ver-

20 Am Beispiel der Bewertung Theoderichs eindrucksvoll nachgezeichnet bei GOLTZ, König – Barbar – Tyrann; siehe auch AMORY, *People and Identity* 109–148; HEYDEMANN, *Ostrogothic Italy* 19–24; MEIER, *Völkerwanderung* 518–519; PAZDERNIK, *Reinventing Theoderic*.

21 Dazu mit ausführlicher Bibliographie unten Kap. 1.1. und 3.2.

22 GIARDINA, *Cassiodoro politico* 25–46; KAKRIDI, *Cassiodors Variae* 160–191; 318–326; zusammenfassend HEYDEMANN, *Ostrogothic Italy* 25–28.

23 AMORY, *People and Identity*. Siehe dazu die Kritik bei KAKRIDI, *Cassiodors Variae* 293–325 und 339–347; ARNOLD, *Theoderic* 172. Für Kritik an Amorys theoretischer Konzeption der Grenze zwischen „Römern“ und „Goten“ POHL, *Gotische Identitäten* 321 f.; HALSALL, *Transformations of Romaness* 51 f.

24 HEATHER, *Goths* 237–244; AMORY, *People and Identity* 149–194; MOORHEAD, *Theoderic* 144–158.

öffentliche, berührte sie doch Fragen nach der Legitimität des gotischen Regimes oder seiner Charakterisierung als barbarische Fremdherrschaft ebenso wie nach der moralischen Integrität seiner (römischen) Unterstützer. Dabei war Cassiodor auch mit divergierenden Auffassungen konfrontiert, nicht nur unter den Mitgliedern der politischen Elite Italiens, sondern auch in der kaiserlichen Hauptstadt Konstantinopel.²⁵ Seine Bemühungen um die Integration der Goten in die römische Welt gewannen vor dem Hintergrund einer imperialen Rhetorik neue Aktualität, die in den Jahrzehnten seit 500 den Gegensatz zwischen „Römern“ und „Barbaren“ zunehmend wiederbelebte und die beiden Begriffe anders und schärfer konturierte als im Westen, wie Mischa Meier jüngst unterstrichen hat.²⁶

Politischer und konzeptueller Wandel in der Spätantike

Im Westen hatte sich durch die Regionalisierung und Militarisierung der sozialen Eliten im Lauf des 5. und 6. Jahrhunderts auch die Bedeutung von römischer Identität verschoben. Der Aspekt der politischen Zugehörigkeit zu einem imperialen Zentrum trat im Vergleich zu regionalen und militärischen Elementen in den Hintergrund, sodass sich römische Identität vom spezifischen politischen Rahmen des Imperiums mehr und mehr ablöste. „Central Romanness“ verlor zugunsten von „local Romanness“ an Bedeutung,²⁷ oder, wie Walter Pohl formuliert hat: die unterschiedlichen Ebenen römischer Identität – städtisch, politisch, rechtlich, militärisch, religiös, imperial, kulturell – begannen, auseinander zu driften und verloren ihre Konnektivität.²⁸ Damit einher ging auch die Aufweichung und Verschiebung der binären Unterscheidung zwischen „Römern“ und „Barbaren“, die traditionell einen wichtigen Bestandteil imperialer Legitimation gebildet hatte.²⁹ Cassiodors *Variae* selbst bilden ein eindrückliches Beispiel für diese Entwicklung, wie wir in Kapitel 3 sehen werden.

25 Dies gilt unabhängig davon, ob man mit BJORNLIIE, *Politics and Tradition*, die Veröffentlichung erst in die 540er Jahre datieren will oder das traditionelle Datum ca. 537 annimmt; vgl. zum Einfluss östlicher Debatten auf die *Variae* auch BARNISH, *Roman Responses*. Zur Spannung zwischen der Ebene der einzelnen Stücke und der Sammlung als Ganzes WIEMER, Rezension Bjornlie; vgl. auch unten Kap. 1.1.

26 MEIER, *Völkerwanderung* 118–120, 766–772.

27 Der Begriff bei HEATHER, Fall 432–443. Siehe die Weiterentwicklung bei BROWN, *Through the Eye* 392–394 und die exzellente Diskussion bei HALSALL, *Barbarian Migrations* 470–482; vgl. auch GREATREX, *Roman Identity*.

28 POHL, *Early Medieval Romanness* 4 und 36–37. Für die weitere Entwicklung im poströmischen Westen siehe die Beiträge in POHL/GRIFONI/GANTNER/POLLHEIMER (ed.), *Transformations of Romanness* sowie in MCKITTERICK (ed.), *Being Roman after Rome*; vgl. außerdem CONANT, *Staying Roman*.

29 Die Bibliographie zum Thema ist sehr umfangreich. Exzellente Diskussionen von Themen und Forschungsproblemen MAAS, *Barbarians*; GILLET, *Mirror of Jordanes*; MEIER, *Völkerwande-*

Auch die binäre Unterscheidung zwischen dem römischen *populus* einerseits und den *gentes* wie Goten, Franken, Vandalen andererseits löste sich schrittweise zugunsten einer relationalen Unterscheidung zwischen mehreren, gleichgeordneten Gruppen auf.³⁰ Nach den justinianischen Kriegen sollte dies dazu führen, dass aus dieser sich neu etablierenden (westlichen) Perspektive „Römer“ als eine unter vielen *gentes* betrachtet werden konnten, deren politische Relevanz sich zunehmend auf die byzantinisch beherrschten Territorien im Westen beschränkte. In den westlichen *regna* hingegen büßte römische Identität ihr Potential als politische Alternative zu fränkischer oder gotischer Identität ein.

Im Osten stellte gerade die Regierungszeit Justinians eine Phase der besonders intensiven Auseinandersetzung über die Bedeutung von *romanitas* in einem christlichen Imperium dar. Im Umfeld des Kaiserhofes wurde verstärkt auf traditionelle Formen und Darstellungsmodi von römischer Identität zurückgegriffen, wobei diese Bemühungen darauf abzielten, römische Identität stark auf das imperiale Zentrum im Osten und die Person des Kaisers zu beziehen.³¹ In dieser exklusiven Variante von „central Romanness“, in der die Grenzen zwischen dem „römischen“ Innen und dem „barbarischen“ Außen weitaus schärfer gezogen wurden als im Westen, stand die Legitimität und *romanitas* der *gentes* in den westlichen Provinzen des Reiches in Frage, die noch dazu häufig als heterodox galten. Justinians Kriegszüge in Afrika und Italien wurden als Rückeroberung von imperialen Territorien, die aus der barbarischen Fremdherrschaft befreit werden mussten, gerechtfertigt. Vandalen und Goten erschienen in dieser Perspektive als Barbaren und Häretiker, während das römische Reich einen gerechten Krieg im Namen Gottes und der römischen *libertas* gegen sie führte.³²

Mit der Christianisierung des römischen Reiches wurde politische Autorität zudem mit Formen christlicher Legitimation verknüpft, ein Prozess, der unter der Herrschaft Justinians ebenfalls besondere Dynamik gewann.³³ Christliche und römische Identität, imperiale Herrschaft und die Durchsetzung des richtigen Glaubens wurden in bisher

rung 51–89; HEATHER, Barbarian. Für eine Perspektive, die die materielle Kultur einbezieht: VON RUMMEL, *Habitus Barbarus*; DERS., *Fading Power*.

30 Zu dieser Frage POHL, *Early Medieval Romanness* 7–8 und 26–33; HALSALL, *Transformations of Romanness* 47 f., schlägt vor, das Verhältnis von römisch-imperialer Identität und „gentile identities“ als unterschiedliche „levels of identity“ (strukturell vs. taxonomisch) zu sehen, die in manchen Kontexten auch als miteinander kompatibel und kombinierbar gesehen worden wären.

31 CAMERON, *Old and New Rome*; MAAS, *John Lydus*; DERS., *Roman History*; PAZDERNIK, *Justinianic Ideology*; MEIER, *Völkerwanderung* 766–771.

32 AMORY, *People and Identity* 135–147; GOFFART, *Rome, Constantinople and the Barbarians* 296–304; MEIER, *Völkerwanderung* 47–50, 766–768; PAZDERNIK, *Reinventing Theoderic*.

33 O'DONNELL, *Ruin* 147 spricht in diesem Sinn etwas überspitzt davon, dass Justinian (und Chlodwig) „*invented Christian empires*“ (Hervorhebung GH); siehe LEPPIN, *Justinian* 284–288 und passim; DERS., *Kaisertum und Christentum*; CAMERON, *Christianity* 190–217; MEIER, *Das andere Zeitalter* bes. 101–136, 608–638; GREATREX, *Roman Identity* 268 und 278; RAPP, *Hellenic Identity* 144 f.; POHL, *Early Medieval Romanness* 27 f.

kaum gekannter Intensität aneinandergebunden. Die (neu-)chalkedonische Orthodoxie, wie sie sich im Lauf der Regierungszeit Justinians und im Kontext des Konzils von Konstantinopel 553 immer mehr herauskristallisierte, wurde zu einem weiteren Ankerpunkt römischer Identität, der auch in nach-justinianischer Zeit wesentlich bleiben sollte.³⁴ Besonders seit der Mitte des 6. Jahrhunderts lässt sich ein Prozess der „Liturgisierung“ der oströmischen Gesellschaft beobachten, wozu neben neuen Formen der Religiosität wie Marienverehrung und Bilderkult auch eine stärkere Sakralisierung der politischen Sphäre gehörte, eine Entwicklung, die als Reaktion auf die Krisen und Katastrophen der vorangehenden Jahrzehnte interpretiert worden ist.³⁵ Die Kehrseite dieses Prozesses war eine schärfere Abgrenzung nach außen sowie eine zunehmend repressive Politik gegenüber Andersgläubigen und konkurrierenden christlichen Gruppen.³⁶

Wie dieser kurze Überblick zeigt, ist es für unser Verständnis der politischen Transformationsprozesse entscheidend, auch die Transformation der Konzepte und Kategorien zu untersuchen, mit denen die Zeitgenossen ihre Welt zu begreifen suchten, ihre „categorical infrastructure“.³⁷ Mit der Konsolidierung der poströmischen *regna* im Westen zeichnete sich immer deutlicher ab, dass *romanitas* und legitime Herrschaft, Imperium und *Christianitas* nicht länger deckungsgleich waren – dies forderte auch die traditionellen ideologischen Muster heraus, nach denen man die Welt in „Römer“ und „Barbaren“ einteilen und das politische Gemeinwesen der Römer von den vermeintlich unzivilisierten und heidnischen barbarischen *gentes* abgrenzen konnte.³⁸ Was als „römisch“ gelten konnte und was als „barbarisch“; was legitime Herrschaft definierte und welche politische Rolle den nichtrömischen *gentes* innerhalb und außerhalb des Imperiums zukommen sollte, musste im Lauf der spätantiken Jahrhunderte immer wieder neu ausgehandelt werden.

Gleichzeitig wurde Ethnizität in den neu entstehenden Reichen im Westen zu einem entscheidenden Faktor politischer Integration, ein Prozess, den Helmut Reimitz als „Politisierung von ethnischer Identität“ beschrieben hat.³⁹ Politische Herrschaft wurde im Namen einer *gens* ausgeübt und legitimiert; Zugehörigkeit zu dieser *gens*

34 STOURAITIS, Byzantine Romanness 127 f.

35 MEIER, Völkerwanderung 39–50, 795–797 und bes. 964–973; DERS., Das andere Zeitalter 481–569, 608–614, der Ansätze von CAMERON, Images of Authority, weiterentwickelt.

36 MEIER, Das andere Zeitalter 198–215; LEPPIN, Justinian 97–106, 299–303 spricht von einem „totalisierenden Ansatz“ in der Politik Justinians (105); vgl. HUMFRESS, Orthodoxy and the Courts 217–242.

37 GEARY, Myths of Nations 41 f. Zum Begriff: BRUBAKER, Grounds of Difference 8; vgl. Reimitz, Observing Peoples 65.

38 MAAS, Ethnicity 275, spricht von einer „crisis of representation“; dazu auch HALSALL, Barbarian Migrations 35–63, 470–498.

39 Der Begriff bei REIMITZ, History 326 mit Blick auf die Karolingerzeit; zu dem Prozess im post-römischen Westen vgl. DERS., Observing Peoples; POHL, Regnum und gens; DERS., Ethnische Wende. Vgl. zur Diskussion des Ethnizitäts-Begriffes unten bei Anm. 80–82.

war für den Zugang zu politischer Mitbestimmung und ökonomischen Ressourcen maßgeblich. Die veränderte politische Bedeutung der *gentes* veränderte aber auch die Vorstellungen davon, was eine *gens* ausmachte und worin ihr Zusammenhalt begründet war. Besonders mit Blick auf die Ebene des konzeptuellen Wandels ist die Rolle des Christentums entscheidend: Biblische und christliche Texte boten für die Neubewertung traditioneller Kategorien und Wahrnehmungsmuster wichtige Anknüpfungspunkte. Diese christliche Perspektive etablierte sich in den spätantiken Gesellschaften des Westens zunehmend als bestimmender Diskurs.⁴⁰

Biblische Modelle und politischer Diskurs in der Spätantike

In der Tat lag, wie Averil Cameron zurecht betont hat, die Bedeutung des Christentums als Faktor historischen Wandels vor allem in der Wirksamkeit seiner diskursiven Ressourcen.⁴¹ Mit der Aneignung des alttestamentlichen Israel rückte ein Gemeinschaftsmodell ins Zentrum christlicher Überlegungen, in dem ethnische, religiöse und politische Elemente auf komplexe Weise verschränkt waren. Das Alte Testament erweiterte den „Erfahrungsraum“ der Christen und eröffnete neue Spielräume zur Definition von politischer und religiöser Autorität. Die biblische Vergangenheit stellte dabei eine Alternative zur klassischen Tradition dar – Vorstellungen von göttlichem Auftrag und religiöser Verantwortung veränderten den Deutungsrahmen und beeinflussten die Ausrichtung imperialer Politik.⁴² Zudem beinhaltete das Alte Testament eine alternative ethnographische Tradition. Die Völkertafel und die Turmbaugeschichte im Buch Genesis waren der Rahmen für christliche Denker, um über die religiöse Bedeutung von Völkern nachzudenken. Sie bildeten den Ausgangspunkt für Versuche, zeitgenössische Völker in die biblischen Genealogien zu integrieren und in einer biblischen Vergangenheit zu verankern.⁴³ Michael Maas hat in diesem Zusammenhang auf die Entstehung einer christlichen Ethnographie verwiesen, in der die religiöse Perspektive

40 POHL, *Christian and Barbarian Identities* 17–26; DERS., *Strategies of Identification* 32–38.

41 CAMERON, *Christianity*, 2 und 220–229 beschreibt die Entwicklung des Christentums zum dominierenden Faktor des gesellschaftlichen Diskurses als Entstehung eines „totalising discourse“; maßgeblich dazu auch BROWN, *Power and Persuasion*.

42 LEPPIN, *Das Alte Testament*; vgl. auch die übrigen Beiträge im selben Band: PEČAR/TRAMPE-DACH (ed.), *Bibel als politisches Argument*; VESSEY/BETCHER/DAUM/MAIER (ed.), *Calling of the Nations*.

43 GEARY, *Myths of Nations* 52–56; POHL, *Strategies of Identification* 32–33. Grundlegend BORST, *Turmbau*, bes. Bd. 2,1: *Ausbau* (1958) 336–437, zur lateinischen Patristik und den Autoren der Völkerwanderungszeit; INGLEBERT, *Interpretatio Christiana*. Die Verankerung einzelner Völker in der biblischen Vergangenheit war bisweilen umstritten und konnte sowohl das Prestige von *gentes* erhöhen als auch ihre Position im Gegensatz zur christlichen Welt verdeutlichen. Zum Beispiel der Identifikation Goten/Skythen-Gog/Magog siehe HUMPHRIES, „Gog is the Goth“; am Beispiel der Sarazenen TOLAN, *Saracens and Ishmaelites*.

die Kriterien der Klassifizierung und Bewertung der Barbaren modifizierte. Christlicher Sprachgebrauch konnte nicht nur der anti-barbarischen Rhetorik den Aspekt der religiösen Abgrenzung hinzufügen; das Christentum konnte auch als Vehikel der kulturellen Transformation verstanden werden, was das Nachdenken über die Integration der *gentes* erleichterte.⁴⁴

Ebenso waren die *regna* und *gentes* des Westens nicht nur „little Romes“, sondern definierten sich auch im Verhältnis zum alttestamentlichen Israel.⁴⁵ Die Bedeutung des Alten Testaments als „fundierender Text“ im politischen Diskurs der Spätantike und des frühen Mittelalters ist daher zurecht betont worden. Das Alte Testament war eine Grundlage für christliche Gemeinschaftsvorstellungen: es stellte eine Sprache zur Verfügung, um Machtbeziehungen und Fragen von sozialer Kohärenz neu zu formulieren, und erlaubte neue Arten der Legitimation von Herrschaft, etwa durch die Konzeption von pastoraler Macht.⁴⁶ Es diente der Reflexion über die Theorie des Königtums und wurde als Reservoir von Exempla und Rollenmodellen gebraucht. Das mosaische Gesetz beeinflusste Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit ebenso wie die spezifische Gesetzgebung in manchen Bereichen.⁴⁷ Der biblische Hintergrund spielte für die Erzählung und Deutung der Vergangenheit in historiographischen und hagiographischen Texten der Zeit eine wichtige Rolle. Alttestamentliche Herrscher wie Moses oder David dienten der Stilisierung von Kaisern und Königen; biblische Ereignisse prägten die Darstellung der Geschichte in den christlichen Reichen mit.⁴⁸

Die Vorstellung von Gottes auserwähltem Volk, die den Glauben an ein kollektives Schicksal und die providentielle Mission christlicher Reiche in Analogie zum alttestamentlichen Israel transportieren konnte, besaß großes Legitimationspotenzial. Deutung und Gebrauch der Vorstellung vom Gottesvolk gehörten zum ideologischen Repertoire des konstantinischen Imperiums ebenso wie des krisengeschüttelten Westreiches. In einer postimperialen Landschaft stellte sich die Frage ihrer Übertragbarkeit auf eine Welt von *gentes* und *regna*.⁴⁹ Doch war die Aneignung dieser Vorstellung situationsgebunden und vom spezifischen politischen Kontext beeinflusst. Zudem handel-

44 MAAS, *Mores et moenia*; DERS., „Delivered from their Ancient Customs“.

45 BROWN, *Rise of Western Christendom* 139–141.

46 BROWN, *Patriae amator*; DERS., *Poverty and Leadership* 79–97.

47 REYDELLET, *Bible miroir*; EWIG, *Zum christlichen Königsgedanken*; HEN, *Uses of the Bible*; HEN, *Christianisation of Kingship*; O'BRIEN, *Kings and Kingship*; MEENS, *Uses of the Old Testament*; NELSON, *Law and its Applications*; UHALDE, *Expectations of Justice*; UBL, *Inzestverbot*.

48 UYTFANGHE, *Stylisation biblique*; VON DER NAHMER, *Bibelbenutzung*; SCHEIL, *Footsteps*; MOORHEAD, *Biblical Background*; MCKITTERICK, *Perceptions of the Past* 7–14; KEMPSHALL, *Rhetoric and the Writing of History* 52–81; am Beispiel einzelner Autoren und Texte: REIMITZ, *History* 258–281, 320–334; WOOD, *Who Are the Philistines?*; WOOD, *Religiones and gentes*; WARD, *Freculf*; MÉGIER, *Scripture and History. Für das römische Reich im Osten siehe die Beiträge in* MAGDALINO/NELSON (ed.), *Old Testament in Byzantium*.

49 SCHEIL, *Footsteps* 101–142; POHL, *Disputed Identifications*; MOORHEAD, *Biblical Background*; HEYDEMANN, *Social Metaphors*.

te es sich keineswegs immer um einen exklusiven Anspruch, der auf die Legitimation und Überhöhung der eigenen Gruppe im Gegensatz zu anderen zielte – eine solche exklusive Stilisierung einzelner *gentes* als „wahres Israel“ ist im Gegenteil eher selten zu beobachten.⁵⁰ Bedeutsam ist vielmehr, dass Israel und seine Geschichte, wie sie in der Bibel als durch den Bund mit Gott und seine ordnende Hand bestimmt beschrieben wird, das soziale Imaginäre in der Spätantike und im Frühmittelalter auf vielfältige Weise strukturierte. Die biblischen Erzählungen halfen dabei, den Platz der eigenen Gemeinschaft in der – christlich interpretierten – Geschichte zu definieren und entsprechende historische Deutungsmuster zu entwickeln. Dies hatte weitreichende Implikationen für den inneren Zusammenhalt der Gemeinschaft: Göttliche Erwähltheit, die auf ein Volk bezogen war, konnte die Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit ansprechen. Gleichzeitig wurde dadurch die Bedeutung von ethnischer Identität religiös aufgeladen.⁵¹ Die partikulare Aneignung der Vorstellung vom Gottesvolk stand dabei immer in Spannung zum Ideal einer universalen Kirche.⁵² Ebenso wichtig war daher die Perspektive auf die Welt als Vielfalt (christlicher) *gentes*, die sich ebenfalls aus der Bibel ableiten ließ. Christliche und ethnische Identifikationen konnten einander wechselseitig verstärken, aber auch begrenzen, infrage stellen oder delegitimieren.⁵³

Exegese als soziale Praxis

Die Biblexegese bietet einen einzigartigen Zugang zum zeitgenössischen Verständnis und zur gedanklichen Aneignung dieser biblischen Modelle. Exegetische Texte diskutierten die Implikationen der biblischen Konzepte und Erzählungen und verhandelten über ihre Anwendung in einem christlichen Deutungsrahmen. Sie erlauben es der modernen Forschung nachzuvollziehen, wie Israel als hermeneutisches Modell, als Interpretationsfolie, im Spannungsfeld zwischen spiritueller und politischer Aneignung funktionierte. Christliche Exegeten lasen die biblische Geschichte Israels als Vorausdeutung des Messias und im Licht der neutestamentlichen Schriften; so beanspruchten sie die Nachfolge des biblischen Israel, wobei sie gleichzeitig die Juden von diesem Erbe auszuschließen versuchten. Das christliche Gottesvolk, das in der Nachfolge Israels gedacht wurde, war in exegetischen Texten vor allem die *ecclesia*. Doch stand dies nicht im Gegensatz zur Reflexion über das christliche Gottesvolk als politi-

50 BROWN, Rise of Western Christendom 139–141; vgl. zur Problematik des „Neuen Israel“ HEYDEMANN, People of God and the Law 92–93; O'BRIEN, Chosen Peoples; POHL/HEYDEMANN, Rhetoric of Election; DE JONG, Ecclesia and the Early Medieval Polity 119 f., die Anregungen aus GARRISON, Franks as New Israel, aufgreifen und modifizieren.

51 SMITH, Chosen Peoples; POHL, Strategies of Identification 34, spricht vom „affective potential of sanctified ethnicity“; vgl. HEYDEMANN, Biblical Israel.

52 BROWN, Rise of Western Christendom 15–17, 359.

53 POHL, Christian and Barbarian Identities 17–26; DERS., Disputed Identifications.

sche Gemeinschaft. Vermittelt über Israel wurde das Verhältnis zwischen der *ecclesia* und ihrem politischen Bezugsrahmen, dem Imperium mit seinem *populus Romanus* oder einem *regnum* mit einer *gens*, ausgelotet.⁵⁴ Wenn in der exegetischen Arbeit die Kompatibilität der *gentes* mit einem biblischen (oder christlichen) Gottesvolk zur Diskussion stand, so bedeutete dies gleichzeitig, über die Kompatibilität der *gentes* mit einer christlichen politischen Ordnung und über ihre Rolle darin zu verhandeln.

Mit der Aneignung des biblischen Modells eines Gottesvolkes (und des Gegensatzes zu den nichterwählten Völkern) ging auch die Aneignung der damit verbundenen Terminologie für politische und ethnische Gemeinschaften einher. Exegetische Texte enthalten deswegen bisweilen Definitionen von *populus*, *gens*, *natio*, ebenso wie Überlegungen zum Bedeutungsspektrum dieser Begriffe – derselben Begriffe, die in zeitgenössischen Chroniken, Hagiographie und Rechtstexten gebraucht wird. Sie ermöglichen so auch dem modernen Leser Einblicke in das zeitgenössische Verständnis dieser Konzepte, das aus anderen Textgattungen meist nur erschlossen werden kann. Exegeten trugen dabei einerseits ihr eigenes, alltägliches Sprachverständnis an den Bibeltext heran; mithilfe der Bibel unterwarfen sie andererseits das politische Vokabular und die politischen Konzepte ihrer Zeit neuen, christlichen Bewertungsmaßstäben und veränderten sie dadurch auch. Die Untersuchung exegetischer Texte kann daher einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Deutungsmuster und der politischen Konzepte bieten, mit denen die Zeitgenossen eine gewandelte Welt zu begreifen versuchten. Dieses Potential spätantiker und frühmittelalterlicher Exegese ist bisher nur unzureichend genutzt worden.⁵⁵

In einem intellektuellen Milieu, in dem biblische Texte wichtige Instrumente in doktrinen Auseinandersetzungen waren, erlaubt die Exegese außerdem Einblicke in die Entwicklung von doktrinen Debatten und die damit zusammenhängende Formierung christlicher Identitäten.⁵⁶ Ausgehend vom Bibeltext formulierten Exegeten ihre Definition des orthodoxen Glaubens und untermauerten diese mit biblischen Argumenten. Dies implizierte auch den Ausschluss anderer, konkurrierender Standpunkte, und stellte innerhalb der spätantiken Gesellschaft immer auch eine Positionierung im sozialen und politischen Sinn dar.

54 DE JONG, *State of the Church* 248–251; DIES., *Ecclesia and the Early Medieval Polity* 118–122. Dies wird auch aus der Diskussion zu Isidor, Gregor dem Großen und Beda bei TUGÈNE, *L'idée de la nation* deutlich, obwohl der Autor teilweise andere Schlussfolgerungen zieht.

55 Wichtige Anregungen für eine solche Studie finden sich bei DUQUESNAY ADAMS, *The Populus of Augustine and Jerome*; HAAR ROMENEY et al., *Formation of Communal Identity*; SAVIGNI, *Israele, la Chiesa e le genti*; DASSMANN, *Eine Kirche* 164–194; TUGÈNE, *L'idée de la nation*, dessen Schlussfolgerungen allerdings teilweise problematisch sind; sowie in den rezenten Forschungen zu ethnischer Argumentation in frühchristlichen Texten, die teilweise auch exegetische Literatur einbeziehen. Siehe dazu unten Anm. 104 und Kap. 3.3. Vgl. auch HEYDEMANN, *People(s) of God*; DIES., *Biblical Israel*.

56 GRAUMANN, *Bible in Doctrinal Developments*.