

Christian Strecker

Multiple Erzählungen

Die jüngeren Debatten über „Juden“ und „Christen“ in der historisch-kritischen Forschung

Dr. Christian Strecker ist Professor für Neues Testament an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau. Einer seiner Forschungsschwerpunkte ist die internationale Paulusforschung, zu der er selbst etliche Beiträge beigetragen hat. Seine exegetischen Arbeiten sind gekennzeichnet durch die bewusste Integration kulturwissenschaftlicher und philosophischer Fragestellungen.

Einleitung

1979, im Jahr vor der Verabschiedung des rheinischen Synodalbeschlusses „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen“, erschien unter dem Titel „La condition postmoderne“ eine schmale, aber äußerst gehaltvolle Studie des französischen Philosophen François Lyotard.¹ Sie war im Auftrag des Universitätsrates der Regierung von Québec erstellt worden. Vor dem Hintergrund der damals neu aufkommenden Informationstechnologien sollte der Philosoph den Status des Wissens und der Wissenschaften in den höchstentwickelten Informationsgesellschaften abklären. Schon bald nach der Publikation wurde deutlich, dass Lyotard einen Schlüsseltext für das Verständnis der wissenschaftlichen, soziokulturellen und geistesgeschichtlichen Umbrüche in den Industriegesellschaften des ausgehenden 20. Jh.s abgeliefert hatte. Das Buch stieß dementsprechend auf breite Resonanz und verhalf dem Gebrauch des Begriffs „Postmoderne“ zum Durchbruch. Der Begriff der „Postmoderne“ war freilich bereits zuvor eingeführt, u.a. in der amerikanischen Soziologie.² Lyotard zog ihn nun aber in seiner Studie auf eigene Weise heran, um einen grundlegenden Wechsel hinsichtlich des Status und der Legitimierung von Wissen zu markieren. Er legte dar, dass das weithin auf Einheitlichkeit, Verbindlichkeit und Totalität ausgerichtete Wissen der Moderne wesentlich durch „große Erzählungen“ wie z.B. „die Dialektik des Geistes, die Hermeneutik des Sinns, die Emanzipation des vernünftigen oder arbeitenden Subjekts“³ getragen und legitimiert worden war. Diese großen Erzählungen des 19. Jh.s hätten inzwischen jedoch ihre Glaubwürdigkeit und damit ihre legitimierende Funktion verloren. An die Stelle der Metaerzählungen sei in der gegenwärtigen „postmodernen Wissenschaft“ eine Vielzahl heteromorpher Sprachspiele und mit diesen eine andere Form der Legitimierung des Wissens getreten, nämlich die Legitimierung durch „Paralogie“, die für Lyotard selbstredend nicht Vernunftwidrigkeit, sondern das Nebeneinander verschiedenartigster Aussagen ohne Aufhebung in ein höheres, homogenes System implizierte.⁴ Die postmoderne Wissenschaft ziele dementsprechend nicht länger

auf Einheitlichkeit und Totalität, sie orientiere sich auch nicht an der „Funktion“ als Paradigma der Erkenntnis, sie richte ihr Augenmerk vielmehr auf die Differenz, auf das Heterogene, auf die Grenzen der Kontrollgenauigkeit, auf Konflikte mit unvollständiger Information und Ähnliches mehr.⁵ Das postmoderne Wissen verfeinere mithin die „Sensibilität für die Unterschiede“ und stärke die „Fähigkeit, das Inkommensurable zu ertragen“.⁶

Auch wenn man Lyotards Ausführungen nicht in jeder Hinsicht folgen und hinter der schillernden Rede von der „Postmoderne“ Verzeichnungen wittern mag, so wird man doch schwerlich leugnen können, dass die vielen wissenschaftlichen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte namentlich im Raum der *humanities* totalisierenden Meistererzählungen den Status unhinterfragbarer Gültigkeit auf breiter Ebene entzogen haben. An ihre Stelle ist tatsächlich eine größere Aufmerksamkeit und Aufgeschlossenheit für Differenzen, Multivalenzen, vermeintliche Randständigkeit und für das aus den Meisterdiskursen Ausgegrenzte getreten. Dies gilt ebenso für den Bereich der exegetischen und religionsgeschichtlichen Forschung, v.a. auch für die althergebrachten Deutungen jener biblischen Themen und Inhalte, die das Verhältnis von Juden und Christen maßgeblich prägten und die im Hintergrund des Rheinischen Synodalbeschlusses stehen. Die historisch-kritische Forschung geht insofern im Jahr 2020 von gänzlich anderen Voraussetzungen aus, als dies noch im Jahr 1980 der Fall war. Im Folgenden sollen einige markante Umbrüche und Verschiebungen in der historisch-kritischen Wahrnehmung des antiken Judentums und des frühen Christentums beleuchtet werden.

1. Antikes Judentum

In den wissenschaftlichen und intellektuellen Diskursen des 21. Jh.s sind Identitätsfragen zu einem bestimmenden Thema geworden. Die Erforschung des Judentums in griechisch-römischer Zeit blieb davon nicht unberührt. Mehr denn je wird heute kontrovers über die „Identität“ des antiken Judentums diskutiert.⁷ Im Kern stehen zwei Schlüsselfragen zur Debatte: Inwiefern bzw. inwieweit lässt sich das in den antiken Zeugnissen in vielen differenten Ausprägungen bezeugte „Judentum“ als homogene Größe fassen? Und weiter: Sind die zumal im Neuen Testament begegnenden *Ioudaioi* primär als Anhänger einer Religion oder als Repräsentanten eines Volkes zu bestimmen?

1.1 Einheit und Vielfalt

Die Deutung des antiken Judentums als mehr oder weniger einheitliche Religionsgemeinschaft war über lange Zeit die einzig bestimmende. Sie findet bis heute ihre Verteidiger. Im Laufe der Zeit bildeten sich diesbezüglich drei paradigmatische Deutungsmodelle heraus. Sie lassen sich mit den Schlagworten „normatives Judentum“, „gemeinsames Judentum“ und „evolutives Judentum“ benennen. Stellt man sie nebeneinander, fällt eine Entwicklung in der Erfassung

von Einheitlichkeit auf, nämlich vom statischen System hin zu einer maßvollen Öffnung für Pluralität und Wandel.

(1) Ende der zwanziger Jahre des 20. Jh.s postulierte der amerikanische Religionshistoriker George Foot Moore, die sich ab dem späten 2. Jh. n.Chr. als normative Gestalt des Judentums durchsetzende rabbinische Tradition habe sich bereits vorweg bei den Schriftgelehrten und Pharisäer abgeschattet.⁸ Moores komplexe Argumentation stark vereinfachend, bestimmten viele Exegeten daraufhin die Pharisäer des 1.Jh.s n.Chr. als normative Größe der damaligen jüdischen Religiosität. Die pharisäischen Ideale seien von der jüdischen Bevölkerung als authentischer Ausdruck dessen betrachtet worden, was jüdisch sei.⁹ Kritiker wenden jedoch ein, der Einfluss des Pharisäertums würde hier stark überbewertet und die Bedeutung anderer jüdischer Gruppierungen unterschätzt. Zudem problematisiert man den wertend-konstruktiven Charakter der Deutung einer bestimmten historischen Größe als „normativ“.¹⁰

(2) Alternativ zur These des normativen Judentums pharisäischer Prägung entwickelte E.P. Sanders im letzten Drittel des 20. Jh.s das Modell des „common Judaism“. Das Judentum der Zeit von der römischen Eroberung Palästinas 63 v.Chr. bis zum Ausbruch des römisch-jüdischen Krieges 66 n.Chr. sei ein pluriformes Judentum gewesen, dem jenseits aller differenten Gruppen, Strömungen und sonstiger Unterschiede gleichwohl ein gemeinsames Fundament allgemein anerkannter Institutionen, Praktiken und Grundüberzeugungen zugrunde gelegen habe. Dieses namentlich vom gemeinen Volk und den Priestern geteilte Fundament habe dem vielgestaltigen Judentum gewissermaßen einen gemeinsamen Denk-, Frage- und Handlungshorizont verliehen und es darin vereint. Konkret machte Sanders den „common Judaism“ an zahlreichen, sehr unterschiedlich geprägten Elementen fest, nämlich auf der materiellen Ebene am Tempel, der Synagoge, dem Haus und an weiten Bauten wie den Miqwaot, in praktischer Hinsicht an diversen Ritualen und Konventionen, die an und in den besagten Einrichtungen praktiziert wurden, und in inhaltlicher Hinsicht u.a. am Monotheismus, der Schrift, an schöpfungstheologischen, heilsgeschichtlichen und opfertheologischen Überzeugungen, der Gebetstheologie, an konsensualen Kernaussagen der Tora, der Religionsstruktur des Bundesnomismus und schließlich an der Zukunftsorientierung jüdischer Religiosität. Dabei gilt es zu sehen, dass all diese Komponenten nach Sanders lediglich einen allgemeinen Rahmen bildeten, der differente, ja äußerst gegensätzliche Bezugnahmen auf die besagten Elemente des „common Judaism“ zuließ, sei es, dass man z.B. den aktuellen Tempelkult würdigte oder ihn kritisierte.¹¹ Etliche andere Exegeten übernahmen das Modell mit eigenen Akzenten.¹²

(3) Ein drittes Modell stammt von Lawrence H. Schiffmann. Es verankert die Einheit des antiken Judentums auf der Zeitebene, genauerhin in der beständigen Fortentwicklung der jüdischen Tradition als solcher, und zwar angefangen vom biblischen Israel bis hin zu den Rabbinen. Dabei erkennt auch Schiffman die plurale Vielfalt des antiken Judentums ausdrücklich an. Hinter dieser Pluralität

macht er jedoch in der kollektiven religiösen, kulturellen und legalen Tradition wie auch in der jüdischen Kultur insgesamt einen fortwährenden Selektionsprozess aus, der mehr oder weniger unvermeidlich auf das rabbinische Judentum zugelaufen sei. Die besagte Diversität ist nach Schiffman mit anderen Worten in einen kontinuierlichen religiösen und soziokulturellen Evolutionsprozess eingelassen, an dem man als Ganzem die Einheit des Judentums festmachen könne.¹³

Die diversen Deutungen des antiken Judentums als mehr oder weniger einheitliche Größe stießen nun allerdings auch auf grundlegende Vorbehalte. Einer der prominentesten Kritiker ist der 2016 verstorbene amerikanische Religionswissenschaftler und Judaist Jacob Neusner. Neusner zufolge lässt sich weder das damalige antike noch das heutige Judentum als kohärente Größe erfassen. Es habe stets nur heterogene, in Konkurrenz stehende jüdische Gruppen, Bewegungen, Traditionen und Vorstellungen gegeben, die konsequent je für sich zu untersuchen seien. Vom Judentum sei daher stets nur im Plural zu sprechen. Es gab und es gibt mit anderen Worten immer nur mehrere Judentümer („Judaisms“). Unter einem bestimmten Judentum („a Judaism“) versteht Neusner dabei ein religiöses System, das durch eine soziale Gruppe konstituiert ist, die sich selbst als das wahre „Israel“ definiert, und deren Eigenständigkeit maßgeblich auf einem spezifischen Weltbild und einem besonderen Lebensstil beruht.¹⁴ Es stellt sich freilich die Frage, ob diese Definition wirklich alle Erscheinungsformen des antiken Judentums zu erfassen vermag.¹⁵

1.2 Religion und/oder Volk

Ungeachtet aller Differenzen stimmen die vorstehend dargelegten Modelle darin überein, dass sie das antike Judentum im Kern als Religion bzw. als religiöses System erfassen. Diese bis in die jüngere Zeit als völlig selbstverständlich erachtete Sicht wird inzwischen von prominenten Religionshistorikern – namentlich von Steve Mason und Daniel Boyarin – als Anachronismus verworfen. Der Begriff *Ioudaios* habe in der antiken Welt nicht als Religions-, sondern als Volksbezeichnung fungiert. Andere Forschende, darunter Adele Reinhartz, Cynthia Baker, Seth Schwarz und Daniel Schwartz, halten indes mit unterschiedlichen Argumenten und in unterschiedlichem Maß an der religiösen Bestimmung des antiken Judentums fest. Die Debatte ist äußerst vielschichtig. Sie umfasst komplexe terminologische, religionswissenschaftliche, historische und ethische Fragestellungen. Hier können nur wenige Schlaglichter darauf geworfen werden.¹⁶

(1) Im Zentrum der Debatte steht eine Übersetzungsfrage: Ist die etablierte Übertragung des antiken griechischen Begriffs *Ioudaioi* mit „Juden“ (engl. „Jews“) historisch angemessen, oder ist stattdessen eine Wiedergabe mit „Judäer“ (engl. „Judeans“) geboten? Vorausgesetzt wird dabei, dass der klassische Übersetzungsbegriff „Jews“ bzw. „Juden“ auf das Judentum als Religion weist, während „Judeans“ bzw. „Judäer“ geographisch-ethnisch geprägt ist und das jüdische Volk dementsprechend unter Verweis auf seine lokale Herkunft identifiziert. Mit Blick auf das Johannesevangelium machte sich bereits in den 1970er Jahren Malcolm Lo-

we für die letztgenannte Übertragung stark.¹⁷ Vor dem Hintergrund der vielen polemischen Aussagen über die im Evangelium Jesus feindlich gesinnten und nach seinem Tod trachtenden *Ioudaioi* (bes. Joh 8,44) erklärte Lowe, der Begriff würde hier primär eine geographische Bedeutung aufweisen. Geschildert würde ein Konflikt des aus dem Norden kommenden galiläischen Propheten Jesus mit den südlichen „Judäern“ in Jerusalem.¹⁸ 2007 wendete Steve Mason die Fragestellung in einem äußerst einflussreichen Artikel ins Grundsätzliche.¹⁹ Mit Nachdruck machte er geltend, überall, wo in antiken Texten vor dem 3./4. Jh. n.Chr. *Ioudaioi* begegneten, sei die Übersetzung „Judeans“ angezeigt, und zwar im Sinne eines ethnischen Begriffs. Aus den Schriften antiker jüdischer und nichtjüdischer Autoren gehe hervor, dass man *Ioudaioi* bis in die Zeit der Spätantike hinein nicht als religiöse Gemeinschaft, sondern als ethnische Gruppe wahrnahm, die sich – wie alle Völker – aufgrund ihrer spezifischen Gesetze, Traditionen, Bräuche und ihres Gottes von anderen ethnischen Gruppen unterschied. Auch der über lange Zeit nur vereinzelt in den antiken Quellen belegte griechische Begriff *Ioudaismos* markiere das „Judentum“ nicht als Religion. Als bewusster Gegenbegriff zu *Hellenismos* beschreibe das Nomen vielmehr das aktive Engagement für die Lebensweise der Judäer. Abgesehen von einigen kleineren Variationen findet sich dieselbe Position auch in den vielen Publikationen, die Daniel Boyarin zum Thema vorgelegt hat.²⁰

Inzwischen ist der Gebrauch des Ethnikons „Judäer“ als Übersetzungsbegriff für *Ioudaioi* im *mainstream* der historischen Forschung und Exegese angekommen. Er stößt dort allerdings auch auf deutliche Kritik. Daniel Schwartz etwa verweist auf zahlreiche antike Aussagen über die *Ioudaioi*, bei denen ganz offenkundig mehr im Blick ist als eine rein ethnisch-geographische Bedeutung.²¹ Umgekehrt wird betont, dass der moderne Begriff „Jew“ bzw. „Jude“ entgegen Masons und Boyarins Erklärung keineswegs nur religiös geprägt ist, sondern ebenso als ethnisch-geographischer Begriff im Gebrauch steht.²² Hinzu kommt, dass die wenig geläufige Vokabel „Judean“ bzw. „Judäer“ schillernd ist und mit ihrer deutlich vernehmbareren Referenz auf Judäa leicht einer geographischen Verengung der Bedeutung des Begriffs *Ioudaioi* Vorschub leisten kann.²³ Auch wenn in antiken Texten bisweilen ein rein geographischer Gebrauch der Vokabel *Ioudaioi* begegnet (vgl. Josephus, Ap 1,177ff.),²⁴ ist der antike Begriffsgebrauch unstrittig breiter. Vor diesem Hintergrund empfehlen einige Forschende, die dem Begriff *Ioudaioi* gleichermaßen eine ethnisch-geographische und – gegen Mason und Boyarin – zudem eine religiöse Bedeutung zuweisen, je nach Aussageabsicht der Quellentexte gezielt den einen („Jew“) oder den anderen („Judean“) Übersetzungsbegriff zu verwenden.²⁵ Angesichts der semantischen Variabilität des Begriffs „Jews“ („Juden“), der ja für sich schon religiöse, ethnische und geographische Referenzen zu inkludieren vermag, halten andere indes bewusst an diesem Wort für die Übersetzung von *Ioudaioi* fest.²⁶

(2) Wie sich zeigt, ist das terminologische Problem eng an die religionswissenschaftliche Frage nach der Entstehung und dem Wesen von Religion in der Antike gebunden. So untermauert Steve Mason seine Ablehnung des vermeintlich

religiös konnotierten Begriffs „Jews“ mit der These, in der griechisch-römischen Antike habe das heute geläufige Konzept „Religion“ generell noch nicht existiert.²⁷ Allein schon deshalb sei die Charakterisierung des antiken „Judentums“ als „Religion“ verfehlt. Auch Daniel Boyarin lehnt die Heranziehung des Konzepts „Religion“ zur Erforschung antiker Phänomene als Anachronismus ab. Beide gehen davon aus, dass religiöse Praktiken und Vorstellungen in der Antike gänzlich in das gesellschaftliche, kulturelle, politische und ökonomische Leben eingebettet gewesen seien (*embedded religion*) und insofern kein isolierbares, autonomes System von Handlungsweisen und Glaubensüberzeugungen dargestellt hätten, wie dies der moderne Religionsbegriff voraussetze. Bezogen auf die alte Welt wecke der Religionsbegriff daher falsche Assoziationen.²⁸

Gegen diese Sicht wird nun aber u.a. folgende Kritik laut: Lawrence Will gibt zu bedenken, dass der Grad der Einbettung religiöser Phänomene in der antiken Welt variieren konnte. Die in paganen antiken Zeugnissen immer wieder erhobenen Vorwürfe, die *Ioudaioi* würden ihre Gottesbeziehung allzu exzessiv und fanatisch pflegen, belegten, dass man die jüdische Gottesverehrung als Ausnahmefall wahrnahm. Positiv gewendet hätten Juden zudem selbst auf die Besonderheit ihrer Religiosität gepocht. Dieser Befund indiziere insgesamt eine „dis-embedded reverence for God“ unter antiken Juden, die dem modernen Verständnis von Religion als eigenständigem System durchaus nahe komme.²⁹ Ganz auf dieser Linie führt Daniel Schwartz zahlreiche jüdische und nichtjüdische Texte an, die eine Assoziation des Judentums mit „Religion“ nahe legen. Dies gilt Schwartz zufolge auch für den Gebrauch der Vokabel *Ioudaismos* in 2Makk 2,21; 8,1; 14,38.³⁰ Ein weiterer Kritikpunkt lautet, dass Mason und Boyarin zwar die Arbeit mit dem Religionsbegriff als Anachronismus ablehnen, dass sie zugleich aber ungebrochen mit Begriffen wie „Kultur“ und „Ethnizität“ arbeiten, die wie „Religion“ ebenfalls moderne Konzeptbegriffe darstellen und folglich keine Entsprechung in der antiken Textwelt besitzen. Mason und Boyarin argumentieren insofern inkonsequent.³¹ Grundsätzlich gilt es zu sehen, dass die Arbeit mit sog. „etischen“ – d.h. in der untersuchten Welt nicht verankerten Begriffen – in der Forschung kaum vermeidbar ist. Nicht die Verwendung solcher Begriffe ist problematisch, sondern der unreflektierte, einseitige Umgang mit diesen. Doch gerade vor dem letztgenannten Vorwurf sind Mason und Boyarin nicht gefeit. Sie grenzen nämlich die Bedeutung von „Religion“ prinzipiell auf statische Glaubenssysteme ein und setzen dergestalt einseitig einen christlichen Religionsbegriff als alleinigen Maßstab voraus.³²

(3) Definiert man das Judentum als ursprünglich rein ethnische Größe, stellt sich die Frage, wann sich historisch der Umbruch zu dessen religiöser Bestimmung vollzog. Wann wurden mit anderen Worten aus „Judäern“ „Juden“? Auch wenn Steve Mason die Entstehung des Konzepts „Religion“ grundsätzlich auf die Zeit der Aufklärung und der Neuzeit datiert, deutet er erste Ansätze einer religiösen Bestimmung des Judentums in den Abgrenzungsprozessen zwischen „Judäern“ und der Kirche in der Zeit vom 2. bis zum 4. Jh. n.Chr. an.³³ Daniel Boyarin zeichnet indes rundheraus das antike Christentum für die „Erfindung

der Religion“ und zumal auch für die Charakterisierung des Judentums als Religion verantwortlich. Beginnend mit Justin dem Märtyrer und komplettiert durch die Kirchenväter des 4./5. Jh.s n.Chr., hätten die Christen für ihr neues religiöses Selbstverständnis das Judentum „als die Religion, die falsch ist“, benötigt.³⁴ Andere setzen den Umbruch deutlich vor dem 4./5. Jh. n.Ch. an. In einer viel beachteten Studie datiert ihn Shaye Cohen in die hasmonäische Zeit im späten 2. Jh. v.Chr. Unter dem Einfluss hellenistischer Kultur hätten die Hasmonäer nicht nur Nichtjudäer (Idumäer, Ituräer) politisch in den jüdischen Staat inkorporiert, Nichtjuden, die den einen wahren Gott verehrten, hätten nun im religiösen Sinne „Juden“ werden können (vgl. 2Makk 9,17). Der ethnische Begriff *Ioudaioi* sei dergestalt religiös angereichert worden und habe so eine ethnisch-religiöse Bedeutung angenommen.³⁵ Noch weiter zurück, nämlich in die persische Zeit, geht Joseph Blenkinsopp. Die neue ethnisch-religiöse Aufladung des Begriffs *Ioudaioi* hänge mit Exilrückkehrern zusammen, die eine Art religiöse Kolonialisierung vorangetrieben hätten.³⁶ All diese Datierungen werden in der Forschungsliteratur in vielen Einzelheiten kritisch debattiert, was hier nicht dargelegt werden kann. Grundsätzlich stellt sich aber die Frage, ob es mit Blick auf das antike Judentum überhaupt jemals einen Umbruch von einer ethnischen zu einer religiösen Selbst- und Fremdwahrnehmung gab. Viele Forschende verneinen dies. Seth Schwarz etwa betont, dass das Judentum ungeachtet aller geschichtlichen Einschnitte und Veränderungen immer schon zwischen Ethnizität und Religion eingespannt gewesen sei.³⁷ In einer bemerkenswerten Argumentation legt Cynthia Baker dar, dass die Kontrastierung der Kategorien Ethnizität und Religion und mehr noch die These einer vermeintlichen Entwicklung des Judentums von einer ethnischen zu einer religiösen Gemeinschaft keine neutrale Geschichtsbetrachtung darstelle. Darin reflektiere sich vielmehr eine christlich-imperiale, antijudaistische Denkfigur, nämlich das klassische Ablösungsmodell, wonach das partikulare Volk in einer universalen Religion aufging.³⁸

(4) Schließlich spielen in der Debatte politisch-ethische Fragestellungen eine Rolle. Anders als Steve Mason, der ausdrücklich betont, seine Thesen seien allein historisch und philologisch motiviert,³⁹ führen einige Forschende den christlichen Antijudaismus bzw. Antisemitismus als Argument für die Übersetzung von *Ioudaioi* mit „Judäer“ an. Dies gilt namentlich für die englische Ausgabe des Griechisch-deutschen Wörterbuches von Walter Bauer. Als Grund für den im Lexikon gepflegten Gebrauch der Vokabel „Judean“ verweist Frederick Danker auf das „unermessliche Leid“, das die Übertragung von *Ioudaios* mit „Jew“ verursacht habe.⁴⁰ Diese ethische Begründung stößt indes verschiedentlich auf Kritik. So moniert Adele Reinhartz, die alternative Übersetzung des Wortes *Ioudaios* als solche würde schwerlich dazu verhelfen, antijudaistische Vorurteile abzubauen.⁴¹ Cynthia Baker und Amy-Jill Levine machen darüber hinaus geltend, die Ersetzung des Begriffs „Jude“ durch „Judäer“ würde auf fatale Weise dazu führen, den Text des Neuen Testaments „judenrein“ zu machen.⁴² Des Weiteren beanstandet Reinhartz, die besagte Begriffsersetzung hätten zur Folge, antijudaistische Aussagen im Neuen Testament, v.a. im Johannesevangelium, weißzuwa-

schen und aus der Verantwortung zu entlassen.⁴³ So unterbliebe die dringend gebotene kritische Auseinandersetzung mit diesen Texten. Schließlich wird verschiedentlich auch das Problem des Kontinuitäts- und Traditionsbruchs namhaft gemacht. Die dem terminologischen Wechsel zugrunde liegende These des jüdischen Wandels vom Volk zur Religion würde die Verbindung zwischen dem modernen und dem antiken Judentum kappen und die geschichtliche Fundierung des jüdischen Selbstverständnisses zersetzen.⁴⁴

2. *Frühes Christentum*

Die breite Debatte über das Profil des antiken Judentums geht mit einer ebenso breiten Kontroverse über die Verortung des frühen Christentums im Judentum einher. Auch hier stehen zwei Schlüsselfragen zur Diskussion: In welcher Weise und in welchem Maß war das frühe Christentum jüdisch geprägt? Wann und unter welchen Umständen gingen Judentum und Christentum getrennte Wege? Aus Platzgründen beschränken sich die folgenden Ausführungen auf einige Darlegungen zur erstgenannten Frage.⁴⁵ Beleuchtet werden die Diskussionen zur Bedeutung des „Judenchristentums“, zur jüdischen Christologie und zur jüdischen Verortung des Apostels Paulus.

2.1 „Judenchristentum“

Der Begriff „Judenchristentum“ („Jewish-Christianity“) findet sich bekanntlich weder im Neuen Testament noch in der altkirchlichen Literatur.⁴⁶ Es handelt sich um einen wissenschaftlichen Neologismus. In der Forschung wurde er im 19. Jh. maßgeblich durch Ferdinand Christian Baur etabliert, erstmals begegnet er jedoch bereits 1718 in einer Schrift von John Toland.⁴⁷ Die Frage nach der Bedeutung des Begriffs hat sich in den letzten 25 Jahren zu einem Brennpunkt der Debatte über die jüdische Prägung des frühen Christentums entwickelt. Davon zeugt das Erscheinen zahlreicher Aufsatzbände und Studien zum Thema.⁴⁸

Das zentrale Problem des Begriffs liegt darin, dass bis heute keine konsensfähige Definition vorliegt. Sichtet man die vielen vorgetragenen Vorschläge, lassen sich im Kern drei Basisdefinitionen unterscheiden, die indes alle Fragen aufwerfen:⁴⁹ (1) Bei der *ethnischen* Definition sind Juden im Blick, die als Mitglieder des jüdischen Volkes den Christusglauben annahmen. Macht aber eine rein ethnische Definition angesichts der manifesten Differenzen zwischen solch prominenten „Judenchristen“ wie Paulus, Petrus und Jakobus Sinn? Ergibt sich dergestalt überhaupt eine irgendwie abgrenzbare Gruppe oder Strömung? Inwieweit ist jüdische Ethnizität überhaupt klar abgrenzbar? Waren z.B. Proselyten als Volksmitglieder anerkannt? (2) Bei der *praxisbezogenen* Definition sind Christusanhänger, Juden wie Nichtjuden, im Blick, die sich an spezifisch jüdische Riten wie Beschneidung, Speisegebote, Sabbat u.ä. hielten. Doch in welchem Umfang mussten jüdische Praktiken umgesetzt werden, damit der Begriff „Judenchrist“ gerechtfertigt ist? Genügt allein schon die Beachtung des Sabbats? (3) Die *theolo-*

gische Definition subsumiert unter der fraglichen Begrifflichkeit Christusanhänger, die ihren Christusglauben mittels spezifisch jüdischer Vorstellungen und Ausdrucksformen artikulierten. Angesicht der Gründung des Christentums im Judentum ist diese Definition äußerst schwer zu handhaben. Sie provoziert leicht das Missverständnis, das Christentum nichtjüdischer Gläubiger sei relativ frei von jüdischen Einflüssen gewesen.

Wie auch immer man den Begriff im Einzelnen füllt, der geläufige Gebrauch der Vokabel suggeriert, dass sich unmittelbar nach den Ostereignissen neben dem Judentum das Christentum als neue Religion oder als neue religiöse Bewegung gebildet habe. Das Metanarrativ der älteren Forschung ging vor diesem Hintergrund dann davon aus, dass sich die frühen Christen schnell gänzlich vom Judentum distanziert hätten. Christliche Gruppen, die – wie auch immer – im Judentum verhaftet blieben, wurden dementsprechend dann als Randerscheinungen, wenn nicht als Häresien bewertet.⁵⁰ Es versteht sich von selbst, dass diese Sicht in der jüngeren Forschung vielfältig hinterfragt wird, v.a. dort, wo man eine eigenständige Profilierung des Christentums und ein Auseinandergehen der Wege von Judentum und Christentum in die Spätantike datiert. Daniel Boyarin, der die letztgenannte Position vertritt und der überdies betont, alles, was traditionell als christlich gilt, würde bereits im damaligen Judentum begegnen (s. unten), tritt dementsprechend nachdrücklich dafür ein, den Begriff „Judenchristentum“ rundweg aufzugeben.⁵¹ Annette Yoshiko Reed betont dagegen, gerade weil es sich um einen anachronistischen, ungeschickten, belasteten und umstrittenen Begriff handelt, gelte es an ihm festzuhalten, weil er nämlich in seiner Hybridität im Sinne einer heuristisch produktiven Verstörung machtvoll auf die Probleme der modernen Konstruktionen vermeintlich reiner „christlicher“ und „jüdischer Identitäten“ aufmerksam mache. Der Begriff erinnere mithin an das, was in den gängigen Ursprungs-, Identitäts- und Religionskonstruktionen nicht aufgehe.⁵²

2.2 *Der jüdische Jesus und die jüdische Christologie*

Seit den 1980er Jahren erfährt die Jesusforschung bekanntlich einen bemerkenswerten Aufschwung. Dieser firmiert allgemein unter dem Label „Dritte Frage“ („Third Quest“).⁵³ In expliziter Abkehr von der durch Käsemann angestoßenen Diskussion über den historischen Jesus, der sog. „Zweiten“ oder „Neuen Frage“, in der man Jesus vermittle des Differenzkriteriums methodisch stark vom Judentum abhob, wird hier nun Jesu Verankerung in der jüdischen Welt des Zweiten Tempels betont herausgestellt. Im Kern geht die Verortung Jesu im Judentum freilich bis ins 19. Jh. auf Abraham Geiger zurück.⁵⁴ Etliche jüdische Forschende folgten ihm darin, darunter Geza Vermes und Amy-Jill Levine.⁵⁵ Dass und wie sehr der jüdische Jesus aber auch in der christlichen Exegese angekommen ist, belegen beispielhaft die Jesusbücher von E.P. Sanders und hierzulande von Wolfgang Stegemann.⁵⁶ William Arnal geht so weit zu behaupten, die angebliche Kontroverse über den jüdischen Jesus sei überhaupt keine Kontroverse, sondern ein künstlicher Streitpunkt, ein Strohmann.⁵⁷ Der „jüdische Jesus“ sei mithin Konsens.

Anders verhält es sich mit der hohen Christologie. Diese gilt weiterhin als ein zentraler Beweggrund für die Entfremdung zwischen frühen Christen und Judentum. In seinem viel beachteten Buch „Die jüdischen Evangelien“ tritt Daniel Boyarin dieser Sicht jedoch entgegen.⁵⁸ Dazu entnimmt Boyarin der Unterscheidung zwischen dem „Hochbetagten“ und dem „Menschengleichen/Menschensohn“ in Dan 7 ein archaisches jüdisches Konzept zweier Götter, das für ihn in der frühesten Gottesvorstellung der Religion der Israeliten grundgelegt ist, nämlich in der nur bedingt gelungenen Verschmelzung des alten, transzendenten Gottes El mit dem jungen, kriegerischen bzw. verteidigenden und erlösenden Gott Baal/JHWH als dem Gott Israels. Subkutan sei die jüdische Tradition dergestalt von alters her durch die Differenz zwischen einer Art Herrscher- und Erlöser- bzw. einer Vater- und Sohngottheit geprägt. In Dan 7 nehme der „Menschensohn“ quasi die Position des Sohngottes ein. Als solcher trage dieser nun, so Boyarin, bereits zentrale Charakteristika Jesu Christi: Er ist göttlich, erscheint in menschlicher Gestalt, wird in der Höhe inthronisiert und ist mit Macht, Herrschaft und Hoheitsgewalt auf Erden ausgestattet. Jesus, der sich selbst als göttlicher Menschensohn verstanden habe, sei von daher, so Boyarin, in eine in ihm vorgegebene Rolle geschlüpft. In den Bilderreden des Henochbuches werde nun aber der Menschensohn überdies mit göttlicher Präexistenz und göttlicher Verehrung auf Erden ausgestattet. Zudem werde er hier – wie auch im 4Esr – mit dem Messias identifiziert und zugleich mit dem in den Himmel zum Rettergott erhobenen Henoch gleichgesetzt. Insofern begegne hier jene besondere Koppelung von Apotheose (ein Mensch wird Gott) und Theophanie (Gott offenbart sich als Mensch), die die Evangelien für Jesus bezeugten. Das heißt: „Alle Elemente der Christologie sind ... im Wesentlichen in den Bilderreden vorhanden.“ Ja, in der den Bilderreden zugrundeliegenden älteren jüdischen Tradition sei bereits „der Christus geboren“⁵⁹ worden. Das bedeutet: „Alle Vorstellungen über Christus sind altvertraut; das oder der Neue ist Jesus. Es gibt nichts in der Lehre des Christus, was neu ist, außer der Ausrufung *dieses* Menschen als Menschensohn. Dies ist selbstverständlich eine außerordentliche Aussage ...“⁶⁰ Vor diesem Hintergrund sieht Boyarin schließlich auch das Leiden Christi in der jüdischen Tradition vorgebildet, indem er Jes 53 das Motiv des leidenden Messias entnimmt und von da aus über Dan 7 eine Traditionslinie zum leidenden Menschensohn im Markusevangelium konstruiert.⁶¹

Auch Peter Schäfer betont, frühjüdische „binitarische Vorstellungen“ hätten den neutestamentlichen Autoren als eine Art „Fundus“ für „die Vorstellung eines ‚zweiten‘ Gottes neben dem ‚ersten‘ Gott“⁶² gedient. Schäfer kritisiert jedoch Boyarins Deutung von Dan 7, dessen darauf aufbauende Rekonstruktion der Traditionslinien und die Ausblendung wichtiger jüdischer Texte.⁶³ Zwar sieht auch Schäfer die Idee zweier Götter in Dan 7 grundgelegt, er deutet aber u.a. den Menschensohn auf den Erzengel Michael. Zudem betont er die göttliche Personifikation der Weisheit in der Weisheitsliteratur. Am deutlichsten vorangetrieben ist die Idee einer zweiten göttlichen Gestalt für Schäfer aber in der Rede vom Sohn Gottes im Daniel-Apokryphon aus Qumran, vom Menschensohn im

Hauptteil der Bilderreden des Henochbuches und vom Menschsohn-Messias im 4Esr. Für die Idee einer Vergöttlichung des Menschen verweist Schäfer auf den sog. Selbstverherrlichungshymnus in Qumran (4Q471) und die göttliche Verwandlung Henochs in Kap. 70f. der Bilderreden.⁶⁴ Insgesamt ist Schäfer mit Blick auf das Profil der jüdischen binitarischen Figuren vorsichtiger als Boyarin. Zwar sei im Frühjudentum in diversen Graden tatsächlich die „Göttlichkeit“ der besagten zweiten Gestalt artikuliert worden, die Identifizierung eines zweiten Gottes im vollumfänglichen Sinne habe man aber vermieden. Schäfer spricht daher lieber von einer „semi-göttlichen“ Gestalt neben dem Schöpfergott.⁶⁵ Darüber hinaus stellt er gegen Boyarin einen entscheidenden Unterschied zwischen den frühjüdischen binitarischen Vorstellungen und der neutestamentlichen hohen Christologie heraus. Dieser Unterschied liegt im Inkarnationsgedanken begründet, also darin, dass im Frühjudentum „die göttliche oder halb-göttliche Gestalt neben Gott niemals Mensch wird. Sie kann ein Mensch sein, aber sie ist kein zweiter ‚Gott‘, der ‚Mensch‘ werden muss, um seine Erlösungsaufgabe auf der Erde zu erfüllen.“⁶⁶

2.3 *Der jüdische Paulus*

Paulus erscheint in der klassischen neutestamentlichen Forschung bekanntlich als jene Schlüsselfigur, die maßgeblich das Judentum und ebenso das „Judenchristentum“ überwunden haben soll. Diese angebliche Überwindung wird auf zwei Ebenen verortet: Zum einen wird Paulus unterstellt, er habe in seinem Wirken als Völkerapostel persönlich mit dem Judentum gebrochen, zum anderen wird seine Theologie, namentlich seine Rechtfertigungslehre, als fundamentaler Bruch mit zentralen Grundlagen jüdischen Denkens gedeutet. Beide Thesen sind umstritten und bis heute Gegenstand komplexer Kontroversen.

Die Debatte, ob Paulus als Völkerapostel an seiner personalen jüdischen Identität festhielt und was dies jeweils für die Bestimmung des kollektiven Selbstverständnisses seiner Gemeinden bedeutete, sei stellvertretend an zwei jüngeren Arbeiten verdeutlicht. So postuliert auf der einen Seite Love Sechrest, Paulus habe seine jüdische „birth-identity“ als Völkerapostel gänzlich aufgegeben und sich zusammen mit seiner „Jewish-born and Gentile-born Christian Family“ als Mitglied einer „new ethno-racial entity“ verstanden.⁶⁷ Auf der anderen Seite betont dagegen David Rudolph, Paulus sei auch als Völkerapostel im Wesentlichen ein toraobservanter Jude geblieben, er habe sich jedoch infolge seiner Christusmimesis, die sich angeblich an Jesu Kulanz gegenüber Anderen und Jesu offener Komensalität ausrichtete, auch an – im Rahmen des damaligen breiten Spektrums der Toraförmigkeit – niederen Torastandards orientieren können, wenn es denn der Gewinnung von Nichtjuden diene (1Kor 9,19–23).⁶⁸

Noch deutlich intensiver wird bekanntlich über die paulinische Theologie und speziell über die sog. Rechtfertigungslehre gestritten. Die sog. „neue Perspektive“ in der Paulusforschung hat nun zwar mit dazu beigetragen, dass das antike Judentum nicht länger unbesehen als Negativfolie der paulinischen Botschaft

herangezogen wird, wie dies in der klassischen protestantischen Exegese der Fall war, dennoch gehen namhafte Vertreter der „neuen Perspektive“ nach wie vor davon aus, Paulus habe entweder eine gegenüber dem Judentum neue Religionsstruktur entwickelt (E.P. Sanders) oder sich kritisch mit einem Judentum auseinandergesetzt, das durch einen partikularistischen Umgang mit der Tora und einen darin gründenden nationalen Ethnozentrismus geprägt gewesen sei (James D.G. Dunn).⁶⁹ So bleibt der Apostel dem Judentum immer noch auf die eine oder andere Weise entfremdet.

Gegen diese Sicht hat sich in der angloamerikanischen Forschung eine exegetische Auslegungsrichtung formiert, die unter Labeln wie „Radical New Perspective“, „Beyond the New Perspective“ oder auch „Paul within Judaism“ zusammengefasst wird.⁷⁰ Als Gründerväter sind Lloyd Gaston, John G. Gager und Stanley K. Stowers zu nennen.⁷¹ Ausgangspunkt dieser Deutung ist die Überzeugung, dass Paulus sich entsprechend seines Selbstverständnisses als Apostel der Völker (vgl. Gal 1,16; 2,7–9; s. auch Röm 11,13.25; 15,16.18; 1Thess 2,16) in seinen Briefen primär an nichtjüdische Gemeindeglieder gewandt hat. Die negativen Aussagen über die Tora dürften darum nicht als generelle Kritik an der jüdischen Tora gedeutet werden. Im Blick seien allein die negativen Auswirkungen der Tora auf Nichtjuden. Paulus sei mithin als Völkerapostel in jeder Hinsicht, d.h. ethnisch, kulturell und theologisch Jude geblieben und habe als jüdischer Verkündiger allein den Nichtjuden Christus gepredigt. Die Heranziehung dieses hierzulande weithin ignorierten Auslegungsparadigmas findet man in unterschiedlichen Ausformungen und Akzentuierungen in den Paulusstudien u.a. von Pamela Eisenbaum, Mark Nanos, Caroline Johnson Hodge, Matthew Thiessen, Joshua Garroway, Jacob Mortensen und Paula Fredriksen.⁷² Die vielen bemerkenswerten Einsichten dieses Auslegungsparadigmas können hier nicht dargelegt werden. Ein Blick auf einige Thesen, die Paula Fredriksen in ihrem 2017 erschienenen Buch „Paul. The Pagan’s Apostle“ entwickelt, muss genügen.

Fredriksen betont zunächst, dass Jesus sich mit seiner Predigt vom Gottesreich ausschließlich an Israel gewandt habe. Bestärkt durch die Ostereignisse hätten sich sodann die frühchristlichen Apostel beauftragt gesehen, Jesu eschatologische Verkündigung auch außerhalb Galiläas und Judäas unter den Juden der Diaspora bekanntzumachen. Dabei seien sie in gemischten Städten damit konfrontiert worden, dass sich in den Synagogen in erheblichem Umfang auch nichtjüdische Sympathisanten des Judentums, sog. Gottesfürchtige, der Botschaft öffneten. Diese Erfahrung habe die Apostel in ihrer endzeitlichen Gewissheit bestärkt, hätten sie darin doch die Verheißungen über das endzeitliche Hinzukommen der Völker erfüllt gesehen (Jes 2,2–4; 66,21; Micha 4,1 u.ö.). Diese Situation habe gleichwohl nach einer genaueren Klärung des Status dieser besonderen Nichtjuden verlangt. Eine solche läge uns in den Paulusbriefen vor. Der Völkerapostel betone darin, dass die besagten „eschatologischen Heiden“ zwar zusammen mit Israel Gott preisen würden, zugleich aber von Israel unterschieden blieben. Dergestalt würden sie ausdrücklich als Nichtjuden in die eschatologische Erlösung Israels inkludiert. Inklusion bedeute aber nicht Konversion. Dement-

sprechend habe Paulus dreierlei von den „eschatologischen Heiden“ gefordert: Die Aufgabe der Verehrung anderer Götter, den Verzicht auf eine Transformation der Ethnizität qua Proselytismus (Beschneidung) und ein Leben in Heiligkeit entsprechend den gemeingültigen Standards der Tora, namentlich des Dekalogs. Die Verwerfung der Beschneidung von eschatologischen Nichtjuden erkläre sich daraus, dass Paulus angesichts seines genealogischen Verständnisses davon ausging, „Heiden“ könnten ohnehin nicht Juden werden, zumal sie auch nicht in der Lage seien, das Toragebot der Beschneidung am achten Tag zu erfüllen. Ihre Beschneidung würde sie lediglich Ismael gleichstellen, der nicht zur Lineage Abrahams gerechnet wurde. Durch Christus und die Gabe des Geistes seien die „eschatologischen Heiden“ indes aber sehr wohl als Nachkommen Abrahams adoptiert worden. Durch Christus und den Geist sei den eschatologischen Heiden zudem ein Leben gemäß der Tora möglich. Durch Christus würden ihnen schließlich auch die Sünden vergeben. Und der Geist eröffne den Gemeinden einen dem jüdischen Tempel vergleichbaren Raum der Heiligkeit. Ohne Christus offenbare die Tora den Nichtjuden indes nur ihre Sünden. Zwar sei die Tora mitnichten als solche ein Fluch, sehr wohl sei sie das aber für Nichtjuden, die versuchten für sich toragemäß zu leben, was nicht möglich sei. Hinter dem fiktiven Gesprächspartner in Röm 2,17ff. und dem tragischen Ich in Röm 7,7–25 stehe folglich, wie Fredriksen unter Berufung auf Thesen von Runar Thorsteinson und Stanley Stowers betont, kein Jude, sondern ein judaisierender Nichtjude. Viele weitere polemische Aussagen über die Tora seien schließlich nicht auf das Judentum, sondern auf die judaisierenden christlichen Missionare gemünzt, mit denen Paulus konkurrierte. Mit keinem dieser theologischen Argumente steht Paulus nach Fredriksen in irgendeiner Weise außerhalb des jüdischen Diskurses.

Schluss

Es dürfte deutlich geworden sein: Jene großen Meistererzählungen über das Judentum und das Christentum, die die Forschung des 19. und 20. Jh.s prägten, sind einer Vielzahl multipler Erzählungen und Geschichten gewichen. Selbstverständlich lassen sich auch diese Erzählungen vielfältig hinterfragen. Ungeachtet dessen gilt aber: Die ehemals verhärteten Fronten sind durch die vielen Verschiebungen und die darin neu eröffneten Perspektiven deutlich durchlässiger geworden. Vor diesem Hintergrund bieten sich Juden und Christen heute viele neue Möglichkeiten des Dialogs.

Anmerkungen

- 1 Eine deutsche Übersetzung wurde erstmals 1982 in einer Wiener Zeitschrift publiziert. Vgl. jetzt Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 2019⁹.
- 2 Vgl. ebd., 23.
- 3 Ebd.
- 4 Vgl. ebd., 143-155.
- 5 Vgl. ebd., 141f.
- 6 Beide Zitate ebd., 26.
- 7 Zu den erheblichen Fallstricken des Identitätsdiskurses vgl. grundsätzlich Christian Strecker, *Identität im frühen Christentum? Der Identitätsdiskurs und die neutestamentliche Forschung*, in: M. Öhler (Hg.), *Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike* (BThSt 142), Neukirchen-Vluyn 2013, 113-167.
- 8 Vgl. George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 Bde., Cambridge 1927-1930.
- 9 Vgl. Joachim Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen 1962³; Roland Deines, *The Pharisees Between „Judaisms“ and „Common Judaism“*, in: D.A. Carson u.a. (Hg.), *Justification and Variegated Nomism I. The Complexities of Second Temple Judaism* (WUNT II/140), Tübingen 2001, 443-504, hier: 499-504; s. auch Martin Hengel / Roland Deines, E.P. Sanders' „Common Judaism“, *Jesus und die Pharisäer*, in: M. Hengel, *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I* (WUNT 90), Tübingen 1996, 392-479.
- 10 Vgl. James D.G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids / Cambridge 2003, 256f.; Shaye J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia 1987, 134-137.
- 11 Vgl. zum Gesagten insgesamt E.P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, London / Philadelphia 1992, 45-303; s. ferner Wayne O. McCready / Adele Reinhartz (Hg.), *Common Judaism. Explorations in Second-Temple Judaism*, Minneapolis 2008.
- 12 Vgl. James D.G. Dunn, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London 2006², 287-292; Gerd Theißen / Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 126f.
- 13 Vgl. Lawrence H. Schiffman, *From Text to Tradition. A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*, Hoboken 1991, bes. 1-16.
- 14 Vgl. Jacob Neusner, *What is „a Judaism“? Seeing the Dead Sea Library as the Statement of a Coherent Judaic Religious System*, in: A.J. Avery-Peck u.a. (Hg.), *Judaism in Late Antiquity*, Bd. 5/1: *The Judaisms of Qumran: A Systematic Reading of the Dead Sea Scrolls: Theory of Israel*, Leiden u.a. 2001, 3-21. Freilich muss es einen definitiven Maßstab für alle „Judentümer“ geben, damit „ein Judentum“ als solches identifizierbar ist. Neusner verweist dazu auf die allen „Judentümern“ gemeinsame Orientierung an Schlüsselpassagen der Schrift (Schöpfung, Abraham, Sinai); vgl. ebd., 13.
- 15 Dies gilt namentlich für das rabbinische Judentum; s. dazu Daniel Boyarin, *No Ancient Judaism*, in: M.L. Satlow (Hg.), *Strength to Strength. FS S.J.D. Cohen*, Providence 2018, 75-102, hier: 94f. Mit einer weiter gefassten polythetischen Definition und eigenen Akzenten findet sich die These mehrerer Judentümer auch bei Jonathan Z. Smith, *Imaging Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982, 1-18 und bei Michael Satlow, *Creating Judaism: History, Tradition, Practice*, New York 2006.
- 16 Näheres bei Markus Öhler, *Judäer oder Juden? Die Debatte „Ethnos vs. Religion“ im Blick auf das 2. Makkabäerbuch*, in: Fr. Avemarie u.a. (Hg.), *Die Makkabäer* (WUNT 382), Tübingen 2017, 157-185; Wolfgang Stegemann, *Jesus und seine Zeit*, Stuttgart 2010, 191-230; David M. Miller, *The Meaning of Ioudaios and its Relationship to Other Group Labels in „Ancient Judaism“*, in: CBR 9 (2010), 98-126; ders., *Ethnicity of Age: An Overview of Twentieth-Century Terms for Ioudaios*, in: CBR 10 (2012), 293-311; ders., *Ethnicity, Religion and the Meaning Ioudaios in Ancient Judaism*, in: CBR 12 (2014), 216-265; s. ferner das auf den 26.08.2014 datierte

Diskussionsforum der Zeitschrift „Marginalia“ unter <https://marginalia.lareviewofbooks.org/jew-judean-forum/>.

- 17 Vgl. Malcolm F. Lowe, Who Were the *Ioudaioi*?, in: NovT 18 (1976), 101-130.
- 18 Vgl. zum Thema und seinen ideologischen Implikationen generell Ruth Sheridan, Issues in the Translation of *oi Ioudaioi* in the Fourth Gospel, in: JBL 132 (2013), 671-695.
- 19 Vgl. Steve Mason, Jews, Judeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History, in: JSJ 38 (2007), 457-512.
- 20 Vgl. Daniel Boyarin, Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums, Berlin 2009; Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismanteling a Dubious Category, in: JQR 99 (2009), 7-36, bes. 8-12; ders., No Ancient Judaism, bes. 78-100; ders., Gab es in der griechisch-römischen Epoche ein „Judentum“?, in: Chr. v. Braun / M. Brumlik (Hg.), Handbuch Jüdische Studien, Köln u.a. 2018, 59-79.
- 21 Vgl. Daniel R. Schwartz, ‚Judean‘ or ‚Jew‘? How Should We Translate *Ioudaioi* in Josephus?, in: J. Frey u.a. (Hg.), Jewish Identity in the Greco-Roman World (AJEC 71), Leiden 2007, 3-27, hier: 12-22.
- 22 Vgl. Cynthia Baker, A ‚Jew‘ by Any Other Name?, in: JAJ 2 (2011), 153-180, hier: 174; D.R. Schwartz, ‚Judean‘ or ‚Jew‘?, 8; Seth Schwartz, How Many Judaisms Were There? in: JAJ 2 (2011), 208-232, hier: 223.
- 23 Vgl. dazu D.R. Schwartz, ‚Judean‘ or ‚Jew‘?, 3f.10.
- 24 D.R. Schwartz, ‚Judean‘ or ‚Jew‘?, 19f., merkt indes an, dass griechisch-römische Autoren die *Ioudaioi* nur selten mit Judäa verbanden und sie entweder gar nicht geographisch bestimmten oder mit Idumea, Palestina oder Syrien assoziierten.
- 25 Vgl. John Barclay, *Ioudaioi*: Ethnicity and Translation, in: K.M. Hockey / D.G. Horrell, Ethnicity Race, Religion, London u.a. 2018, 46-57, bes. 54-56; Daniel R. Schwartz, Judeans and Jews. Four Faces of Dichotomy in Ancient Jewish History, Toronto u.a. 2014, 84 u.ö.; Stegemann, Jesus und seine Zeit, 235.
- 26 Vgl. Cynthia Baker, Jew, New Brunswick u.a. 2017; S. Schwartz, How Many Judaisms, passim.
- 27 Vgl. Mason, Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism, 480-488.
- 28 Vgl. grundsätzlich Carlin Barton / Daniel Boyarin, Imagine No Religion. How Modern Abstracts Hide Ancient Realities, New York 2016.
- 29 So Lawrence M. Wills, Jew, Judean, Judaism in the Ancient Period. An Alternative Argument, in: JAJ 7 (2016), 169-193, hier: 172f.175f.; Zitat ebd., 175.
- 30 Vgl. D.R. Schwartz, ‚Judean‘ or ‚Jew‘?, 12-22; ders., Judeans and Jews, 95-99.104-122.
- 31 Vgl. S. Schwartz, How Many Judaisms, 224(Anm. 24).229.
- 32 Vgl. Wills, Jew, Judean, Judaism, 190; s. ferner zum Thema S. Schwartz, How Many Judaisms, 228-230; D.R. Schwartz, Judeans and Jews, 100-102.
- 33 Vgl. Mason, Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism, 480-488, bes. 488.
- 34 Vgl. Boyarin, Abgrenzungen, bes. 10-18.288-301; ders., Rethinking, Jewish Christianity, 12-27; Zitat ebd., 15.
- 35 Vgl. Shaye J.D. Cohen, The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties, Berkeley u.a. 1999, 69-139; ders., Die Anfänge des Judeseins, in: KuI 16 (2001), 101-111.
- 36 Vgl. Joseph Blenkinsopp, Judaism: The First Phase, The Place of Esra and Nehemiah in the Origins of Judaism, Grand Rapids / Cambridge 2009.
- 37 Vgl. S. Schwartz, How Many Judaisms, bes. 230-232.236-238, der ebd., 230 gegen Cohen und Boyarin gewendet notiert: „Judaism was a religion before the Maccabees and an ethnicity after Constantine“; vgl. auch Wills, Jew, Judean, Judaism, 192.
- 38 Vgl. Baker, Jew, 21-27.33-46; bes. 41-43.
- 39 Vgl. Mason, Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism, 458.
- 40 Vgl. Frederick William Danker (Hg.), Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Chicago 2000³, 478.
- 41 Vgl. Adele Reinhartz, Cast Out of the Covenant. Jews and Anti-Judaism in the Gospel of John, Lanham u.a. 2018, 100.

-
- ⁴² Vgl. Amy-Jill Levine, *The Missunderstood Jew. The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, New York 2007, 160; Baker, *Jew*, 42.
- ⁴³ Vgl. Reinhartz, *Cast Out of the Covenant*, 100f.
- ⁴⁴ Vgl. ebd. 101; Manuel Vogel, *Modelle jüdischer Identitätsbildung in hellenistisch-römischer Zeit*, in: M. Öhler (Hg.), *Religionsgemeinschaft und Identität*, 43-68, hier: 55f.; Marc Zvi Brettler, *Judaism in the Hebrew Bible? The Transition from Ancient Israelite Religion to Judaism*, in: *CBQ* 61 (1999), 429-447.
- ⁴⁵ Zur zweitgenannten Frage vgl. in aller Kürze Christian Strecker, *Art. Judentum/Christentum*, in: Frank Crüsemann u.a. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 279-283.
- ⁴⁶ Zu möglichen antiken Äquivalenzbegriffen vgl. Oskar Skarsaune, *Jewish Believers in Antiquity – Problems of Definition, Method and Sources*, in: ders. / Reidar Hvalvik (Hg.), *Jewish Believers in Jesus*, Peabody 2007, 3-21, hier: 5f.
- ⁴⁷ Näheres bei Paget, *Jews, Christians and Jewish Christians*, 290-297; F. Stanley Jones (Hg.), *The Rediscovery of Jewish Christianity. From Toland to Baur*, Atlanta 2012.
- ⁴⁸ Vgl. nur Simon Claude Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien: Essais historiques*, Paris 1998; Oskar Skarsaune / Reidar Hvalvik (Hg.), *Jewish Believers in Jesus*; Matt Jackson-McCabe (Hg.), *Jewish Christianity Reconsidered*, Minneapolis 2007; James Carleton Paget, *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity* (WUNT 251), Tübingen 2010; Edwin K. Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus* (WUNT 266), Tübingen 2010; Annette Yoshiko Reed, *Jewish-Christianity and the History of Judaism. Collected Essays* (TSAJ 171), Tübingen 2018.
- ⁴⁹ Vgl. James Carleton Paget, *Jewish Christianity*, in: W. Horbury u.a. (Hg.), *The Cambridge History of Judaism III: The Early Roman Period*, Cambridge 1999, 731-775, hier: 733-739.
- ⁵⁰ Vgl. zur Forschungsgeschichte insgesamt Paget, *Jews, Christians and Jewish Christians*, 289-324.
- ⁵¹ Vgl. Boyarin, *Rethinking Jewish Christianity*, 8.27-33.
- ⁵² Vgl. Reed, *Jewish-Christianity*, XX.XXIII.389-437.
- ⁵³ Vgl. dazu nur John P. Meier, *The Present State of the ‚Third Quest‘ for the Historical Jesus: Loss and Gain*, in: *Bib* 80 (1999), 459-487.
- ⁵⁴ Vgl. dazu Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago 1998.
- ⁵⁵ Vgl. Geza Vermes, *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen-Vluyn 1993; Levine, *The Missunderstood Jew*.
- ⁵⁶ Vgl. E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985; Stegemann, *Jesus und seine Zeit*.
- ⁵⁷ Vgl. William Arnal, *The Symbolic Jesus. Historical Scholarship, Judaism and the Construction of Contemporary Identity*, New York 2005, 19; s. auch Broadhead, *Jewish Ways*, 62-79.
- ⁵⁸ Vgl. Daniel Boyarin, *Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus*, Würzburg 2015.
- ⁵⁹ Beide vorstehenden Zitate ebd., 97.
- ⁶⁰ Ebd., 103; vgl. insgesamt ebd., 27-103.
- ⁶¹ Vgl. ebd., 125-146.
- ⁶² Peter Schäfer, *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, München 2017, 153.
- ⁶³ Vgl. Peter Schäfer, *Zum Buch von Daniel Boyarin: The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, in: *KuI* 27 (2012), 100-109, hier: 101-107.
- ⁶⁴ Vgl. Schäfer, *Zwei Götter im Himmel*, 23-75.
- ⁶⁵ Vgl. ebd., 152.
- ⁶⁶ Ebd., 153.
- ⁶⁷ Vgl. Love L. Sechrest, *A Former Jew. Paul and the Dialectics of Race* (LNTS 410), London / New York 2009.
- ⁶⁸ Vgl. David J. Rudolph, *A Jew to the Jews. Jewish Contours of Pauline Flexibility in 1 Corinthians 9:19-23* (WUNT II/304), Tübingen 2011.

- ⁶⁹ Vgl. zur neue Perspektive insgesamt Christian Strecker, Paulus aus einer neuen Perspektive. Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung, in: *KuI* 11 (1996), 3–18. Zur umfassenden historischen und theologischen Einordnung vgl. ders., Luther und die paulinische Rechtfertigungslehre. Die Debatte über die „Entlutherisierung“ der paulinischen Soteriologie, in: M. Buntfuß / F. Barniske (Hg.), *Luther verstehen. Person – Werk – Wirkung*, Leipzig 2016, 71–126.
- ⁷⁰ Vgl. David E. Aune, Recent Reading of Paul Relating to Justification by Faith, in: ders. (Hg.), *Rereading Paul Together*, Grand Rapids 2006, 188-245, hier: 219-223; Magnus Zetterholm, *Approaches to Paul*, Minneapolis 2009, 127-163; Mark D. Nanos / Magnus Zetterholm (Hg.), *Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis 2015.
- ⁷¹ Vgl. Lloyd Gaston, *Paul and the Torah*, Vancouver 1987; John G. Gager, *Reinventing Paul*, Oxford 2000; Stanley K. Stowers, *A Rereading of Romans. Justice, Jews and Gentiles*, New Haven / London 1994.
- ⁷² Vgl. dazu Paula Fredriksen, *Paul. The Pagans' Apostle*, New Haven / London 2017, 175f.; Jacob P.B. Mortensen, *Paul Among the Gentiles: A ‚Radical‘ Reading of Romans (NET 28)*, Tübingen 2018, 21-54.