

RUBEN A. BÜHNER

Paulus im Kontext des Diasporajudentums

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

511

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Herausgeber/Editor

Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber/Associate Editors

Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)
Tobias Nicklas (Regensburg) · Janet Spittler (Charlottesville, VA)
J. Ross Wagner (Durham, NC)

511



Ruben A. Bühner

Paulus im Kontext des Diasporajudentums

Judenchristliche Lebensweise
nach den paulinischen Briefen und die Debatten
um „Paul within Judaism“

Mohr Siebeck

Ruben A. Bühner, geboren 1990; Studium der Ev. Theologie in Heidelberg, Tübingen und Princeton (NJ); 2020 Promotion in Zürich; 2023 Habilitation in Zürich; 2020–23 Vikar der Ev. Landeskirche Württemberg; Lehrbeauftragter für Neues Testament in Zürich und Würzburg; Postdoctoral Fellow in Bonn.
orcid.org/0000-0002-7033-5637

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

ISBN 978-3-16-162749-1 / eISBN 978-3-16-162750-7
DOI 10.1628/978-3-16-162750-7

ISSN 0512-1604 / eISSN 2568-7476
(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2023 Ruben A. Bühner

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CC BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>. Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier Ort gebunden. Erschienen bei Mohr Siebeck Tübingen, Germany. www.mohrsiebeck.com.

Printed in Germany.

Für Judith

Vorwort

Das Verhältnis des Paulus zum Judentum seiner Zeit ist seit der ersten Rezeption seiner Briefe ein umkämpftes Thema, das gerade auch in jüngerer Zeit nicht frei von ideologisch geführten Debatten ist. Das Verhältnis der paulinischen Gemeinden und der paulinischen Mission zu jüdischen Institutionen und zu jüdischer Identität berührt mitunter zentrale Punkte des Selbstverständnisses von Christen und Juden heute. Zu diesen Diskussionen, die auch im 21. Jahrhundert nicht selten entlang kontinentaler und sprachlicher Grenzen verlaufen, möchte der vorliegende Band in erster Linie einen unaufgeregten und vermittelnden Beitrag leisten.

Die Studie geht im Wesentlichen auf meine Habilitationsschrift zurück, die 2023 von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich angenommen wurde. Auf dem Weg dorthin waren mir viele Kolleginnen und Kollegen sowie Freundinnen und Freunde unerlässliche Stütze.

Mein Dank gilt zunächst Jörg Frey, der mir für meine Forschung jede erdenkliche wissenschaftliche Freiheit eingeräumt hat und zugleich meine Arbeit stets mit großem Interesse begleitete. Am meisten zu danken habe ich ihm jedoch für die vielfache Unterstützung und Förderung, die über das reine Forschen und Schreiben hinausgehen.

Profitiert hat der Band auch durch nützliche Hinweise von Stefan Krauter und Michael Tilly, die das Zweit- und Drittgutachten verfasst haben.

Die entscheidende Idee zum Thema dieser Studie entwickelte sich auf der Jahrestagung der *Society of Biblical Literature* 2019 in San Diego im Anschluss an eine Sitzung des Seminars *Paul within Judaism*. Die ersten Vorstudien konnte ich noch als Assistent bei Michael Tilly in Tübingen angehen. Dass die Arbeit daran dann auch während meines Vikariats in der Württembergischen Landeskirche (2020–2023) so zügig vorankommen konnte, verdanke ich zunächst meiner Ausbildungspfarrerin Regina Stierlen, die mir bei aller Förderung und Ausbildung stets auch große Freiheiten ließ und die positiven Seiten an der Verbindung zwischen Forschung und Gemeinde wertschätzen konnte. Vor allem aber verdanke ich es meiner Frau und meinen Kindern, dass sie das Arbeiten an der Habilitationsschrift neben der Tätigkeit in der Gemeinde mitgetragen haben.

In guter Erinnerung sind mir anregende und weiterbringende Gespräche mit Kollegen und mit Freunden auf Tagungen oder auch nur zwischendurch, die maßgeblich zu dieser Studie beigetragen haben. Dazu gehören insbesondere

auch die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Züricher Forschungsseminars, des Zürich-Regensburger neutestamentlichen Kolloquiums sowie des Englisch-Deutschen Kolloquiums für Neues Testament in Tübingen. Namentlich zu nennen sind Matthew Novenson, Michael Tilly, Michael Sommer, Andreas Heidel, Stefan Krauter, Daniel Maier, Tobias Nicklas und Jan Rüggemeier. Besonders hervorheben möchte ich meinen langen Freund und Wegbegleiter Manuel Nägele, der nicht nur die ganze Arbeit kritisch gegengelesen hat, sondern der in den unzähligen kleinen Dingen, die das akademische Leben mit sich bringt, mir immer ein hilfreicher Ansprechpartner und v.a. ein Freund war.

Dank der Unterstützung des Schweizer Nationalfonds ist dieses Buch zugleich als ebook auch open access verfügbar. Mein herzlicher Dank gilt schließlich den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern bei Mohr Siebeck, die die Herstellung der Druckvorlage gewohnt fachkundig und hilfsbereit begleitet haben.

Bonn im Oktober 2023

Ruben A. Bühner

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	VII
Abkürzungen und Siglen.....	XIV

Kapitel 1: Einleitung: Paulus und die Lebensweise christusgläubiger Juden 1

1. <i>Gemeinmenschliche Auslegung der Paulusbriefe in älterer Forschung</i>	3
2. <i>„Paul within Judaism“ als neues Paradigma</i>	5
3. <i>Fragestellung und Aufbau der vorliegenden Studie</i>	7

Kapitel 2: Kurze Forschungsgeschichte: Diasporajüdische Lebensweise in den Debatten um „Paul within Judaism“ 13

1. <i>Vorläufer des „Paul within Judaism“-Paradigmas</i>	14
1.1 New Perspective on Paul.....	15
1.2 Zwei-Bünde-Theologie	17
1.2.1 Lloyd Gaston	18
1.2.2 Stanley Stowers	19
1.2.3 John Gager.....	20
2. <i>Vertreter des „Paul within Judaism“-Paradigmas</i>	21
2.1 Paula Fredriksen.....	23
2.1.1 Überblick über Gesamtentwurf und Einordnung innerhalb des „Paul within Judaism“-Paradigmas	24
2.1.2 Jüdische Existenz in der Diaspora	27
2.1.3 Judenchristliche Lebensweise in der Diaspora	30
2.1.4 Die diasporajüdische Existenz des christusgläubigen Paulus	33
2.1.5 Fazit und kritische Würdigung	34
2.2 Mark D. Nanos.....	35
2.2.1 Überblick über Gesamtentwurf und Einordnung innerhalb des „Paul within Judaism“-Paradigmas.....	36
2.2.2 Judenchristliche Lebensweise in der Diaspora	41
2.2.3 Die diasporajüdische Existenz des christusgläubigen Paulus	43
2.2.4 Fazit und kritische Würdigung	45

2.3	Magnus Zetterholm	46
2.3.1	Überblick über Gesamtentwurf und Einordnung innerhalb des „Paul within Judaism“-Paradigmas	47
2.3.2	Jüdische Existenz in der Diaspora	51
2.3.3	Judenchristliche und paulinische Lebensweise in der Diaspora	54
2.3.4	Fazit und kritische Würdigung	54
2.4	Caroline J. Hodge	55
2.4.1	Überblick über Gesamtentwurf und Einordnung innerhalb des „Paul within Judaism“-Paradigmas	56
2.4.2	Jüdische Existenz in der Diaspora	59
2.4.3	Die diasporajüdische Existenz des christusgläubigen Paulus	60
2.4.4	Judenchristliche Lebensweise in der Diaspora	62
2.4.5	Fazit und kritische Würdigung	63
3.	<i>Fazit zur Forschungsgeschichte</i>	64

Kapitel 3: Möglichkeiten und Grenzen der Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden in der Diaspora

1.	<i>Vorüberlegungen</i>	69
1.1	Jüdisches Leben in der Diaspora und die paulinischen Briefe	69
1.2	Differenz zwischen jüdischem Leben in Israel und der Diaspora	73
1.3	Bewertung der Interaktionsmöglichkeiten in bisherigen Forschungsdarstellungen	77
1.4	Jüdische Ethnizitäts- und Identitätskonstruktion in der Diaspora	82
1.4.1	Ethnizität als wandelbarer Bestandteil der Identitätskonstruktion	83
1.4.2	Konnex zwischen „Religion“ und „Ethnizität“	88
1.4.3	Modell einer situationsabhängigen Ethnizität als Grundlage dieser Studie	92
1.5	Auswahl der Quellen	93
2.	<i>Die Absonderung von Juden nach griechisch-römischen Autoren</i>	95
3.	<i>Diskurse zu Kommensalität in den frühjüdischen Diasporanovellen</i>	98
3.1	Daniel	98
3.1.1	Das verweigerte Essen und Trinken	101
3.1.2	Das favorisierte Essen	107
3.1.3	Ertrag: Möglichkeiten und Grenzen der Interaktion	109
3.2	Esther	111
3.2.1	Das Zusammenleben zwischen Juden und Nichtjuden nach dem MT	112
3.2.2	Die Grenzen der Interaktionsmöglichkeit nach der Septuagintaversion	119
3.2.3	Ertrag: Möglichkeiten und Grenzen der Interaktion	128
3.3	Judith	131
3.3.1	Jüdische Identität unter widrigen Umständen	132
3.3.2	Judith und Holofernes: Bedingungen der Tischgemeinschaft	134

3.3.3	Kontakt zwischen Juden und Nichtjuden.....	139
3.3.4	Ertrag: Möglichkeiten und Grenzen der Interaktion	141
3.4	Tobit.....	143
3.4.1	Leben in der Fremde.....	144
3.4.2	Die Brote der Heiden.....	147
3.4.3	Ertrag: Möglichkeiten und Grenzen der Interaktion	151
3.5	Joseph und Aseneth.....	153
3.5.1	Juden und Nichtjuden in Joseph und Aseneth	154
3.5.2	Ablehnung der Tischgemeinschaft	156
3.5.3	Ertrag: Möglichkeiten und Grenzen der Interaktion	159
3.6	Aristeasbrief.....	160
3.6.1	Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden	161
3.6.2	Tischgemeinschaft am Hof von König Ptolemaios.....	164
3.6.3	Ertrag: Möglichkeiten und Grenzen der Interaktion	169
3.7	Das 3. Makkabäerbuch.....	170
4.	<i>Tischgemeinschaft und jüdische Speisegebote bei Philo und Josephus</i>	173
4.1	Philo von Alexandrien	173
4.2	Josephus.....	177
5.	<i>Anlässe für Kommensalität zwischen Juden und Nichtjuden einschließlich der Beachtung urkundlicher Zeugnisse</i>	181
5.1	Hinführung.....	181
5.2	Juden in hellenistischen Bildungsinstitutionen: Das Gymnasium und die Ephebie	183
5.2.1	Die Partizipation von Juden an der Ephebie und am hellenistischen Gymnasium.....	184
5.2.2	Formen der Interaktion und der Tischgemeinschaft in der Ephebie und am antiken Gymnasium	189
5.2.3	Ansätze unterschiedlicher Bewältigungsstrategien.....	193
5.2.4	Ertrag.....	196
5.3	Juden bei Unterhaltungsveranstaltungen: Agone, Theater und öffentliche Feste.....	196
5.3.1	Partizipation von Juden an Agonen, Theatern und anderen Festen.....	197
5.3.2	Interaktionsformen und Ansätze unterschiedlicher Bewältigungsstrategien.....	204
5.3.3	Ertrag	206
5.4	Juden im Stand der Sklaverei.....	207
5.4.1	Verbreitung von jüdischer Sklaverei	208
5.4.2	Formen der Interaktion und der Tischgemeinschaft	212
5.4.3	Ertrag.....	219
5.5	Juden als Soldaten und im Militärwesen	220
5.6	Essensbeschaffung in (weiteren) isolierten Situationen	225
6.	<i>Zusammenfassung und Ertrag für die Kontextualisierung der paulinischen Gemeinden</i>	227

Kapitel 4: Jüdische Lebensweise christusgläubiger Juden nach den paulinischen Briefen	235
1. <i>Vorüberlegungen</i>	235
1.1 Der Diasporajude Paulus	235
1.2 Die jüngeren Diskussionen um die Adressaten der paulinischen Briefe	241
1.3 Zur Quellenauswahl	245
2. <i>Missionsstrategische Adaptabilität jüdischer Lebensweise: 1Kor 9,19–23</i>	245
2.1 Hinführung	245
2.2 Der Apostel und die Gemeinde in Korinth	247
2.3 Argumentativ-formale Funktion von 1Kor 9 im Rahmen von 1Kor 8,1–11,1	249
2.4 Der diasporajüdische Charakter des argumentativen Kontextes in 1Kor 8 und 10	256
2.4.1 Gegensätzlichkeit der vorliegenden Interpretationen	257
2.4.2 Die kasuistische Argumentation von 1Kor 8 und 10	260
2.4.3 Die paulinischen Anweisungen im Kontext diasporajüdischer Bewältigungsstrategien	262
2.5 Die Adaptabilität des Paulus in 1Kor 9,19–23	267
2.5.1 Der Charakter der Freiheit	269
2.5.2 Die Metapher der Selbstversklavung	276
2.5.3 Die Zielgruppen der paulinischen Adaptabilität	283
2.5.4 Der Modus der Adaptabilität: ἐγενόμην ... ὡς	289
2.5.5 Bezug zu Essens- und Tischgemeinschaft	294
2.5.6 Die Zielbegründung der Adaptabilität: διὰ τὸ εὐαγγέλιον	296
2.6 Die paulinische Adaptabilität im Verhältnis zum Spektrum jüdischer Lebensweise in der Diaspora	299
2.7 Fazit	301
3. <i>Christologisch begründete Anpassung jüdischer Lebensweise in Antiochien: Gal 2,11–14</i>	302
3.1 Hinführung	302
3.1.1 Paulus und die Gemeinden in Galatien	305
3.1.2 Die Galater und der antiochenische Zwischenfall – methodologische Entscheidungen	306
3.2 Rhetorische Funktion von Gal 2,11–14 in seinem literarischen Kontext	308
3.3 Kommensalität mit Nichtjuden in Antiochien als innerjüdisches Konfliktfeld ...	310
3.3.1 Anlass und Rahmenbedingungen der Tischgemeinschaft	311
3.3.2 Die Beteiligten des Konflikts: τινες ἀπὸ Ἰακώβου und οἱ ἐκ περιτομῆς	314
3.4 Das anfängliche Verhalten des Petrus: Tischgemeinschaften mit Nichtjuden	318
3.5 Die Bewertung des Verhaltens aus Sicht derer „aus der Beschneidung“	323
3.6 Die Bewertung des Verhaltens aus Sicht der „Leute von Jakobus“	326
3.7 Zwischenfazit	327
3.8 Die Bewertung des Verhaltens aus Sicht des Paulus: ἔθνικῶς und Ἰουδαϊκῶς ζῆν	328

3.8.1	Das Verständnis von ἔθνικῶς und Ἰουδαϊκῶς ζῆν in der bisherigen Forschung.....	329
3.8.2	Die Rede von ἔθνικῶς und Ἰουδαϊκῶς ζῆν als binnenjüdische Differenzierung.....	333
3.8.3	Die Präsensform: ἔθνικῶς und Ἰουδαϊκῶς ζῆς.....	334
3.8.4	Der Rückzug von der Tischgemeinschaft als ὑπόκρισις.....	337
3.8.5	Ἰουδαϊκῶς ζῆν in Gal 2,14 und ein Leben ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ in Gal 1,13f.....	338
3.8.6	Zwischenfazit	341
3.9	Die Reichweite der paulinischen Forderung	341
3.10	Die von Paulus erwartete Anpassung jüdischer Lebensweise im Kontext des Diasporajudentums	343
3.11	Exkurs: „Ich bin dem Gesetz gestorben“ (Gal 2,19)	347
3.12	Fazit	353
3.13	Exkurs: Vergleich der Begründungsstruktur zwischen 1Kor 9,19–23 und Gal 2,11–14.....	355
4.	<i>Die angefochtene jüdische Identität des Paulus: 2Kor 11,24 und verwandte Stellen</i>	357
4.1	Ort der Bestrafung.....	360
4.2	Urheber der Bestrafung.....	363
4.3	Anklage und Anlass für die Bestrafung	364
4.4	Ertrag: Verfolgung und Bestrafung des Paulus als innerjüdischer Konflikt.....	368

Kapitel 5: Synthese: Paulus im Kontext des Diasporajudentums.....371

1.	<i>Jenseits von „within“ und „outside Judaism“</i>	371
2.	<i>Unterschiedliche Perspektiven auf die jüdische Lebensweise des Paulus</i>	374
2.1	Jüdisches Leben in der Diaspora.....	374
2.2	Paulus als Diasporajude	377
2.3	Diasporajüdische Lebensweise und christologische Argumentation bei Paulus – synchrone Perspektive	377
2.4	Perspektiven anderer Juden auf Paulus	380
2.5	Jüdische Lebensweise des Paulus vor und nach seiner Hinwendung zu Christus – diachrone Perspektive	381
3.	<i>Jüdische Identität und die Identität in Christus als „nested identity“</i>	382
	Literaturverzeichnis	385
	Stellenregister	413
	Autorinnen- und Autorenregister	428
	Sachregister.....	432

Abkürzungen und Siglen

Die Abkürzungen der Reihen und Zeitschriften orientieren sich an SCHWERTNER, Siegfried M.: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin u.a. ³2014. Darüber hinausgehend werden folgende Abkürzungen für Editionen von Inschriften und Papyri verwendet.

CIRB	Corpus Inscriptionum Regni Bosporani, Album imaginum. Bibliotheca classica Petropolitana, St. Petersburg 2004.
CJZC	Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika, hg. v. G. Lüderitz, mit einem Anhang von J. M. Reynolds (BTAVO.B 53), Wiesbaden 1983.
OGIS	Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae, Supplementum Sylloges Inscriptionum Graecarum, hg. v. W. Dittenberger, 2 Bände, Leipzig, 1903–1905, Nachdruck Hildesheim 1960.
Iasos	Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, Bd. 28,1–2: Die Inschriften von Iasos, hg. v. W. Blümel, Bonn 1985.

Kapitel 1

Einleitung: Paulus und die Lebensweise christusgläubiger Juden

Dass gewisse Bestimmungen der Tora für *nichtjüdische* Christusgläubige ausgehend von den neutestamentlichen Schriften keine bindende Norm darstellen, stellt einen breiten Forschungskonsens dar. Dies gilt etwa für Vorschriften zur Beschneidung oder für bestimmte Speisegebote. Die Frage jedoch, welche Bedeutung solche halachischen Regelungen jüdischen Lebens speziell für *Juden* haben, die sich Christus zuwenden, ist lange vernachlässigt worden und wird in jüngerer Zeit umso mehr mit divergierenden Entwürfen diskutiert. Dabei sind für die Bestimmung des Verhältnisses der frühen Jesusbewegung zum Judentum der damaligen Zeit die paulinischen Briefe als unsere frühesten verfügbaren Quellen von besonderer Bedeutung. Als Apostel der Völker ist Paulus zunächst in historischer Hinsicht maßgeblich mitverantwortlich dafür, dass das Evangelium neben Juden überhaupt auch nichtjüdischen Zeitgenossen verkündigt wurde. Zudem finden sich in den paulinischen Briefen zahlreiche spannungsgeladene Aussagen zu verschiedenen Aspekten jüdischen Lebens, die im Laufe ihrer Geschichte vielfach Fehlinterpretationen und Missbrauch erfahren haben. Schließlich aber verdichten sich in der Person des Paulus selbst – als christusgläubiger Jude, der sich den Heiden zuwendet – auch in biographischer Hinsicht die Fragen nach der angemessenen Verhältnisbestimmung.

Unter den Stichworten „Paul within Judaism“ oder „Radical New Perspective on Paul“ kommt es hier in jüngerer Zeit v.a. im angelsächsischen Bereich zu fundamentalen Neuinterpretationen. Zur Diskussion steht dabei inzwischen kaum noch die jüdische Identität des Paulus im Allgemeinen, sondern speziell die Relevanz des Judeseins für die Lebensführung des christusgläubigen Paulus. Besonders die Frage nach der Kontinuität jüdischer Lebensweise vor und nach seiner Hinwendung zu Christus hat in den letzten Jahrzehnten verstärkt die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen, gerade auch durch das verstärkte Interesse von *jüdischen* Exegeten an den Paulusbriefen. Diskutiert werden dabei etwa Fragen wie die, ob Paulus auch nach seiner Hinwendung zu Christus weiterhin jüdische Speiseregeln befolgt habe und, wenn ja, welche normative Bedeutung diese für ihn hatten; ob Paulus jüdischen Christusgläubigen die Beschneidung ihrer Söhne gelehrt hat und inwiefern er den Sabbat als Ruhetag beging.

Ihre Zuspitzung finden solche Fragen nach der Kontinuität jüdischer Lebensweise nach der Hinwendung von Juden zu Christus in jenen Lebensbereichen und Themenfeldern, in denen es speziell um die Grenzen und Möglichkeiten des Zusammenlebens von jüdischen und nichtjüdischen Glaubensgeschwistern geht. Wie konnten in den ethnisch gemischten Gemeinden des Paulus jüdische und nichtjüdische Christusgläubige zum Essen zusammenkommen, ohne die je eigene ethnische und kulturelle Identität als gefährdet zu betrachten? Welche Rolle und Bedeutung misst Paulus dabei der Tora und ihren Bestimmungen zu?

Im Kontext dieser Forschungslage fragt die vorliegende Studie nach der Kontinuität jüdischer Lebensweise christusgläubiger Juden ausgehend von den paulinischen Briefen. Hierbei geht es zum einen um die positive Aufnahme mancher Grundannahmen der neuen Ansätze um „Paul within Judaism“. Sie sollen aber zugleich einer kritischen Überprüfung unterzogen werden. Diese Präzisierungen und Modifizierungen geschehen v.a. dadurch, dass in der hier vorgestellten Studie im Unterschied zu bisherigen Entwürfen die jeweiligen diasporajüdischen Kontexte präziser herangezogen werden, innerhalb derer Paulus und seine Gemeinden zu verorten sind. Dabei folgt die vorliegende Studie der Wahrnehmung, dass in der Vergangenheit nicht nur die paulinischen Briefe einer subtilen antijüdischen Deutung unterzogen wurden, sondern dass ähnliche (unbewusst) antijüdische Lesarten in analoger Weise auch unser Bild vom zeitgeschichtlichen Diasporajudentum bestimmen. So finden sich etwa noch in jüngsten Veröffentlichungen definitorische Herangehensweisen, die von außen kommend zunächst unter christlichen Vorzeichen „definieren“, was innerhalb der vermeintlichen Grenzen des antiken Judentums noch „denkbar“ sei, um dann von dieser Folie die frühe Jesusbewegung, allen voran den Apostel Paulus, abzuheben. Die Aussage des Paulus in 1Kor 9,19, er sei „den Juden wie ein Jude geworden“ wird beispielsweise von U. Schnelle dahingehend interpretiert, dass die von Paulus hier beschriebene Veränderung seines Verhaltens weit über das hinaus ginge, „was für eine jüdische Identität zumutbar wäre.“¹ Die paulinische Lebensweise selbst muss dann dementsprechend als ein wesentlicher Trennungsschritt weg vom Judentum und jüdischer Halacha gedeutet werden.²

Nur wenn wir beides – den diasporajüdischen Kontext sowie die paulinischen Briefe – mit der gleichen Sensibilität für lange tradierte antijüdische Vorurteile lesen, lässt sich das Verhältnis des Apostels Paulus zum Judentum

¹ SCHNELLE, Udo: Über Judentum und Hellenismus hinaus: Die paulinische Theologie als neues Wissenssystem, in: ZNW 111,1 (2020), 124–155, hier: 139–140 mit Anm. 48.

² Vgl. auch SCHNELLE, Udo: Paulus. Leben und Denken (DGS), Berlin / Boston 2014, 170, wo er im Anschluss an die Charakterisierung der frühen Jesusbewegung deren grundlegende Differenz zum Judentum feststellt: „Dieses universale theologische Grundkonzept ist *nicht kombinierbar* mit einer an Erwählung, Tora, Tempel und Land orientierten partikularen jüdischen Identität.“ (H.i.O.)

präziser bestimmen.³ Dazu will die vorliegende Studie einen Beitrag leisten und damit zugleich eine vermittelnde Lesart zwischen sich in jüngster Zeit diametral gegenüberstehenden Pauluslesarten herausarbeiten. Über exegetische Detailfragen hinaus geht es bei der Frage nach der angemessenen Verhältnisbestimmung zwischen Paulus und verschiedenen Strömungen des antiken Judentums zugleich um die Bemühung, die paulinischen Briefe nicht (länger) „antijüdisch“ zu deuten und so einem christlichen oder anderen Antijudaismus präventiv zu begegnen.

1. Gemeinmenschliche Auslegung der Paulusbriefe in älterer Forschung

Die Auslegungsgeschichte der Paulusbriefe ist aus Gründen der gegebenen sozialen und kulturellen Herkunft der Mehrheit der Exegeten v.a. geprägt von nichtjüdischen Vorzeichen. In der Folge dessen wurden die paulinischen Briefe im Wesentlichen als Plädoyer dafür gesehen, dass es für nichtjüdische Christusanhänger eben gerade nicht notwendig sei, eine jüdische Identität anzunehmen oder jüdische Verhaltensweisen wie die Beschneidung und die Einhaltung bestimmter Speisegebote zu befolgen. Die Forschungsgeschichte ist bis in jüngste Zeit hinein aber zugleich von der Tendenz geprägt, diese Position des Paulus gegenüber nichtjüdischen Christusgläubigen unter der Hand auf die Menschheit als Ganzes zu beziehen. Für eine Differenzierung entlang der ethnischen Grenze zwischen jüdischen und nichtjüdischen Christusgläubigen wurde dabei lange Zeit keine Notwendigkeit gesehen. Vielmehr werden – wenn im Text nicht explizit anders gekennzeichnet – viele paulinische Aussagen als gemeinmenschliche Aussagen interpretiert.

Zu dieser forschungsgeschichtlichen Tendenz passt dann ein Paulusbild, das dessen jüdische Identität vorrangig als eine *ehemalige* Existenz des Apostels deutet. Dieser jüdische Lebensabschnitt des Paulus sei als Hintergrund für das Verständnis seiner Briefe zwar von Interesse, für den „Christen“ Paulus aber

³ Vgl. dazu auch die berechtigte Kritik von ZETTERHOLM, Karin H.: The Question of Assumptions: Torah Observance in the First Century, in: Mark D. Nanos / Magnus Zetterholm (Hg.): Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle, Minneapolis, MN 2015, 79–103, hier: 89, gegenüber einer einseitigen Wahrnehmung des zeitgeschichtlichen Judentums, das dann als fragwürdige Hintergrundfolie auch die paulinische Verortung innerhalb dessen verzerrt: „Pauline scholars tend to miss the point, applying a rigid and legalistic understanding of what it meant to observe Jewish law. If perfect Torah observance is expected from Jews (which involves a host of interpretive assumptions), then anyone who fails to meet those expectations would be considered to ‚break the law.‘ Jewish tradition, however, explicitly recognizes the fact that nobody will keep all the details of the law at all times! This important element seems to be generally overlooked when Christians discuss this topic.“

von keiner oder jedenfalls keiner wesentlichen Bedeutung mehr. So schließt etwa N.T. Wright – stellvertretend für viele Exegeten –, dass bei der Hinwendung des Paulus zu Christus auch für Paulus eine Relativierung seiner bisherigen jüdischen Existenz stattgefunden habe: „*Being a ‚Jew‘ was no longer Paul’s basic identity*“⁴. Solch einem Paulusbild entspricht in weiten Teilen der Forschung die Annahme, dass für Paulus die Einhaltung von „rituellen“ Vorschriften der Tora lediglich ein *Adiaphoron* sei.⁵ Aus Liebe gegenüber seinen jüdischen Geschwistern konnte er diese Vorschriften einhalten, darüber hinaus stellten deren Beachtung aber sowohl für ihn als Völkerapostel wie auch für alle anderen christusgläubigen Juden nicht länger eine Norm dar.⁶

Nicht zuletzt durch das in den letzten Jahrzehnten vermehrte Interesse von jüdischen Exegetinnen und Exegeten an den neutestamentlichen und damit auch den paulinischen Texten sind die bis dahin weit verbreiteten Annahmen hinsichtlich der jüdischen Identität des Paulus und der Relevanz seiner Briefe für speziell *jüdische* Christusgläubige ganz neu zur Diskussion gestellt wor-

⁴ So in Auslegung von 1Kor 9,19–23 in WRIGHT, N. T.: *Paul and the Faithfulness of God. Christian Origins and the Question of God*. 2 Bände, New York 2013, 1436 (H.i.O.). Vgl. ähnlich SCHREINER, Thomas R.: *1 Corinthians. An Introduction and Commentary* (TNTC), La Vergne 2018, 190: „His [Paulus] ethnic identity as a Jew was thus no longer the primary reality in his life; Paul identified himself first and foremost as a Christian.“

⁵ Vgl. so etwa mit Blick auf 1Kor 9,19–23 in jüngster Zeit wiederholt von ENGBERG-PEDERSEN, Troels: *Paul on Identity. Theology as Politics*, Minneapolis, MN 2021, 82–84; WOLFF, Dominik: *Paulus beispielsweise. Selbstdarstellung und autobiographisches Schreiben im Ersten Korintherbrief* (BZNW 224), Berlin / Boston 2015, 365; CAMPBELL, Charles: *1 Corinthians. Belief: A Theological Commentary on the Bible*, Louisville 2018, 139; FEE, Gordon D.: *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT), Grand Rapids, MI 1988, 533 und in expliziter Auseinandersetzung mit Ansätzen einer „Paul within Judaism“-Perspektive noch einmal bestärkt von SCHNELLE, Judentum und Hellenismus, 139: „In 1Kor 9,20–22 erklärt Paulus das Gesetz zum *Adiaphoron*, das je nach der missionarischen Situation gilt oder nicht gilt.“

Dabei lassen sowohl der Brief an die Römer als auch die Apostelgeschichte erkennen, dass Paulus bereits zu seinen Lebzeiten dem Vorwurf ausgesetzt war, er würde die Tora verlassen und gar andere Juden dazu ermutigen, sich von der Tora abzuwenden (vgl. Röm 3,8 und Apg 21,21). Evtl. stellt auch 2Petr 3,16 noch einen Reflex auf solch eine bereits sehr früh einsetzende Diskussion dar, ob und inwiefern Paulus toraobservant lebte und dies andere lehrte.

⁶ Vgl. so etwa bei HENGEL, Martin: *The Stance of the Apostle Toward the Law in the Unknown Years Between Damascus and Antioch*, in: Donald A. Carson / Peter Thomas O’Brien / Mark A. Seifrid (Hg.): *Justification and Variegated Nomism*. Bd. 2: *The Paradoxes of Paul* (WUNT II 181), Tübingen 2004, 75–103, hier: 87. Einige Exegeten gehen schließlich noch weiter und nehmen an, die Befolgung des Gesetzes durch christusgläubige Juden sei für Paulus nicht nur ein *Adiaphoron*, sondern entgegen den „Grundbedingungen des Christentums“ (so BECKER, Jürgen: *Der Brief an die Galater* [NTD 8], Göttingen 1985, 29).

den.⁷ Diese neuen Ansätze in der Paulusinterpretation zielen nicht nur darauf ab, das paulinische Toraverständnis in stärkerem Einklang mit seinem jüdischen Hintergrund zu interpretieren, sondern die Person und Theologie des Paulus in Gänze bleibend als eine jüdische Identität und jüdische Theologie zu verstehen. Dabei geht es nach dem Selbstverständnis der meisten Exegeten innerhalb dieser neueren Fragerichtung erklärtermaßen um eine grundlegende Neuinterpretation aller paulinischen Briefe.⁸

2. „Paul within Judaism“ als neues Paradigma

Der Beweggrund für diese Neuinterpretation fußt dabei neben manchen exegetischen Detailfragen v.a. in der Änderung der für jede Beobachtung notwendigen Vorannahmen.⁹ Es handelt sich dabei zumindest nach dem Selbstverständnis jener, die sich einer „Paul within Judaism“-Perspektive zuordnen, auch um einen Paradigmenwechsel im Kuhnschen Sinne. Am deutlichsten wird diese Verankerung der vorgeschlagenen Neuinterpretationen in geänderten Vorannahmen im Hinblick auf die Frage nach jüdischer Existenz christusgläubiger Juden.

So geht etwa Paula Fredriksen im Einklang mit den meisten Vertretern dieses Forschungsparadigmas davon aus, dass sich die paulinischen Briefe ausschließlich an nichtjüdische Adressaten richten und zieht daraus den Schluss, dass jüdische Identität und Praxis von Paulus gerade nicht thematisiert werde: „[T]he fact that all of his [d.h. Paulus] letters are addressed solely to gentile assemblies gives us no opportunity to hear him discourse on Jewish practice by Jews.“¹⁰ Während dieses behauptete Schweigen der Quellen im Hinblick auf jüdische Existenz zunächst eine Leerstelle erzeugt, wird diese dann im Vergleich zu älterer Forschung in die entgegengesetzte Richtung gefüllt. D.h. aus dem angenommenen Schweigen der paulinischen Briefe zu jüdischer Existenz wird geschlossen, dass diese nach paulinischem Verständnis durch das Chris-

⁷ Für speziell jüdische Exegetinnen und Exegeten, die sich der „Paul within Judaism“-Perspektive zurechnen lassen, vgl. v.a. Pamela Eisenbaum, Mark Nanos, Paula Fredriksen sowie David J. Rudolph.

⁸ Dass dieser hohe behauptete Anspruch zumindest zum Teil auch damit zusammenhängt, dass von Exegeten einer „Paul within Judaism“-Perspektive außer englischsprachigen Publikationen kaum Paulusdeutungen der jüngeren Jahrzehnte rezipiert werden, beklagt zu Recht NIEBUHR, Karl-Wilhelm: Einführung: Paulus im Judentum seiner Zeit. Der Heidenapostel aus Israel in neuer Sicht. Mit einem Nachtrag zur „New Perspective on Paul“ seit 2010, in: Paulus im Judentum seiner Zeit. Gesammelte Studien (WUNT 489), Tübingen 2022, 1–40, hier: 28 mit Anm. 100.

⁹ Vgl. dazu auch RUNESSON, Anders: Judaism for Gentiles. Reading Paul Beyond the Parting of the Ways Paradigm (WUNT 494), Tübingen 2022, 33.

¹⁰ FREDRIKSEN, Paula: Paul. The Pagans' Apostle, New Haven 2017, 113.

tusgeschehen nicht tangiert werde: „Why would the Jewish observance of Jewish ancestral practices by Christ-following Jews not have continued within the ekklesia, by Paul no less than by others?“¹¹

Der Paradigmenwechsel führt folglich zu einer Umkehr der Beweislast in der Frage nach jüdischer Lebensweise christusgläubiger Juden. Während bisherige Forschungsentwürfe meist davon ausgingen, dass sich die paulinischen Aussagen zur Soteriologie, zum Gesetz sowie zur Ethik – wenn nicht anders angezeigt – grundsätzlich auf die Menschheit als Ganzes beziehen, besteht die Vorannahme des neuen Forschungsparadigmas darin, die jüdische Identität des Paulus sowie grundsätzlich jüdische Identität nach den paulinischen Briefen als vom Gesagten unberührt zu betrachten, sofern dies nicht ausdrücklich anderweitig bestimmt werde.

Dieser neue Trend begegnet meist unter dem Schlagwort „Paul within Judaism“¹² oder aber – in Abgrenzung zur älteren „New Perspective“ – auch mit der Bezeichnung „Radical New Perspective“¹³. Die inzwischen äußerst vielfältigen Forschungsansätze innerhalb dieses neuen Forschungsparadigmas kommen dabei zu höchst unterschiedlichen Ergebnissen.¹⁴ Sie eint jedoch ein bestimmtes Set an Prämissen und Fragerichtungen, die sich zusammenfassen lassen zu der Intention, Paulus bzw. seine neutestamentlichen Briefe noch enger als in bisherigen Entwürfen in ihrem jüdischen Kontext zu lesen. Dieses erklärte Ziel lässt sich bei den meisten Anhängern der „Paul within Judaism“-Perspektive in folgende Prämissen unterteilen:¹⁵

Maßgeblich ist zum einen die Betonung der Relevanz von ethnischer Zugehörigkeit in der Antike. Gerade in Abgrenzung zur älteren „New Perspective“ wird betont, dass Paulus diese gemeinantike ethnozentrische Sichtweise nie verlassen habe und dass die Unterscheidung zwischen jüdischen Jesusanhängern und Jesusanhängern aus den Völkern bleibende kriteriologische Bedeu-

¹¹ FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 113.

¹² Die Bezeichnung „Paul within Judaism“ geht wesentlich auf die gleichnamige Session der Society of Biblical Literature zurück, die sich erstmalig 2010 unter der Leitung von Mark Nanos und Magnus Zetterholm zusammengefunden hat. Vgl. zur Nomenklatur auch ZETTERHOLM, Magnus: *Paul within Judaism: The State of the Questions*, in: Mark D. Nanos / Magnus Zetterholm (Hg.): *Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis, MN 2015, 31–51, hier: 34.

¹³ Die Bezeichnung als „radical new perspective“ findet sich m.W.n. zum ersten Mal bei HODGE, Caroline J.: *If Sons, Then Heirs. A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, Oxford / New York 2007, 153.

¹⁴ Vgl. dazu auch NOVENSON, Matthew V.: *Whither the Paul within Judaism Schule?*, in: *JJMJS* 5 (2018), 79–88, hier: 86f; RUNESSON, *Judaism for Gentiles*, 33–36.

¹⁵ Vgl. ähnlich auch ZETTERHOLM, Magnus: *Approaches to Paul. A Student's Guide to Recent Scholarship*, Minneapolis, MN 2009, 161–163 sowie neuerdings BIRD, Michael F.: *An Introduction to the Paul within Judaism Debate*, in: Michael F. Bird / Ruben A. Bühner / Jörg Frey u.a. (Hg.): *Paul within Judaism. Perspectives on Paul and Jewish Identity* (WUNT 507), Tübingen 2023, 1–28.

tung auch für das paulinische Denken besitze. Damit einher geht die Betonung des festen Konnexes zwischen dem, was sich mit den modernen Termini „Ethnizität“ und „Religiosität“ verbindet. Auch wenn die Versuche sehr unterschiedlich ausfallen, wie sich unter dieser Voraussetzung v.a. nichtjüdische Christusgläubige in ethnisch-religiöser Hinsicht beschreiben lassen, wird einheitlich die bleibende Relevanz von ethnischer Unterscheidung hervorgehoben.

Damit verbunden ist, zum anderen, die Gewichtigkeit der Annahme, dass sich alle uns erhaltenen Paulusbriefe ausschließlich an nicht-jüdische Jesuanhänger richteten. Diese durchgehende Ausrichtung an einer spezifischen Adressatengruppe mit der gleichzeitigen Betonung der bleibenden Relevanz von ethnischer Zugehörigkeit hat nun gewichtige Auswirkungen auf die Interpretation der paulinischen Briefe. Denn demnach lässt sich von der paulinischen Einschränkung gewisser jüdischer Lebensweisen gegenüber seinen nicht-jüdischen Adressaten, wie etwa die Ablehnung der Beschneidung, in keiner Weise *eo ipso* darauf schließen, dass Paulus solch eine Einschränkung auch für jüdische Jesuanhänger proklamiert habe.

Daraus folgt schließlich als dritte Leitprämisse die Annahme, dass das Hauptanliegen des Paulus nicht in der Auseinandersetzung zwischen nichtjüdischen und jüdischen („judaisierenden“) Christusgläubigen zu finden sei. Da Paulus in seinen Briefen Juden bzw. jüdische Christusgläubige nicht adressiere, richteten sich diese auch nicht gegen „judaisierende“ Juden. Prinzipiell habe Paulus keinerlei Kritik an der Tora, Juden oder dem Judentum als solchem geäußert. Vielmehr gehe er ausschließlich auf Probleme ein, die die Fragen nach der Integration von Nichtjuden in die jüdische Jesusbewegung betreffen.

3. Fragestellung und Aufbau der vorliegenden Studie

Die Fragestellung dieser Studie nimmt wesentliche Ansätze und Erkenntnisse dieses neuen Forschungsparadigmas auf. Dies betrifft v.a. die bleibende Relevanz ethnischer Zugehörigkeit für die paulinische Theologie sowie die dahingehende methodische Vorsicht, dass sich für keinen der paulinischen Briefe eindeutig jüdische Adressaten nachweisen lassen. Vor diesem Hintergrund geht es in dieser Studie um die kritische Überprüfung der häufig geäußerten These, dass sich aus dem vermeintlichen Schweigen der paulinischen Briefe zu Fragen der jüdischen Existenz schließen lasse, dass nach paulinischer Auffassung jüdische Lebensweise durch die Hinwendung zu Christus keine Änderung erfahre. Dabei soll der Zugriff auf diese Frage nach der Kontinuität bzw. Diskontinuität jüdischer Lebensweise durch drei miteinander verbundene Zugänge ermöglicht werden. Diese Dreiteilung im methodischen Zugang spiegelt sich auch im Aufbau dieser Studie wider.

(1) Wie sich zeigen wird, geht bei allen jüngsten Entwürfen aus einer „Paul within Judaism“-Perspektive wesentliches argumentatives Gewicht von gewissen Annahmen hinsichtlich des jüdischen Kontextes aus, vor dem Paulus bzw. seine Briefe interpretiert werden. Zugleich sind die damit verbundenen und teils diametral verschiedenen gegenwärtigen Paulusinterpretationen zumindest auch dem forschungskommunikativen Umstand geschuldet, dass die international weit verbreiteten Debatten um „Paul within Judaism“ im deutschsprachigen Raum bisher nur vereinzelt ernsthaft rezipiert oder diskutiert werden, und dass umgekehrt die meisten Vertreter einer „Paul within Judaism“-Perspektive kaum deutschsprachige Literatur wahrnehmen, auch nicht jene Publikationen jüngerer Jahrzehnte, die durchaus in eine ähnliche Richtung argumentieren.¹⁶ Da zudem bisher noch kaum forschungsgeschichtliche Überblicke vorhanden sind,¹⁷ geht es in einem ersten Schritt (vgl. Kp. 2) darum, diese Lücke in einer vergleichsweise kurzen Untersuchung zu füllen.

Dies geschieht, indem vier ausgewählte Ansätze aus der jüngsten Forschung dahingehend beleuchtet werden, wie darin judenchristliche Existenz nach den paulinischen Briefen vor dem Hintergrund bestimmter Annahmen bezüglich des diasporajüdischen Kontextes konzipiert wird. Als Vertreter einer besonders konsequenten und maximalistischen Interpretation der Paulusbrieve innerhalb des Judentums werde ich mich zum einen auf Mark Nanos und zum anderen auf Paula Fredriksen konzentrieren. Beide stellen zugleich gewichtige Stimmen aus jüdischer Perspektive dar.¹⁸ Hinzu kommt eine Betrachtung der Forschungsbeiträge von Magnus Zetterholm sowie von Caroline J. Hodge. Die

¹⁶ Kaum bis gar nicht wahrgenommen werden in den englischsprachigen Debatten zum Verhältnis des Paulus zum Judentum etwa die Veröffentlichungen von K.-W. Niebuhr (vgl. z.B. NIEBUHR, Karl-Wilhelm: Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen [WUNT 62], Tübingen 1992; NIEBUHR, Karl-Wilhelm: Offene Fragen zur Gesetzespraxis bei Paulus und seinen Gemeinden: (Sabbat, Speisegebote, Beschneidung), in: BTZ 25,1 [2008], 16–51 sowie dessen gesammelten Aufsätze in NIEBUHR, Karl-Wilhelm: Paulus im Judentum seiner Zeit. Gesammelte Studien [WUNT 489], Tübingen 2022). Ähnliches trifft auf die Veröffentlichungen von M. Tiwald (vgl. etwa TIWALD, Markus: Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation [HBS 52], Freiburg / Basel / Wien 2008), R. Riesner oder M. Konradt zu. Vgl. dazu auch NIEBUHR, Einführung, 28 Anm. 100.

¹⁷ Vgl. den knappen Überblick bei MORTENSEN, Jacob P. B.: Paul Among the Gentiles: A „Radical“ Reading of Romans (NET 28), Tübingen 2018, 21–37; sowie ZETTERHOLM, Approaches to Paul, 127–163 und der dialogisch gehaltene Vergleich in MCKNIGHT, Scot / OROPEZA, B. J. (Hg.): Perspectives on Paul. Five Views, Grand Rapids, MI 2020.

¹⁸ Eine weitere monographische Darstellung einer jüdischen Exegetin, die sich der „Paul within Judaism“-Perspektive zurechnen lässt, ist die Veröffentlichung von EISENBAUM, Pamela M.: Paul Was Not a Christian. The Real Message of a Misunderstood Apostle, New York 2009. Aus Gründen der Übersichtlichkeit wird dieser Entwurf jedoch nur dort vergleichend herangezogen, wo in der Differenz zu anderen Entwürfen eine pointierte Position vertreten wird.

Auswahl orientiert sich dabei in erster Linie an jenen Vertretern einer „Paul within Judaism“-Perspektive, die aufgrund einer breiten Basis an Veröffentlichungen ein umfassenderes Paulusbild darlegen und die in ihrer Verschiedenheit zugleich dazu geeignet sind, die innerhalb dieses Forschungsparadigmas vorhandene Breite abzubilden. Andere Vertreter werden vergleichend herangezogen.

(2) Schließlich geht es in einem weiteren und ungleich gewichtigeren Teil (vgl. Kp. 3) darum, die maßgeblichen diasporajüdischen Kontexte zu erarbeiten, vor deren Hintergrund nach der Verortung des Paulus im Judentum gefragt werden kann. In den vergangenen Jahrzehnten wurde mehr und mehr deutlich, welche Breite an jüdischem Denken und Leben sich innerhalb dessen findet, was gemeinhin als Judentum zur Zeit des zweiten Tempels bezeichnet wird. Insofern kann es angesichts dieser Pluriformität jüdischen Lebens nicht darum gehen, definitorisch anhand gewisser Kategorien zu beantworten, ob Paulus noch innerhalb „des“ Judentums zu verorten sei. Vielmehr geht es um die Untersuchung unterschiedlicher jüdischer, v.a. diasporajüdischer Perspektiven zu jüdischem Leben speziell im Zusammensein mit Nichtjuden, um dann auch die Verortung des Paulus im Judentum mit eben dieser Multiperspektivität beantworten zu können.

Diese Untersuchung des speziell diasporajüdischen Kontextes der paulinischen Gemeinden im Hinblick auf die Interaktion von Diasporajuden mit ihrer mehrheitlich nichtjüdischen Umwelt ist für die vorliegende Studie umso dringlicher, als dass in den jüngeren Entwürfen aus einer „Paul within Judaism“-Perspektive ebenso wie bei den diesen entgegengesetzten Pauluslesarten nicht selten konträr zueinander stehenden Annahmen bezüglich des diasporajüdischen Kontextes ein hohes argumentatives Gewicht zukommt. Es geht dabei wesentlich auch um die Ermittlung der Tragweite dieser Annahmen. Der Schwerpunkt liegt auf jenen diasporajüdischen Kontexten, die für die paulinischen Gemeinden besondere Relevanz haben, sowie auf Themen jüdischen Lebens, denen für das Verständnis maßgeblicher Stellen der paulinischen Briefe besonderes Gewicht zukommt. Dies sind v.a. die Themenfelder rund um Essens- und Tischgemeinschaften zwischen Juden und Nichtjuden. Dabei liegt der Fokus auf den alltäglichen Bewältigungsstrategien, um jüdische Existenz in einer nichtjüdischen Gesellschaft auszuleben sowie auf den damit verbundenen halachischen Diskursen.

(3) In einem dritten Teil (vgl. Kp. 4) geht es schließlich darum, auf der Grundlage des so erweiterten und präzisierten Bildes des Diasporajudentums die innerhalb des „Paul within Judaism“-Paradigmas präsentierten Deutungen an ausgewählten Abschnitten der paulinischen Briefe kritisch zu hinterfragen und im Dialog mit diesen eine eigene und verfeinerte Interpretation vorzutragen. Folgt man zumindest aus heuristischen Gründen der Annahme, dass es für keinen paulinischen Brief gesichert ist, dass auch christusgläubige Juden adressiert sind, dann lassen aufgrund von expliziten Referenzen besonders

zwei Texte einen unstrittigen Bezug der paulinischen Aussagen auch für jüdische Christusgläubige erkennen. Dies betrifft zum einen 1Kor 9,19–23. Denn hier beschreibt Paulus nicht nur die Variabilität seines Verhaltens im Hinblick auf halachische Fragen, sondern bei der Person des Paulus handelt es sich zugleich unzweifelhaft um einen Juden, der an Christus glaubt. Eine eindeutige Relevanz der paulinischen Aussagen auch auf jüdische Christusgläubige ergibt sich ferner mit Blick auf den vieldiskutierten „antiochenischen Zwischenfall“ (Gal 2,11–21). Auch hier lässt sich aufgrund der Tatsache, dass es sich zumindest mit Petrus und Barnabas um *jüdische* Christusanhänger handelt, plausibilisieren, dass die christologisch begründete Änderung der Lebensweise zumindest in diesem konkreten Einzelfall auch für jüdische Christusgläubige Auswirkungen hat.

Wie sich zeigen wird, lassen sich in beiden Fällen mit Hilfe eines verfeinerten Bildes des maßgeblichen diasporajüdischen Kontextes zahlreiche Interpretationsversuche aus einer „Paul within Judaism“-Perspektive ebenso wie entgegengesetzte Deutungen korrigieren und präzisieren. Zugleich lassen sich auch zentrale Anliegen einer „Paul within Judaism“-Perspektive bewahren, wonach Paulus weder „das“ Judentum noch den Diskursrahmen jüdischer Halacha verlasse.¹⁹

¹⁹ Ferner wird auch Röm 14,1–15,13 häufig dahingehend interpretiert, wonach Paulus hier die jüdischen Speisegebote als aufgehoben erkläre (vgl. so SCHREINER, Thomas R.: Romans [BECNT 6], Grand Rapids, MI 1998, 730–731; STUHLMACHER, Peter: Der Brief an die Römer [NTD 6], Göttingen ¹⁵1998, 201; WILCKENS, Ulrich: Der Brief an die Römer. 3. Teilband: Röm 12–16. [EKK 6,3], Zürich / Neukirchen-Vluyn 1982, 90; JEWETT, Robert J.: Romans. A Commentary [Hermeneia], Minneapolis, MN 2007, 867); BARCLAY, John M. G.: „Do We Undermine the Law?“ A Study of Romans 14.1–15.6“, in: Pauline Churches and Diaspora Jews [WUNT 275], Tübingen 2012, 37–59, hier: 58; SHOGREN, Gary Steven: „Is the Kingdom of God about Eating and Drinking or Isn't It?“ [Romans 14:17], in: NT 42,3 [2000], 238–256, hier: 245; TUOR-KURTH, Christina: Unreinheit und Gemeinschaft: Erwägungen zum neutestamentlichen Gebrauch von κοινός, in: ThZ 65,3 [2009], 229–245, hier: 239). Andere hingegen meinen, dass es Paulus lediglich um eine *graduelle* Relativierung einer in seinen Augen zu peniblen oder aber fälschlicherweise ontologisch begründeten Beachtung jüdischer Speisegebote gehe (so ALMA, Filippo: L'accueil de l'autre dans sa diversité. La stratégie de médiation de Paul à l'égard des faibles et des forts à Rome [Romains 14,1–15,13] [WUNT II 572], Tübingen 2022, 247; SCHRÖTER, Jens: Was Paul a Jew Within Judaism? The Apostle to the Gentiles and His Communities in Their Historical Context, in: Jens Schröter / Benjamin A. Edsall / Joseph Verheyden [Hg.]: Jews and Christians – Parting Ways in the First Two Centuries CE? Reflections on the Gains and Losses of a Model [BZNW 253], Berlin / Boston 2021, 89–119, hier: 112). Dass Paulus hier mindestens relativierende Aussagen gegenüber manchen jüdischen Speisegeboten macht, scheint unzweifelhaft. Allerdings macht m.E. weder der Konflikt zwischen den sog. „Starken“ und „Schwachen“ noch die Verwendung des Prädikats κοινός (Röm 14,14) einen Bezug auf jüdische Christusgläubige zwingend. Insofern kann Röm 14,1–15,13 auch nicht als Quellentext im engeren Sinne dazu herangezogen werden, um uns Auskunft darüber zu geben, welche Rolle Paulus der jüdischen Lebensweise für christusgläubige *Juden* zumisst. Neben meinem eige-

In diesem Zusammenhang ist es schließlich interessant, den innerjüdischen Widerspruch, den Paulus erfährt, d.h. seine angefochtene jüdische Identität bzw. jüdische Lebensweise zu untersuchen. Die Betonung dessen, dass Paulus nicht nur Jude sei, sondern dass auch seine Theologie und seine Toraobservanz Zeit seines Lebens innerhalb des Judentums zu verorten seien, provoziert die Rückfrage, was der Anlass für die Verfolgung des Paulus war. An mehreren Stellen des Corpus Paulinum (vgl. 2Kor 11,24–25; Gal 5,11 und 6,12) sowie der Apostelgeschichte lässt sich erkennen, dass Paulus Verfolgung erlitt und dass diese zumindest in Teilen von anderen Juden ausging. Diese Verfolgung des Paulus ist dabei ins Verhältnis zu setzen mit der multiperspektivischen Verortung des Paulus im Judentum. Dies gilt umso mehr, seitdem die Forschung der letzten Jahrzehnte vermehrt auf den pluriformen Charakter des Frühjudentums aufmerksam gemacht hat. In solch einem prinzipiell uneinheitlichen Gepräge provoziert die gewaltsame Verfolgung des Paulus die Frage, worin seine Gegner das Problem an der Person des Paulus und seiner Verkündigung sahen, so dass sie zu gewaltsamen Mitteln griffen, und inwieweit diese Perspektive anderer Juden auf Paulus sich zu seinem eigenen Selbstverständnis verhält.

Einige Schlussfolgerungen der Debatten um „Paul within Judaism“ erwecken in ihrer dargebotenen Schärfe den Verdacht, als folgten sie dem weltanschaulich motivierten Interesse, jede Kritik des Paulus am zeitgenössischen Judentum und damit auch jede Neuerung der paulinischen Theologie gegenüber älterer jüdischer Theologie abzustreiten.²⁰ So unbestreitbar richtig dabei das Anliegen ist, versteckte und offene Antijudaismen in der Geschichte der Paulusinterpretation aufzudecken, stellt sich die Frage, ob jede Form der paulinischen Neubewertung hinsichtlich der Tora und jede implizite Abkehr von manchen jüdischen Positionen seiner Zeit notwendigerweise zu dem Schluss führen muss, dass Paulus das Judentum „verlassen“ habe. Vor dem Hintergrund viel-

nen eher aporetischen Urteil vgl. die vehementen Argumentationen gegen einen jüdischen Bezug bei EHRENSPERGER, Kathy: „Called to be Saints“: The Identity Shaping Dimension of Paul’s Priestly Discourse on Romans, in: *Searching Paul. Conversations with the Jewish Apostle to the Nations. Collected Essays* (WUNT 429), Tübingen 2019, 297–317, hier: 314; RUDOLPH, David J.: Paul and the Food Laws. A Reassessment of Romans 14:14, 20, in: Gabriele Boccaccini / Carlos A. Segovia / Cameron J. Doody (Hg.): *Paul the Jew. Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, Minneapolis, MN 2016, 151–181, hier: 153; MORTENSEN, Paul, 326–327; STOWERS, Stanley Kent: *A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles*, New Haven 1994, 317–323; SCHMITHALS, Walter: *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh 1988, 491–492; TUCKER, J. Brian: *Reading Romans after Supersessionism. The Continuation of Jewish Covenantal Identity (New Testament After Supersessionism 6)*, Eugene, OR 2018, 109–110.

²⁰ Vgl. auch die Kritik von BOYARIN, Daniel: *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, CA 1994, 42, der das Anliegen von Exegeten wie Lloyd Gaston und John Gager beschreibt als „moving effort to rescue Paul from charges of anti-Semitism and thus save him for modern Christians.“

fältiger halachischer Diskurse des Diasporajudentums drängt sich dagegen vielmehr die Annahme auf, dass auch Paulus eine Neubestimmung und möglicherweise gar Relativierung bestimmter Perspektiven auf die Tora vornehmen konnte, ohne dadurch seine bleibend jüdische Identität und Lebensweise in Frage zu stellen.

Kapitel 2

Kurze Forschungsgeschichte: Diasporajüdische Lebensweise in den Debatten um „Paul within Judaism“

Innerhalb der neueren und neuesten Paulusexegese kommt es häufig zu einer völligen Neuinterpretation vieler paulinischer Texte im Hinblick auf die darin zur Sprache kommende Verhältnisbestimmung des Paulus zum Judentum.²¹ Nicht selten gründet sich dabei die vertretene Abwendung von bisherigen Deutungen auf bestimmten Annahmen hinsichtlich der Konstitution des Diasporajudentums. Dabei sind diese Annahmen bei den verschiedenen Vertretern innerhalb des „Paul within Judaism“-Paradigmas nicht nur divergent, sondern ihnen kommt auch ein jeweils unterschiedliches argumentatives Gewicht zu.

Die folgende forschungsgeschichtliche Darstellung setzt deshalb gewisse Schwerpunkte. Diese betreffen zum einen jene eben angesprochenen Annahmen bezüglich des Diasporajudentums, die für die Gesamtinterpretation der paulinischen Briefe bei den jeweiligen Vertretern von besonderer Tragweite sind. Ein weiterer Schwerpunkt bei der Darstellung der jüngeren Forschungsgeschichte zur Paulusinterpretation liegt auf der Deutung jener paulinischen Texte, denen für die Frage nach der jüdischen Lebensweise des Paulus selbst sowie der jüdischen Lebensweise christusgläubiger Diasporajuden besonderes Gewicht zu kommt. Dies sind v.a. die Schilderung des sog. antiochenischen Zwischenfalls in Gal 2,11–14 sowie die autobiographische Beschreibung der paulinischen Adaptabilität in 1Kor 9,19–23.²² Dabei geht es jeweils darum, wie die darin zur Sprache kommende judenchristliche Lebensweise ins Verhältnis gesetzt wird zur grundsätzlichen Varianz jüdischen Lebens in der Diaspora bzw. wie eine gegebenenfalls angenommene Diskontinuität jüdischer Lebensweise nach der Hinwendung zu Christus argumentativ in den Kontext paulinischer Theologie eingebettet wird. Damit verbunden ist zugleich die Frage nach

²¹ Vgl. dazu etwa EHRENSPERGER, Kathy: Die „Paul within Judaism“-Perspektive, in: *EvT* 80,6 (2020), 455–464, hier: 456.

²² Hinzu kommen – abhängig von der jeweils angenommenen Identifikation der beteiligten Gruppierungen – die paulinischen Anweisungen bezüglich der „Starken“ und „Schwachen“ in Röm 14,1–15,13.

den jeweils angeführten Gründen für die Verfolgung des Paulus durch andere Juden.

Die Besprechung der forschungsgeschichtlichen Entwürfe orientiert sich dabei nicht in der Reihenfolge wie gewisse Themen in einschlägigen Monographien u.ä. behandelt werden. Die Fokussierung auf für diese Studie besonders relevante Themenbereiche macht es vielmehr ratsam, auch bei der Besprechung der Forschungsgeschichte sowohl in der Reihenfolge als auch in der Auswahl thematisch orientiert vorzugehen.²³

1. Vorläufer des „Paul within Judaism“-Paradigmas

Wie bei den meisten forschungsgeschichtlichen Entwicklungen ist es letztlich unmöglich, nach einem einzigen Zeitpunkt zu suchen, an dem die „Paul within Judaism“-Perspektive „geboren“ wurde. Setzt man die namensgebende Session „Paul within Judaism“ der Jahrestagung der Society of Biblical Literature im Jahr 2010 zumindest als für die Nomenklatur maßgeblichen Zeitpunkt voraus²⁴, so ergeben sich in jedem Fall zahlreiche Bezüge zu forschungsgeschichtlich älteren Ansätzen. Diese forschungsgeschichtlichen Vorläufer mit verwandten Fragestellungen und Annahmen lassen sich dabei v.a. zwei Forschungsströmungen zuordnen, die beide in ähnlichem Maße sowohl personell als auch inhaltlich prägend waren für die neusten Interpretationen zur Verortung des Paulus im Judentum.²⁵

Dies sind zum einen Exegeten, die sich der sog. New Perspective on Paul zugehörig sehen. Auch wenn sich deren Interpretationen in vielfacher Hinsicht voneinander unterscheiden, ist ihnen gemein, dass sie alle das Anliegen teilen, die Paulusinterpretation von Zerrbildern älterer Darstellungen des Frühjudentums zu befreien. Eine andere Gruppe an forschungsgeschichtlichen Vorläufern lässt sich bei jenen Exegeten ausmachen, die Paulus als Vertreter eines soteriologischen Sonderwegs für Juden sehen oder Exegeten, die sich – damit

²³ Eine dialogisch-orientierte Zusammenschau der jüngeren Entwicklungen in der Paulusinterpretation bieten MCKNIGHT/OROPEZA (Hg.), *Perspectives*.

²⁴ Bereits HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 153, spricht von einer „radical new perspective“. Vgl. so dann auch EISENBAUM, *Paul Was Not a Christian*, 250; ZETTERHOLM, *Approaches to Paul*, 161.

²⁵ Für die Zuordnung älterer Entwürfe zu zwei unterschiedlichen Strömungen von forschungsgeschichtlichen Vorläufern vgl. MORTENSEN, *Paul*, 23–28. Zetterholm hingegen stellt die Forschungsgeschichte geradliniger dar: Beginnend mit Vertretern konventioneller lutherischer Interpretationen, die er als „The Standard View“ bezeichnet (ZETTERHOLM, *Approaches to Paul*, 3), charakterisiert er die New Perspective als „middle position“ (125) auf dem Weg zur neuesten Paulusinterpretationen „Beyond the New Perspective“ (127), der er wiederum Exegeten wie Llyod Gaston, Stanley Stowers und Peter Tomson bereits zurechnet, die ich hier als Vorläufer betrachte.

verwandt – unter dem Stichwort „Zwei-Bünde-Soteriologie“ subsumieren lassen.²⁶

1.1 New Perspective on Paul

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich – und auch nicht notwendig – die in sich divergenten Paulusinterpretationen der sog. New Perspective on Paul in ihrer ganzen Breite darzustellen.²⁷ Vielmehr kann es nur um eine kurze Skizze dessen gehen, inwieweit Annahmen von Vertretern einer New Perspective on Paul für das Forschungsparadigma „Paul within Judaism“ bei aller Komplexität wegweisend sind und wo wiederum die wesentlichen Differenzen zu sehen sind.

Entscheidend sind dabei weniger die exegetischen Ergebnisse im Detail als die grundsätzlich durch die New Perspective angestoßene Bewegungsrichtung, Paulus stärker in seinem zeitgeschichtlichen und d.h. zugleich jüdischen Kontext zu interpretieren. Wegweisend sind hier also v.a. die Korrekturen älterer Zerrbilder des Frühjudentums, wie sie v.a. seit *Paul and Palestinian Judaism* von E. P. Sanders,²⁸ aber auch schon in Krister Stendahls Aufsatz *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*²⁹ angemahnt und dann in zunehmenden Maßen durchgeführt wurden. Neben dieser grundsätzlichen Stoßrichtung und Suche nach einem angemessenen Neuverständnis der paulinischen Briefe finden sich auch schon etwa bei Stendahls berühmten Aufsatz konkrete Deutungsmuster, die auch für jüngste Paulusinterpretationen maßgeblich sind. So argumentiert Stendahl bereits dafür, dass Paulus nicht einfach die Menschheit als Ganzes im Blick habe, sondern dass die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden für das Verständnis der paulinischen Briefe we-

²⁶ Zumindest sachlich verwandt und zeitlich vorausgehend – wenngleich sie von Vertretern ein „Paul within Judaism“-Perspektive nicht explizit rezipiert werden – sind zudem BEN-CHORIN, Schalom: *Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht* (dtv Sachbuch 1550), München 1991; LAPIDE, Pinchas: *Paulus – zwischen Damaskus und Qumran. Fehldeutungen und Übersetzungsfehler* (Gütersloher Taschenbücher 1425), Gütersloh 1993; vgl. dazu auch jüngst NIEBUHR, Einführung, v.a. 14–40.

²⁷ Für neuere und ausführlichere Darstellungen der New Perspective siehe WESTERHOLM, Stephen: *Perspectives Old and New on Paul. The „Lutheran“ Paul and His Critics*, Grand Rapids, MI 2008 sowie für eine kritische Würdigung WEDDERBURN, Alexander J. M.: *Eine neuere Paulusperspektive*, in: Eve-Marie Becker / Peter Pilhofer (Hg.): *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (WUNT 187), Tübingen 2005, 46–64.

²⁸ Vgl. SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia 1977. Vgl. darüber hinaus dann noch v.a. SANDERS, E. P.: *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983.

²⁹ STENDAHL, Krister: *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, in: HTR 56,3 (1963), 199–215; vgl. ferner STENDAHL, Krister: *Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum* (KT), München 1978.

sentlich sei.³⁰ Und zusammen mit seinem skandinavischen Kollegen Johannes Munck³¹ vertritt auch bereits Stendahl die Position, dass sich die paulinischen Briefe ausschließlich an Nichtjuden richten.³² Eine Annahme, die dann später von Sonderweg-Exegeten aufgenommen und auch für das „Paul within Judaism“-Paradigma wegweisend sein wird.

Sanders Thesen bezüglich eines „covenantal nomism“ haben in der Folge bekanntlich auch bei Vertretern einer New Perspective on Paul nicht ungeteilt Zustimmung gefunden. Bei allen Divergenzen innerhalb der New Perspective besteht jedoch weitgehende Einigkeit in der grundlegenden Annahme, dass weiterhin ein wesentlicher Differenzpunkt zwischen Paulus und dem Judentum seiner Zeit bestehe, auch wenn dieser nun nicht länger in den Zerrbildern eines legalistischen Judentums zu finden sei.

Was letztlich alle Vertreter einer New Perspective on Paul wesentlich von jüngeren Ansätzen eines „Paul within Judaism“-Paradigmas unterscheidet, sind die Annahmen bezüglich der Relevanz von Ethnizität. So geht etwa Sanders davon aus, dass Paulus die ethnische Unterscheidung zwischen Juden und Nichtjuden überwinde, wenn er schreibt: „Paul’s own view was that, with regard to access to membership in the people of God, Jew and Gentile were on equal ground and both had to join what was, in effect, a third entity.“³³ Aber auch bei späteren Vertretern der New Perspective, die die bei Sanders zugrundeliegende Annahme einer prinzipiellen Dichotomie zwischen Paulus und Judentum kritisieren, wie etwa bei James D. G. Dunn,³⁴ finden sich immer noch ähnlich gelagerte Annahmen. So argumentiere Paulus, nach Dunn, für ein ekklesiologisches Idealbild, das der ethnischen Unterscheidung keinen Wert mehr zuerkenne. Vielmehr noch, die paulinische Ablehnung der Werke des Gesetzes beziehe sich nach Dunn gerade auf eine jüdische Betonung ihres eth-

³⁰ Vgl. so etwa STENDAHL, *Apostle*, 207 sowie STENDAHL, Krister: *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*, Philadelphia 1996, 1–7.

³¹ Vgl. mit Blick auf den Römerbrief MUNCK, Johannes: *Das Manifest des Glaubens. Bemerkungen zum Römerbrief*, in: *Paulus und die Heilsgeschichte* (Teologisk Serie 6), Kopenhagen 1954, 190–203, hier: 190. Zur prinzipiellen Relevanz der ethnischen Unterscheidung zwischen Juden und Heiden in den paulinischen Briefen vgl. MUNCK, Johannes: *Israel und die Heiden*, in: *Paulus und die Heilsgeschichte* (Teologisk Serie 6), Kopenhagen 1954, 242–276.

³² Vgl. mit Blick auf den Römerbrief STENDAHL, Krister: *Final Account. Paul’s Letter to the Romans*, Minneapolis, MN 1995, 13; sowie mit grundsätzlicher Reichweite STENDAHL, *Paul*, 2.

³³ SANDERS, *Paul*, 172; ähnlich spricht Sanders etwa von der „salvation of mankind and the world“ ohne weitere Differenzierung anhand ethnischer Kategorien (vgl. so SANDERS, *Paul*, 472).

³⁴ Zu Dunns Kritik, wonach Sanders sein Bild eines korrigierten Judentums nicht adäquat auf seine Paulusinterpretation übertrage, vgl. etwa DUNN, James D. G.: *The New Perspective on Paul: Paul and the Law*, in: *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (WUNT 185), Tübingen 2005, 131–141, hier: 132.

nischen Sonderstatus.³⁵ Diesen jüdischen Ethnozentrismus wolle Paulus zu Gunsten einer universalistischen und christologisch begründeten Sichtweise überwinden.³⁶

Auch N. T. Wright – um einen weiteren namhaften Vertreter der New Perspective on Paul anzuführen – geht davon aus, dass ein maßgeblicher Differenzpunkt zwischen Paulus und dem Judentum in der Bewertung von ethnischer Zugehörigkeit liege. So kritisiere Paulus am zeitgenössischen Judentum zwar nicht eine vermeintliche Werkgerechtigkeit wohl aber eine „national righteousness“³⁷, wogegen durch die Hinwendung zu Christus auch für Paulus selbst eine Relativierung seiner bisherigen jüdischen Existenz stattgefunden habe: „*Being a ‚Jew‘ was no longer Paul’s basic identity*“³⁸, was bedeute, dass sich Paulus nicht länger toraobservant verhalten habe.³⁹ Die Annahme eines wichtigen Kontrasts zwischen Paulus und seinem zeitgeschichtlichen Judentum bleibt für die meisten Vertreter der New Perspective on Paul bestehen und häufig läuft diese Kontrastierung auf die Annahme eines ethnozentristischen Judentums hinaus, das einem vermeintlich universalistischen Christentum des Paulus gegenüberstehe.

1.2 Zwei-Bünde-Theologie

Im Kontrast dazu sind es v.a. Vertreter einer Zwei-Bünde-Theologie, die die Annahme in den Vordergrund stellen, dass die je ethnische Zugehörigkeit auch für das paulinische Denken und besonders für seine Soteriologie kriteriologische Relevanz besitze. Zu den wichtigsten Vertretern solcher Interpretationen

³⁵ Vgl. etwa DUNN, James D. G.: What Was the Issue Between Paul and „Those of the Circumcision“?, in: *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (WUNT 185), Tübingen 2005, 143–165, hier: 160: „It is this to which Paul objects. The response of faith to electing grace cannot be so restricted and determined by national and ethnic boundaries. [...] It is Israel’s failure to understand this and consequent abuse of its covenant privilege which Paul seeks to expose.“

³⁶ Für Dunns Interpretation des jüdischen Selbstverständnis des Paulus vgl. DUNN, James D. G.: Who Did Paul Think He Was? A Study of Jewish-Christian Identity, in: *NTS* 45,2 (1999), 174–193.

³⁷ WRIGHT, N. T.: The Paul of History and the Apostle of Faith, in: *TynB* 29 (1978), 61–88, hier: 65, im Kontext: „If we ask how it is that Israel has missed her vocation, Paul’s answer is that she is guilty not of ‚legalism‘ or ‚works-righteousness‘ but of what I call ‚national righteousness‘, the belief that ‚fleshly‘ Jewish descent guarantees membership of God’s true covenant people.“

³⁸ So in Auslegung von 1Kor 9,19–23 in WRIGHT, Paul and the Faithfulness of God, 1436 (H.i.O.). In der Folge (1448) verteidigt Wright dann die Rede von Christusgläubigen als „third race“.

³⁹ So betont und in polemischer Auseinandersetzung mit Nanos in WRIGHT, Paul and the Faithfulness of God, 1436–1443.

gehören etwa Lloyd Gaston sowie die Religionswissenschaftler Stanley Stowers und John Gager.⁴⁰

1.2.1 Lloyd Gaston

Lloyd Gaston ist gleich in mehrfacher Hinsicht wegweisend für die Debatten um „Paul within Judaism“. Sein Paulusbild ist ausdrücklich von einer Interpretation „after Ausschwitz“⁴¹ geleitet. In Bezug auf die paulinischen Briefe thematisiert Gaston – im Anschluss an Sanders – v.a. Fragen nach der Sicht des Paulus auf die Tora. Hier geht Gaston vom paulinischen Selbstverständnis als Apostel für die Völker (vgl. Gal 2,9) aus und argumentiert, dass sich die paulinischen Relativierungen der Tora ausschließlich auf die Relevanz der Tora mit Blick auf Nichtjuden beziehe.⁴²

„Paul writes to Gentile Christians, dealing with Gentile Christian problems, foremost among which was the right of Gentiles qua Gentiles, without adopting the Torah of Israel, to full citizenship in the people of God. It is remarkable that in the endless discussion of Paul’s understanding of the Law, few have asked what a first-century Jew would have thought of the Law *as it relates to Gentiles*.“⁴³

Für Juden, die sich in dem weiterhin gültigen Bund des Volkes Israel mit seinem Gott befinden, stelle die Tora hingegen auch nach paulinischer Auffassung weiterhin einen legitimen Weg zum Heil dar.⁴⁴ Nur für Nichtjuden sei die Tora ein Fluch (vgl. Gal 3,13), was für Gaston gleichbedeutend ist mit dem Ausdruck „Werke des Gesetzes“. Durch Christus ergebe sich somit nur für Nichtjuden ein neuer Weg zum Heil, der sie auch vom Fluch des Gesetzes befreie. Einzig Paulus selbst habe sein Amt als Völkerapostel so verstanden, dass er beide Wege, die eigentlich getrennt sind, miteinander vereinen müsse, um seinen Auftrag auszuführen.⁴⁵ So habe Paulus seine Rolle als Völkerapostel

⁴⁰ Am stärksten ist die exegetisch-theologische Bezugnahme von „Paul within Judaism“-Vertretern zu älteren Anhängern einer Zwei-Bünde-Theologie bei EISENBAUM, Paul Was Not a Christian.

⁴¹ Vgl. GASTON, Lloyd: Paul and the Torah, Vancouver, BC 1987, 2: „I write in the context of the second half of the twentieth century in the firm conviction that things which happened in the first half must mean a radical and irrevocable change in the way Christians do theology.“

⁴² Vgl. GASTON, Paul, 76.

⁴³ GASTON, Lloyd: Paul and the Torah, in: Alan T. Davies (Hg.): Antisemitism and the Foundations of Christianity, New York 1979, 48–71, hier: 51 (H.i.O.).

⁴⁴ Vgl. GASTON, Paul, 75: „When Paul speaks of the law in this specific sense of how it relates to Gentiles, he says nothing whatsoever against the Torah of Israel or about the significance of the law for Jews or Jewish Christians.“ Und umgekehrt (GASTON, Paul, 79): „Paul affirms the new expression of the righteousness of God in Christ for the Gentiles and for himself as Apostle to the Gentiles without in any sense denying the righteousness of God expressed in Torah for Israel.“

⁴⁵ Vgl. GASTON, Paul, 76–79.

dahingehend ausgefüllt, dass er sich – trotz seiner jüdischen Abstammung – absichtlich außerhalb des Bundes Gottes mit Israel positioniert habe und seinen Zugang zum Heil durch seine Existenz in Christus bestimmt sah.⁴⁶ Dies schließe mit ein, dass sich Paulus selbst nicht immer an die Vorschriften der Tora gebunden sah und sich so seiner nichtjüdischen Zielgruppe angleichen konnte. Dies stelle aber zugleich einen Ausnahmefall dar, der in keiner Weise bedeute, dass Paulus ein ähnliches Verhalten von anderen jüdischen Christusgläubigen eingefordert hätte.⁴⁷ Vielmehr habe Paulus am Judentum seiner Zeit nichts hinzuzufügen und niemanden zu kritisieren außer diejenigen, die Gottes Heilsplan für Nichtjuden leugneten. Gottes Bund und Heilsplan mit Israel hingegen werden durch Jesus Christus genauso wenig tangiert wie die jüdische Lebensweise christusgläubiger Juden.

1.2.2 Stanley Stowers

Bedeutende Ansätze auf dem Weg zum „Paul within Judaism“-Paradigma finden sich ferner bei dem Religionswissenschaftler Stanley Stowers, dessen Paulusinterpretation in einigen Zügen dem Paulusbild von Gaston ähnelt – auch wenn er seine Interpretation weniger als jener vor dem Hintergrund gegenwärtiger Fragen des religiösen Dialogs vollzieht. V.a. seine Monographie *A Rereading of Romans*⁴⁸ enthält wesentliche Annahmen und Deutungen, die dann auch für spätere Interpretationen leitend sein werden. So konstruiert Stowers die impliziten Leser des Römerbriefs als ausschließlich aus Heiden bestehend.⁴⁹ Zugleich ist es für seine Interpretation maßgeblich, dass er die Fragen nach dem *individuellen* Zugang zum Heil zu Gunsten von stärker *ethnisch* bestimmten Fragestellungen relativiert. Aufgrund des Mangels an Selbstkontrolle seien Nichtjuden – anders als Juden – grundsätzlich nicht in der Lage durch die Befolgung der Tora das Heil zu erlangen. Solch eine Interpretation wird bei ihm ermöglicht durch die Annahme, dass Paulus v.a. in Röm 2,1–4,21 und 7,7–25 vom Diatribenstil Gebrauch mache.⁵⁰ Während Paulus in 2,1–16 mit einem

⁴⁶ Vgl. GASTON, Paul, 78: „Paul therefore had to put himself into the same status as that of his converts if his gospel and person were to be followed.“ Gaston nennt Paulus daraufhin einen „apostate“ (vgl. u.a. GASTON, Paul, 78).

⁴⁷ So in GASTON, Paul, 79.

⁴⁸ Vgl. STOWERS, Rereading.

⁴⁹ Vgl. STOWERS, Rereading, 22: „I can know with certainty that the audience in the text is gentiles at Rome who know something about Jewish scripture and Jesus Christ, but I can only speculate about who actually read the letter.“ Vgl. ferner STOWERS, Rereading, 30: „One of my principles in reading the letter will be to take the explicit audience in the text literally unless strong reasons arise for subverting the encoded audience.“

⁵⁰ Zum Diatribenstil siehe auch STOWERS, Stanley Kent: *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (SBLDS), Missoula 1981 sowie grundlegend STOWERS, Stanley Kent: *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (LEC 5), Philadelphia, PA 1986.

sich rühmenden Heiden spreche⁵¹, verberge sich hinter dem Diatribenstil in 2,17–4,21 ein jüdischer Lehrer der Heiden.⁵² Dieser sei der implizite Gegner der paulinischen Verkündigung. Er vertrete die falsche Position, wonach Heiden in der Lage wären, durch die Befolgung der Tora ein ausreichendes Maß an Selbstkontrolle und damit den Zugang zum Heil zu erlangen. Diese Position kritisiere Paulus, wobei es Stowers zugleich wichtig ist, zu betonen, dass der fiktive Jude des Diatribenstils in 2,17–4,21 in keinem Fall mit christusgläubigen Juden im Allgemeinen gleichzusetzen sei. Paulus fordere im Römerbrief christusgläubige Heiden auf, sich nicht über die örtlichen Juden zu erheben, sondern vielmehr deren Vorrang einzugestehen. Gottes Bund mit seinem Volk Israel habe auch weiterhin Bestand und Juden wie Heiden befänden sich auf zwei unterschiedlichen Wegen zum Heil.

Ähnlich wie Gaston nimmt auch Stowers an, dass das paulinische Evangelium für die Heiden mit der Toraobservanz durch Juden vollständig kompatibel sei. Lediglich für den Heidenapostel Paulus geht auch Stowers davon aus, dass dieser unter christusgläubigen Nichtjuden um deren Willen auch lebte wie diese, d.h. bestimmte Aspekte jüdischer Lebensweise ablegte.⁵³

1.2.3 John Gager

John Gagers Paulusinterpretation zielt in ähnlicher Weise darauf ab, nicht nur Details, sondern die gesamten paulinischen Briefe neu zu verstehen.⁵⁴ Auch für Gager steht die kriteriologische Unterscheidung anhand ethnischer Grenzen im Mittelpunkt seiner Paulusdeutung. Als Apostel für die Völker predige und schreibe Paulus ausschließlich an Nichtjuden.⁵⁵ Das Gesetz habe eine doppelte Funktion: Für Juden bedeute es Leben, für die Heiden bedeute es Tod.⁵⁶ Dieser Linie folgend vertritt auch Gager eine Sonderweg Soteriologie, wonach für Juden weiterhin der ursprüngliche Bund mit Gott als Heilsplan suffizient sei und Christus demnach lediglich für Heiden einen neuen Heilsweg darstelle.⁵⁷ Die zwei Bünde bzw. Wege zum Heil versteht Gager dabei als lediglich temporären Zwischenstatus, der am Ende der Zeiten zu Gunsten eines einheitlichen Got-

⁵¹ Vgl. STOWERS, Rereading, 126–142.

⁵² Vgl. STOWERS, Rereading, 143–175.

⁵³ Vgl. etwa STOWERS, Rereading, 329: „Paul probably saw his role as the apostle to the gentiles as unique. When working with gentiles, he would live as a gentile in Christ.“

⁵⁴ Vgl. prägnant in GAGER, John G.: Reinventing Paul, New York 2000, 50: „For us, the old model is wrong from top to bottom and its persistence a source of constant amazement.“

⁵⁵ Vgl. etwa GAGER, Reinventing Paul, 50–51.

⁵⁶ Vgl. GAGER, Reinventing Paul, 56–57.

⁵⁷ Um die Kontinuität des Bundes Gottes mit seinem Volk Israel zu betonen, kehrt Gager die Terminologie um. So bezeichnet er nicht den Heilsplan Israels, sondern den der Völker als Sonderweg; vgl. GAGER, Reinventing Paul, 146: „For Paul, Israel’s salvation was never in doubt. What he taught and preached was instead a special path, a *Sonderweg*, for Gentiles.“

tesvolkes, das weder mit dem Volk Israel noch mit der Kirche identisch sei, überboten werden würde.⁵⁸

Während Paulus der Auffassung gewesen sei, dass Heiden ohne die Beschneidung Anteil am Heil erlangen könnten, hätten Gegenmissionare des Paulus in den paulinischen Gemeinden gezielt die gegenteilige Position vertreten. Jener anderen Gruppe christusgläubiger Juden gelte die scharfe Kritik und Rhetorik des Paulus und jener Konflikt sei auch die Ursache für die Verfolgung des Paulus.⁵⁹ Ob sich dabei der Apostel Paulus selbst gelegentlich aus missionsstrategischen Überlegungen heraus darauf eingelassen habe, sich wie ein Heide nicht in vollem Umfang an der Tora zu orientieren, bleibe nach Gager unklar.⁶⁰ Sicher sei jedoch, dass Paulus solch eine Abkehr von der Tora niemals von anderen christusgläubigen Juden, auch nicht von anderen Aposteln wie Petrus, einforderte.⁶¹

Gager arbeitet in seinen Veröffentlichungen besonders heraus, wie früh und wie konsistent durch die Geschichte hindurch, christliche Exegeten die paulinischen Briefe missverstanden, indem sie diese auf ihre je eigene Zeit hin interpretierten, ohne dem historischen Kontext ihrer Entstehung ausreichend Beachtung zu schenken.⁶² Für Gager geht es dabei wesentlich darum, jene Missverständnisse und damit verbundene Antijudaismen als Hindernisse eines gegenwärtigen jüdisch-christlichen Dialogs auszuräumen.⁶³

2. Vertreter des „Paul within Judaism“-Paradigmas

Die Vertreter des „Paul within Judaism“-Paradigmas nehmen wichtige Impulse sowohl der New Perspective on Paul als auch von jenen älteren Vertretern einer Sonderweg-Soteriologie auf. Dabei stellen die grundlegenden Einsichten der New Perspective on Paul bei aller Ausdifferenzierung im angelsächsischen Raum inzwischen freilich weitgehend die Mehrheitsmeinung dar.⁶⁴ V.a. das

⁵⁸ Vgl. GAGER, *Reinventing Paul*, 60–61.

⁵⁹ Vgl. GAGER, *Reinventing Paul*, 66–69; GAGER, John G.: *Who Made Early Christianity? The Jewish Lives of the Apostle Paul* (American Lectures on the History of Religions), New York 2015, 24–26.

⁶⁰ Siehe dazu GAGER, *Reinventing Paul*, 147: „Whether Paul himself regularly observed the law is unclear.“

⁶¹ Vgl. GAGER, *Reinventing Paul*, 147.

⁶² Vgl. GAGER, *Reinventing Paul*, 69–74 sowie GAGER, *Who Made Early Christianity?*

⁶³ Für Gagers Sicht, inwiefern die Missinterpretationen der paulinischen Briefe den jüdisch-christlichen Dialog tangieren, vgl. GAGER, *Who Made Early Christianity?*, 139–145.

⁶⁴ Dabei finden sich auch im angelsächsischen Raum kritische oder modifizierende Stimmen; vgl. etwa die verschiedenen Beiträge in den beiden Sammelbänden CARSON, Donald A. / O'BRIEN, Peter Thomas / SEIFRID, Mark A. (Hg.): *Justification and Variegated No-*

dabei zu Tage geförderte korrigierte Bild des zeitgenössischen Judentums ist insofern eine maßgebliche forschungsgeschichtliche Voraussetzung für das „Paul within Judaism“-Paradigma. Von Vertretern einer Zwei-Bünde-Theologie oder Sonderweg-Soteriologie kommt v.a. die Betonung der Relevanz von ethnischer Zugehörigkeit hinzu. Demnach stehen im Fokus paulinischer Argumentation nicht die Menschheit als solche oder das einzelne Individuum, sondern vielmehr Überlegungen, wie ganze Ethnien je unterschiedlich Zugang zum Heil erlangen. Wegweisende Annahmen letzterer Forschungsrichtung sind zudem die Betonung dessen, dass Paulus das Apostelamt speziell für die Heiden habe und weshalb er demnach seine Briefe auch ausschließlich an nichtjüdische Christusgläubige adressiere. Zugleich sind v.a. Stowers' Annahmen einer ausgeprägten Verwendung der Diatribe in den paulinischen Briefen ein Argumentationsvehikel, was auch in neuesten Paulusinterpretationen vermehrt Zustimmung findet. Das für Sonderweg-Exegeten namensgebende Verständnis der paulinischen Briefe, wonach soteriologisch zwischen Juden und nichtjüdischen Christusgläubigen grundsätzlich zu unterscheiden wäre und Christus demnach in erster Linie der Messias für die Nichtjuden sei, wird hingegen nur bei vereinzelt Vertretern der „Paul within Judaism“-Perspektive aufgenommen. So v.a. bei Pamela Eisenbaum, die pointiert ihre Position zusammenfasst: „To put it boldly, Jesus saves, but he only saves Gentiles [...] The efficacy of Jesus' sacrificial death was for the forgiveness of the sins of the nations.“⁶⁵

Wenn es im Einzelfall auch unmöglich ist, eine klare Trennung zwischen Vorläufern und den eigentlichen Vertretern des „Paul within Judaism“-Paradigmas zu ziehen, zeichnen sich letztere grundsätzlich darin aus, dass sie die Ansätze früherer Exegeten noch einmal bedeutend vertiefen und auf das Ganze der paulinischen Theologie hin sowie auf alle seine Briefe anwenden.⁶⁶ Die Betonung von soziologischen Fragestellungen, die vor allem bei Interpretationen, die sich der New Perspective zuordnen lassen, leitend sind, werden im „Paul within Judaism“-Paradigma nicht verneint, doch zu Gunsten einer stärkeren Bezugnahme des eschatologischen Horizonts des paulinischen Denkens relativiert. Und die theologische Differenzierung anhand ethnischer Grenzen, die bei Vertretern einer Zwei-Bünde-Theologie v.a. mit Blick auf die paulini-

mism. 2 Bände (WUNT II 140.181), Tübingen / Grand Rapids, MI 2001/2004 oder auch BARCLAY, John M. G.: Paul and the Gift, Grand Rapids, MI 2015.

⁶⁵ EISENBAUM, Paul Was Not a Christian, 244; vgl. ebenfalls dort mit Blick auf den soteriologischen Unterschied zwischen Juden und Heiden: „What the Torah does for Jews, Jesus does for Gentiles.“

⁶⁶ Vgl. etwa die Überschrift zu ihrem Kapitel über die New Perspective on Paul bei EISENBAUM, Paul Was Not a Christian, 55: „Reading Paul as a Jew – Almost“. Oder der ähnlich vielsagende Titel bei EHRENSPERGER, Kathy: The New Perspective on Paul and Beyond, in: Searching Paul. Conversations with the Jewish Apostle to the Nations. Collected Essays (WUNT 429), Tübingen 2019, 353–375.

sche Soteriologie angemahnt wird, wird innerhalb des „Paul within Judaism“-Paradigmas auf fast alle Bereiche der paulinischen Theologie und Ethik hin ausgeweitet.

2.1 Paula Fredriksen

Paula Fredriksen⁶⁷ ist Schülerin von John Gager und Professorin an der Hebrew University in Jerusalem. Ihre Forschungstätigkeit konzentriert sich v.a. um Augustin⁶⁸ und dessen Verhältnis zum Judentum sowie um Beiträge zur Forschung um den historischen Jesus.⁶⁹ Ähnlich wie ihr Interesse im Zusammenhang der Jesusforschung, diesen stärker in seinem frühjüdischen Kontext zu interpretieren, ist auch ihr Zugang zu Paulus. Es geht ihr dem eigenen Verständnis nach darum, Paulus *innerhalb* – anstatt *gegenüber* – seines jüdischen Kontextes zu verorten⁷⁰ und darum, die paulinischen Briefe von schon früh einsetzenden Fehlinterpretationen zu befreien.⁷¹ Sowohl ihre Veröffentlichungen zu Augustin, zum historischen Jesus als auch zu Paulus zeugen von dem Bemühen, anti-jüdische Tendenzen in der Antike sowie besonders in der heutigen Forschung aufzuzeigen.⁷²

⁶⁷ Für eine kurze Würdigung von Fredriksens Forschungsbeitrag innerhalb der „Paul within Judaism“-Debatte siehe auch MORTENSEN, Paul, 32–33.

⁶⁸ Siehe v.a. FREDRIKSEN, Paula: *Augustine and the Jews. A Christian Defense of Jews and Judaism*, New Haven 2010. Vgl. ferner ihre Dissertationsschrift, die sie bei John Gager verfasste: FREDRIKSEN, Paula: *Augustine's Early Interpretation of Paul*. Dissertationsschrift, Princeton University 1979.

⁶⁹ Siehe v.a. FREDRIKSEN, Paula: *Jesus of Nazareth, King of the Jews. A Jewish Life and the Emergence of Christianity*, London 2000 und FREDRIKSEN, Paula: *From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Jesus*, Cumberland 2000.

⁷⁰ Prägnant formuliert in FREDRIKSEN, Paula: *God is Jewish, but Gentiles Don't Have to Be: Ethnicity and Eschatology in Paul's Gospel*, in: František Ábel (Hg.): *The Message of Paul the Apostle within Second Temple Judaism*, Lanham / Boulder / New York u.a. 2020, 3–19, hier: 13.

⁷¹ Vgl. zu Letzterem v.a. FREDRIKSEN, Paula: *How Later Contexts Affect Pauline Content, or: Retrospect Is the Mother of Anachronism*, in: Peter J. Tomson / Joshua J. Schwartz (Hg.): *Jews and Christians in the First and Second Centuries (CRINT)*, Leiden 2014, 17–51.

⁷² In einem Interview, das sie für das Alumni Journal der Boston University gegeben hat, sagt Fredriksen über ihren eigenen biographischen Zugang zu ihrem Forschungsinteresse: „I've noticed that because I work in historical Jesus, and the historical Jesus of Nazareth happens to have been Jewish, some of my colleagues have a certain anxiety about me, as if I'm some kind of covert operative for making Jesus Jewish, claiming him for the Jewish side.“ (FREDRIKSEN, Paula: *One Nation, Under Gods*, in: *Bostonia*, 1 (2009), 27–29, hier: 29.)

2.1.1 Überblick über Gesamtentwurf und Einordnung innerhalb des „Paul within Judaism“-Paradigmas

Maßgeblich für die vorliegende Darstellung von Fredriksens Paulusexegese ist v.a. ihre monographische Untersuchung *Paul. The Pagans' Apostle* (2017)⁷³, in der sie erstmalig systematisch die größeren Linien ihrer Paulusinterpretation zusammenträgt, die bis dahin nur verteilt auf zahlreiche Aufsätze zu finden waren.⁷⁴ Wo letztere für Fredriksens Paulusbild über diese Monographie hinausgehen oder aber entscheidende Entwicklungen zu erkennen geben, gehe ich auch explizit auf ältere Aufsätze ein.

In ihrer Paulusinterpretation geht es Fredriksen – dem eigenen Anspruch nach – um nicht weniger als um ein grundlegendes Neuverständnis des Völkerapostels, das fast jedes Element paulinischer Theologie tangiert. Damit steht sie auch innerhalb des „Paul within Judaism“-Paradigmas auf der Seite einer maximalistischen Lesart. Mit dieser grundsätzlichen Stoßrichtung verwirft sie zugleich viele Ansichten älterer Paulusinterpretationen, wobei ihr besonders N. T. Wright⁷⁵ und John M. G. Barclay⁷⁶ als wiederkehrende Abgrenzungsfolien dienen.

Die Spezifika von Fredriksens Paulusinterpretation sind im Wesentlichen von drei miteinander verknüpften Annahmen abhängig. Die erste Annahme besteht in der kaum zu überschätzenden Relevanz, die sie dem Aspekt der ethnischen Zugehörigkeit für das paulinische Denken bleibend zumisst. Die Bedeutung der je eigenen ethnischen Identität betrifft nach Fredriksen gerade auch die Frage, welchem eschatologischen Schicksal jemand entgegengeht. Hier betont Fredriksen zunächst mit anderen Exegeten innerhalb des „Paul within Judaism“-Paradigmas, dass die Vorstellung von der partiellen Inklusion von Heiden zum eschatologischen Heil Paulus bereits vorgegeben war:

„Some texts, as we have seen, speak of the nations' total rejection, others speak of their full inclusion, and still others – such as Isaiah, or indeed Paul's letters – express both extremes,

⁷³ FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*; vgl. darüber hinaus ihr eigener forschungsgeschichtlicher Überblick in FREDRIKSEN, Paula: *What Does It Mean to See Paul „within Judaism“?*, in: JBL 141,2 (2022), 359–380.

⁷⁴ Vgl. v.a. FREDRIKSEN, Paula: *Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2*, in: Mark D. Nanos (Hg.): *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Peabody, MA 2002, 235–260; FREDRIKSEN, Paula: *Judaizing the Nations: The Ritual Demands of Paul's Gospel*, in: Thomas G. Casey / Justin Taylor (Hg.): *Paul's Jewish Matrix (Bible in Dialogue 2)*, Rom 2011, 327–354; FREDRIKSEN, Paula: *The Questions of Worship: Gods, Pagans, and the Redemption of Israel*, in: Mark D. Nanos / Magnus Zetterholm (Hg.): *Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis, MN 2015, 175–201.

⁷⁵ Fredriksen setzt sich v.a. auseinander mit WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God*.

⁷⁶ Siehe v.a. BARCLAY, *Paul and the Gift*.

anticipating divine wrath falling upon idolators as well as their reform, rehabilitation, and ultimate redemption.“⁷⁷

Auch wenn hier die frühjüdischen Quellen sehr vielschichtig und gegenläufig seien, bedeute die partielle Inklusion von Heiden in das eschatologische Heil niemals eine Vermischung oder Nivellierung der ethnischen Grenzen. Vielmehr kämen die Heiden als Heiden zum Heil, würden dabei aber genauso wenig Juden, wie Juden im Eschaton aufhörten, Juden zu sein:⁷⁸ „gentiles are indeed included in Israel’s redemption; but they are included *as* gentiles.“⁷⁹

Dies sei insofern Teil einer gemeinantiken Vorstellung – so Fredriksen – da für die gesamte Antike „Religion“ und „Ethnizität“ untrennbar miteinander verbunden seien. Man könne nicht seine Götter wechseln, ohne nicht auch zugleich seine Ethnizität zu verändern.⁸⁰ Dies zeige sich nicht zuletzt daran, dass die terminologische Differenzierung vieler moderner Sprachen zwischen „Heiden“ („pagans“) und „Völkern“ („gentiles“) weder im Griechischen noch im Hebräischen durchführbar sei, wo jeweils ein Begriff (ἔθνη / גוֹיִם) die Fremdvölker sowohl in ihrer Ethnizität als auch Religiosität bezeichnet.⁸¹ In Fredriksens Worten: „Ancient people were born into their relationship with their gods. [...] In Paul’s period, there was no such thing as a religiously ‚neutral‘ ethnicity.“⁸² Um diesen Sachverhalt dann auch terminologisch widerspiegeln zu können, spricht Fredriksen nicht von „Heidenchristen“ oder „Christusanhängern aus den Völkern“. Denn diese Begrifflichkeit impliziere deren bleibende ethnische Zugehörigkeit zu ihrem bisherigen Ethnos. Vielmehr verwendet Fredriksen die Wendung „ex-pagan pagans“, um auszudrücken, dass die nichtjüdischen Christusanhänger zwar auf der einen Seite ihre bisherige Ethnizität mit ihrer Hinwendung zu Christus aufgeben, aber zugleich auch nicht Juden werden.

Die volle Auswirkung dieser Betonung der ethnischen Zugehörigkeit für Fredriksens Paulusinterpretation kommt erst dann zum Tragen, wenn man eine zweite wesentliche Annahme hinzunimmt. Wie vielfach bei Vertretern des „Paul within Judaism“-Paradigmas bestimmt auch Fredriksen die Adressaten der paulinischen Briefe ausschließlich als Nichtjuden. „All of the assemblies to

⁷⁷ FREDRIKSEN, Paul. The Pagans’ Apostle, 29.

⁷⁸ Vgl. FREDRIKSEN, Paul. The Pagans’ Apostle, 74–75.

⁷⁹ FREDRIKSEN, Paul. The Pagans’ Apostle, 75 (H.i.O.).

⁸⁰ Vgl. prägnant in FREDRIKSEN, Questions, 182: „To fully change gods was tantamount to changing ethnicity: a pagan’s ‚becoming‘ a Jew in effect altered his own past, reconfigured his ancestry, and cut his ties to his own pantheon, family, and *patria*.“

⁸¹ Vgl. FREDRIKSEN, Paul. The Pagans’ Apostle, 34. Dies führt Fredriksen auch zu einer Abkehr von konventioneller Terminologie, wie „conversion“, „nationalism“, „religio licita“ und „monotheism“; vgl. dazu v.a. FREDRIKSEN, Paula: Mandatory Retirement: Ideas in the Study of Christian Origins whose Time has Come to Go, in: SR 35,2 (2006), 231–246.

⁸² FREDRIKSEN, Paul. The Pagans’ Apostle, 34; vgl. auch FREDRIKSEN, Judaizing the Nations, 329–330 sowie FREDRIKSEN, What Does It Mean, 362–363.

which Paul writes are comprised primarily if not exclusively of Christ-following ex-pagan pagans.“⁸³ Über andere Konzeptionen innerhalb der „Paul within Judaism“-Debatte hinausgehend verneint Fredriksen gar nicht nur den expliziten, sondern auch jeden impliziten Bezug der paulinischen Briefe auf Juden(christen).⁸⁴ Wo solch ein Bezug in anderen Forschungsentwürfen behauptet wird, sieht Fredriksen meist nicht Juden, sondern vielmehr Gottesfürchtige angesprochen, d.h. Nichtjuden, die in unterschiedlichem Maße jüdische Traditionen und Verhaltensweisen übernehmen.

So meine Paulus bspw. mit dem vieldiskutierten „Ich“ in Röm 7 nicht etwa sich selbst oder die adamitische Menschheit als Ganzes, sondern lediglich „the non-Jew who struggles to live according to Jewish ancestral customs“.⁸⁵ Die Beschneidung, die Paulus in 1Kor 7 relativiert oder abwertet, betreffe ausschließlich die Beschneidung von Proselyten bzw. Heidenchristen, nicht die Beschneidung von Juden.⁸⁶ Und der Interlokutor in Röm 2 – um ein drittes und letztes Beispiel zu nennen – sei zu verstehen als ein fiktiver Gesprächspartner, der als pädagogisches Stilmittel angeführt wird und als dieses stellvertretend für seine (rein heidenchristlichen) Adressaten steht. D.h. der, der sich in Röm 2,17 „selbst ein Jude nennt“ (σὺ Ἰουδαῖος ἐπινομάζῃ), ist ein judaisierender Heide, ein Gottesfürchtiger, der nichtsdestotrotz Heide bleibt.⁸⁷

Aus solch einer Konstruktion der kommunikativen Rahmenbedingungen der paulinischen Briefe folgt, dass Fredriksen alle negativen oder relativierenden Aussagen des Paulus im Zusammenhang mit der Tora und jüdischer Lebensweise im ausschließlichen Bezug auf die heidenchristlichen Adressaten verstanden wissen will. D.h. nicht nur, dass das Gesetz an sich nach Paulus niemals negativ ist, sondern dass solch eine Relativierung auch nicht in der Intention oder Faktizität des Gesetzes für Juden zutreffe. Das Gesetz sei somit ein Fluch (vgl. Gal 3,13) nur für Nichtjuden ohne Christus, die ohne den Heiligen Geist nicht gemäß Gottes Geboten leben können.⁸⁸ Auch die übrigen relativierenden Aussagen des Paulus zur Tora oder zur Befolgung bestimmter Vor-

⁸³ FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 122 (H.i.O.).

⁸⁴ So etwa in FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 122, wo sie zunächst anhand 1Thess 1,9; Gal 4,8, Phil 3,2 und Röm 1,6.13; 11,13 darlegt, dass Paulus ausschließlich Heidenchristen adressiere. Daraus folgert sie dann, dass sich die paulinischen Briefe auch in ihrer inhaltlichen Reichweite auf Heidenchristen beschränken: „Perhaps, then, when Paul in his letters speaks negatively about the Law he speaks *specifically with respect to gentiles*, not with respect to Jews.“ (H.i.O.)

⁸⁵ FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 124.

⁸⁶ FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 107.157.

⁸⁷ Vgl. dazu FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 156; FREDRIKSEN, Paula: Paul, the Perfectly Righteous Pharisee, in: Joseph Sievers / Amy-Jill Levine (Hg.): *The Pharisees*, Grand Rapids, MI 2021, 112–135, hier: 131, mit Verweis auf THORSTEINSSON, Runar M.: *Paul's Interlocutor in Romans 2. Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography* (CB.NT 40), Stockholm 2003.

⁸⁸ Vgl. FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 130.

schriften der Tora werden von Fredriksen analog erklärt als ausschließlich an Nichtjuden adressiert.⁸⁹ Das so entstehende Gesamtbild zeichnet einen Paulus, der Zeit seines Lebens nicht nur in einem jüdischen Kontext zu verorten ist, sondern einen Paulus, der in keinerlei Hinsicht am Judentum seiner Zeit etwas kritisiert habe.

2.1.2 Jüdische Existenz in der Diaspora

Eine dritte wesentliche Annahme für die Paulusinterpretation bei Fredriksen besteht in ihrer Konzeption von der Pragmatik jüdischer Existenz in der Diaspora. Die prinzipielle Weite jüdischen Lebens in der Diaspora kommt bei Fredriksen dabei v.a. im Hinblick darauf zur Sprache, wie das Verhältnis des Diasporajudentums zur es umgebenden griechisch-römischen Kultur zu bestimmen ist. Dabei geht es ihr in der Auswahl und Darstellung der antiken Quellen v.a. darum, aufzuzeigen, dass ein enges Zusammenleben von Diasporajuden mit Menschen aus der mehrheitlich nichtjüdischen Bevölkerung nicht erst durch die Heidenmission der frühen Jesusbewegung initiiert wurde, sondern umgekehrt, letztere auf die verschiedenen Lösungsansätze zurückgreifen konnte, die schon seit längerem im Diasporajudentum erprobt waren.

Unter der Überschrift „Fatherland and Mother City“⁹⁰ summiert Fredriksen zunächst die Eigentümlichkeiten des Diasporajudentums, wie sie vielfach in der Forschung dargestellt werden und wie sie auch schon in ethnographischen Darstellungen der Antike beschrieben werden. Diasporajuden seien vertraut mit hellenistischen Weltbildern von mehreren nebeneinander existierenden Göttern und mit der Unterscheidung verschiedener Grade an Göttlichkeit.⁹¹ „It was impossible to live in a Graeco-Roman city without living with its gods.“⁹² Gleichzeitig beharrte aber die Mehrheit der Juden in der Diaspora auf der Überlegenheit ihres Gottes. V.a. aufgrund der Verweigerung, am Kult für andere Götter teilzunehmen, seien Diasporajuden von ihren Zeitgenossen argwöhnisch und skeptisch betrachtet worden.⁹³ Auch die Beachtung anderer klassischer Merkmale jüdischen Lebens wie Sabbatobservanz und Beschneidung wird von Fredriksen zunächst im Anschluss an weite Teile der Forschung zugestanden.

⁸⁹ Vgl. FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 122.

⁹⁰ FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 32–60.

⁹¹ Vgl. FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 38–41.

⁹² FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 34. Vgl. auch FREDRIKSEN, *Questions*, 180–181: „Simply by living in a Diaspora city, Jews lived within a pagan religious institution; and they evidently found ways to negotiate between their own god's demand for exclusive worship and the regular requirements of ancient Mediterranean friendship, loyalty, patronage/clientage, and citizenship wherever they lived.“

⁹³ Vgl. FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 24–43.

Doch jenseits dieser genannten Eigentümlichkeiten argumentiert Fredriksen dann v.a. in die entgegengesetzte Richtung und versucht aufzuzeigen, dass auch Diasporajuden vollständig Teil der sie umgebenden Kultur waren und auf vielfache Weise mit dieser interagierten. Hierbei geht es Fredriksen v.a. um eine stärkere Durchmischung der diasporajüdischen Kultur mit ihrer griechisch-römischen Umwelt, als es in der bisherigen Forschung wahrgenommen werden würde.⁹⁴

Die ethnographischen Darstellungen antiker Autoren betrachtet sie als verzerrend. So argumentiert Fredriksen, dass die Beschneidung nur dann als Ethnizitätsmarker dienen konnte – und als solche auch in ethnographischen Darstellungen der Antike Verwendung finden konnte, – wenn der Zustand der Beschneidung auch von außen gesehen wurde. Dies weist auf die Teilnahme von Diasporajuden an sportlichen Wettkämpfen oder als Epheben im Gymnasium hin.⁹⁵ Auch die urkundlichen Quellen ergäben nach Fredriksen ein gänzlich anderes Bild, als es die literarischen Darstellungen nahe legen würden.⁹⁶ So deuteten Inschriften darauf hin, dass das Diasporajudentum vielfache Verflechtungen mit seiner Umwelt eingegangen sei.⁹⁷ Und jüdische Inschriften in paganen Tempeln zeigten, dass sich Juden keineswegs durchgängig von den verschiedenen Kulturen ihrer Umwelt fernhielten. Ebenso weisen manche Inschriften darauf hin, dass Juden sich als Epheben engagierten und damit zwangsläufig an Aktivitäten teilnahmen, die zur Ehre paganer Götter abgehalten wurden. Fredriksen vermutet ferner eine hohe Dunkelziffer von ähnlich gelagerten Inschriften, da sich die jüdische Identität vieler inschriftlich bezeugter Namen nicht mehr eindeutig erkennen lasse, wenn die Namen selbst keinen jüdischen Hintergrund preisgeben.⁹⁸ Schließlich verweist Fredriksen auf die häufige Widmung „D.M.“, *dis manibus*, auf jüdischen Grabinschriften und ebenso auf Mosaiken in jüdischen Häusern, die Motive aus der griechischen Götterwelt enthalten. Aus all diesen verschiedenen Quellen schließt Fredriksen: „Jews in antiquity were visibly, actively present in pagan places, mingling with neighbors both human and divine.“⁹⁹

In diesem Zusammenhang bezweifelt Fredriksen die gelegentliche Forschungsmeinung, dass für Juden im 1. Jh. n. Chr. der Kontakt oder die räumliche Nähe zu Heiden *per se* bereits eine rituelle Verunreinigung bedeutet habe. Gegen solch eine Sichtweise verweist sie u.a. auf den Vorhof des Tempels in

⁹⁴ Vgl. auch FREDRIKSEN, *Judaizing the Nations*, 330–338.

⁹⁵ Vgl. FREDRIKSEN, *Paul. The Pagans' Apostle*, 43–44.

⁹⁶ Vgl. FREDRIKSEN, *Judaizing the Nations*, 349–350.

⁹⁷ Vgl. FREDRIKSEN, *Paul. The Pagans' Apostle*, 45; vgl. auch FREDRIKSEN, *Judaizing the Nations*, 350: „In many ways, *except for their general refusal to participate in public pagan cult*, Jews were *not* all that separate.“ (H.i.O.)

⁹⁸ Vgl. FREDRIKSEN, *Paul. The Pagans' Apostle*, 46.

⁹⁹ FREDRIKSEN, *Paul. The Pagans' Apostle*, 49; vgl. auch FREDRIKSEN, *What Does It Mean*, 367–369.

Jerusalem, der speziell als „Vorhof der Heiden“ für nicht-jüdische Besucher angelegt war. Jedoch, so das entscheidende Argument, bedingt dieser „Vorhof der Heiden“, dass jüdische Tempelbesucher auf dem Weg zum Tempel, d.h. dem besonders heiligen Ort, sich in direkten Kontakt mit Nichtjuden begeben mussten, um dorthin zu gelangen. Dies mache es äußerst unwahrscheinlich, dass allein der Kontakt mit Nichtjuden eine rituelle Verunreinigung auslöse.¹⁰⁰

Mit Blick auf das übergeordnete Thema der vorliegenden Studie folgt aus solch einer Beschreibung des Diasporajudentums als eine eng mit seiner Umwelt verflochtenen Gruppierung ein vielschichtiges Bild. So lassen sich nach Fredriksen unterschiedlichste Grade an Assimilierung und Akkulturierung des Diasporajudentums an seine unmittelbare Umwelt und dessen Kultur beobachten. Vor allem aber ergibt sich daraus, dass das enge Zusammenleben von Diasporajuden und nichtjüdischer Bevölkerung nicht erst durch die Heidenmission der frühen Jesusbewegung initiiert wurde. Vielmehr, so der entscheidende Schluss für Fredriksons Paulusinterpretation, konnten auch die paulinischen Gemeinden auf einer lang erprobten Praxis unterschiedlicher Formen des Zusammenlebens zwischen Diasporajuden und Nichtjuden aufbauen.

Schließlich kommt Fredriksen noch v.a. in Kapitel 2 („Paul: Mission and Persecution“¹⁰¹) ihrer Monographie auf die Varianz jüdischer Existenz in der Diaspora zu sprechen. Auf der einen Seite gesteht Fredriksen zu, dass die Beschneidung das sichtbarste Zeichen jüdischer Existenz war. Dies gelte gerade auch für den Grenzbereich, d.h. für jene Fälle, in denen nichtjüdische Sympathisanten schließlich durch die Beschneidung in vollem Maße Juden wurden. Doch schon bei der Frage der Beschneidung als Identitätsmerkmal verweist Fredriksen auf gewisse Unschärfen und unterschiedliche Sichtweisen. So auf die bekannte Diskussion bei Philo (Abr. 16.89–93), die bezeugt, dass zumindest manche zeitgenössischen Diasporajuden die tatsächliche Beschneidung als vermeintlich bloß äußeres Zeichen zu Gunsten seiner eigentlichen Bedeutung – sexuelle Enthaltensamkeit – relativierten. Diese Spannbreite unterschiedlicher jüdischer Sicht- und Verhaltensweisen gelte, so Fredriksen, dann umso mehr in der Frage, inwieweit Diasporajuden ihre jüdische Existenz mit der Präsenz oder gar Teilnahme an paganen Kulturen vereinbaren konnten. Mit Verweis auf die oben skizzierten inschriftlichen Hinweise plädiert Fredriksen in all diesen Fragen für eine größere Spannbreite und Flexibilität des Diasporajudentums als es in der bisherigen Forschung wahrgenommen wird.¹⁰²

Dies gilt dann nach Fredriksen auch für die in den paulinischen Briefen auftretenden Fragen, wie mit Götzenopferfleisch umzugehen sei (vgl. 1Kor 8,1–11,1; Röm 14,1–15,1). Ohne für das konkrete Thema eigene Quellen anzuführen, konjiziert Fredriksen aus ihren Beobachtungen zur prinzipiellen

¹⁰⁰ Vgl. FREDRIKSEN, Paul. The Pagans' Apostle, 53–54.

¹⁰¹ Vgl. FREDRIKSEN, Paul. The Pagans' Apostle, 61–93.

¹⁰² Vgl. dazu FREDRIKSEN, What Does It Mean, 368.

Spannweite und Flexibilität des Diasporajudentums: „[P]resence at cultic activities and flexibility on the question of meat sacrificed to these gods may well have been the norm.“¹⁰³ Eine ähnliche Flexibilität und Pragmatik findet Fredriksen dann auch in den paulinischen Maßgaben in 1Kor 8 und 10 sowie in Röm 14 wieder: Das Essen im Tempel, sowie prinzipiell das Essen von Speisen, die Götzen geopfert wurden, sei nicht *per se* problematisch. Lediglich die aktive Teilhabe an paganen Kulturen sowie das Essen von Götzenopferfleisch, sofern es das Gewissen eines Bruders befleckt, seien zu unterlassen. Mit Bezug auf die paulinischen Maßgaben im 1. Korinther- und im Römerbrief folgert Fredriksen, dass sich Paulus' Anweisungen hier völlig innerhalb der Spannweite dessen befinden, was im Diasporajudentum schon seit langem gang und gäbe gewesen sei:

„For all we know, Paul's own flexibility in this point when advising Christ-following gentiles in Corinth and in Rome reflected a *standing diaspora Jewish practice*: go ahead and eat, unless it alienates someone else within the community. Jews in the Diaspora would have had to deal with this issue of pagan foodstuffs long before Christ-following pagans would have done.“¹⁰⁴

Auf diese Kontinuität kommt es Fredriksen wesentlich an: zwischen der Lebensweise christusgläubiger Nichtjuden und der seit langem üblichen Lebensweise von Diasporajuden. Sowohl die Herausforderungen im Zusammenleben mit andersgläubigen Bevölkerungsteilen als auch die dann gefundenen pragmatischen Lösungen stellen nach Fredriksen kein christliches Proprium dar. Die daraus resultierenden Konsequenzen für ihr umfassendes Paulusbild sind offensichtlich: In seinen Ratschlägen und Mahnungen an die Korinther und Römer stellt der christusgläubige Paulus keinesfalls eine bisherige jüdische Praxis und Existenz in Frage. Vielmehr bewegt er sich vollständig innerhalb des prinzipiellen Rahmens jüdischer Existenz, wie er auch schon vor dem Aufkommen der Jesusbewegung im Diasporajudentum zu finden gewesen sei.

2.1.3 Judenchristliche Lebensweise in der Diaspora

Die Frage, wie judenchristliche Existenz in der Diaspora aussieht, bzw. wie sich diese nach den paulinischen Briefen zur vorchristlichen Existenz von Diasporajuden verhält, kommt bei Fredriksen in erster Linie hypothetisch in Betracht. D.h. wesentlich ist ihre Annahme, dass sich ausnahmslos alle erhaltenen Briefe des Paulus nur an Heidenchristen richten und (christusgläubige) Juden deshalb nie im Blick seien.¹⁰⁵ Dies bedeutet für die Frage nach judenchristlicher Existenz in der Diaspora zunächst ein Schweigen der paulinischen

¹⁰³ FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 69.

¹⁰⁴ FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 69 (H.i.O.).

¹⁰⁵ Vgl. FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 86.

Quellen.¹⁰⁶ Aus diesem Schweigen bzw. nicht-Thematisieren schlussfolgert Fredriksen, dass sich nach Paulus für Juden bei ihrer Hinwendung zu Christus keine Änderungen ihrer jüdischen Lebensweise ergeben: „[W]e have no statement from Paul to Jews about their no longer preserving Jewish tradition.“¹⁰⁷ Vor dem Hintergrund der bleibend relevanten ethnischen Unterscheidung zwischen (christusgläubigen) Juden und (christusgläubigen) Nichtjuden könne keineswegs von der paulinischen Haltung gegenüber seinen heidenchristlichen Adressaten auf den Juden Paulus selbst oder andere christusgläubige Juden geschlossen werden. Vielmehr seien Juden(christen) mit Verweis auf Gal 2,15 „von Natur aus“ von Nichtjuden zu unterscheiden.¹⁰⁸ Dies betreffe auch ausdrücklich die jüdische Lebensweise des Paulus selbst: „Well into the second century, Christ-following Jews continued to live by their ancestral customs [...] Why *assume* that the first generation, Paul included, would live any differently?“¹⁰⁹ Betrachte man die frühe Jesusbewegung und auch den Völkerapostel Paulus nicht als Teil des frühen „Christentums“, sondern vielmehr als eine jüdische Sekte des 1. Jh. n.Chr., dann kehre sich die Beweislast in der Frage um, ob Juden ihre jüdische Lebensweise auch nach ihrer Hinwendung zu Christus als ihrem Messias beibehielten. Das Schweigen der paulinischen Quellen sei demnach so zu werten, dass sich nach paulinischer Theologie keine Änderungen für das Gestalten von jüdischer Existenz ergebe.¹¹⁰

Solch eine Kontinuität der jüdischen Lebensweise auch nach der Hinwendung von Juden zu Christus möchte Fredriksen dann auch mit Blick auf Petrus im antiochenischen Zwischenfall erkennen können (vgl. Gal 2,11–14). Auch hier geht Fredriksen von der oben besprochenen prinzipiellen Weite und Flexibilität im Diasporajudentum aus, wenn es um den Kontakt und das Zusammenleben von Juden in der Diaspora mit nichtjüdischen Zeitgenossen geht. Dieser großzügigen und in der Diaspora schon lange üblichen Praxis sei auch Petrus anfänglich gefolgt, indem er ohne Skrupel in den Häusern von Heiden(christen) zu Tisch sitzen konnte, solange dies bei niemandem seiner jüdischen Zeitgenossen Anstoß erregte. Erst als die „Leute von Jakobus“ aus Jerusalem hinzukamen, änderte sich die Situation. Denn die Besucher aus Jerusalem seien, so Fredriksen, anders als die Diasporajuden nicht mit der Weite und Flexibilität jüdischer Existenz in der Diaspora vertraut gewesen und hätten deshalb auch das gemeinsame Zutischsitzen des Petrus mit Heiden(christen) als anstößig empfunden.¹¹¹ Fredriksen fasst zusammen:

¹⁰⁶ Vgl. FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 113.

¹⁰⁷ FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 86.

¹⁰⁸ Vgl. FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 114.

¹⁰⁹ FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 86.

¹¹⁰ Vgl. FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 113.

¹¹¹ Vgl. FREDRIKSEN, Paula: *Putting Paul in His (Historical) Place: A Response to James Crossley, Margaret Mitchell, and Matthew Novenson*, in: *JMJS* 5 (2018), 89–110, hier: 92.

„Peter had originally followed a diaspora Jewish convention of eating and drinking in a private (though gentile) domestic setting as long as it did not scandalize another member of the community present (cf. 1 Cor 8 and 10, and Rom 14). But James’s men, once they came, were scandalized. They declined to participate at such meals, and Peter himself withdrew.“¹¹²

Folgt man Fredriksens Interpretation, dann stellt folglich weder das Problem des antiochenischen Zwischenfalls, noch die paulinische Reaktion darauf eine spezifisch christliche Situation oder Antwort dar. Vielmehr handelt es sich, so Fredriksen, um eine Ausgangslage, die auch völlig unabhängig von der frühen Jesusbewegung an vielen Orten in der jüdischen Diaspora auftreten konnte. Ebenso stellen die paulinischen Anweisungen dazu kein christliches Proprium dar, sondern eine Handlungsweise, die genau von der Flexibilität zeugt, die nach Fredriksen typisch für die jüdische Diaspora war.¹¹³

Die so gelagerte Paraphrasierung des antiochenischen Zwischenfalls zwingt Fredriksen dann dazu, die Diskussionen um die Frage der Beschneidung von Nichtjuden, die ja im Galaterbrief die paulinische Schilderung des antiochenischen Zwischenfalls rahmen, einem ganz anderen Streitfall zuzuordnen. D.h. die scharfe Rhetorik des Galaterbriefs betreffe ausschließlich die Frage, ob nichtjüdische Christusgläubige beschnitten werden sollten, ziele aber in keiner Weise auf Petrus, die „Leute von Jakobus“ oder andere Beteiligte im antiochenischen Zwischenfall.¹¹⁴

An dieser Stelle muss die Verwunderung, die sich unweigerlich beim Lesen einstellt, vorweggenommen werden. Denn nach Fredriksens Erklärungen zum antiochenischen Zwischenfall bleibt die aporetische Frage, woran denn dann das Problem der Verhaltensweise des Petrus besteht und warum Paulus hier seine Intervention so drastisch schildert. Nach Fredriksens Ausführungen würde Petrus sich ja exakt nach demselben Maßstab verhalten, den Paulus in 1Kor 8 und 10 seinen Adressaten empfiehlt: Solange das Gewissen von keinem Bruder verletzt wird, ist größere Freiheit möglich, wenn sich aber jemand – konkret die „Leute von Jakobus“ – daran stört, dann ist es besser, die eigene Freiheit zurückzunehmen. Wenn sich aber das Verhalten des Petrus mit den paulinischen Maßstäben so gut vereinen lässt, warum sieht dann Paulus darin die „Wahrheit des Evangeliums“ in Gefahr? Hier zeigt sich, dass Fredriksens

¹¹² FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans’ Apostle*, 98.

¹¹³ Vgl. aber die noch deutlich anders gelagerte Argumentation in FREDRIKSEN, Jesus, 162–163.

¹¹⁴ Auch in Bezug zur Praxis der Beschneidung bzw. Nichtbeschneidung von Heiden betont Fredriksen die paulinische Kontinuität zur bisherigen Praxis. So sei nicht die paulinische „Unterlassung“ der Beschneidung von Heidenchristen verwunderlich oder neu, sondern vielmehr die diesbezüglichen Bestrebungen der paulinischen Gegner: „The circumcisers were enacting a stratling *novelty*, both within this young, Jewish messianic sect and *a fortiori* within Judaism.“ (FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans’ Apostle*, 100.)

Interpretation zumindest an dieser Stelle keine zufriedenstellenden Antworten geben kann.

2.1.4 Die diasporajüdische Existenz des christusgläubigen Paulus

Als Teil des in sich äußerst vielfältigen und zugleich stark hellenisierten Bildes des Diasporajudentums möchte Fredriksen auch den Apostel Paulus selbst verstehen, d.h. als einen Diasporajuden, der mit Tarsus in einer multiethnischen griechisch-römischen Stadt geprägt wurde, und deshalb schon vor seiner Hinwendung zu Christus mit der Weite und Flexibilität im Zusammenleben mit einer nichtjüdischen Mehrheitsbevölkerung vertraut war. Dementsprechend steht Fredriksen auch äußerst kritisch gegenüber der Darstellung der Apostelgeschichte,¹¹⁵ wonach Paulus eine längere Zeit in Jerusalem verbracht habe oder gar von Gamaliel unterrichtet worden sei.¹¹⁶

Was Fredriksen im Zusammenhang mit christusgläubigen Diasporajuden im Allgemeinen ausführt, gilt ihrer Ansicht nach in gleichem Maße für die Person des Völkerapostels Paulus im Besonderen. Weder für Paulus selbst noch für sonst einen Juden, der zum Glauben an Jesus Christus kommt, ändert sich etwas in Bezug auf seine jüdische Lebensweise. Ganz im Gegenteil, auch der christusgläubige Paulus lebte unverändert nach seiner traditionellen jüdischen Lebensweise:

„As Christ-followers, these Jews – again, Paul emphatically included – continued to worship the Jewish god, to draw on Jewish scriptures, and to proclaim the Jewish message that the god of Israel’s anointed son was coming to establish that god’s Kingdom.“¹¹⁷

Zumindest ein Stückweit, so argumentiert Fredriksen, sollten wir Paulus gegenüber seinen heidenchristlichen Adressaten als judaisierenden Missionar verstehen, der von den christusgläubigen Nichtjuden ein höheres Maß an Assimilation an jüdische Verhaltensweisen abverlangte, als es in der Diaspora im Umgang mit Gottesfürchtigen üblich war. Während jene noch durchaus ihre eigenen Götter verehren konnten,¹¹⁸ verlangt Paulus von seinen Adressaten die exklusive Hinwendung zum Gott Israels sowie die Orientierung an den wesentlichen sozialen Verhaltensstandards der Tora.¹¹⁹

¹¹⁵ Die Apostelgeschichte wird ohne nähere Begründung oder Verweis auf entsprechende Literatur als „probably an early second-century text“ (FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans’ Apostle*, 46) erklärt und im Folgenden für historische Bezüge auch nicht mehr nur am Rande in Betracht gezogen. Ähnlich auch schon in FREDRIKSEN, Jesus, 53.

¹¹⁶ Vgl. FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans’ Apostle*, 61.

¹¹⁷ FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans’ Apostle*, 113; vgl. ferner FREDRIKSEN, Paula: *Why Should a „Law-Free“ Mission Mean a „Law-Free“ Apostle?*, in: *JBL* 134,3 (2015), 637–650.

¹¹⁸ Hier argumentiert Fredriksen bewusst abweichend von Exegeten wie E. P. Sanders oder T. Donaldson, die davon ausgehen, dass auch Gottesfürchtige sich in der Regel von heidnischen Kulturen fernhielten und allein den Gott Israels verehrten.

¹¹⁹ Vgl. dazu FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans’ Apostle*, 111–122.

Die Betonung der Verbindung von Ethnizität und Religiosität ist bei Fredriksen schließlich so stark, dass sie in dieser festen und eigentlich unlöslichen Verbindung auch den Grund für die Verfolgungstätigkeit des Paulus sieht, sowie schließlich den Grund dessen, dass der christusgläubige Paulus selbst Verfolgung erleidet: Mit Verweis auf die Pluralität der Torainterpretationen und Observanz in der jüdischen Diaspora könne keineswegs eine vermeintliche paulinische Laxheit gegenüber der Tora oder gar eine prinzipielle Kritik des Paulus am Judentum Grund für seine erlittene Verfolgung sein.¹²⁰ Vielmehr bedeute die Hinwendung zahlreicher Heiden zu Christus deren Wegwendung von ihren vormaligen religiösen Verpflichtungen. Gleichzeitig werden diese christusgläubigen Nichtjuden (oder nach Fredriksen: „ex-pagan pagans“) aber nicht Juden, was bedeute, dass der für die antike ansonsten feste Konnex zwischen Ethnizität und Religion aufgebrochen wird. Denn nun verehren beispielsweise ethnische Griechen nicht mehr griechische Götter, sondern den jüdischen Gott Yahweh. Dies, so argumentiert Fredriksen, erzeuge nach antiker Vorstellung, die auch Paulus teile, den Ärger der Götter:¹²¹ „And this divine anger in turn explains why Paul initially persecuted the movement, and why, later, he was persecuted – by Jews, by pagans whether Greek or Roman, and by lower cosmic gods – after joining the movement.“¹²²

Dies habe zu politischen Unruhen geführt und deshalb schließlich auch die jüdische Seite zur Intervention gedrängt, um den *status quo* von Juden im römischen Reich erhalten zu können. Um sich diesem Ärger zu entziehen, hätte demnach auch der vorchristliche Paulus die Heidenchristen verfolgt und sei umgekehrt nach seiner eigenen Hinwendung zu Christus von anderen Juden verfolgt worden, als er selbst anfing, das Evangelium zu den Heiden zu bringen.¹²³ Fredriksen bietet also eine verblüffend geradlinige und einheitliche Erklärung sowohl für die aktive Verfolgungstätigkeit des Paulus wie auch für seine erlittene Verfolgung nach seiner Hinwendung zu Christus.

2.1.5 Fazit und kritische Würdigung

Fredriksens Paulusinterpretation ist in weiten Teilen erfrischend innovativ und stellt bisherige Denkmuster auf den Kopf. Gerade die Betonung der Relevanz ethnischer Zugehörigkeit sowie des Konnexes zwischen Ethnizität und Religi-

¹²⁰ Vgl. so ausführlich argumentiert in FREDRIKSEN, Jesus, 142–156.

¹²¹ „If these pagans became Christ-followers, ceasing to honor their gods with cult, they risked alienating heaven and thereby endangered their city. [...] Because these nonsacrificing pagans of the Christian movement refused to honor their gods, the Tiber might overflow of the Nile might not, the earth might move or the sky might not.“ (FREDRIKSEN, Paul. The Pagans' Apostle, 89–90.)

¹²² FREDRIKSEN, Paul. The Pagans' Apostle, 89.

¹²³ Vgl. FREDRIKSEN, Paul. The Pagans' Apostle, 88–89; vgl. ferner FREDRIKSEN, Paula: Paul the „Convert“?, in: Matthew V. Novenson / R. Barry Matlock (Hg.): The Oxford Handbook of Pauline Studies, Oxford 2019, 31–53, hier: 43–49.

osität stellt ein wegweisendes Korrektiv manch älterer und in dieser Hinsicht eher einebnender Interpretationen dar. Zudem findet die Einschätzung, dass sich die paulinischen Briefe zumindest vorrangig an nichtjüdische Adressaten richten, auch bei Exegeten, die nicht explizit unter dem „Paul within Judaism“-Paradigma arbeiten, zunehmend Akzeptanz – mit je unterschiedlicher Reichweite hinsichtlich der Implikationen für die einzelnen Themen paulinischer Theologie. Beeindruckend ist an Fredriksens Entwurf, dass sie ihren grundsätzlichen Neuansatz im Vergleich zu älteren Grundzügen der Paulusinterpretation nicht nur an wenigen ausgewählten paulinischen Texten darstellt, sondern durchaus darauf abzielt, auch die größeren Linien paulinischer Theologie in diesem Licht neu zu bestimmen.

Dies kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass ihr Entwurf zugleich in Teilen recht idiosynkratisch anmutet. Auffallend sind v.a. die Leerstellen ihrer Paulusinterpretation, d.h. Texte und Themenkomplexe, die in ihrer monographischen Darstellung sowie in ihren zahlreichen Aufsätzen auffällig unterrepräsentiert sind. So thematisiert sie die Bedeutung des „Glaubens“ für die paulinische Theologie so gut wie gar nicht.¹²⁴ Besonders bei ihrer Besprechung des antiochenischen Zwischenfalls bleibt der Leser gelegentlich ratlos zurück, wie Fredriksen diesen so darstellen kann, als hätte dieser sich auch völlig unabhängig von Evangelium und Glaube in jeder beliebigen Diasporasynagoge zutragen können, die „Besuch“ aus dem Mutterland erhält. Schließlich sind im Hinblick auf die Person des Apostels selbst seine persönlichen Erfahrungen und Änderungen im Zusammenhang seiner eigenen Hinwendung zu Christus bei Fredriksen, wenn überhaupt, nur am Rande im Blick. Dies gilt insgesamt für Überlegungen zur paulinischen Biographie. Auch kommt Fredriksen nur en passant auf die Bedeutung von Kreuz und Auferstehung für das Ganze der paulinischen Theologie zu sprechen. Angesichts der Bedeutung dieser Punkte für das Denken und die Verkündigung des Paulus erscheinen diese Leerstellen mindestens merkwürdig.

2.2 Mark D. Nanos

Einen gewichtigen Beitrag zur neueren Paulusexegese stellen die zahlreichen Publikationen des jüdischen Exegeten Mark D. Nanos dar. Er unterrichtet an der University of Kansas und ist Mitgründer der für die weitere Forschungsrichtung namensgebenden Session „Paul within Judaism“ der Society of Biblical Literature (seit 2010). Seine Forschungstätigkeit konzentriert sich fast ausschließlich auf die Interpretation der paulinischen Briefe, mit besonderem Fokus auf dem Römer- sowie den Galaterbrief. Neben einer Fülle an Aufsät-

¹²⁴ Vgl. zu dieser Kritik auch DUNN, James D. G.: Rezension: Fredriksen Paula, Paul. The Pagan's Apostle, New Haven, 2017, in: RBL (2020), 1–3, hier: 2.

zen¹²⁵ widmen sich auch seine Dissertationsschrift¹²⁶ sowie einige von ihm herausgegebene Sammelbände¹²⁷ den einschlägigen Themen paulinischer Theologie. Hierbei geht es Nanos dem eigenen Anspruch nach um eine jüdische Perspektive auf Paulus sowie um den Beitrag der Exegese für die gegenwärtige Verständigung zwischen Juden und Christen.¹²⁸

2.2.1 Überblick über Gesamtentwurf und Einordnung innerhalb des „Paul within Judaism“-Paradigmas

Innerhalb der größeren Debatten um „Paul within Judaism“ positioniert sich Nanos klar auf der Seite einer maximalistischen Lesart und zielt dabei nach eigener Aussage auf nicht weniger als auf eine grundsätzliche Neuinterpretation der paulinischen Briefe.¹²⁹ Dabei grenzt sich Nanos nicht nur von älteren Interpretationen lutherisch geprägter Theologie ab, sondern auch besonders von Vertretern der New Perspective on Paul.¹³⁰ Wiederkehrende kritische Gesprächspartner sind u.a. N. T. Wright sowie J. D. G. Dunn.

Wesentlich für Nanos' Paulusinterpretation sind mehrere gewichtige Annahmen bezüglich der sozialen Konstitution der paulinischen Gemeinden. Zum einen betont Nanos die institutionelle Verankerung der frühen Christusgläubigen, an die die paulinischen Briefe gerichtet sind, innerhalb der jüdischen Synagoge oder innerhalb von jüdischen Versammlungen in Privathäusern. Zwar orientieren sich seine dahingehenden Argumentationen entsprechend seiner

¹²⁵ Vgl. etwa seine auf vier Bände angelegte Sammlung von Aufsätzen, von denen bisher drei erschienen sind: NANOS, Mark D.: Reading Paul within Judaism. Collected Essays. Bd. 1, Eugene, OR 2017; NANOS, Mark D.: Reading Romans within Judaism. Collected Essays, Bd. 2, Eugene, OR 2018; NANOS, Mark D.: Reading Corinthians and Philippians within Judaism. Collected Essays, Bd. 4, Eugene, OR 2017.

¹²⁶ Vgl. NANOS, Mark D.: The Irony of Galatians. Paul's Letter in First-Century Context, Minneapolis, MN 2002.

¹²⁷ Vgl. NANOS, Mark D. (Hg.): The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation, Peabody, MA 2002; NANOS, Mark D. / ZETTERHOLM, Magnus (Hg.): Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle, Minneapolis, MN 2015.

¹²⁸ Siehe dazu v.a. die Aufsätze in Kp. 2 „Exploring the Implications for Exegesis and Christian-Jewish Relations“ in NANOS, Reading Paul within Judaism, 61–170.

¹²⁹ Vgl. so etwa das Vorwort in NANOS, Reading Paul within Judaism, ix–xxiii.

¹³⁰ Vgl. das Kapitel mit der vielsagenden Überschrift „A Categorical Error in the New Perspective on Paul that Perpetuates the Traditional Conceptualization of Paul Outside of Judaism“ in NANOS, Mark D.: The Question of Conceptualization: Qualifying Paul's Position on Circumcision in Dialogue with Josephus's Advisors to King Izates, in: Mark D. Nanos / Magnus Zetterholm (Hg.): Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle, Minneapolis, MN 2015, 105–152, hier: 144–152.

Forschungsschwerpunkte hauptsächlich am Römer-¹³¹ und Galaterbrief¹³², sowie an den dort jeweils angesprochenen Jesusanhängern, doch scheint Nanos eine ähnlich gelagerte soziale Verortung auch für die anderen paulinischen Gemeinden vorauszusetzen.¹³³ Damit stellt sich Nanos gegen die weit verbreitete Annahme, dass es schon früh mehr oder weniger eigenständige christusgläubige Gemeinden gegeben habe, die sich als selbstständige Versammlungen in privaten Häusern trafen. Stattdessen argumentiert Nanos zugunsten einer stärkeren Anbindung der frühen Jesusanhänger an jüdische Institutionen und Versammlungen: „[W]e have good reasons to believe that [die Christusgläubigen] would have had no concept of their faith outside the expression of the Jewish community.“¹³⁴ Für diese frühen Versammlungen von Jesusnachfolgern verwendet Nanos die Bezeichnung „Jewish subgroup gatherings“¹³⁵ – und zwar gerade auch dann, wenn sich darin mehrheitlich *nicht* ethnische Juden befinden.¹³⁶ Auch im Römerbrief, als vergleichsweise spätem paulinischen Brief, sieht Nanos noch keinerlei Anzeichen für das Auseinandergehen der Wege von Juden und Christen.¹³⁷ Dies sei für die paulinische Zeit auch deshalb nicht zu erwarten, da Nanos mit erheblichen politischen und sozialen Problemen für all jene Christusgläubige rechnet, die zu dieser Zeit versucht hätten, sich außerhalb der Synagogen und jüdischen Versammlungen zu organisieren.¹³⁸

Aufgrund der Annahme solch einer engen Verflechtung der frühen Christusgläubigen mit den jüdischen Synagogen und Gemeinden der jeweiligen Städte weicht Nanos von in der Forschung gängigen Identifizierungen von Personengruppen in den Paulusbriefen ab und bietet alternative Konstruktionen der für die Interpretation maßgeblichen Kontexte. Denn seine Annahme, dass die frühen Christusgläubigen sich innerhalb der örtlichen Synagoge organisierten, impliziert neben christusgläubigen Juden und Heiden zugleich auch die

¹³¹ Vgl. für die Bestimmung der Adressaten des Römerbriefs NANOS, Mark D.: The Jewish Context of the Gentile Audience Addressed in Paul’s Letter to the Romans, in: CBQ 61,2 (1999), 283–304, hier: 284.

¹³² Vgl. für die Bestimmung der Adressaten des Galaterbriefs NANOS, Mark D.: The Mystery of Romans. The Jewish Context of Paul’s Letter, Minneapolis 1996, 75–85.

¹³³ Für ähnliche Überlegungen mit Bezug auf den Philipperbrief und auf die Christusgläubigen in Philippi vgl. NANOS, Mark D.: Paul’s Polemic in Philippians 3 as Jewish-Subgroup Vilification of Local Non-Jewish Cultic and Philosophical Alternatives, in: Reading Corinthians and Philippians within Judaism. Collected Essays, Bd. 4, Eugene, OR 2017, 142–191, hier: 146.

¹³⁴ NANOS, Mystery, 5–6.

¹³⁵ Vgl. seine Ausführungen zu dieser Begrifflichkeit in NANOS, Mark D.: Preface, in: Reading Romans within Judaism. Collected Essays, Bd. 2, Eugene, OR 2018, vii–xxxi, hier: xiif sowie in NANOS, Mark D.: To the Churches within the Synagogue of Rome, in: Reading Romans within Judaism. Collected Essays, Bd. 2, Eugene, OR 2018, 3–19.

¹³⁶ Vgl. dazu auch NANOS, Jewish Context, 283–304.

¹³⁷ Vgl. NANOS, Jewish Context, 285.

¹³⁸ Vgl. NANOS, Jewish Context, 286.

Anwesenheit von Juden, die nicht an Christus glauben.¹³⁹ So schreibt Nanos etwa mit Bezug auf die Adressaten des Römerbriefs:

„The historical setting of Romans involves relationships between non-Christian Jews because the early believers in Jesus were still meeting in the synagogues and functioning wholly within the larger Jewish community (or communities) of Rome.“¹⁴⁰

Entgegen verbreiteten Entwürfen identifiziert Nanos nun im Folgenden an vielen Stellen der paulinischen Briefe eine dort erwähnte Gruppe mit eben jenen nichtchristusgläubigen Juden.

So argumentiert Nanos, dass Paulus mit seinem Römerbrief v.a. diese nichtchristusgläubigen jüdischen Geschwister in Schutz nehmen wollte. D.h. für die meisten Abschnitte des Römerbriefs nimmt Nanos im Hintergrund Konflikte an zwischen den heidenchristlichen Adressaten des Briefes und den nichtchristusgläubigen Juden, die mit den Adressaten in denselben Versammlungen zusammenkommen. Er identifiziert etwa die in Röm 13,1–7 erwähnte „Obrigkeit“ entgegen verbreiteter Auslegungen nicht mit *römischer* Obrigkeit, sondern mit *jüdischen* – nicht christusgläubigen – Leitern der örtlichen Synagoge.¹⁴¹ Diesen örtlichen Synagogenvorstehern sollen die heidenchristlichen Adressaten des Briefes gehorchen.

Die wesentliche Konfliktlinie, auf die Paulus in seinem Brief an die Römer rekurriert, betreffe – anders als es bei Vertretern der New Perspective on Paul häufig diskutiert wird – nicht das ethnozentrische Überlegenheitsgefühl christusgläubiger Juden. Sondern umgekehrt, christusgläubige Heiden würden sich den örtlichen synagogalen Leitern widersetzen und eine überlegene Position als nichtjüdische Christusgläubige beanspruchen. Gegen diese Form eines nichtjüdischen Ethnozentrismus richte sich die Argumentation des Paulus, der die heidenchristlichen Besucher der Synagoge dazu aufrufe, sich an die Vorschriften der Tora zu halten. D.h. die impliziten Gegner der paulinischen Argumentation seien nicht etwa „judaisierende“ Gruppen. Vielmehr spricht Nanos umgekehrt vom „Gentilizing“ among Gentile believers“¹⁴².

Einen ähnlichen Konflikt, der sich nicht zwischen unterschiedlichen Gruppierungen von Christusgläubigen entwickelt habe, sondern zwischen den örtli-

¹³⁹ Vgl. NANOS, *Jewish Context*, 283–284: „My overall concern, however, is to demonstrate that while many scholars describe the earliest developments of Roman Christian Jews to make sense of Romans, and some even recognize that these Christian Jews may still have attended synagogues *in addition to* church assemblies at the time of Paul’s letter, none (to my knowledge) recognizes the real and intimate interaction between the letter’s audience and the social context of non-Christian Jewish communities that this evidence demands.“ (H.i.O.)

¹⁴⁰ NANOS, *Jewish Context*, 295 (H.i.O.).

¹⁴¹ Vgl. die Diskussion darüber bei NANOS, *Mystery*, 289–336.

¹⁴² NANOS, *Jewish Context*, 284. Das übergeordnete Problem im Hintergrund des Römerbriefs bestehe in dem Sachverhalt, dass sich ehemalige Proselyten nach ihrer Hinwendung zu Christus von ihrer vorherigen Orientierung an der Tora abwenden würden.

chen nichtchristusgläubigen Juden und den heidenchristlichen Adressaten, nimmt Nanos auch für die Rede von den sog. „Starken“ und „Schwachen“ in Röm 14,1–15,6 an. Hier identifiziert Nanos jene, die Paulus als die „Schwachen im Glauben“ anspricht mit eben jenen nichtchristusgläubigen Juden.¹⁴³ Deren „Schwachheit“ beziehe sich auf ihre bis jetzt fehlende Erkenntnis, dass Jesus der Messias sei; aber keineswegs ziele Paulus auf eine Veränderung deren jüdischen Verhaltens¹⁴⁴ oder beschreibe gar deren Toraobservanz als „schwach“. Die „Starken“ identifiziert Nanos hingegen in Übereinstimmung mit dem größten Teil der Forschung als Christusgläubige aus den Heiden, die sich in Reinheitsfragen nicht an jüdische Normen gebunden fühlen.¹⁴⁵ Entscheidend ist nun für Nanos die Annahme, dass keine der unterschiedlichen Verhaltensweisen der „Starken“ und „Schwachen“ nach Paulus als bevorzugt dargestellt werde: „Paul instructs them [d.h. die „Starken“] instead to recognize that the practices of the ‚weak‘ are just as valid before God as those of themselves.“¹⁴⁶

Für ähnliche Verschiebungen der zu identifizierenden Gruppierungen innerhalb der von Paulus angeschriebenen Gemeinden argumentiert Nanos auch im Hinblick auf den Galaterbrief. Die Probleme der Adressaten des Galaterbriefs „are the result of *intra-* and *inter-Jewish* communal disputes.“¹⁴⁷ Darunter versteht Nanos Konflikte zwischen Christusgläubigen (Juden wie Nichtjuden) und nichtchristusgläubigen Juden. In der Folge kann Nanos dann für den Galaterbrief – wie schon für den Römerbrief – die Anwesenheit von nichtchristusgläu-

¹⁴³ Vgl. NANOS, *Mystery*, 85–165. Anders jedoch die „Schwachen“ in 1Kor 8–10, bei denen es sich nach Nanos um nichtchristusgläubige Heiden handle, vgl. NANOS, *Mark D.: Why the „Weak“ in 1 Corinthians 8–10 Were Not Christ-Believers*, in: *Reading Corinthians and Philippians within Judaism. Collected Essays*, Bd. 4, Eugene, OR 2017, 36–51. Siehe auch NANOS, *Mark D.: The Polytheist Identity of the „Weak,“ and Paul’s Strategy to „Gain“ Them: A New Reading of 1 Corinthians 8:1–11:1*, in: Stanley E. Porter (Hg.): *Paul, Jew, Greek, and Roman (Pauline Studies 5)*, Leiden 2009, 179–210. Die Bezeichnung der „Schwachen“ als „Brüder“ (vgl. 1Kor 8,10–12) begründe sich nach Nanos dabei auf der Annahme einer fiktiven Verwandtschaft der gesamten Menschheit.

¹⁴⁴ Vgl. NANOS, *Mystery*, 116, wo Nanos mit Bezug auf die „Schwachen“ schreibt: „Their not eating is emphatically *not* to be regarded condescendingly as a sign of deficient faith. God ‚accepts‘ it and so should the ‚strong.‘“

¹⁴⁵ Als Begründung verweist Nanos auf die Verwendung von *κοινός* in Röm 14,14: „14:14 makes clear that the issue dividing the ‚weak‘ and ‚strong‘ is along Jew/gentile lines concerning their difference of opinion in matters of purity“ (NANOS, *Mystery*, 96 Anm. 36). Vgl. dazu aber widersprüchlich (NANOS, *Mystery*, 144): „The ‚strong/able‘ are Christians. They include Jews, like Paul and a small group of Christian Jews in Rome; and gentiles, like the majority of the audience he is addressing in Rome.“

¹⁴⁶ NANOS, *Mystery*, 96–97.

¹⁴⁷ NANOS, *Irony of Galatians*, 7; vgl. dazu auch NANOS, *Mark D.: The Inter- and Intra-Jewish Political Context of Paul’s Letter to the Galatians*, in: ders. (Hg.): *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Peabody, MA 2002, 396–407.

bigen Juden voraussetzen und diese deshalb auch im Galaterbrief an mehreren Stellen identifizieren. So argumentiert Nanos dafür, dass es sich bei den paulinischen Gegnern im Galaterbrief nicht etwa um jüdische Christusanhänger handle, die evtl. gar erst von außen in die galatischen Gemeinden gekommen seien, sondern um nichtchristusgläubige jüdische Geschwister der jüdischen Gemeinden von Galatien, innerhalb derer sich auch die angeschriebenen Heidenchristen organisierten.¹⁴⁸ Solch eine Gruppe nichtchristusgläubiger Juden vermutet Nanos nicht zuletzt auch hinter „denen aus der Beschneidung“¹⁴⁹ (τοὺς ἐκ περιτομῆς) in Gal 2,12.¹⁵⁰ Diese betitelt Nanos betont neutral als „influencer“ der jüdischen Gemeinden Galatiens, deren Aufgabe es gewesen sei, gottesfürchtige Heiden, die den Status von Proselyten anstrebten, auf dem Weg zum Übergangsritus der Beschneidung zu begleiten. Aufgrund der Annahme eines jüdischen institutionellen Kontextes sieht Nanos folglich auch im sog. antiochenischen Zwischenfall einen rein innerjüdischen Konflikt beschrieben.

Neben dieser sozialen Verortung der paulinischen Gemeinden in einem dezidiert jüdischen und synagogalen Kontext sind noch weitere Annahmen für Nanos' Paulusinterpretation wegweisend, die sich in ähnlich gelagerter Form auch bei anderen Vertretern des „Paul within Judaism“-Paradigmas finden. So betont Nanos die hohe Bedeutung, die die ethnische Unterscheidung für das Verständnis der paulinischen Briefe habe. Mit Christus sei die Zeit angebrochen, in der Heiden nicht mehr vermittels der Beschneidung Juden werden müssen, um Anteil am Heil zu erhalten. Vielmehr sei nun die Zeit, in der Juden als Juden und Heiden als Heiden gemeinsam das Heil erhalten. An der ethnischen Grenze zwischen Juden und Nichtjuden verlaufe nach Nanos auch eine ethische Grenze bezüglich des von Gott geforderten Verhaltens, allen voran bezüglich der Frage nach der Orientierung an der Tora:

„Ethnically speaking, Jews were Jews and non-Jews were non-Jews, but in these subgroups they were united as equals before God and each other in Christ. So it was logical that Jews still practiced *erga nomou* and that non-Jews did not, because that was what was faithful for each.“¹⁵¹

¹⁴⁸ Vgl. NANOS, *Irony of Galatians*, 203–283.

¹⁴⁹ Nanos übersetzt τοὺς ἐκ περιτομῆς mit „those for circumcision“; vgl. NANOS, Mark D.: What Was at Stake in Peter's „Eating with Gentiles“ at Antioch?, in: ders. (Hg.): *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Peabody, MA 2002, 282–318, hier: 285–292.

¹⁵⁰ Vgl. etwa NANOS, Mark D.: Reading the Antioch Incident (Gal 2:11–21) as a Subversive Banquet Narrative, in: *JJMJS* 7,1 (2017), 26–52, hier: 48.

¹⁵¹ NANOS, Mark D.: How Could Paul Accuse Peter of „Living Ethnically“, in: Antioch (Gal 2:11–21) If Peter Was Eating according to Jewish Dietary Norms?, in: *JJMJS* 6,2 (2016), 199–223, hier: 208. In der Frage nach dem Zugang zum Heil dagegen unterscheidet Nanos nicht zwischen jüdischen und nichtjüdischen Christusgläubigen. Beide werden gerechtfertigt durch den Glauben Jesu Christi, wobei für jüdische Christusgläubige – nicht für heidnische – die Beschneidung und der Glaube Jesu Christi zusammenwirken. So para-

Hierbei unterscheidet Nanos deutlich stärker als andere Vertreter innerhalb des „Paul within Judaism“-Paradigmas zwischen dem ethnischen Status als Jude und einem jüdischen Verhalten. Ersteres werde allein durch die Beschneidung konstituiert, während ein jüdisches Verhalten auch ohne ethnische Zugehörigkeit zum Judentum möglich sei. Demnach fordere Paulus von seinen heidenchristlichen Adressaten lediglich in gewissen Dingen ein jüdisches Verhalten (Nanos nennt dies „Jewishish“¹⁵²), aber umgekehrt lehne Paulus die Beschneidung als Übergangsritus zum Judentum ab.

Auch in der Frage der Adressaten der paulinischen Briefe nimmt Nanos eine maximalistische Position innerhalb neuerer Ansätze zur Paulusinterpretation ein. Wie schon Fredriksen, so rechnet auch Nanos ausschließlich mit Nichtjuden als Adressaten der paulinischen Briefe.¹⁵³ Charakteristisch ist für seinen Ansatz jedoch, dass er diese zugleich als Teil der örtlichen synagogalen und jüdischen Versammlung betrachtet. Hier geht Nanos also von einer gewissen Paradoxie aus: Obwohl Paulus seine Briefe ausschließlich an nichtjüdische Christusgläubige richtet, sind diese in sozialer Hinsicht eng mit jüdischen Institutionen verflochten und befinden sich deshalb in einem genuin jüdischen Kontext.

2.2.2 *Judenchristliche Lebensweise in der Diaspora*

Aus dieser primären Adressierung nichtjüdischer Christusgläubiger folgt dann nach Nanos zunächst ein Nichtthematisieren von jüdischer Existenz in den paulinischen Briefen.¹⁵⁴ D.h. die Anweisungen des Paulus, gerade auch im Hinblick auf die Relevanz der Tora, sind ausschließlich in diesem heidenchristlichen Kontext der paulinischen Briefe zu deuten, eine explizite oder auch nur implizite Relativierung jüdischer Toraobservanz sei unmöglich daraus abzuleiten. Wo andere Forschungsentwürfe eine paulinische Kritik am Judentum oder jüdischer Verhaltensweise identifizieren, verweist Nanos regelmäßig darauf, dass sich solch eine vermeintliche Kritik jüdischer Lebensweise lediglich auf die von Paulus angesprochenen nichtjüdischen Christusgläubigen beziehe:

phrasiert er Gal 2,16 mit: „We‘ Jews have concluded that righteous standing comes not only from being Jews (being circumcised and all that signifies about belonging to God as members of the people Israel), except through [,unless accompanied (by)‘] Jesus Christ’s faithfulness“ (NANOS, *How Could Paul Accuse Peter of ‚Living Ethné-ishly‘*, 215).

¹⁵² Vgl. etwa NANOS, *How Could Paul Accuse Peter of ‚Living Ethné-ishly‘*, 211; siehe auch NANOS, *Mark D.: Paul’s Non-Jews Do Not Become ‚Jews,‘ But Do They Become ‚Jewish‘? Reading Romans 2:25–29 within Judaism, Alongside Josephus*, in: *JJMJS* 1 (2014), 26–53.

¹⁵³ Vgl. für den Römerbrief NANOS, *Jewish Context*, 283–304; für den Galaterbrief NANOS, *Irony of Galatians*, 75–85 und für den 1. Korintherbrief NANOS, *Weak*, 36–51.

¹⁵⁴ Vgl. NANOS, *Question of Conceptualization*, 146: „They [die Anweisungen des Paulus] do not address what is appropriate (e.g. with respect to circumcision) *for Jews* who are convinced that Jesus is the Christ.“ (H.i.O.)

„Any ostensible criticism of traditional Jewish interpretations, such as they appear, are those of a reformer. They are dissociating arguments limited in scope to modification of what is appropriate because of the meaning Paul attributes to the death of Jesus Christ as it pertains specifically to Christ-believing Gentiles as righteous ones in the midst of Jewish communities.“¹⁵⁵

Umgekehrt, die bleibende Orientierung an der Tora sei für alle Juden, die sich Christus hinwenden, selbstverständlich. Nanos argumentiert:

„I propose that Paul and his communities [...] were subgroups of the Jewish communities that believed Jesus represented the dawning of the awaited age. The Jews in these subgroups, Paul included, observed the covenantal obligations of Torah, for they were Jews involved in a fully Jewish movement.“¹⁵⁶

Die besondere Kontextualisierung der paulinischen Gemeinden unter diasporajüdischen Bedingungen stellt bei seiner Paulusinterpretation kein immer wiederkehrendes Erklärungsmuster dar, sondern rückt nur gelegentlich bei der Interpretation einzelner – aber entscheidender – Stellen in den Fokus. Grundsätzlich geht Nanos davon aus, dass Diasporajuden in vielfachem Kontakt zu ihrer nichtjüdischen Umwelt standen und dass dieser Kontakt gerade auch Tischgemeinschaft mit Nichtjuden einschloss. Vor diesem Hintergrund hält Nanos dann die Position für unplausibel, dass es in den frühen Gemeinden Streitigkeiten im Hinblick auf Tischgemeinschaft oder der Zubereitungsart des Essens gegeben habe. „There is plenty of evidence that Jews did mix with non-Jews, and ate with them, and there is no reason to suppose that the food at mixed meals could not meet halakhic standards of the time and place.“¹⁵⁷ Stattdessen stellt Nanos hier einmal mehr bisherige Interpretationen auf den Kopf.

So erklärt er etwa mit Blick auf den antiochenischen Zwischenfall in Gal 2,11–14 die Beschreibung, dass Petrus „heidnisch“ gelebt habe (Gal 2,14), mit Verweis auf griechisch-römische Sitzgewohnheiten, die die jüdische Gemeinde von Antiochien übernommen habe.¹⁵⁸ Gegen solch eine – wohlgermerkt griechisch-römische – Praxis hätte Paulus in Gal 2,11–14 argumentiert und Petrus zurechtgewiesen, da zwar die prinzipielle Unterscheidung zwischen Juden und Heiden auch für Paulus weiterhin Bedeutung behalte, dies aber nicht

¹⁵⁵ NANOS, *Irony of Galatians*, 9.

¹⁵⁶ NANOS, *Churches*, 4.

¹⁵⁷ NANOS, *How Could Paul Accuse Peter of ‚Living Ethné-ishly‘*, 206.

¹⁵⁸ Wie in der griechisch-römischen Umwelt üblich, beständen auch jene Juden darauf, dass bei den gemeinsamen Mählern die Sitzordnung den individuellen Rang der Teilnehmenden widerspiegle. Vgl. NANOS, *How Could Paul Accuse Peter of ‚Living Ethné-ishly‘*, 213: „This was the way of the Greco-Roman world, and it was the way that the Antiochene Jewish group Paul identified as ‚from circumcision‘ also apparently arranged banquets – and they apparently maintained that the Christ-following Jewish subgroups must do the same.“

zu einem unterschiedlichen Ranking führe, die deshalb auch nicht durch eine bestimmte Sitzordnung nachempfunden werden sollte.¹⁵⁹

„Neither Jew nor non-Jew in these banquet gatherings was to regard the other as holding a place secondary to that of their own ethnicity – they all occupied the place of honor together and thus should be seated on having the same honor ranking.“¹⁶⁰

Da es sich bei der Einteilung der Sitzordnung entsprechend jemandes Rangs, nach Nanos, vorwiegend um eine griechisch-römische Praxis handle, nenne Paulus dieses Verhalten des Petrus – mit einem ironischen Unterton¹⁶¹ – ἔθνικῶς ζῆν (Gal 2,14). Wenn demnach in älteren Interpretationen des antiochenischen Zwischenfalls die Kritik des Paulus an Petrus meist darin gesehen wird, dass dieser beim Eintreffen der „Leute von Jakobus“ ein stärker jüdisches Verhalten an den Tag lege, kehrt Nanos diese Argumentation geradezu um. Denn nun betrifft die paulinische Kritik das „heidnische“ Verhalten des Petrus. Durch dessen Beachtung einer bestimmten Sitzordnung erwecke er gegenüber nichtjüdischen Christusanhängern den Eindruck, als müssten diese erst durch die Beschneidung Juden werden, um in den höheren Rang zu gelangen. Da Paulus demnach in Antiochien eine griechisch-römische Praxis kritisiert, die die Diasporajuden übernommen hätten, trifft die Kritik des Paulus, nach Nanos, nicht einen Aspekt jüdischer Toraobservanz oder jüdischer Existenz, sondern eben eine von der Umwelt übernommene Praxis mancher Juden.¹⁶²

2.2.3 Die diasporajüdische Existenz des christusgläubigen Paulus

Nanos präsentiert den Apostel Paulus als einen toraobservanten Juden, dessen Hinwendung zu Christus keinerlei Wandel seiner eigenen jüdischen Existenz nach sich zog. Während andere Vertreter innerhalb des „Paul within Judaism“-Paradigmas für die Toraobservanz des Paulus noch eine gewisse (missionari-

¹⁵⁹ Vgl. dazu NANOS, How Could Paul Accuse Peter of ‚Living Ethné-ishly‘, 213–214; siehe auch NANOS, Reading the Antioch Incident, 26–52.

¹⁶⁰ NANOS, How Could Paul Accuse Peter of ‚Living Ethné-ishly‘, 217.

¹⁶¹ Vgl. NANOS, How Could Paul Accuse Peter of ‚Living Ethné-ishly‘, 222: „In this ironic sense, Peter was behaving *ethné-ishly* also in the negative sense of acting like those of the nations.“

¹⁶² Nanos' Interpretation des antiochenischen Zwischenfalls impliziert eigentlich auch eine Kritik des Paulus an der Einstellung des Petrus bezüglich des Wertes und Ranges von heidnischen Christusgläubigen. Dies wird von Nanos selbst allerdings kaum herausgearbeitet. Obwohl dies m.E. die natürliche Konsequenz seiner Interpretation der Stelle ist, passt solch eine Kritik des Paulus mit Blick auf einen jüdischen Ethnozentrismus nur schlecht zu dem Bild, das Nanos ansonsten von Paulus und seinem zeitgenössischen Judentum zeichnet. So streitet Nanos etwa für den Römerbrief jede Form von jüdischem Ethnozentrismus vehement ab und argumentiert umgekehrt, dass sich die paulinische Argumentation gegen einen heidenchristlichen Ethnozentrismus richte (vgl. etwa NANOS, Jewish Context, 284).

sche oder pragmatische) Flexibilität annehmen, vertritt Nanos das Bild eines Paulus, der sich ohne Kompromisse an der Tora orientiert.¹⁶³

Dies bedeutet für Nanos zugleich, dass auch der christusgläubige Paulus die Beschneidung *per se* keinesfalls als Adiaphoron oder gar als falsch betrachtete. So versteht er Gal 5,11, „wenn ich die Beschneidung noch predige, warum leide ich dann Verfolgung?“, als Andeutung darauf, dass Paulus vor seiner Hinwendung zu Christus die Beschneidung von Nichtjuden forderte und auch selbst aktiv daran beteiligt war.¹⁶⁴

Als Motivation für die aktive Verfolgungstätigkeit des Paulus vermutet Nanos sozialpolitische Motive. So hätte Paulus die Sonderrechte, die jüdische Gemeinden im römischen System zukamen, als gefährdet betrachtet, wenn mit den nichtjüdischen Christusanhängern sich plötzlich eine beträchtliche Anzahl Nichtjuden in den Synagogen versammeln und von deren Sonderrechten – wie etwa die Nichtpartizipation am Herrscherkult – mitbeanspruchten, ohne aber durch die Beschneidung auch ihre ethnische Zugehörigkeit zum Judentum anzuzeigen.¹⁶⁵ Diese Einstellung zur Beschneidungsfrage habe sich durch seine Hinwendung zu Christus in der Hinsicht verändert, dass Paulus eine Beschneidung von Nichtjuden nun deshalb ablehne, weil Paulus mit Jesus Christus zugleich die Zeit angebrochen sah, in der Heiden als Heiden und nicht als durch die Beschneidung zum Judentum Konvertierte am Heil partizipieren konnten.¹⁶⁶ Für Juden, ob christusgläubig oder nicht, stellt die Beschneidung jedoch weiterhin die Norm dar. Mit Verweis auf die Logik der paulinischen Argumentation in Gal 5,3 und 1Kor 7,19 schließt Nanos dann aus der paulinischen Bejahung der Beschneidung für Juden zugleich, dass Paulus als ein vorbildhaftes Beispiel für seine Gemeinden in seiner bleibend jüdischen Identität und seiner fortdauernden Toraobservanz zu verstehen sei.¹⁶⁷

¹⁶³ Vgl. dazu seine eigene Einschätzung in NANOS, *Mystery*, 9 Anm. 20: „Other scholars may recognize Paul as Jewish or even as a practicing Jew; however, he is (always?) interpreted as taking a compromising path at some point. I will push the implications of the observation that Paul maintained his Jewish identity and observance further.“ In soteriologischer Hinsicht hingegen folgt Nanos im Wesentlichen Sanders Thesen zum antiken Judentum und betrachtet die Tora als Geschenk Gottes an sein Volk, das sich wiederum als Antwort auf Gottes Gnade daran orientiere – ohne damit den Gedanken einer Heilsgerechtigkeit zu verbinden; siehe dazu etwa SANDERS, *Paul and NANOS, Reading Corinthians*, xiv.

¹⁶⁴ Vgl. NANOS, *Question of Conceptualization*, 149.

¹⁶⁵ Vgl. dazu NANOS, *Churches*, 5.

¹⁶⁶ Vgl. NANOS, *Question of Conceptualization*, 149: „So it is not circumcision that Paul opposes *per se* as a rejection of Christ, [...] but only the circumcision of Christ-following non-Jews, since they represent the propositional claim of the gospel that the end of the ages has arrived with the resurrection of Christ.“

¹⁶⁷ Vgl. NANOS, *Question of Conceptualization*, 151–152; NANOS, *Irony of Galatians*, 9; hier im Kontext des Galaterbriefs: „Paul is himself an example of status and observance, and his message in this letter does not abrogate the identity or observance of Torah for Jewish

2.2.4 Fazit und kritische Würdigung

Innerhalb der neueren Paulusexegese und dem Bemühen, Paulus stärker innerhalb des Judentums zu verorten, ist Nanos Vertreter einer eher maximalistischen Interpretation. Seine zahlreichen Aufsätze stellen vielfach interessante Herausforderungen im Hinblick auf manch ältere Paulusinterpretation dar. Im Kontrast zu anderen Vertretern des „Paul within Judaism“-Paradigmas gesteht Nanos zumindest eine gewisse Kritik des Paulus an der Verhaltensweise mancher seiner jüdischen Zeitgenossen zu.¹⁶⁸

Obwohl Nanos eine kaum mehr zu überblickende Anzahl an Aufsätzen zu verschiedenen Aspekten der paulinischen Briefe veröffentlicht hat,¹⁶⁹ fehlt eine monographische Darstellung der größeren Linien.¹⁷⁰ So bleiben gewisse Aspekte und Texte paulinischer Theologie bei Nanos unbehandelt, deren Integration in das Gesamtbild seiner Paulusinterpretation hilfreich wäre. So fehlen bei Nanos etwa Überlegungen zur paulinischen Biographie im engeren Sinne, zu seinem vorchristlichen Leben und dann v.a. zu den Fragen der Veränderung im Zuge seiner Hinwendung zu Christus.

Zudem haben die zahlreichen Aufsätze gelegentlich einen essayistischen Charakter. Sie bestechen zwar häufig durch innovative Ideen und Ansätze, gleichzeitig bleiben zahlreiche Details der Einzelexegese ungeklärt und provozieren kritische Rückfragen. So kann etwa seine Interpretation des antiochenischen Zwischenfalls nicht erklären, was das Verhalten des Petrus mit dem Kommen der „Leute von Jakobus“ zu tun habe. Außer man möchte zugleich annehmen, dass jene Gesandtschaft aus Jerusalem im besonderen Maße an der

people (i.e., Israelites) in the least but is instead predicated upon their continued validity for himself and other Jewish members of this movement.“

¹⁶⁸ Vgl. dazu auch NANOS, Mark D.: Paul's Relationship to Torah in Light of His Strategy „to Become Everything to Everyone“ (1 Corinthians 9:19–23), in: *Reading Corinthians and Philippians within Judaism. Collected Essays*, Bd. 4, Eugene, OR 2017, 52–92, hier: 53: „Paul's arguments assume that his statements about Torah as well as criticism of some of his fellow Jews, which arise in letters full of appeal to the authority of Torah to support his positions, will be perceived to represent the views of a movement faithful to the Mosaic covenant, albeit maintaining some interpretations that are in rivalry with the interpretations of other Jewish groups.“

¹⁶⁹ Vgl. etwa seine gesammelten Aufsätze in NANOS, *Reading Paul within Judaism*; NANOS, *Reading Corinthians*; NANOS, *Reading Romans within Judaism*.

¹⁷⁰ In dieser Hinsicht sind auch die Titel seiner Aufsatzsammlungen etwas irreführend. Denn in ihnen kommt nicht der im Titel erscheinende Brief als Ganzes in den Blick, sondern jeweils nur ein kleiner Ausschnitt aus demselben: So konzentriert sich seine Aufsatzsammlung zum Römerbrief (vgl. NANOS, *Reading Romans within Judaism*) ebenso wie seine Monographie (NANOS, *Mystery*) v.a. auf Überlegungen zu Röm 11 sowie Röm 14–15; die Sammlung zum Korinther- und Philipperbrief (vgl. NANOS, *Reading Corinthians*) beschränkt sich ausschließlich auf 1Kor 8–11 sowie Phil 3. Einzige Ausnahme stellt seine Dissertationsschrift zum Galaterbrief dar, bei der auch die größeren Linien des Briefes in den Blick genommen werden (vgl. NANOS, *Irony of Galatians*).

Einhaltung griechisch-römischer Sitzordnung interessiert war. Auch kann Nanos' Interpretation nicht recht erklären, warum Paulus Petrus in Antiochien Heuchelei (ὕπόκρισις; Gal 2,13) vorwirft. Folgt man seiner Argumentation, dann wäre eher der Vorwurf der Angst oder des abrupten Meinungswechsels zu erwarten.¹⁷¹

Auch die Annahme einer starken Vermischung der heidenchristlichen Adressaten der paulinischen Briefe mit den örtlichen Synagogen und nichtchristusgläubigen Juden erlaubt zwar in der Einzelexegese interessante Neuordnungen bestimmter Personengruppen, führt aber zugleich zu einem merkwürdigen Spagat. Denn wie will man sich den Umstand erklären, dass Paulus demnach sowohl christusgläubige Nichtjuden als auch nichtchristusgläubige Juden anspricht, aber ausgerechnet christusgläubige Juden von aller expliziten oder impliziten Kritik seiner Mahnungen ausgeschlossen seien?¹⁷²

2.3 Magnus Zetterholm

Zahlreiche Beiträge in den jüngeren Debatten um „Paul within Judaism“ gehen auf Magnus Zetterholm zurück, der an der Universität Lund lehrt und sich dem Bemühen verpflichtet sieht „to search for the historical Paul [...] who makes sense in a first-century context.“¹⁷³ In vielen Annahmen seiner Paulusinterpretation knüpft Zetterholm an die Deutungen anderer Vertreter des „Paul within

¹⁷¹ Für Nanos' eigene Begründung, weshalb Paulus hier Petrus Heuchelei vorwirft, vgl. NANOS, *Reading the Antioch Incident*, 48. Kritische Rückfragen muss sich Nanos auch dahingehend gefallen lassen, ob er den Umstand ausreichend beachtet, dass die Schilderung vom sog. antiochenischen Zwischenfall in einem Brief an andere Gemeinden zu finden ist, die aller Wahrscheinlichkeit nach nicht über eine eigenständige Quelle über die Geschehnisse in Antiochien informiert waren. Dann aber wird fraglich, auf welcher Grundlage die Adressaten in Galatien ἐθνικῶς ζῆν (Gal 2,14) tatsächlich so verstanden haben sollen, wie dies Nanos paraphrasiert, d.h. als Orientierung an griechisch-römischen Sitzgewohnheiten (Nanos setzt aus logischen Zwängen heraus das Gegenteil voraus, wonach die angeschriebenen Gemeinden in Galatien über die Situation in Antiochien vertraut gewesen seien: „*Paul knew that his audience knew that these Jews [d.h. in Antiochien] and their subgroups observed prevailing halakhot on matters related to dietary behavior.*“ [H.i.O.]).

¹⁷² Dass das vermeintliche Schweigen über christusgläubige Juden etwa im argumentativen Kontext von Röm 14,1–15,13 merkwürdig erscheint, fällt wohl auch Nanos selbst auf. Denn im weiteren Verlauf seiner Argumentation ändert sich seine Interpretation, so dass er gelegentlich doch davon ausgeht, als handele es sich bei den „Starken“ sowohl um heidnische als auch um jüdische Christusgläubige. Vgl. NANOS, *Mystery*, 144: „The ‚strong/able‘ are Christians. They include Jews, like Paul and a small group of Christian Jews in Rome; and gentiles, like the majority of the audience he is addressing in Rome.“ Dass diese geänderte Interpretation aber zugleich im Widerspruch zu seinem übergeordnetem Paulusbild steht, wird bei Nanos nicht weiter thematisiert. Anders hingegen seine Deutung in NANOS, *Mystery*, 96 Anm. 36.

¹⁷³ ZETTERHOLM, *Paul within Judaism: The State of the Questions*, 46.

Judaism“-Paradigmas an.¹⁷⁴ Seine eigenen Beiträge in dieser Hinsicht beziehen sich, wie auch seine Dissertationsschrift,¹⁷⁵ mehrheitlich auf die Zusammenhänge des sog. antiochenischen Zwischenfalls oder aber auf grundsätzliche Überlegungen zu terminologischen Fragen¹⁷⁶ sowie zu forschungsgeschichtlichen Darstellungen des Wandels der Paulusinterpretation.¹⁷⁷

In seiner monographischen Forschungsgeschichte zu jüngeren Debatten innerhalb der Paulusinterpretation¹⁷⁸ zeichnet Zetterholm die Entwicklung als geradlinig verlaufend. Beginnend mit „The Standard View of Paul“¹⁷⁹ charakterisiert Zetterholm v.a. lutherisch geprägte Paulusinterpretationen, von denen er dann Ansätze der „New Perspective“ abhebt. Letztere beschreibt Zetterholm in erster Linie als Vorläufer der nunmehr neuesten Forschungsposition, der er sich selbst zugehörig sieht und die er markant als „Beyond the New Perspective“¹⁸⁰ betitelt. Die neutestamentliche Wissenschaft sieht er dabei seit dem 19. Jahrhundert beeinflusst von „one of the most influential master narratives within Western culture – the theological dichotomy between Judaism and Christianity“¹⁸¹. Diese kontrastierende Gegenüberstellung sei nicht nur, aber besonders, mit Blick auf Paulus zu überwinden zu Gunsten einer historisch zutreffenderen Verhältnisbestimmung, die Paulus bleibend innerhalb des Judentums verortet.¹⁸²

2.3.1 Überblick über Gesamtentwurf und Einordnung innerhalb des „Paul within Judaism“-Paradigmas

Wesentlich für Zetterholms Paulusinterpretation sind zum einen Annahmen, die für die überwiegende Mehrheit der Exegeten innerhalb des „Paul within Judaism“-Paradigmas in ähnlicher Weise maßgeblich sind. So schließt sich auch Zetterholm Lloyd Gaston in der Annahme an, dass die paulinischen Briefe ausschließlich an nichtjüdische Adressaten gerichtet seien.¹⁸³ Diese Annahme

¹⁷⁴ V.a. Nanos stellt einen immer wiederkehrenden Gesprächspartner dar, den Zetterholm meist positiv aufnimmt; vgl. etwa ZETTERHOLM, Magnus: *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity* (Routledge Early Church Monographs), London 2005, *passim*.

¹⁷⁵ Vgl. ZETTERHOLM, *Formation of Christianity*.

¹⁷⁶ Vgl. ZETTERHOLM, Magnus: *Jews, Christians, and Gentiles: Rethinking the Categorization within the Early Jesus Movement*, in: Kathy Ehrensperger / J. Brian Tucker (Hg.): *Reading Paul in Context. Explorations in Identity Formation* (LNTS 428), London / New Delhi / New York u.a. 2013, 242–254.

¹⁷⁷ Vgl. v.a. ZETTERHOLM, *Approaches to Paul*.

¹⁷⁸ Vgl. ZETTERHOLM, *Approaches to Paul*.

¹⁷⁹ Vgl. ZETTERHOLM, *Approaches to Paul*, 69.

¹⁸⁰ Vgl. ZETTERHOLM, *Approaches to Paul*, 127.

¹⁸¹ ZETTERHOLM, *Paul within Judaism: The State of the Questions*, 33.

¹⁸² Vgl. ZETTERHOLM, *Paul within Judaism: The State of the Questions*, 34.

¹⁸³ Vgl. ZETTERHOLM, *Paul within Judaism: The State of the Questions*, 45.

betrachtet er als hermeneutischen Schlüssel für das richtige Verständnis zentraler und vieldiskutierter Passagen.¹⁸⁴ Innerhalb dieses spezifischen Adressatenkreises sieht dann auch Zetterholm die vieldiskutierten negativen oder relativierenden Aussagen des Paulus mit Bezug zur Tora qualifiziert.¹⁸⁵ D.h. einzig an nichtjüdische Christusgläubige, die sich an den Forderungen der Tora orientieren, würden sich die paulinischen Aussagen gegen die Tora richten.¹⁸⁶ Ein Fluch etwa (vgl. Gal 3,13) sei letztere nur in Bezug auf Nichtjuden.¹⁸⁷ Umgekehrt diskutiere Paulus nie Fragen bezüglich der Relation des Christusgeschehens oder der Tora zu Juden im Allgemeinen oder zu christusgläubigen Juden im Besonderen.¹⁸⁸ Ein Rückschluss auf die paulinische Sichtweise auf jüdische Existenz christusgläubiger Juden sei demnach v.a. von den Vorannahmen bezüglich des Selbstverständnisses und der Lebensweise des Paulus abhängig.

Auch Zetterholm vertritt die Auffassung, dass die ethnische Zugehörigkeit und damit die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden bzw. zwischen jüdischen und nichtjüdischen Christuskongregationen bleibend hohe Relevanz habe.¹⁸⁹ Es entspreche dem Selbstverständnis der in weiten Teilen hin jüdisch geprägten Jesusbewegung des 1. Jh.s n.Chr., die Welt weiterhin und zuallererst in „Juden“ und „Nichtjuden“ einzuteilen.¹⁹⁰ Das Modell des „covenantal nomism“ von Sanders aufnehmend, nimmt auch Zetterholm an, die Beschneidung und die damit ausgedrückte Zugehörigkeit zum Bund Israels mit Gott sei das wesentliche soteriologische Kriterium des zeitgenössischen Judentums.¹⁹¹ Dieser Vorstellung sei auch Paulus – sowohl vor wie nach seiner Hinwendung zu Christus – gefolgt.¹⁹²

Wegweisend für Zetterholms Paulusbild sind ferner seine Annahmen bezüglich der engen sozialen Anbindung der frühesten nichtjüdischen Jesusnachfol-

¹⁸⁴ Vgl. ZETTERHOLM, Paul within Judaism: The State of the Questions, 48: „The fact that all Paul’s authentic letters seem to be addressing non-Jews might give us a hermeneutical key.“

¹⁸⁵ Vgl. ZETTERHOLM, Paul within Judaism: The State of the Questions, 45, wo er Gaston darin zustimmt, dass „Paul’s negative statements on the Torah were motivated by his conviction that the Torah indeed will bring death to those outside a covenantal relation with the God of Israel.“

¹⁸⁶ Vgl. dazu ZETTERHOLM, Magnus: Paul and the Missing Messiah, in: ders. (Hg.): The Messiah. In Early Judaism and Christianity, Philadelphia, PA 2007, 33–55, hier: 40–43.

¹⁸⁷ Vgl. ZETTERHOLM, Jews, Christians, and Gentiles, 250.

¹⁸⁸ Vgl. ZETTERHOLM, Paul and the Missing Messiah, 46–47.

¹⁸⁹ Vgl. dazu ZETTERHOLM, Formation of Christianity, 158.

¹⁹⁰ Vgl. so in ZETTERHOLM, Jews, Christians, and Gentiles, 253–254; prägnant schreibt er: „The distinction between ‚Jew‘ and ‚non-Jew‘ was perhaps more important than the issue of Torah observance among Jewish followers of Jesus.“ (254).

¹⁹¹ Vgl. ZETTERHOLM, Formation of Christianity, 156.

¹⁹² Vgl. ZETTERHOLM, Magnus: Purity and Anger: Gentiles and Idolatry in Antioch, in: JIRRS 1 (2005), 1–24, hier: 20 sowie ZETTERHOLM, Formation of Christianity, 156–157 und damit an diesem Punkt dezidiert abweichend von E. P. Sanders.

ger an das zeitgenössische Judentum sowie dessen Institutionen. Zetterholm nimmt an, dass die überwiegende Mehrheit der frühen nichtjüdischen Christusanhänger, an die auch die paulinischen Briefe gerichtet sind, schon vor ihrer Hinwendung zu Christus mit den örtlichen Synagogen und jüdischen Versammlungen verbunden waren.¹⁹³ Diese seien deshalb mit jüdischem Leben vertraut und führten zumindest in bestimmter Hinsicht ein toraobservantes Leben.¹⁹⁴ Vor dem Hintergrund solch einer Ausgangslage bestimmt Zetterholm dann auch das zentrale Problem, das Paulus in seinen Briefen angehe. Entgegen älteren Forschungsentwürfen verlaufe die Konfliktlinie nicht zwischen jüdischen und nichtjüdischen Christusanhängern. Denn jüdische Geschwister seien zum einen nicht in den paulinischen Briefen adressiert und zum anderen sei deren Verhältnis zur Tora und jüdischer Existenz keine strittige Frage gewesen. Dass sich Juden auch nach ihrer Hinwendung zu Christus weiterhin an die Vorschriften der Tora hielten, sei vielmehr, so Zetterholm, für die ganze frühe Jesusbewegung selbstverständlich.

Die vielfältigen Konflikte der paulinischen Briefe entzündeten sich vielmehr im Wesentlichen an der Frage, wie sich speziell nichtjüdische Christusanhänger zur Torah verhalten sollten:¹⁹⁵ Seit je her sei es im zeitgenössischen Judentum des Paulus umstritten gewesen, inwieweit Heiden den Vorschriften der Tora Folge leisten sollten.¹⁹⁶ Innerhalb eines breiten Spektrums an Auffassungen zu dieser Frage nehme Paulus eine dezidierte Randposition innerhalb des zeitgenössischen Judentums ein: „Paul evidently believed that non-Jews should remain non-Jewish, and that they should not observe the Torah“.¹⁹⁷ Einzig die Forderungen des „Apostelkonzils“ hätte auch Paulus als für nichtjüdische Christusanhänger maßgeblich anerkannt.¹⁹⁸ Zetterholm sieht die gegenteilige Position, wonach Christusanhänger aus den Völkern erst Juden werden sollten, etwa im Matthäusevangelium vertreten und meint ferner eine Mittel-

¹⁹³ Vgl. ZETTERHOLM, *Paul within Judaism: The State of the Questions*, 48–49.

¹⁹⁴ Vgl. ZETTERHOLM, *Formation of Christianity*, 160–161: „If the majority of Jesus-believing Gentiles were recruited among former god-fearers, they had certainly already adapted to a Jewish life style, since their motive for associating with Jews in the first place was a profound interest in Judaism.“

¹⁹⁵ Vgl. ZETTERHOLM, Magnus: „Will the Real Gentile-Christian Please Stand Up!“ *Torah and the Crisis of Identity Formation*, in: Magnus Zetterholm / Samuel Byrskog (Hg.): *The Making of Christianity. Conflicts, Contacts, and Constructions. Essays in Honor of Bengt Holmberg* (CB.NT 47), Winona Lake, IN 2012, 373–393, hier: 377; ZETTERHOLM, Magnus: *The Antioch Incident Revisited*, in: *JJMJS* 6,2 (2016), 249–259, hier: 258: „I would assume that the major problem within the early Jesus movement was precisely how to relate to non-Jews.“

¹⁹⁶ Zetterholm rekurriert dafür auf Belege aus dem 3. Jh. n.Chr. (m.Avot 3,14; Sipre zu Dtn § 345), die er auch schon für die paulinische Zeit für repräsentativ hält; vgl. dazu ZETTERHOLM, *Paul within Judaism: The State of the Questions*, 49 mit Anm. 40.

¹⁹⁷ ZETTERHOLM, *Paul within Judaism: The State of the Questions*, 50.

¹⁹⁸ Vgl. ZETTERHOLM, *Formation of Christianity*, 144–149.

position in der Didache identifizieren zu können.¹⁹⁹ Diese Extremposition des Paulus in der Frage des Verhältnisses von nichtjüdischen Christusanhängern zur Tora stehe im Zentrum der frühen Auseinandersetzungen um die paulinische Theologie.

Aufgrund der engen institutionellen Verbindung mit jüdischen Versammlungen betrachtet auch Zetterholm die frühe Jesusbewegung vollständig als innerjüdische Fraktion, die nicht nur von außen als eine solche wahrgenommen worden sei, sondern sich auch selbst so verstand.²⁰⁰ Für frühe Jesusanhänger aus den Völkern sei es aus strategischen Überlegungen heraus die einzig rat-same Option gewesen, sich gegenüber der Öffentlichkeit als Juden auszugeben, um Restriktionen zu entgehen und die Teilnahme am öffentlichen Kult ablehnen zu können.²⁰¹ Erst im Anschluss an den jüdischen Krieg und der zunehmend negativen öffentlichen Meinung gegenüber Juden hätte es sich für Heidenchristen als ratsam erwiesen, sich in zunehmendem Maße nicht länger als rein jüdische Bewegung zu verstehen und zu präsentieren.²⁰²

Dieser tief jüdisch geprägte Kontext dient Zetterholm dann auch als Leitfa-den für die Interpretation von zahlreichen exegetisch umstrittenen Stellen der paulinischen Briefe. So verneint Zetterholm mit Blick auf den sog. antiocheni-schen Zwischenfall vehement die Möglichkeit, als hätte sich der Konflikt anhand von Speisevorschriften und anderen Reinheitsgeboten entzünden können. Vielmehr sei der Kontext der antiochenischen Gemeinde ein vollständig jüdi-scher und demnach auch die Einhaltung jüdischer Speisegebote selbstverständ-lich. Dies betreffe in gleichem Maße auch die nichtjüdischen Christusanhänger in Antiochien. Da sich jene vorrangig aus ehemaligen Proselyten zusammen-setzten, hätten sich auch diese schon vor ihrer Hinwendung zu Christus in der Einhaltung jüdischer Speisevorschriften eingeübt. Dass nun an dieser Frage hier oder in anderen Gemeinden ein neuer Konflikt aufbrechen sollte, sei des-halb unwahrscheinlich.²⁰³

¹⁹⁹ Vgl. ZETTERHOLM, Magnus: *The Didache, Matthew, James – and Paul: Reconstructing Historical Developments in Antioch*, in: Hubertus Waltherus Maria de van Sandt / Jürgen Zangenberg (Hg.): *Matthew, James, and Didache. Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings* (SBLSS 45), Atlanta, GA 2008, 73–90, wobei Zetterholm sowohl für das Matthäusevangelium als auch für die Didache annimmt, dass diese im Umfeld der Gemeinden von Antiochien entstanden seien.

²⁰⁰ Vgl. ZETTERHOLM, Paul within Judaism: *The State of the Questions*, 49–50.

²⁰¹ Vgl. ZETTERHOLM, Paul within Judaism: *The State of the Questions*, 37.

²⁰² Vgl. ZETTERHOLM, *Jews, Christians, and Gentiles*, 243.

²⁰³ ZETTERHOLM, *Antioch Incident*, 254. Strittig sei nach Zetterholm in Antiochien vielmehr die Frage, ob die moralische Unreinheit der Nichtjuden noch ansteckend sei, siehe dazu die Diskussion weiter unten.

2.3.2 Jüdische Existenz in der Diaspora

Die Beschreibung des speziell diasporajüdischen Kontextes²⁰⁴ beginnt Zetterholm mit der Feststellung, dass die meisten Fragen aufgrund der Quellenlage im Dunkeln liegen.²⁰⁵ Dabei betont Zetterholm besonders die unterschiedliche Ausgangslage der jüdischen Minderheitssituation in der Diaspora gegenüber einer jüdischen Mehrheitsgesellschaft in Palästina. V.a. für die Diaspora nimmt er verschiedene Grade der Assimilation an die nichtjüdische Umwelt an.²⁰⁶ Trotz dieser anzunehmenden Pluriformität meint Zetterholm dann aber gewisse Beschränkungen der Assimilierung festhalten zu können: „There is certainly evidence of a Jewish separatism.“²⁰⁷ Wesentlich für Zetterholms Paulusinterpretation ist demnach seine Annahme, dass sich das Diasporajudentum durch ein besonderes Interesse auszeichnete, sich von der Interaktion und Gemeinschaft mit Nichtjuden fernzuhalten.²⁰⁸ Dieses Bemühen um Distanz sieht Zetterholm v.a. dadurch motiviert, dass Heiden grundsätzlich als Sünder und damit als moralisch unrein betrachtet worden seien. Diese moralische Unreinheit sei dann allerdings gefährlich, wenn nicht gar ansteckend für Juden, die in zu hohem Maße mit Heiden interagierten.²⁰⁹ Solch eine moralische Unreinheit der Heiden werde im Wesentlichen durch die Teilnahme der Heiden an griechisch-römischen Kulte hervorgerufen: „During Paul’s lifetime, it seems that moral impurity, the fact that non-Jews habitually were involved in Greco-Roman cultic rituals, was the main problem.“²¹⁰ Fragen bezüglich der rituellen Reinheit hingegen sieht Zetterholm erst in nachpaulinischer Zeit an Bedeutung gewinnen.²¹¹

Mit dem Aspekt der moralischen Unreinheit der Heiden sieht Zetterholm dann schließlich auch die Möglichkeit der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden tangiert. Einer Argumentation von P. Esler folgend, stimmt Zetterholm der Aussage zu „as a general rule Jews did refrain from eating with Gentiles.“²¹² Zetterholm verweist auf Texte wie Dan 1; Jdt 10–12; Est^{LXX}; Tob 1; Arist; Jub; JosAs sowie rabbinische Literatur und schließt daraus auf einen grundsätzlichen jüdischen Vorbehalt gegenüber einer zu starken Assimilierung an die nichtjüdische Umwelt mit Blick auf gemeinsame Mahlzeiten. Trotz die-

²⁰⁴ Zetterholms Augenmerk liegt besonders auf Antiochien, vgl. seine Dissertationsschrift ZETTERHOLM, *Formation of Christianity*.

²⁰⁵ Vgl. ZETTERHOLM, *Formation of Christianity*, 53.

²⁰⁶ Vgl. ZETTERHOLM, *Formation of Christianity*, 53–177.

²⁰⁷ ZETTERHOLM, *Formation of Christianity*, 150.

²⁰⁸ Vgl. ZETTERHOLM, *Antioch Incident*, 259.

²⁰⁹ Vgl. ZETTERHOLM, *Antioch Incident*, 256–258.

²¹⁰ ZETTERHOLM, *Antioch Incident*, 259.

²¹¹ Vgl. ZETTERHOLM, *Antioch Incident*, 259.

²¹² ZETTERHOLM, *Formation of Christianity*, 150; hier positiv ein Zitat aufnehmend von ESLER, *Philip Francis: Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (SNTSMS 57), Cambridge 1996, 77.

ser grundsätzlichen Vorsicht vor einer Assimilierung an die nichtjüdische Umwelt argumentiert Zetterholm gleichzeitig gegen eine zu einseitige Betonung solcher Absonderungstendenzen, wie er sie bei Esler identifiziert. „While Jews generally refrained from eating with Gentiles, certain Jews could have table-fellowship with certain Gentiles.“²¹³

Je nach Umständen, konkret getroffenen Maßnahmen und abhängig von den beteiligten Gruppen seien für manche Diasporajuden verschiedene Formen der Tischgemeinschaft durchaus möglich gewesen.²¹⁴ Die Möglichkeit der Tischgemeinschaft bestünde im Besonderen, wenn eine Mahlzeit in einem jüdischen Haushalt und damit unter voller Kontrolle des jüdischen Gastgebers stattfand.²¹⁵ „We have noted that some groups may have considered all table-fellowship with Gentiles abominable while other groups had a more open attitude.“²¹⁶

Vor dem Hintergrund dieser Annahmen interpretiert Zetterholm dann auch den antiochenischen Zwischenfall. Das Problem von Gal 2,11–14 sei grundsätzlich die Frage, wieviel Nähe und Gemeinschaft Juden und speziell jüdische Christusanhänger mit nichtjüdischen Christusanhängern haben sollten. Während Paulus in Jerusalem zwar mit Petrus, Johannes und Jakobus im Grundsätzlichen übereingekommen sei, dass Heiden ohne Beschneidung, d.h. ohne Juden zu werden, Anteil am Heil erlangen könnten, hätte die konkrete Interpretation dieser grundsätzlichen Übereinkunft des Paulus anschließend zu eben solchen Spannungen geführt, wie sie im antiochenischen Zwischenfall bezeugt seien. D.h. den paulinischen Gegenübern wäre die konkrete Form der Gemeinschaft, die jüdische Christusanhänger mit nichtjüdischen Christusanhängern praktizierten, zu weit gegangen.²¹⁷ Stattdessen hätte Jakobus und dessen Delegation dafür plädiert, dass nichtjüdische Christuskirche eine eigene Tischgemeinschaft bilden sollten.²¹⁸

²¹³ Vgl. ZETTERHOLM, *Formation of Christianity*, 156.

²¹⁴ Vgl. dazu v.a. ZETTERHOLM, *Formation of Christianity*, 150–155.

²¹⁵ Vgl. ZETTERHOLM, *Formation of Christianity*, 159.

²¹⁶ ZETTERHOLM, *Formation of Christianity*, 155.

²¹⁷ Vgl. ZETTERHOLM, *Antioch Incident*, 255: „Thus, what happened in the Jewish community in Antioch was that Jews and non-Jews were socializing in a way that went beyond what was considered appropriate among most Jews.“

²¹⁸ Vgl. ZETTERHOLM, *Formation of Christianity*, 161. Dabei verschiebt sich Zetterholms Interpretation leicht innerhalb seiner verschiedenen Publikationen zum antiochenischen Zwischenfall. So nimmt er in der Veröffentlichung seiner Dissertationsschrift noch an, dass v.a. der palästinische Hintergrund von Jakobus und dessen Delegation für dessen Auffassung einer stärkeren Separierung zwischen Juden und Nichtjuden verantwortlich sei. Vgl. ZETTERHOLM, *Formation of Christianity*, 161: „In Jerusalem, where torah-obedient ideology had prevailed since the Maccabean uprising, too close association with Gentiles may in general have been regarded as a threat to Judaism itself.“ In jüngeren Veröffentlichungen hingegen ist Zetterholm zögerlicher, die „Leute von Jakobus“ zu stark an Jakobus zu binden und lässt ebenso die Frage offen, wie sich diese Gruppe zu „denen aus der Beschneidung“

Wesentlich ist für Zetterholms Interpretation dieser entscheidenden Perikope demnach die Schlussfolgerung, dass der antiochenische Zwischenfall keineswegs impliziere, dass Petrus oder andere Juden jüdische Vorschriften und Gebote aufgrund ihrer Hinwendung zu Christus nicht mehr befolgt hätten. Es gehe vielmehr um die Frage, ob und inwieweit der enge Kontakt mit Nichtjuden gefährlich sei, indem Juden zur Nachahmung derer moralischen Verfehlungen verleitet werden könnten.²¹⁹

„Too-close social relations between Jews and non-Jews is sufficient to explain why Jews who did not belong to the Jesus movement, or Jesus-believing Jews with a different ideology than Paul’s, would be concerned. The point is: we do not have to assume that the community in Antioch was breaking the Torah in any way by, for instance abandoning food regulations and serving swarming, creeping, and crawling things.“²²⁰

Doch nach paulinischer Vorstellung seien nichtjüdische Christusanhänger vermittels ihrer Taufe nicht länger prinzipiell moralisch unrein, sondern ebenso wie Juden in der Lage, sich an die geforderten moralischen Standards zu halten.²²¹ Paulus und die „Leute von Jakobus“ unterscheiden sich demnach nicht in der Frage, ob sich Juden weiterhin und auch in Gemeinschaft mit nichtjüdischen Christusanhängern an den Speisevorschriften orientieren sollen. Dies hätten beide bejaht. Die Meinungsverschiedenheit bestünde vielmehr in der Frage, ob die nichtjüdischen Christusanhänger bzw. deren *moralische* Unreinheit auch weiterhin eine Gefahr für Juden darstellten,²²² so die Leute von Jakobus, oder ob dies seit deren Taufe nicht mehr der Fall sei, so Paulus. Das Problem sei demnach nicht das Essen gewesen, was in den Bereich der rituellen Unreinheit gehört, sondern die Gemeinschaft und Interaktion mit moralisch unreinen Nichtjuden.²²³

An anderer Stelle verweist Zetterholm auf die pragmatisch orientierte Anpassungsfähigkeit von zumindest einigen Strängen des Diasporajudentums. So nimmt er an, dass die paulinischen Anweisungen in 1Kor 8–10 bezüglich des Umgangs mit Speisen, die zuvor in kultischen Kontexten verwendet wurden, eine bereits vorpaulinische jüdische Halacha der jüdischen Gemeinden von Korinth widerspiegle. Zetterholm interpretiert die paulinischen Aussagen als

verhält. Aus dieser größeren Vorsicht folgt dann auch, dass Zetterholm hier den Unterschied zwischen Palästina und Diaspora weniger in den Vordergrund stellt (vgl. ZETTERHOLM, Antioch Incident, 249–259).

²¹⁹ Vgl. ZETTERHOLM, Antioch Incident, 258: „There are some indications in the text that moral impurity really was the major problem in Antioch.“

²²⁰ ZETTERHOLM, Antioch Incident, 257.

²²¹ Vgl. ZETTERHOLM, Antioch Incident, 256–257.

²²² Vgl. ZETTERHOLM, Antioch Incident, 258; ZETTERHOLM, Purity, 18: „[I]ntimate relationships with Gentiles, who, for whatever reason, were involved in Greco-Roman rituals could generate a state of moral impurity also among the Jews of the community.“

²²³ Zu Zetterholms Sicht auf die Unterscheidung von ritueller und moralischer Unreinheit vgl. auch ZETTERHOLM, Didache, 82–83 sowie ZETTERHOLM, Purity, 1–24.

an der Intentionalität einer Handlung orientiert. Und eben solch eine Unterscheidung anhand des beabsichtigten Bezugs zu kultischen Kontexten nehme Paulus auf, um für die angesprochenen nichtjüdischen Christuskirche eine pragmatische Lösung zu formulieren.²²⁴ Mit Bezug auf die bleibend jüdische Identität des Paulus zieht Zetterholm aus seiner Interpretation den Schluss: „If this interpretation of 1 Corinthians 8–10 is correct, it reveals a far-reaching halakhic adaptability that is fully compatible with Jewish hermeneutics.“²²⁵

2.3.3 *Judenchristliche und paulinische Lebensweise in der Diaspora*

Zetterholm geht davon aus, dass christusgläubige Juden weiterhin toraobservant lebten und dass alle relativierenden oder ablehnenden Aussagen der paulinischen Briefe hinsichtlich bestimmter Halachot einzig vor dem Hintergrund seiner nichtjüdischen Adressaten zu verstehen seien.²²⁶ „In Paul’s mind, it [die Tora] hat not ceased to be relevant for Jews and had never been relevant for Gentiles.“²²⁷ Die Frage, wie christusgläubige Juden zum Heil gelangen, werde bei Paulus nie behandelt, und zwar deshalb, weil für sie auch weiterhin der alte Bund soteriologisch genügsam sei.²²⁸ Der Glaube an Jesus als Messias Israels bewirke auch nach paulinischer Theologie für Juden keine Änderung deren Relation zur Tora.²²⁹

Auch für den Apostel Paulus selbst nimmt Zetterholm keinen Sonderfall an. Was für christusgläubige Juden im Allgemeinen gilt, gelte mindestens im gleichen Maße für den Völkerapostel. Paulus sei „at least as Torah observant as any other Jew in the Diaspora“²³⁰. Dies sei die natürliche Schlussfolgerung aus den Selbstbeschreibungen des Paulus als Jude in Gal 2,15 und Phil 3,5.²³¹ Dabei setzt Zetterholm jüdische Identität und Selbstverständnis mit bleibender Toraobservanz gleich.²³²

2.3.4 *Fazit und kritische Würdigung*

Zetterholms Analysen zum antiochenischen Zwischenfall sowie zum diasporajüdischen Hintergrund desselben sind weitgehend innovative und von daher gedankenanstößende Beiträge zur Paulusinterpretation. Auch Zetterholms Darstellungen der forschungsgeschichtlichen Linien leisten einen integrativen Beitrag dazu, neuere Ansätze mit älteren Entwürfen zu verbinden und die Kon-

²²⁴ Vgl. dazu ZETTERHOLM, *Purity*, 14–16.

²²⁵ ZETTERHOLM, *Purity*, 15–16.

²²⁶ Vgl. ZETTERHOLM, *Paul within Judaism: The State of the Questions*, 49.

²²⁷ ZETTERHOLM, *Formation of Christianity*, 149.

²²⁸ Vgl. ZETTERHOLM, *Formation of Christianity*, 157.

²²⁹ Vgl. ZETTERHOLM, *Didache*, 90.

²³⁰ ZETTERHOLM, *Will the Real Gentile-Christian*, 377.

²³¹ Vgl. ZETTERHOLM, *Antioch Incident*, 252.

²³² Vgl. auch ZETTERHOLM, *Jews, Christians, and Gentiles*, 249.

traste herauszuarbeiten. Das Fehlen einer Gesamtinterpretation der paulinischen Briefe und die Konzentration auf wenige *topoi* und Briefstellen lassen zugleich zahlreiche Fragen offen. So wäre es etwa interessant zu sehen, wie Zetterholm 1Kor 9,19–23, „den Juden wie ein Jude ...“, versteht. Auch findet sich in Zetterholms Veröffentlichungen kaum etwas zu Fragen der paulinischen Biographie und wie sich dessen eigene Hinwendung zu Christus auf seine jüdische Existenz hin auswirkten.

Zwei gewichtige Annahmen für Zetterholms Paulusinterpretationen scheinen zumindest in gewissem Maße kontradiktorisch zu sein. So nimmt er auf der einen Seite an, dass die nichtjüdischen Christusgläubigen hauptsächlich aus ehemaligen Proselyten gewonnen worden seien. Demnach sind diese bereits vor ihrer Hinwendung zu Christus, und ebenso danach, stark mit jüdischem Leben vertraut und in gewisser Weise toraobservant lebend. Trotz dieser starken und schon länger existierenden Vernetzung von Nichtjuden mit den örtlichen jüdischen Versammlungen nimmt Zetterholm dann aber auf der anderen Seite an, dass der enge Kontakt mit Nichtjuden für Juden ein Problem darstelle. Aufgrund der moralischen Unreinheit von Nichtjuden hätten Diasporajuden vielfach den Kontakt mit jenen minimiert. Diese Divergenz zwischen enger Verflechtung auf der einen und Kontaktminimierung auf der anderen Seite wird von Zetterholm allerdings nicht weiter erläutert.

Auch bleibt bei Zetterholms Interpretation des antiochenischen Zwischenfalls die Frage offen, warum sich der Streit speziell an der Frage des gemeinsamen Essens entzündete (vgl. *συνεσθίω* in Gal 2,12) und nicht ganz grundsätzlich an jeder denkbaren Form der Interaktion von jüdischen und nichtjüdischen Christuskongregationen. Wenn es stimmen sollte, dass das Problem nicht im Zusammenhang mit Speisevorschriften zu suchen ist, sondern ausschließlich in der Frage, ob die nichtjüdischen Christuskongregationen *per se* moralisch unrein seien, dann müsste die Furcht vor deren Unreinheit jede Form des Zusammenseins mit diesen betreffen und nicht nur das gemeinsame Essen.

2.4 Caroline J. Hodge

Caroline J. Hodge, Schülerin von Stanley Stowers, ist Professorin an der Jesuitenhochschule *College of the Holy Cross* in Worcester, MA. Hodge beschreibt sich selbst als Teil der „radical‘ new perspective“²³³ und sieht ihre Paulusinterpretation im Einklang mit den grundlegenden Linien, die von Gaston, Ga-

²³³ HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 153; im Kontext: „Like others in the ‚radical‘ new perspective, my reading of Paul insists in viewing him as a first-century Jew and thus opens the possibility that he had no critique of Judaism but remained fully faithful to the God of Israel and this God’s plan for the salvation of all peoples.“

ger²³⁴ und Stendahl²³⁵ gezeichnet wurden. Auch Hodge verspricht sich mit dem Ziel eines angemessenen Neuverständnisses wesentlicher Aspekte paulinischer Theologie positive Effekte für das Zusammenleben von Juden und Christen heute sowie für gegenwärtige ethnische Spannungen in den USA.²³⁶ Neben einzelnen Aufsätzen ist v.a. die Veröffentlichung ihrer Dissertationsschrift *If Sons, Then Heirs. A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul* (2007) maßgebend, in der sie vielfach die Untersuchungen früherer Aufsätze noch einmal aufgreift und in einen weiteren Kontext stellt.

2.4.1 Überblick über Gesamtentwurf und Einordnung innerhalb des „Paul within Judaism“-Paradigmas

In vielerlei Hinsicht übernimmt Hodge gewisse Annahmen anderer Vertreter des „Paul within Judaism“-Paradigmas, die bei ihr nicht mehr neu diskutiert werden. So bestimmt auch Hodge die Adressaten der paulinischen Briefe – mit Verweis auf Gaston²³⁷ – als ausschließlich aus nichtjüdischen Christusanhängern bestehend, die vor ihrer Hinwendung zu Christus mehrheitlich Gottesfürchtige und deshalb bestens mit jüdischen Traditionen und Schriften vertraut gewesen seien.²³⁸ Auch für Hodge läuft diese Annahme auf die Konsequenz hinaus, dass sie die meisten paulinischen Aussagen dann streng in diesem heidenchristlichen Kontext interpretiert.²³⁹ In keiner Weise habe Paulus die Intention gehabt, Israel oder das zeitgenössische Judentum in seinen wesentlichen Linien zu verändern:²⁴⁰

„Instead of viewing Paul as a critic of Judaism and the Law, we can see Paul as engaged in working out how *gentiles* can be made right with the God of Israel in the context of the coming endtime.“²⁴¹

Ferner sieht Hodge den Apostel Paulus im Anschluss an Gaston und Gager als Vertreter einer Zwei-Bünde-Soteriologie. So thematisiere Paulus nie die Frage,

²³⁴ Vgl. HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 153.

²³⁵ Vgl. HODGE, Caroline J.: „A Light to the Nations“: The Role of Israel in Romans 9–11, in: Jerry L. Sumney (Hg.): *Reading Paul’s Letter to the Romans* (SBLRBS 73), Atlanta, GA 2012, 169–186, hier: 196–170.

²³⁶ Vgl. BUELL, Denise K. / HODGE, Caroline J.: The Politics of Interpretation: The Rhetoric of Race and Ethnicity in Paul, in: *JBL* 123,2 (2004), 235–251, hier: 237.

²³⁷ Vgl. HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 11.

²³⁸ Vgl. HODGE, Caroline J.: Olive Trees and Ethnicities. Judeans and Gentiles in Rom. 11.17–24, in: Jürgen Zangenberg / Michael Labahn (Hg.): *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City. Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome* (JSNTSup 243), London 2004, 77–89, hier: 88.

²³⁹ Vgl. so v.a. mit Blick auf den Römer- sowie den Galaterbrief HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 9–11; HODGE, *Olive Trees*, 86–88 sowie die grundsätzlichen Überlegungen dazu in HODGE, *Light*, 170–172.

²⁴⁰ Vgl. HODGE, *Light*, 169.

²⁴¹ HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 11 (H.i.O.).

wie sich Juden zu Christus verhalten sollten und was das Evangelium für Juden bedeute.²⁴² Seine Briefe implizierten zwar keinen grundsätzlichen Gegensatz zwischen der Tora Israels und dem Evangelium für die Völker, doch sei Christi erstes Kommen, sein Tod und seine Auferstehung ausschließlich die Grundlage für die Eingliederung der Völker in Gottes Heilsplan. Erst bei Christi Parusie würden dann die Völker wie auch Israel gemeinsam gerettet werden.²⁴³

Hodges Beiträge zur Debatte um „Paul within Judaism“ beziehen sich in erster Linie auf Überlegungen zum Verhältnis von Ethnizität, Religiosität und Identität in der Antike sowie deren Bezug zu Paulus. Hierbei betont Hodge, dass die Trennung zwischen Ethnizität und Religiosität erst ein Produkt der (westlichen) Aufklärung, aber sowohl Paulus wie der gesamten Antike fremd sei.²⁴⁴ Während dies die Relevanz der ethnischen Zugehörigkeit für Paulus zunächst hervorhebt,²⁴⁵ betont Hodge zugleich die prinzipielle Vielschichtigkeit und Anpassungsfähigkeit antiker Identitätskonstruktionen, was gerade auch die ethnisch-religiösen Elemente der Existenz miteinschleife. Identität sei „not fixed, but fluid and multifaceted.“²⁴⁶ Hodge argumentiert gegen eine simplifizierende Vorstellung, wonach jemandes Identität starr und eindeutig sei.²⁴⁷ Vielmehr nimmt sie neuere anthropologische Ansätze auf,²⁴⁸ um auf deren Grundlage zu zeigen, dass auch die paulinische Identität aus mehreren Identitätsebenen bestehe,²⁴⁹ die in einem spezifischen und hierarchisch angelegten Verhältnis zueinander stehen. Dabei nehme der jeweilige Kontext darauf Einfluss, welche Identitätsebene²⁵⁰ in den Vordergrund rücke („situational ethni-

²⁴² Vgl. HODGE, Light, 184: „So he [Paulus] does not tell us exactly what he thinks about how Jews should relate to Christ.“

²⁴³ Vgl. HODGE, Light, 184.

²⁴⁴ Vgl. HODGE, Caroline J.: Apostle to the Gentiles: Construction of Paul’s Identity, in: BibInt 13,3 (2005), 270–288, hier: 272–273 sowie BUELL / HODGE, Politics, 243: „We see ethnicity and religion as intertwined and mutually constituting.“

²⁴⁵ Vgl. HODGE, Light, 172: „[E]thnic identity is crucial to Paul’s thinking.“

²⁴⁶ HODGE, Apostle to the Gentiles, 287.

²⁴⁷ Vgl. BUELL / HODGE, Politics, 235–237.

²⁴⁸ Hodge verweist dabei insbesondere auf BAUMANN, Gerd: The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities, New York 1999; STOLER, A. L.: Racial Histories and Their Regimes of Truth, in: Political Power and Social Theory 11 (1997), 183–206.

²⁴⁹ HODGE, Apostle to the Gentiles, 275: „One’s ethnic identity can be divided up into parts or segments, so that several identities, although distinct, can fit within – be nested inside – a more encompassing identity.“

²⁵⁰ Der von Hodge verwendete Sprachgebrauch variiert. So spricht sie an manchen Stellen von *einer* Identität, die aus verschiedenen Teilen oder Ebenen besteht (so etwa in BUELL / HODGE, Politics, 235–251); an anderer Stelle hingegen spricht sie von „multiple identities“ im Plural (so etwa in HODGE, If Sons, Then Heirs, 117–135).

city²⁵¹).²⁵² Hieran aufbauend möchte Hodge dichotomische Engführungen älterer Interpretationen vermeiden: „This model allows us to move beyond the Judean/Christian polarity and helps us understand how Paul can be a Christ-follower, cross ethnic lines to teach gentiles, and remain a faithful *Ioudaios*.“²⁵³

In multiethnischen Kontexten, die nicht zuletzt gerade für die Diasporasituation vorauszusetzen seien, oszillierten die verschiedenen Ebenen menschlicher Identität. Je abhängig von der konkreten Situation erhielten so unterschiedliche Teilaspekte der jeweiligen Identität den Vorrang. Vor diesem Hintergrund sei die weit verbreitete Kontrastierung zwischen einem vermeintlich jüdischen Ethnozentrismus und einem paulinischen oder „christlichen“ Universalismus haltlos.²⁵⁴ Vielmehr beruhe das paulinische Konzept nicht auf einer Nivellierung der ethnischen Unterscheidung („melting pot“²⁵⁵), sondern auf einem Zusammenleben vieler verschiedener Ethnien, die dennoch je für sich ihre Bedeutung behielten („mixture“²⁵⁶). Für Heiden, die sich Christus zuwenden, bedeute die Verbindung von Ethnizität und Religiosität, dass deren Hinwendung zu Christus deren ethnische Zugehörigkeit nicht unberührt lassen könne: „being in Christ is not ethnically neutral; it is a Judean identity.“²⁵⁷ Indem christusgläubige Heiden bei ihrer Hinwendung zu Christus ihre Existenz „in Christus“ neu als nun wichtigste Identitätsebene hinzubekämen, erhalten sie zugleich eine jüdische Identität hinzu²⁵⁸, ohne deshalb ihre bisherige ethnische Zugehörigkeit aufzugeben. Die verschiedenen Identitätsebenen existierten zugleich („hybrid existence“²⁵⁹), auch wenn die Existenz „in Christus“ an der Spitze stehe.²⁶⁰

Der Logik einer patrilinearen Abstammung folgend konstruiere Paulus einen Ursprungsmythos für Nichtjuden: Durch die Taufe auf Christus werden die Nichtjuden Nachkommen Abrahams, adoptierte Söhne Gottes und Miterben

²⁵¹ Vgl. zu dem Begriff HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 118.

²⁵² Vgl. dazu v.a. BUELL / HODGE, *Politics*, 235–251 sowie HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 270–288.

²⁵³ HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 272.

²⁵⁴ Vgl. HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 4.

²⁵⁵ BUELL / HODGE, *Politics*, 243.

²⁵⁶ BUELL / HODGE, *Politics*, 243.

²⁵⁷ BUELL / HODGE, *Politics*, 247.

²⁵⁸ Vgl. besonders HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 125–135.

²⁵⁹ Vgl. zum Begriff „hybrid existence“ HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 150. An anderer Stelle weicht Hodge von dieser von ihr ansonsten verwendeten Terminologie ab und geht nicht von einem „sowohl-als-auch“, sondern von einem „weder-noch“ aus. Demnach seien christusgläubige Heiden weder Juden noch länger Teil ihrer bisherigen Ethnie. Sie befänden sich stattdessen in einer Phase der Liminalität. Vgl. dazu HODGE, Caroline J.: *The Question of Identity: Gentiles as Gentiles – But also Not – in Pauline Communities*, in: Mark D. Nanos / Magnus Zetterholm (Hg.): *Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis, MN 2015, 153–173, hier: 154f.

²⁶⁰ Vgl. BUELL / HODGE, *Politics*, 248.

Christi.²⁶¹ Obwohl Juden und Nichtjuden jetzt einen gemeinsamen Vorfahren haben, nivelliere Paulus nicht deren ethnische Differenzen.²⁶² Sie bleiben getrennte Ethnien,²⁶³ aber mit verwandten Abstammungslinien, die auf Abraham zurückgehen. Dabei bleibe für Paulus zugleich eine Priorität des jüdischen Volkes gegenüber den nichtjüdischen selbstverständlich.²⁶⁴

2.4.2 Jüdische Existenz in der Diaspora

Der diasporajüdische Kontext der paulinischen Gemeinden ist für die Paulusinterpretation von Hodge besonders dort von Relevanz, wo sie in den sozialen Rahmenbedingungen des Diasporajudentums das entscheidende Muster identifiziert, das ihr dann als Metatheorie für die Beschreibung der jüdischen Existenz des christusgläubigen Paulus dient. Ausgehend von der Beobachtung, dass jüdisches Leben in der Diaspora zugleich ein Leben in einem multiethnischen Kontext darstellt, geht es Hodge dabei v.a. um die Frage, wie sich ethnisch-religiöse Identität in solch einem multiethnischen Kontext darstellt bzw. wie diese konstruiert wird. Hodge stützt sich dabei auf anthropologische Untersuchungen²⁶⁵ und verweist auf Belege aus der Umwelt des Diasporajudentums, wo sich Identitätskonstruktionen etwa zugleich ägyptischer und griechischer Ethnizität bedienen können.²⁶⁶ „In recent decades, anthropologists have observed [...]: people in polyethnic contexts unproblematically maintain several different ethnic identities at once.“²⁶⁷ Dabei bedient sie sich der eingangs skizzierten Rahmentheorie von verschiedenen Identitätsebenen, die je nach Kontext in unterschiedlicher Relation zueinander stehen. Diese verschiedenen Teilaspekte individueller Identitäten können, so Hodge, nun gerade auch verschiedene ethnische Konstruktionen miteinander verbinden. Die lebensweltlichen Anlässe für die Konstruktion solcher Fälle von „double ethnicity“²⁶⁸ sieht Hodge in Eheschließungen, Bildung, Militärdienst, sowie in steuerrechtlichen Be-

²⁶¹ Zur Taufe als „Adoptionsritus“ vgl. HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 76–77.

²⁶² Vgl. HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 5: „Paul uses the discourse of kinship and ethnicity to construct a myth of origins for gentile followers of Christ“.

²⁶³ Vgl. HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 66.

²⁶⁴ Vgl. HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 137–148.

²⁶⁵ Vgl. neben anderen BUELL, Denise K.: *Ethnicity and Religion in Mediterranean Antiquity and Beyond*, in: *RelSRev* 26,3 (2000), 243–249 und BUELL, Denise K.: *Race and Universalism in Early Christianity*, in: *JECS* 10 (2002), 432–441.

²⁶⁶ Hodge spricht von „double ethnicity“, vgl. HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 274, und verweist insbesondere auf THOMPSON, Dorothy J.: *Hellenistic Hellenes: The Case of Ptolemaic Egypt*, in: Irad Malkin (Hg.): *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity* (Center for Hellenic Studies Colloquia 5), Cambridge, MA 2001, 301–322.

²⁶⁷ HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 274.

²⁶⁸ Vgl. zum Begriff „double ethnicity“ HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 119.

langen.²⁶⁹ Welche ethnische Zuschreibung dabei je hervorgehoben werde, hänge im Wesentlichen vom jeweiligen Kontext ab („situational ethnicity“²⁷⁰).

Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang, dass Hodge auch auf einzelne Belege verweist, die darauf hindeuten, dass solche Konstruktionen von multiplen ethnischen Zugehörigkeiten auch für – zumindest manche – Juden in der Diaspora zutreffen. Hodge verweist etwa auf Belege, wo sich Juden in Steuerlisten als Griechen ausgeben.²⁷¹ Diese Fälle von doppelten ethnischen Zuschreibungen fänden sich v.a. in multiethnischen Kontexten: „In polyethnic contexts in particular, people oscillate among various identities, which tend to be both situationally relevant and hierarchically arranged.“²⁷² Mit Blick auf die paulinischen Briefe und die frühe Jesusbewegung bedeutet dies, dass gerade in diasporajüdischen Kontexten das Zusammentreffen vieler verschiedener Ethnien und damit die Bildung von multiethnischen Identitätskonstruktionen zu erwarten sind.

2.4.3 Die diasporajüdische Existenz des christusgläubigen Paulus

Ihr Modell einer Identität, die aus verschiedenen hierarchisch zueinanderstehenden Ebenen besteht, wendet Hodge besonders mit Blick auf die Person des Paulus an. So identifiziert sie dessen verschiedene Identitätsebenen etwa in seinen Selbstbeschreibungen in Röm 11,1 und Phil 3,5–6 als Israelit, Nachfahre Abrahams, aus dem Stamm Benjamin und als am achten Tag Beschneider. Diese verschiedenen Identitätsebenen des vorchristlichen Paulus würden nun bei dessen Hinwendung zu Christus erweitert um zwei weitere Ebenen, die seine Identität „in Christus“ sowie seine Sendung als Apostel zu den Heiden umfassen.²⁷³ Während diese verschiedenen Ebenen der paulinischen Identität in einem hierarchischen Gefälle zueinander stehen und seine Identität „in Christus“ an der Spitze,²⁷⁴ bleiben sie dennoch alle innerhalb der Grenzen jüdischer Existenz. Entscheidend ist nun Hodges Deutungsansatz für die paulinische Hinwendung zu Christus. Diese Wende im Leben des Paulus beschreibt Hodge als eine Neuhierarchisierung der bisherigen Identitätsebenen. Mit dem Ergebnis, dass Paulus seine bisherige Identität seinem nun neu hinzugekommenen Auftrag als Apostel der Heiden dementsprechend verändert, dass er sich seinen nichtjüdischen Gegenübern anpasse: „Paul is now called to ‚go to‘ the

²⁶⁹ Vgl. dazu HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 119.

²⁷⁰ Vgl. zu dem Begriff HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 118.

²⁷¹ Vgl. HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 274–275 Anm. 14 mit Verweis auf CLARYSSE, W.: *Jews in Trikomia*, in: Adam Bülow-Jacobsen (Hg.): *Proceedings of the 20th International Congress of Papyrologists*, Copenhagen, 23.–29. August, 1992, Copenhagen 1994, 193–203.

²⁷² HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 287.

²⁷³ Vgl. HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 275–276.

²⁷⁴ Vgl. dazu HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 285–287.

gentiles, a role which necessitates some reprioritizing of the other facets of his Judean identity. [...] Paul adjusts his own identity to accommodate gentiles.“²⁷⁵ Den Grund für die situationsbedingte Anpassung des christusgläubigen Paulus an seine heidenchristlichen Gegenüber sieht Hodge sowohl in der theologischen Überzeugung des Paulus als auch in einer missionarisch-pädagogischen Strategie.²⁷⁶

Mit diesem theoretischen Konzept im Hintergrund interpretiert Hodge dann einige der besonders umstrittenen Stellen der paulinischen Briefe. So meine etwa die Aussage des Paulus, wonach er „durch das Gesetz dem Gesetz gestorben“ (Gal 2,19) sei, nicht die Preisgabe seiner jüdischen Identität und auch nicht die prinzipielle Aufgabe seiner Toraobservanz. Vielmehr interpretiert Hodge die Aussage ganz vor dem Hintergrund des im sog. antiochenischen Zwischenfalls beschriebenen Konflikts bezüglich des angemessenen Verhaltens beim gemeinsamen Essen mit Heiden. Aus pädagogischem und missionarischem Interesse heraus hätte sich Paulus dafür entschieden, in bestimmten Situationen, in denen er in Kontakt mit Heiden kam, auf das von der Tora geforderte Verhalten zu verzichten. Um Tischgemeinschaft mit den Heiden haben zu können, ohne diese zur Toraobservanz zu zwingen, verzichte der ansonsten toraobservant lebende Paulus in diesem spezifischen Kontext auf bestimmte Aspekte seiner jüdischen Existenz. „Interpreted within the framework of multiple and complex identities, Galatians 2:19 suggests that Paul has shifted the components of his identity in order to gain access to gentile communities.“²⁷⁷

Aufgrund seines Apostelamtes zu den Heiden entscheide Paulus sich dafür, lieber selbst in bestimmten Situationen nichtjüdisch zu leben, statt Nichtjuden zu zwingen, jüdisch zu leben. Nach Hodge stellt dies jedoch weder die grundsätzliche Toraobservanz des Paulus in Frage, noch lasse sich das Verhalten des Völkerapostels auf andere christusgläubige Juden übertragen. Der Apostel stelle demnach einen Ausnahmefall dar, der sich höchstens noch auf andere jüdische Lehrer der Heiden übertragen lasse.²⁷⁸ Mit Blick auf die jüdische Identität des Paulus bedeute dies keinesfalls ein Verlassen jüdischer Existenz, sondern ein Wechsel der Rangfolge verschiedener jüdischer Identitätsebenen. Auch wenn Hodge sich ansonsten vielfach dem Paulusbild von Nanos anschließt, grenzt sie sich an dieser Stelle ausdrücklich von diesem und anderen

²⁷⁵ HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 277; vgl. dazu auch HODGE, Caroline J.: Paul and Ethnicity, in: Matthew V. Novenson / R. Barry Matlock (Hg.): *The Oxford Handbook of Pauline Studies*, Oxford 2019, 547-561, hier: 554-557.

²⁷⁶ Vgl. HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 277.

²⁷⁷ HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 278. Ähnliches nimmt Hodge auch für 1Kor 9,19-22 an; vgl. HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 124-125.

²⁷⁸ Siehe HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 278: „Paul presents two models for Judean teachers of gentiles: acting like Judeans (Ἰουδαϊκῶς) or acting like gentiles (ἔθνικῶς).“ Und HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 281: „I do not think Paul prescribes norms for all Ioudaioi in Christ in his recounting of his confrontation with Cephas.“

maximalistischen Vertretern des „Paul within Judaism“-Paradigmas ab.²⁷⁹ Anders als jene beharrt Hodge darauf, dass Paulus der Überzeugung gewesen sei, dass es für die Mission von Heiden geboten und notwendig sei, andere jüdische Identitätsebenen – wie etwa die Einhaltung bestimmter jüdischer Speisevorschriften – diesen Zielen unterzuordnen. „Paul would place his status as being ‚in Christ‘ above being ‚of the tribe of Benjamin‘ or ‚blameless in the Law,‘ even as these are all a part of his Judeanness.“²⁸⁰

Auch wenn Hodge nicht näher beschreibt, welche konkreten Anpassungen Paulus an seine nichtjüdischen Gegenüber vollzog, geht sie grundsätzlich davon aus, dass das Interesse des Paulus daran, Heiden für Christus zu gewinnen, größer war als jede Forderung der Tora:

„I imagine that Paul did whatever it took to integrate himself into gentile communities and establish intimate relationships with them, all the while offering himself as model of how to be justified out of the faithfulness of Christ.“²⁸¹

Mit demselben Modell von mehreren übereinander liegenden Identitäten erklärt Hodge auch die häufige Verwendung der 1. Person Plural innerhalb der paulinischen Briefe. Diese richteten sich zwar an nichtjüdische Adressaten, doch der Jude Paulus könne sich mit ihnen identifizieren, ohne dabei seine eigene jüdische Identität in Frage zu stellen.²⁸² Dieses pädagogische Stilmittel nimmt Hodge ferner auch in 1Kor 9,19–22 an. Dabei beschreibe Paulus eben jene Flexibilität hinsichtlich seiner verschiedenen Identitätsebenen abhängig vom jeweiligen Kontext. Doch auch hier bedeute diese pädagogisch motivierte und theologisch fundierte Anpassungsfähigkeit des Paulus in keiner Weise dessen prinzipielle Aufgabe seiner jüdischen Identität oder seiner ansonsten konsequenten Toraobservanz.²⁸³

2.4.4 Judenchristliche Lebensweise in der Diaspora

Hodge geht davon aus, dass sich gemäß paulinischer Theologie Juden auch nach ihrer Hinwendung zu Christus weiterhin an den Geboten der Tora orientierten und ihre bisherige jüdische Lebensweise keine grundsätzliche Veränderung erfahren habe. Obwohl Hodge komplexe Identitätskonstruktionen, die sich mehrerer ethnischen Zuschreibungen bedienen können, prinzipiell auch für Juden in der Diaspora für möglich hält, rechnet sie faktisch nur mit Bezug auf den Apostel Paulus selbst mit der Realisierung solch einer multiethnischen

²⁷⁹ HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 280: „He would argue that no such reprioritizing was necessary. I disagree with Nanos on this point.“

²⁸⁰ HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 286.

²⁸¹ HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 281.

²⁸² Vgl. HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 282.

²⁸³ Vgl. HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 283–284.

Identität.²⁸⁴ Anderen christusgläubigen Juden hingegen stünde die Option nicht offen, sich selbst zugleich als Heiden zu identifizieren oder ihr jüdisches Verhalten beim Zusammenleben mit Heidenchristen diesen anzupassen. Einzig anderen Lehrern und Aposteln, die damit beauftragt seien, das Evangelium zu den Völkern zu bringen, gelte das paulinische Beispiel als wegweisend.²⁸⁵ D.h. aber umgekehrt, hinsichtlich seiner hybriden Identität als Jude in Christus, der sich um der Heiden Willen diesen in seinem Verhalten anpasse, stelle der Völkerapostel Paulus einen Sonderfall dar, der gerade nicht auf die Mehrheit jüdischer Christuskirche übertragbar sei. Die Flexibilität und Anpassungsfähigkeit der Identität betreffen damit, so Hodge, faktisch nur Heiden, die sich zu Christus hinwenden²⁸⁶ sowie Paulus als Apostel der Heiden.

2.4.5 Fazit und kritische Würdigung

Innerhalb des „Paul within Judaism“-Paradigmas nimmt Hodge betont eine Mittelposition ein, die sich in ihrer Paulusinterpretation sowohl von grundlegenden Annahmen verwandter Forschungspositionen leiten lässt und sich zugleich von maximalistischen Lesarten abgrenzt. So versteht auch Hodge Paulus als einen Juden, der sich nach seiner Hinwendung zu Christus weiterhin toraobservant verhält und dasselbe auch für andere jüdische Christuskirche voraussetze. Gleichzeitig betont Hodge zumindest mit Blick auf die jüdische Existenz des Völkerapostels selbst eine gewisse Flexibilität und Kompromissbereitschaft.

Besonders das von Hodge vertretene Erklärungsmodell einer Identität, die aus verschiedenen Identitätsebenen besteht, die wiederum situationsabhängig in einem bestimmten hierarchischen Verhältnis zueinanderstehen, erscheint geeignet zu sein, um sowohl biographische Veränderungen im Leben des Paulus als auch verschiedene Schattierungen in seinen Briefen hinsichtlich bestimmter theologischer *topoi* wahrnehmen und einordnen zu können. Hodges Ansatz verheißt den Erfolg, aus einer dichotomischen Engführung mit Blick auf die jüdische Existenz des Paulus herauszuführen. Unklar bleibt, weshalb Hodge ihre Interpretation, dass sich die etwa im sog. antiochenischen Zwischenfall beschriebene Anpassung von christusgläubigen Juden an Heiden, ausschließlich auf Paulus und andere Apostel beschränken muss, nicht weiter begründet, sondern diese schlicht als selbstverständlich voraussetzt. Wenn ihre grundsätzlichen Beobachtungen zu ethnischen Identitätskonstruktionen in multiethnischen und deshalb gerade auch diasporajüdischen Kontexten zutreffen, stellt sich umso mehr die Frage, weshalb solch eine hybride Existenz nur

²⁸⁴ Solch eine hybride Identität nimmt Hodge ferner für alle nichtjüdischen Christuskirche an; vgl. dazu HODGE, Paul and Ethnicity, 554–557.

²⁸⁵ Vgl. HODGE, Apostle to the Gentiles, 281.

²⁸⁶ Vgl. dazu BUELL / HODGE, Politics, 245–246.

für nichtjüdische Christusbefolger sowie für den Völkerapostel Paulus als Sonderfall jüdischer Christusanhänger in Frage kommen sollte.

3. Fazit zur Forschungsgeschichte

Der Durchgang durch die wichtigsten Vertreter der gegenwärtigen Debatten zu „Paul within Judaism“ macht deutlich, dass es sich hierbei zwar um ein gemeinsames Paradigma handelt, das von gewissen Prämissen ausgeht, dessen konkrete exegetische Entfaltung jedoch auch innerhalb dieses Rahmens zu recht unterschiedlichen Interpretationen führt. Diese Variabilität wird noch vergrößert, wenn man jenseits der oben besprochenen Vertreter weitere Exegeten berücksichtigt, die zwar einige zentrale Annahmen des „Paul within Judaism“-Paradigmas aufnehmen, sich an anderer Stelle jedoch bewusst gegen gewisse Vorannahmen entscheiden. Die Ränder bleiben dabei notwendigerweise unscharf und vielfach lassen sich Forschungspositionen nicht eindeutig kategorisieren. So findet sich etwa mit Daniel Boyarin ein jüdischer Exeget, der vielfach Positionen der „Paul within Judaism“-Perspektive positiv aufnimmt und Paulus ganz von seinem jüdischen Hintergrund her interpretiert. Gleichzeitig misst Boyarin aber etwa der ethnischen Zugehörigkeit nicht im selben Maße eine unterscheidende Funktion bei, wie dies bei anderen vielfach der Fall ist. Vielmehr geht Boyarin etwa im Einklang mit Vertretern der New Perspective davon aus, dass nach paulinischer Auffassung Christusanhänger aus den Juden und den Völkern gemeinsam eine neue, dritte Kategorie bilden, bei der die jeweilige ethnische Zugehörigkeit keine oder kaum mehr Relevanz habe.²⁸⁷

Ähnliche Ansätze finden sich ferner auch bei anderen Exegeten, die sich grundsätzlich dem jüngst verstärkten Bemühen verpflichtet sehen, Paulus vor seinem jüdischen Hintergrund zu interpretieren. So zeichnet etwa Gabriele Boccaccini, der sich wie wenig andere gegenwärtige Exegeten um den jüdischen Charakter der frühen Jesusbewegung bemüht, den Apostel Paulus auch nach dessen Hinwendung zu Christus als einen toraobservant lebenden Juden.²⁸⁸ Zugleich urteilt Boccaccini aber mit Blick auf die paulinische Vorstellung von der Rechtfertigung:

²⁸⁷ Vgl. etwa BOYARIN, *Radical Jew*, 55: „In the spiritual Law, the Law of faith [...], there are no ethnic distinctions.“ (Hier in Zustimmung zu Dunn.)

²⁸⁸ So etwa in BOCCACCINI, Gabriele: *Paul's Three Paths to Salvation*, Chicago 2020, 151: „Being no longer ‚under the law‘ (1 Cor 9:20) meant for him that he was no longer under the power of sin and was justified in Christ, not that he was free from the obligations of the Mosaic covenant.“

„There is no basis for any claim for a distinction between the two groups [d.h. Juden und Heiden] within the new community. [...] There is therefore complete equality between Jews and gentiles in the way they were justified.“²⁸⁹

Auch schon innerhalb der oben skizzierten Forschungspositionen ist bemerkenswert, wie gegensätzlich die diasporajüdischen Kontexte zunächst konstruiert werden können, um von solchen Annahmen dann wiederum zu stark variierenden Interpretationen zu gelangen. So nimmt etwa Fredriksen an, dass es aufgrund einer prinzipiellen Weite und schon lange eingeübten Pragmatik des Diasporajudentums hinsichtlich der Gemeinschaft mit Nichtjuden unplausibel sei, dass sich an der Frage der Tischgemeinschaft oder der Art des Essens im antiochenischen Zwischenfall oder in ähnlich gelagerten Situationen der Diaspora, in denen jüdische und nichtjüdische Christusgläubige zusammenkommen, ein Konflikt entzündet haben könne. Die Vielfalt judenchristlicher Existenz, die sich in den paulinischen Briefen finde, sei vielmehr völlig innerhalb der prinzipiellen Variabilität des Diasporajudentums zu verstehen und stelle kein paulinisches oder gar „christliches“ Proprium dar. Das Essen von Götzenopfer, Tischgemeinschaft mit Nichtjuden und ähnliche Verhaltensweisen erscheinen vor einem so skizzierten Bild des Diasporajudentums lediglich als Fortsetzung einer schon lange gängigen Pragmatik und Laxheit gegenüber der Tora.

Ganz entgegengesetzt argumentiert Nanos und in ähnlicher Weise auch Zetterholm. Beide gehen davon aus, dass sich die in Antiochien anwesenden nichtjüdischen Christusanhänger streng an jüdischen Speisevorschriften orientiert hätten und halten es von daher kommend für unplausibel, dass sich der Streit um die Frage nach der Art oder der Zubereitung des Essens entzündet habe. Die Kontinuität jüdischer Lebensweise gilt als selbstverständlich und keiner weiteren Begründung notwendig. Vor dem Hintergrund eines so skizzierten Diasporajudentums wird es dann als weitgehend unmöglich angenommen, dass Paulus selbst oder andere christusgläubige Juden die Selbstverständlichkeiten jüdischer Lebensweise verlassen hätten. Während Fredriksen, Nanos und Zetterholm also am Ende zum gleichen Ergebnis kommen – das Problem sei jeweils nicht das Essen und Juden hätten ihr Verhalten durch ihre Christushinwendung nicht geändert – sind die Hintergründe, vor denen sie diesen Schluss begründen, grundverschieden.²⁹⁰

Zudem nimmt insbesondere Zetterholm eine grundsätzliche diasporajüdische Reserviertheit bezüglich der Interaktion mit Nichtjuden an, die sie auf-

²⁸⁹ BOCCACCINI, Paul's Three Paths, 149.

²⁹⁰ Ähnlich diskutiert auch EISENBAUM, Paul Was Not a Christian, 104–105, für Fälle, in denen Juden und Nichtjuden sich im Alltag begegnen, nur die Möglichkeit, dass sich die nichtjüdische Seite in ihrem Verhalten an die jüdische Seite anpasst. Eine pragmatische und situativ bedingte Anpassung von Juden an ihre nichtjüdische Mitwelt kommt hingegen gar nicht erst in den Blick.

grund deren Verhalten als prinzipiell moralisch unrein betrachtet hätten. Vor dem Hintergrund eines so skizzierten Diasporajudentums muss es in der Folge dann als höchst unwahrscheinlich erscheinen, dass sich christusgläubige Juden oder auch Paulus selbst ihren nichtjüdischen Glaubensgeschwistern in Fragen der Lebensführung angepasst hätten. Umgekehrt sei vielmehr zu erwarten – und so werden dann auch die einschlägigen Textstellen interpretiert – dass Interaktion nur unter der Voraussetzung möglich sei, dass nichtjüdische Christusgläubige die entsprechenden Regeln jüdischer Lebensweise beachtetten.²⁹¹

Gewissermaßen eine Mittelposition findet sich bei Hodge. Hinsichtlich des Diasporajudentums und dessen Interaktion mit Nichtjuden zeichnet sie zunächst ein Bild, das von Adaptabilität und Phänomenen wie „double ethnicity“ bestimmt ist. Mit Blick auf die paulinischen Briefe und die frühe Jesusbewegung bedeutet dies, dass gerade in diasporajüdischen Kontexten das Zusammentreffen vieler verschiedener Ethnien und damit die Bildung von multiethnischen Identitätskonstruktionen zu erwarten sind. Trotz dieses auf der einen Seite recht offenen Kontexts des Diasporajudentums, sieht sie dessen Realisierung dann jedoch nur im Hinblick auf Nichtjuden als eingetreten, deren neu hinzugekommene Identität „in Christus“ zugleich eine jüdische Identität sei, die ihre bisherige ethnische Zugehörigkeit nicht verneine. Einzige Ausnahme auf der Seite christusgläubiger Juden sei der Apostel Paulus selbst, der um seines Apostelamtes Willen seine bisherige Identität verändere, indem er sich seinen nichtjüdischen Gegenübern anpasse. Hodges Konzept bezüglich höchst adaptiver und flexibler ethnischer Identitätskonstruktionen in multiethnischen und deshalb gerade auch diasporajüdischen Kontexten wendet sie demnach nur für den Völkerapostel Paulus als Sonderfall unter den jüdischen Christusanhängern an.

Weitere Annahmen bezüglich des Diasporajudentums sind ferner für die meisten Vertreter einer „Paul within Judaism“-Perspektive in ähnlicher Weise grundlegend. Dies betrifft zum einen Annahmen bezüglich der Attraktivität des Diasporajudentums in Bezug auf seine Umwelt sowie das soziale Gefüge der Antike und den Status, den das Diasporajudentum darin einnimmt. So baut die hohe Relevanz, die der ethnischen Zugehörigkeit einheitlich von Vertretern des „Paul within Judaism“-Paradigmas zugemessen wird, auf der Annahme auf, dass Ethnizität in der Antike ein weitgehend einheitliches und klar zuordenbares Kriterium darstellte. D.h. dass die Grenzen zwischen Juden, Proselyten, Gottesfürchtigen und anderen Nichtjuden jeweils klar gezogen werden konnten.

Besonders mit Blick auf den Grund und die Motivation der Verfolgung des Paulus durch andere Juden sind schließlich jene diasporajüdischen Konzeptionen relevant, die den sozialpolitischen Status von Christusgläubigen aus den Heiden betreffen. Zentral ist hier v.a. für Fredriksens und Zetterholms Ausführ-

²⁹¹ Vgl. in diese Richtung wohl auch schon das Aposteldekret in Apg 15,23–29.

rungen die Annahme, dass Christusgläubige aus den Heiden, die sich nicht beschneiden lassen, *eo ipso* einen prekären Sonderstatus im antiken Sozialgefüge eingenommen hätten.

Bei all diesen Entwürfen geht demnach wesentliches argumentatives Gewicht von gewissen Annahmen hinsichtlich des diasporajüdischen Kontextes der paulinischen Briefe aus, wobei dieser selbst zugleich an kaum einer Stelle von Vertretern der „Paul within Judaism“-Perspektive ausführlich thematisiert wird. Bei der programmatischen Verortung des Paulus „within Judaism“ bleibt somit die Frage offen, in *welcher* Strömung des (Diaspora-)Judentums Paulus zu verorten ist und wie sich die Selbstwahrnehmung des christusgläubigen Paulus von der Perspektive anderer (Diaspora-)Juden auf ihn unterscheidet. Um diese argumentative Leerstelle zu füllen, geht es im folgenden Kapitel (Kp. 3) zunächst um eine differenzierte Untersuchung der vielfältigen diasporajüdischen Hintergründe, vor denen dann auch die paulinischen Briefe und Positionen ihr je eigenes Profil erhalten. Dies ermöglicht es dann in einem weiteren Schritt (Kp. 4), präziser danach zu fragen, vor dem Hintergrund welchen Bildes des Diasporajudentums des 1. Jh. n.Chr. sich Paulus als „innerhalb des Judentums“ beschreiben lässt.

Kapitel 3

Möglichkeiten und Grenzen der Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden in der Diaspora

1. Vorüberlegungen

1.1 Jüdisches Leben in der Diaspora und die paulinischen Briefe

Als der Apostel Paulus in der Mitte des 1. Jh. n.Chr. Briefe an seine Gemeinden an verschiedenen Orten des Mittelmeerraums schreibt, lebt die Mehrheit seiner jüdischen Volksgenossen schon seit einer langen Zeit in der Diaspora.¹ Bedenkt man, wie früh bereits die Anwesenheit von Juden für Rom und Kleinasien anzunehmen ist, dann muss man zumindest für manche Juden der paulinischen Zeit konstatieren, dass sie bereits in sechster oder gar siebter Generation in der Diaspora beheimatet sind und sich schon allein von daher ver-

¹ Schon allein von diesen quantitativen Überlegungen her verbieten sich Urteile, die das Diasporajudentum als „uneigentliches“ Phänomen gegenüber den im Land Israel lebenden Juden abwerten. Vielmehr gibt es Hinweise darauf, dass sich gerade in der Fremde das Bewusstsein um die eigenen Identitätsmerkmale weiter schärft. Dies wurde etwa anschaulich von Michael Tuval mit Bezug zu Josephus herausgearbeitet (TUVAL, Michael: *From Jerusalem Priest to Roman Jew* (WUNT 357), Tübingen 2013). In *Bellum Judaicum*, geschrieben nur wenige Jahre nach seiner Ankunft in Rom, zeige dieser noch eine starke palästinische Prägung, was Tuval v.a. an der herausragenden Rolle festmacht, die Josephus in *Bellum Judaicum* dem Tempel in Jerusalem zuschreibt. In seinem späteren Werk *Antiquitates Judaicae* hingegen rücke die Relevanz des Tempels entsprechend der nun stärker diasporajüdischen Situation des Josephus zurück. Das Ergebnis beschreibt Tuval nun aber umgekehrt nicht einfach als einen „Verfall“ der jüdischen Identität des Josephus. Denn als Diasporajude rücke für jenen nun zugleich in *Antiquitates Judaicae* die Tora und damit verbundene Erzählungen und Figuren ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Dabei stellt Tuval eine „Transformation“ der jüdischen Identität des Josephus fest, bei dem sich die stärkere Orientierung an der Schrift nicht trotz, sondern gerade aufgrund dessen Diasporaexistenz entwickle. Vgl. die prägnante Zuspitzung in TUVAL, *Jerusalem Priest*, 283: „I also suggested that despite Josephus' claims to have learnt the Bible and Jewish legal traditions in his early years, it is much more likely that he only engaged in the serious study of Scripture in the Diaspora.“ Zur umso bewussteren Herausprägung der eigenen jüdischen Identität in der Diaspora vgl. auch FREY, Jörg: *Das Selbstverständnis des Paulus als Apostel*, in: Jens Schröter / Simon Buttica / Andreas Dettwiler (Hg.): *Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Early Interpreters* (BZNW 234), Berlin 2018, 115–142, hier: 127.

schiedenste Formen für das Leben in dieser nichtjüdischen Umwelt entwickelt haben.²

Unter diesen Voraussetzungen ist es auffallend, dass die im vorangehenden Kapitel (2.) skizzierten forschungsgeschichtlichen Entwürfe innerhalb des in sich pluriformen „Paul within Judaism“-Paradigmas alle – wenn auch in unterschiedlicher Gewichtigkeit – bestimmte Annahmen bezüglich der sozialen Konstitution des Diasporajudentums sowie der Interaktion der paulinischen Gemeinden mit ihrer nichtjüdischen Umwelt als Ausgangspunkt nehmen. Für die Frage, ob und inwiefern sich Paulus „innerhalb des Judentums“ verorten lässt, sind diese jeweiligen Konstruktionen seines zeitgeschichtlichen Diasporajudentums geradezu entscheidend. Denn bei der programmatischen Verortung des Paulus „within Judaism“ bleibt meist die Frage unterbestimmt, in *welcher* Strömung des (Diaspora-)Judentums Paulus zu verorten ist und wie sich die Selbstwahrnehmung des christusgläubigen Paulus von der Perspektive anderer Juden auf ihn unterscheidet.³ Dabei geht es im Folgenden nicht darum, Paulus einem bestimmten Label zuzuordnen.⁴ Vielmehr soll hier präziser danach gefragt werden, vor dem Hintergrund welcher unterschiedlichen diasporajüdischen Perspektiven des 1. Jh. n.Chr. sich Paulus als „innerhalb des Judentums“ beschreiben lässt.

Dabei versucht die vorliegende Studie das Problem anzugehen, dass in der Vergangenheit nicht nur die paulinischen Briefe einer subtilen antijüdischen Deutung unterzogen wurden, sondern dass ähnliche (unbewusst) antijüdische Lesarten in analoger Weise auch unser Bild vom zeitgeschichtlichen Diasporajudentum bestimmen. Nur wenn wir beides – den diasporajüdischen Kontext

² Die Quellen schweigen über die exakten Anfänge der jüdischen Diaspora in Kleinasien und Rom. Gruen erwägt die m.E. zumindest plausibel klingende Hypothese, wonach Juden zunächst unter seleukidischer Herrschaft nach Kleinasien gelangten (vgl. Josephus Ant. XII 147–153). Von dort aus könnten sie etwa durch die römischen Siege gegen Antiochos III. am Anfang des 2. Jh. v.Chr. als Sklaven nach Rom gekommen sein (vgl. GRUEN, Erich S.: *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, MA 2002, 15–17). Für die Fragen, wie lange Juden bereits in der Diaspora leben und in welchen „Wellen“ diese dorthin kommen, vgl. v.a. GRUEN, *Diaspora*, 15–104 sowie BARCLAY, John M. G.: *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)*, Edinburgh 1998, 20–34.231–319.

³ Vgl. etwa beispielhaft dafür die verallgemeinernde Aussage von ZETTERHOLM, *Antioch Incident*, 252. Nach ihm sei eine „Paul within Judaism“-Perspektive gleichzusetzen mit der Annahme wonach „Paul was as Jewish as any other Diaspora Jew with regard to acting and living Jewishly.“

⁴ So sind in jüngerer Zeit vermehrt Publikationen erschienen, bei denen bereits der Titel die darin argumentierte Zuschreibung des Paulus in eine ganz bestimmte und mit einem Label versehene Gruppierung erkennen lässt. Vgl. etwa „Radical Jew“ (BOYARIN, *Radical Jew*), „Jew on the Margins“ (ROETZEL, Calvin J.: *Paul – a Jew on the Margins*, Louisville / London 2003) oder die Bezeichnung des Paulus als „Anomalous Jew“ (BIRD, Michael F.: *An Anomalous Jew. Paul among Jews, Greeks, and Romans*, Grand Rapids, MI 2016).

sowie die paulinischen Briefe – mit der gleichen Sensibilität für lang tradierte antijüdische Vorurteile lesen, lässt sich das Verhältnis des Apostels Paulus zum Judentum adäquat bestimmen.

Deshalb geht es im Folgenden zunächst um eine differenzierte Untersuchung der speziell diasporajüdischen Kontexte der paulinischen Gemeinden im Hinblick auf Grenzen und Möglichkeiten der Interaktion zwischen Diasporajuden mit ihrer mehrheitlich nichtjüdischen Umwelt, sowie um unterschiedlich praktizierte Lösungsansätze, um das Zusammenleben zu gestalten. Zur Diskussion steht dabei zum einen die Tragweite oben skizzierter Annahmen von Paulusexegeten, die sich einer „Paul within Judaism“-Perspektive zuordnen lassen. Zum anderen liegt der Schwerpunkt auf jenen sozialen Kontexten sowie Aspekten jüdischen Lebens, denen für das Verständnis maßgeblicher Stellen der paulinischen Briefe besonderes Gewicht zukommen. Vor dem Hintergrund der paulinischen Briefe sind dies v.a. jene Themenfelder, die verschiedene Bezüge zum Thema Essen aufweisen, also Speisebeschaffung in mehrheitlich nichtjüdischen Kontexten, gemeinsame Mahlzeiten von Juden und Nichtjuden, sowie Fragen der Tischgemeinschaft und Sitzordnung.

Dieser besondere Fokus auf die Fragen der Essens- und Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden ergibt sich dabei aus mehreren Gründen. Zum einen begegnet dieser Themenbereich in den uns zur Verfügung stehenden und relevanten Quellen in besonderer Dichte. Dies gilt bemerkenswerter Weise sowohl für die frühjüdische Literatur wie auch für die paulinischen Briefe. Dort sind es jeweils v.a. Fragen des gemeinsamen Essens oder der Nahrungsbeschaffung in bestimmten Situationen, die in den Quellen diskutiert werden. Andere Fragen jüdischen Lebens, die grundsätzlich in ähnlicher Weise dazu geeignet wären, eine identitätsstiftende Wirkung für Juden in der Diaspora zu besitzen, wie etwa die Sabbatobservanz oder die Beschneidung, tauchen in den Quellen zwar ebenfalls auf, allerdings in deutlich verminderter Form.⁵ Schließ-

⁵ Zudem sind die meisten Stellen der paulinischen Briefe, an denen eine Auseinandersetzung mit dem Sabbat in der Forschung gelegentlich behauptet wird, allesamt uneindeutig (vgl. Gal 4,10; Röm 14,5f). K.-W. Niebuhr zieht das nüchterne Fazit: „So lässt sich die Frage, welche Haltung Paulus und seine Gemeinden zum Sabbat einnahmen, nicht mehr beantworten. Dass es aber um diese Frage, soweit wir sehen können, keinen Streit gab, entspricht genau dem Bild, das sich aus den frühjüdischen Quellen nahelegt.“ (NIEBUHR, *Offene Fragen*, 30; vgl. auch NIEBUHR, Karl-Wilhelm: *Das jüdische Gesetz bei Paulus und im Neuen Testament*, in: *Paulus im Judentum seiner Zeit. Gesammelte Studien* (WUNT 489), Tübingen 2022, 43–80, hier: 67.) Gleichzeitig ist die Varianz jüdischer Verhaltensweisen im Zusammenhang mit dem Sabbat bereits ausführlich in der jüngeren Forschung untersucht worden (vgl. etwa die ausführliche Besprechung bei DOERING, Lutz: *Jesus und der Sabbat im Licht der Qumrantexte*, Münster 2020; DOERING, Lutz: *Schabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum* [TSAJ 78], Tübingen 1999; für weitere Literatur zur Sabbatthematik siehe dort). Aus all diesen Gründen steht die Sabbatthematik deshalb für die vorliegende Studie und ihrer Frage nach der Kontinuität jüdischer Lebensweise weniger im Fokus.

lich spitzen sich in den Fragen zur Essens- und Tischgemeinschaft insbesondere die Grenzen und Möglichkeiten der Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden zu. Während etwa die Praxis der Beschneidung und auch die Sabbatobservanz für das Zusammenleben mit nichtjüdischen Menschen in einem mehrheitlich nichtjüdischen Umfeld deutlich weniger problematisch gewesen sein dürften, stehen die Fragen rund um die Thematik des Essens gerade in ethnisch gemischten Gesellschaften und schließlich in den ethnisch gemischten Gemeinden des Paulus im Zentrum der Herausforderung, bestimmte Strategien für das Zusammenleben entwickeln und begründen zu müssen.

Weniger Beachtung finden in dieser Studie damit zugleich die in der bisherigen Forschung bereits breit diskutierte Fragen bezüglich des „offiziellen“ Status des Diasporajudentums und seiner Institutionen innerhalb des römischen Rechts und der verschiedenen Poleis.⁶ Viel Aufmerksamkeit haben in diesem Zusammenhang Themen erhalten, inwiefern Juden offiziellen Verfolgungen oder Restriktionen ausgesetzt waren, inwiefern sich das Judentum bzw. dessen Institutionen mit rechtlichen Kategorien wie etwa der *collegia* beschreiben lassen, oder Diskussionen um einen vermeintlich offiziellen Status einer *religio licita*.⁷ Ohne diese Aspekte gänzlich beiseite zu schieben, ist es für die vorliegende Studie von größerem Interesse nach den Bewältigungsstrategien zu fragen, wie jüdische Existenz im Hinblick auf das alltägliche Zusammenleben in einem multiethnischen Kontext gestaltet werden konnte.

Die Untersuchung zu den diasporajüdischen Kontexten ist vor dem Hintergrund der Verortung des Paulus im zeitgeschichtlichen Judentum auch deshalb so wichtig, weil die Frage nach der Kontinuität jüdischer Lebensweise nach der Hinwendung zu Christus von Vertretern einer „Paul within Judaism“-Perspektive meist als selbstverständlich dargestellt wird. Die Argumentation zugunsten einer weitgehenden Kontinuität fußt dabei im Wesentlichen auf dem angenommenen Schweigen der paulinischen Quellen zu diesem Sachverhalt, weshalb die präzise und korrekte Wahrnehmung des Hintergrunds entscheidend ist, um davon ausgehend ableiten zu können, welcher Position in wel-

⁶ Vgl. dazu aus jüngerer Zeit und grundlegend SMALLWOOD, E. Mary: *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian. A Study in Political Relations*, Atlanta, GA 2014 sowie etwa den Sammelband von COTTON, Hannah M.: *Roman Rule and Jewish Life. Collected Papers*, hg. von Ofer Pogorelsky (SJ 89), Berlin / Boston 2022.

⁷ Vgl. dazu etwa BEN ZEEV, Miryam Pucci: *Jewish Rights in the Roman World. The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius (TSAJ 74)*, Tübingen 1996; die ausführliche Monographie von KRAUTER, Stefan: *Bürgerrecht und Kulturteilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum (BZNW 127)*, Berlin 2004; die Beiträge in RITTER, Bradley: *Judeans in the Greek Cities of the Roman Empire. Rights, Citizenship and Civil Discord (JSJ.S 170)*, Leiden / Boston 2015 sowie die einschlägigen Überblicksdarstellungen zum Diasporajudentum von BARCLAY, Jews; GRUEN, *Diaspora und FELDMAN, Louis H.: Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, NJ 1993.

chem Maße die Beweislast zu kommt. Die Leitfrage für das vorliegende Kapitel lässt sich demnach dahingehend zusammenfassen, was für Bewältigungsstrategien die uns zur Verfügung stehenden Quellen bezüglich des Interagierens von Juden und Nichtjuden in der Diaspora für ähnliche Situationen des Zusammentreffens von Christusgläubigen aus Juden und Völkern in den paulinischen Gemeinden nahelegen. Es geht demnach um das Spektrum dessen, wie Juden und Nichtjuden in bestimmten Kontexten miteinander interagierten und welche Lösungen für gewisse auftretende Probleme dabei gefunden wurden. Erst vor diesem Hintergrund lassen sich dann die Konflikte und Lösungen, die sich in den paulinischen Briefen finden, besser einordnen und deren Charakter im Hinblick auf Diskontinuität und Kontinuität zur „vorchristlichen“ Situation von Diasporajuden präzise formulieren. Dadurch kann dann im Anschluss die Frage, inwiefern der christusgläubige Paulus noch als „within Judaism“ zu verstehen ist, nicht nur mit ja oder nein, sondern multiperspektivisch beantwortet werden.

1.2 Differenz zwischen jüdischem Leben in Israel und der Diaspora

Bereits ein erster Blick auf die unterschiedlichen Texte der Hebräischen Bibel lässt eine erstaunliche Vielfalt hinsichtlich der Regelungen und Praktizierung verschiedener Formen von Tischgemeinschaft erkennen. Zu erwähnen sind hier zunächst die halachischen Weisungen zu unreinen und verbotenen Speisen (vgl. Lev 11; Dtn 14,3–21; Hag 2,13) bzw. zu verunreinigten Gefäßen, mit denen Speise in Kontakt kommt (vgl. Lev 11,32–36). Hinzu kommen Regelungen zur Tischgemeinschaft zwischen Israeliten und Menschen anderer Völker (Ex 34,15; Num 25,2). Zu nennen sind ferner Bestimmungen mit Blick auf Speisen, die ausschließlich Priestern oder Leviten vorbehalten sind (vgl. Ex 29,33; Lev 22,10–16) sowie die Bestimmungen zur Abgabe des Zehnten (vgl. Lev 27,32; Dtn 26,12f).⁸ Zugleich ist es jedoch auffällig, dass die Mehrzahl dieser Bestimmungen auf das Land Israel und die dort lebenden Israeliten bezogen sind. Nicht wenige dieser Bestimmungen sind außerhalb des Mutterlandes sowie ohne räumlichen Bezug zum Tempel überhaupt nicht durchführbar.⁹ So sind

⁸ Grundsätzlich ist zwischen Regeln, die sich auf die Speise selbst beziehen, und Regeln, die sich auf die Gemeinschaft derer, die essen bzw. die das Essen zubereiten, beziehen, zu unterscheiden, auch wenn sich beides nicht streng voneinander trennen lässt. Vgl. dazu auch FREIDENREICH, David M.: *Foreigners and Their Food. Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law*, Berkeley, CA / Los Angeles, CA / London 2011, 18: „There are, however, two types of religious food restrictions that manifestly and directly contribute to the formation and maintenance of communal identity because they address not only food-stuffs but also the distinction between Us and Them. *Commensality-based* regulations prohibit the sharing of meals with certain peoples [...] and *preparer-based* regulations prohibit eating food made by certain people.“

⁹ Für das Verhältnis von Diasporajuden zum Tempel, inklusive der Praxis des Pilgerns nach Jerusalem sowie die Zahlung der Tempelsteuer vgl. TROTTER, Jonathan R.: *The Jeru-*

etwa die Bestimmungen zu den Zehnt- und Erstlingsgaben ausdrücklich auf die Erträge aus dem Land Israel beschränkt (vgl. Lev 27,30; Num 18,8–32; Dtn 14,28–29; 26,1–15; Neh 10,36; Tob 1,6–8).¹⁰ Was außerhalb Israels und v.a. in mehrheitlich nichtjüdischen Kontexten für die Interaktion mit Nichtisraeliten zu beachten ist, bzw. wie einschlägige Speisevorschriften hier zu implementieren sind, ist hingegen nirgends in der Hebräischen Bibel explizit im Blick¹¹ und insofern abhängig von der je „individuellen Frömmigkeit“¹², die bestimmt, wie diese Regelungen in der Diaspora in modifizierter Form eingehalten oder substituiert werden können.

Für jüdisches Leben in der Diaspora im 1. Jh. n.Chr. ergibt sich damit naturgemäß ein deutlich anderes Gepräge als dies gemäß der Tora für im Land Israel lebende Juden abzuleiten wäre. Insofern ist die Situation des 1. Jh. n.Chr. im Vergleich zu jenen Rahmenbedingungen, die die meisten Bestimmungen der Tora vor Augen haben, eine gänzlich verschiedene, indem nun die Mehrheit der Juden ihr jüdisches Leben in einem überwiegend nichtjüdisch geprägten Kontext außerhalb des Mutterlandes gestalten musste.

Auch mit Blick auf das Land Israel finden sich in der Tora lediglich wenige Vorgaben, die das Verhalten von Juden gegenüber Nichtjuden innerhalb der Grenzen Israels betreffen. Dies ist zum einen das Verbot von Mischehen (Ex 34,16; Esr 9,1–5.6–15; 10,7–19 und Neh 13,23–31) und zum anderen die prinzipielle Anordnung, sich von den anderen im Land Israel lebenden Völkern abzusondern (Dtn 7,1–5; vgl. Lev 20,24–26).

Insofern wird allein schon von diesen Rahmenbedingungen her deutlich, dass sich für die Diasporasituation des 1. Jh. n.Chr. keineswegs immer *eindeutige* Verhaltensregeln aus der Tora ableiten lassen. Vielmehr legen bereits die spärlichen Vorgaben – wenn man diese überhaupt auf die Diasporasituation übertragen möchte – in einem hohen Maße unterschiedliche Interpretationen und Adaptionen nahe. Ganz verschiedene Ansätze bzgl. der Inkulturation oder „Abgrenzung“ zur nichtjüdischen Mehrheitsbevölkerung sind zu erwarten.¹³

salem Temple in Diaspora: Jewish Practice and Thought During the Second Temple Period (JSJS 192), Leiden / Boston 2019.

¹⁰ Vgl. dazu NIEBUHR, Karl-Wilhelm: Tora ohne Tempel. Paulus und der Jakobusbrief im Zusammenhang frühjüdischer Torarezeption für die Diaspora, in: Beate Ego / Armin Lange / Peter Pilhofer (Hg.): Gemeinde ohne Tempel (WUNT 118), Tübingen 1999, 427–460, hier: 431 Anm. 13.

¹¹ Vgl. NIEBUHR, Offene Fragen, 20.

¹² Vgl. so NIEBUHR, Tora, 431.

¹³ Eine ähnliche Vorsicht ist auch bei der Übertragung späterer rabbinischer Quellen auf frühere diasporajüdische Situationen geboten. Zu Recht betont DEINES, Roland: Das Aposteldekret – Halacha für Heidenchristen oder christliche Rücksichtnahme auf jüdische Tabus?, in: Jörg Frey / Daniel R. Schwartz / Stephanie Gripentrog (Hg.): Jewish Identity in the Greco-Roman World. Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt (AGJU 71), Leiden / Boston 2007, hier: 358f: „In der exegetischen Literatur wird in der Regel allzu selbst-

Deshalb kann es auch nicht verwundern, dass neben diesen zahlreichen und nur bedingt systematisierbaren Vorschriften sich dann auf der anderen Seite Texte in der Hebräischen Bibel finden, die in eben solchen Kontexten außerhalb Israels von als unproblematisch empfundenen Tisch- bzw. Essensgemeinschaften zwischen Israeliten und Nichtisraeliten handeln.¹⁴ So heißt es etwa von König Jojachin, dass dieser im Zuge seiner Deportation nach Babel Zeit seines Lebens am babylonischen Hof mitversorgt wurde (vgl. 2Kön 25,27–30). Ähnlich selbstverständlich berichtet Neh 1,11 davon, dass – der im literarischen Kontext als vorbildlich stilisierte – Nehemia als Mundschenk am persischen Hof arbeitet. Diese Differenz zwischen den Vorschriften mit Bezug auf im Land Israel lebende Israeliten sowie dem dort befindlichen israelitischen Kultbetrieb auf der einen Seite und der Handhabung bzw. praktischen Implementierung der Regelungen in Diasporasituationen auf der anderen Seite wird noch einmal deutlicher, wenn man über die kanonisch gewordenen Texte der Hebräischen Bibel hinausgehend einen kurzen Blick auf andere Texte mit Bezug auf das Land Israel wirft.

Auf verhältnismäßig breiter Quellengrundlage fußt unser Wissen zu Speisevorschriften in den Texten von Qumran, wobei hier insbesondere die „sectarian“ Texte von besonderer Bedeutung sind, die uns in erster Linie über die hinter den Texten stehende Gruppe Aufschluss geben.¹⁵ Anders als in den später noch ausführlich zu diskutierenden diasporajüdischen Quellen liegt hier der Fokus überwiegend auf Fragen der *kultischen Reinheit* des Essens. So etwa die detaillierten Vorschriften zu reinen und unreinen Tieren in der Tempelrolle (vgl. 11Q19 IIL,1–7) oder die Verschärfung hinsichtlich des Verbots von Kleintieren sowie der Schlachtung von Fischen in der Damaskusschrift (vgl. CD XII,11–15).¹⁶ Dabei werden die Vorgaben der Hebräischen Bibel meist präzisiert und nicht selten verschärft.¹⁷ Dort, wo in den Textfunden vom Toten

verständlich von den rabbinischen Positionen im Hinblick auf die Diaspora, die Bewertung des nichtjüdischen Gebiets und von Nichtjuden ausgegangen.“

¹⁴ Scharfsinnig schreibt NIEBUHR, Tora, 432: „Zum Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden außerhalb des Landes Israel sagt aber die Tora streng genommen gar nichts.“

¹⁵ Vgl. dazu auch die Darstellung der Essener bei Josephus, Bell. II 150–153.

¹⁶ Vgl. dazu im Detail ESCHNER, Christina: Essen im antiken Judentum und Urchristentum. Diskurse zur sozialen Bedeutung von Tischgemeinschaft, Speiseverboten und Reinheitsvorschriften (AGJU), Leiden / Boston 2019, 198–201.

¹⁷ Vgl. grundsätzlich zu Aspekten der Tischgemeinschaft sowie zu Speisevorschriften in Qumran WASSÉN, Cecilia: Common Meals in the Qumran Movement with Special Attention to Purity Regulations, in: David Hellholm / Dieter Sänger (Hg.): The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Bd. 1: Old Testament, Early Judaism, New Testament (WUNT 376), Tübingen 2017, 77–100; FREY, Jörg: Die Zeugnisse über Gemeinschaftsmähler aus Qumran, in: David Hellholm / Dieter Sänger (Hg.): The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Bd. 1: Old Testament, Early Judaism, New Testament (WUNT

Meer Speisevorschriften auch im Zusammenhang mit Nichtjuden bedacht werden, zeugt deren strenger Charakter ebenfalls von einem mehrheitlich jüdischen Entstehungszusammenhang. So werden Nichtjuden als grundsätzlich unrein betrachtet und vor der Interaktion mit jenen gewarnt.¹⁸ Nach der Damaskusschrift soll man insbesondere den Sabbat nicht in der Nähe von Nichtjuden verbringen (vgl. CD XI,14) und der Verkauf von Nahrung an Nichtjuden ist stark eingeschränkt (vgl. CD XII,8–10). Schließlich wird in 4QMMT^b 8–9 (4Q394 Frg. 3 I,8–9) möglicherweise gar ein generelles Verbot des Verzehrs von Getreide aus nichtjüdischer Produktion genannt.¹⁹

Ein besonders striktes Verbot der Tischgemeinschaft mit Nichtjuden findet sich schließlich auch im Jubiläenbuch, was nach überwiegender Forschungmeinung ebenfalls in Israel, evtl. in Jerusalem entstanden ist.²⁰ Hier heißt es in Jub 22,16 im Zusammenhang der Weisungen Abrahams an Jakob: „Trenne dich von den Völkern und iss nicht mit ihnen und handle nicht nach ihrem Werk und sei nicht ihr Gefährte! Denn ihr Werk ist Unreinheit, und alle ihre Wege sind befleckt und Nichtigkeit und Abscheulichkeit.“²¹ Ähnlich wie in anderen Texten aus Qumran spiegelt sich auch hier in der Forderung nach der rigorosen Trennung von Nichtjuden deutlich eine Situation wider, die von einem mehrheitlich jüdischen Umfeld geprägt sein dürfte, in der solch maximalistische Forderungen überhaupt erst durchführbar erscheinen.

Aus diesen Unterschieden, zwischen der Situation in einem mehrheitlich israelitischen bzw. jüdischen Umfeld und dem Leben in der Fremde, die bereits den älteren Texten der Hebräischen Bibel zu entnehmen sind und die durch die Funde von Qumran bestätigt werden, lassen sich zwei methodische Notwendigkeiten für die im Folgenden zu besprechenden *diasporajüdischen* Quellen

376), Tübingen 2017, 101–130; ESCHNER, Essen, 190–207; HASSELMANN, Milena: Konstruktion sozialer Identität. Studien zum Reinheitsverständnis im antiken Judentum und im Neuen Testament (AGJU 115), Leiden / Boston 2022, 167–174 sowie HARRINGTON, Hannah: Purity Texts (Companion to the Qumran Scrolls), London 2006.

¹⁸ Vgl. insgesamt dazu HARRINGTON, Purity, 118–127. Dass dabei auch die Wahrnehmung von Nichtjuden in den Texten von Qumran keineswegs einheitlich ist, arbeitet PALMER, Carmen: Converts in the Dead Sea Scrolls. The Gēr and Mutable Ethnicity (StTDJ 126), Boston 2018, präzise heraus.

¹⁹ Die Rekonstruktion des stark fragmentarischen Textes ist umstritten. Für die oben genannte Interpretation, wonach es um das grundsätzliche Verbot des Genusses von nichtjüdischem Getreide geht, vgl. die Rekonstruktion von QUIMRON, E. / STRUGNELL, John (Hg.): Qumran Cave 4. Bd. 5: Miqṣat Ma’āse ha-Torah (DJD 10), Oxford 1994, 46–47. Alternativ wäre auch ein Verständnis möglich, wonach nichtjüdisches Getreide lediglich für Opferzwecke ausgeschlossen wird.

²⁰ Vgl. so stellvertretend etwa BERGER, Klaus: Unterweisung in erzählender Form. Das Buch der Jubiläen (JSHRZ 2,4), Gütersloh 1983, 299.

²¹ Text nach BERGER, Buch der Jubiläen. BOCKMUEHL, Markus: Jewish Law in Gentile Churches. Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics, Edinburgh 2000, 59, sieht hier die Position von „conservative Palestinian Jews“ bezeugt.

ableiten. Zum einen erscheint es mindestens aus heuristischen Gründen ratsam, die Quellen für die jüdische Diaspora zunächst unabhängig von jenen Quellen aus mehrheitlich jüdischen Kontexten zu interpretieren, um nicht Regelungen und Lebensvollzüge aus anderen Kontexten mit den besonderen Situationen der – in sich wiederum höchst vielfältigen – Diaspora zu verwechseln. Zum anderen scheint es methodisch geboten, auch innerhalb der diasporajüdischen Quellen zunächst jede Quelle für sich zu analysieren, um nicht der Versuchung zu erliegen, vorschnell einen Text im Licht der Interpretation eines anderen zu erklären. Gerade hier zeigt sich in einigen Teilen der bisherigen Forschung die Tendenz, anhand einer als besonders paradigmatisch empfundenen Quelle eine vermeintlich einheitliche und weitverbreitete frühjüdische Position herauszuarbeiten und diese dann als interpretatorische Blaupause allen anderen Belegen zu Grunde zu legen.²²

1.3 Bewertung der Interaktionsmöglichkeiten in bisherigen Forschungsdarstellungen

Bekanntlich beschreibt der römische Geschichtsschreiber Tacitus in seinen Historien die Juden als ein Volk, das anderen gegenüber feindselig gestimmt sei. Seine lange Reihe von Begründungen wird dabei bemerkenswerter Weise angeführt mit dem Verweis darauf, dass jene sich bei Gastmählern absonderten: *adversus omnis alios hostile odium; separati epulis [...]* (Tacitus, Hist 5,5,1–2).²³ Diese und ähnlich pauschale Beschreibungen des antiken Judentums sind jedoch nicht nur bei griechisch-römischen Autoren der Antike weit verbreitet,²⁴ sondern finden auch noch in gegenwärtiger Literatur ihre Fortsetzung. So wird bis in jüngste Darstellungen hinein die Ablehnung der Tischgemeinschaft mit Nichtjuden als ein weitgehend uniformes Merkmal des Juden-

²² Für die Forderung nach einer differenzierten Interpretation der Texte, vgl. SUTTER REHMANN, Luzia: Abgelehnte Tischgemeinschaft in Tobit, Daniel, Ester, Judit: Ein Plädoyer für Differenzierung, in: *Lectio Difficilior* 1 (2008).

²³ Vgl. grundsätzlich zur Interpretation und literarischen wie historischen Einordnung des Judenexkurses des Tacitus die Monographie von BLOCH, René S.: *Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie* (Hist.E 160), Stuttgart 2002.

²⁴ Für weitere und ähnliche Urteile griechisch-römischer Autoren siehe GRUEN, Diaspora, 274 Anm. 201 und 202. Dass diese dabei weniger historische Tatsachen, sondern in erster Linie antijüdische Vorurteile und Polemiken darstellen, ist bereits häufiger herausgearbeitet worden; vgl. etwa ausführlich bei LICHTENBERGER, Hermann: *Jüdisches Essen. Fremdwahrnehmung und Selbstdefinition*, in: David Hellholm / Dieter Sänger (Hg.): *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*. Bd. 1: *Old Testament, Early Judaism, New Testament* (WUNT 376), Tübingen 2017, 61–76.

tums zur Zeit des zweiten Tempels angenommen.²⁵ Und dort, wo aufgrund der Diasporasituation eine „unvermeidliche Form von Kommensalität“²⁶ zugestanden wird, geschieht dies häufig unter der einschränkenden Annahme, dass es sich dabei um Ausnahmen handle, die zugleich miteinschlössen, dass auch in der Diaspora Speisevorschriften rigide beachtet wurden. So schreibt etwa H. Löhr mit Blick auf die in 3Makk 7,10f erwähnten Juden, die sich von jüdischen Speisegeboten lösen:

„Mehrheitsfähig werden solche Positionen aber weder in der Diaspora noch im Land Israel gewesen sein. Insgesamt lassen die jüdischen Quellen aus der Zeit des zweiten Tempels erkennen, dass die Speisegebote als Erkennungszeichen jüdischen Erwählungsglaubens und jüdischer Identität beachtet wurden, auch unter den schwierigen Bedingungen des Lebens in der Diaspora.“²⁷

Ähnlich resümiert D. E. Smith im Hinblick auf die Diasporanovellen:

„These texts all idealize Jewish heroes and heroines who abstain from gentile food as a means of maintaining their Jewish identity. In all cases the context is that of conflict with the gentile world, and gentile food in general is proscribed.“²⁸

Nicht selten werden dabei die Urteile griechisch-römischer Autoren explizit als Argument dafür herangeführt, dass die grundsätzliche Ablehnung der Tischgemeinschaft ein zentrales und weit verbreitetes Merkmal jüdischer Frömmigkeit dargestellt habe.²⁹

²⁵ Vgl. So etwa bei ESCHNER, Essen. Sie identifiziert in allen von ihr untersuchten früh-jüdischen Quellen die grundsätzliche Tendenz zur Vermeidung der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden. Eine ähnliche Einschätzung bieten FELDMAN, *Jew and Gentile*, 445; SMITH, Dennis E.: *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, MN 2003, 163; HEIL, Christoph: *Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus. Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz (BBB 96)*, Weinheim 1994, 23–123. Differenzierter ist hingegen bereits die knappe Darstellung bei FREIDENREICH, *Foreigners*, 35–40 und SUTTER REHMANN, *Abgelehnte Tischgemeinschaft*.

²⁶ SÄNGER, Dieter: „Brot des Lebens, Kelch der Unsterblichkeit“. Vom Nutzen des Essens in „Joseph und Aseneth“, in: David Hellholm / Dieter Sänger (Hg.): *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*. Bd. 1: *Old Testament, Early Judaism, New Testament* (WUNT 376), Tübingen 2017, 181–222, hier: 198.

²⁷ LÖHR, Hermut: *Speisefrage und Tora im Judentum des Zweiten Tempels und im entstehenden Christentum*, in: ZNW 94 (2003), 17–37, hier: 23; dieser Einschätzung folgt auch SÄNGER, *Brot*, 198.

²⁸ SMITH, *Symposium*, 163.

²⁹ So etwa bei BARCLAY, *Jews*, 436–437: „[T]here is reason to believe that, in general, Jewish dietary laws were kept in the Diaspora (at least in key respects) and that such customs did create an habitual distinction between Jews and non-Jews“ (BARCLAY, *Jews*, 436). Als Argument dafür verweist Barclay u.a. auf die weit verbreitete und an verschiedenen Orten auftretende Stigmatisierung von Juden durch griechisch-römische Autoren als menschenfeindlich und separatistisch. Als zweites Argument nennt Barclay ferner die diesbezüglichen Auseinandersetzungen im Neuen Testament: „Only on the assumption of general Jewish ob-

Am ausführlichsten behandelt wird die Frage nach den Möglichkeiten der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden im antiken Judentum dabei in der Habilitationsschrift von Christina Eschner.³⁰ Die einschlägigen literarischen Quellen des antiken Judentums interpretiert Eschner alle weitgehend nivellierend³¹ als Forderungen nach einer Verschärfung der Speisevorschriften aus Lev 17 und Dtn 14,3–21.³² Die einschlägigen Speisevorschriften des Pentateuch betrachtet Eschner dabei als universell und breit rezipiert. Nicht im Blick sind bei ihr dagegen Fragen bezüglich der konkreten Praxis, d.h. ob und in welcher Form und Verbreitung Juden sich auch an bestimmte Vorschriften hielten, bzw. präziser ausgedrückt, wie sie diese Vorschriften vor dem Hintergrund ihrer je unterschiedlichen Interpretation in die Praxis umsetzten. Stattdessen geht Eschner weitgehend davon aus, dass das in diesen Texten beschriebene und geforderte Verhalten „der“ Juden auch der Praxis entsprach:

„Eine tatsächliche Praktizierung der Speisegebote durch die Diasporajuden im Zeitalter des Hellenismus und der Kaiserzeit wird zudem dadurch bestätigt, dass sowohl die Einhaltung besonderer Speisebräuche durch die Juden als auch deren Ablehnung der Tischgemeinschaft mit Nichtjuden nicht nur in jüdischen Quellen überliefert, sondern mehrfach auch durch pagane Autoren berichtet werden.“³³

„Das“ Diasporajudentum erscheint bei ihr im Hinblick auf die Frage nach der Interaktion mit Nichtjuden als monolithischer Block.³⁴

servance of these laws it is possible to explain the fact that early Christianity engendered such controversy in this matter“ (BARCLAY, *Jews*, 436 Anm. 52). Eine Anpassung an die nichtjüdische Umwelt sowie die Suche nach pragmatischen Lösungen hält Barclay hingegen nur für eine kleine Elite von Juden für wahrscheinlich.

³⁰ Vgl. ESCHNER, Essen.

³¹ Unterschiedliche Interpretation der Speisevorschriften sowie unterschiedliche Umsetzungen in der Praxis werden bei Eschner kaum wahrgenommen (anders noch der in der Einleitung formulierte Anspruch, vgl. ESCHNER, Essen, 4–6). Die in dieser Hinsicht markanten Textstellen werden hingegen anderweitig und unter Verweis auf vermeintlich „Offensichtliches“ erklärt. So erklärt Eschner etwa die Tatsache, dass Joseph in JosAs 20,6 mit der ganzen Verwandtschaft von Aseneth Tischgemeinschaft halten kann mit der im Kontext völlig haltlosen Vermutung: „Zudem treibt auch ihre Familie offenbar keinen Götzendienst mehr.“ (ESCHNER, Essen, 139.) Auch die Frage, aus welchem Grund Daniel in Dan 1 die ihm dargereichten Speisen ablehnt, scheint für Eschner eindeutig: „Im Einzelnen will Daniel offenbar vollständig auf solche Speisen verzichten, die möglicherweise mit Götzendienst in Verbindung stehen.“ (ESCHNER, Essen, 70.) Auch wenn die von Eschner vertretenen Interpretationen nicht unmöglich sind, sind sie auf keinen Fall „offenbar“. Umgekehrt ließe sich auch jeweils zu Gunsten von voneinander divergierenden Positionen zu Speisevorschriften und deren Umsetzung argumentieren.

³² Vgl. dazu ESCHNER, Essen, 55–180.

³³ ESCHNER, Essen, 57.

³⁴ So erklärt sie etwa zum Aristeasbrief: „Das Mahl, das Ptolemaios ausrichtet, entspricht sowohl in Hinsicht auf die Speisen als auch in Hinsicht auf das Tischgebet den jüdischen Regeln.“ (ESCHNER, Essen, 145.) Offen bleibt hingegen, was sie unter „den jüdischen Re-

Ein ähnlich binärer Zugang zur Thematik, wo die Texte im Grunde nur zwischen Einhaltung und Verleugnung der Speisegebote kategorisiert werden, findet sich auch in der Monographie von Heil.³⁵ Die Antworten, die Heil selbst auf seine Ja-Nein-Fragen gibt, laufen dann ganz in den zu erwartenden Bahnen.³⁶ So zieht er zu seiner Untersuchung das Fazit:

„Zusammenfassend kann man davon ausgehen, daß für Juden in neutestamentlicher Zeit unrein waren: [...] Nicht-Juden an sich [...], die Hauptwohnung eines Nicht-Juden [...], Land außerhalb Israels [...] und Götzenopfer.“³⁷

Zumindest bereits ein Stück weit differenzierter ist hingegen die Diskussion bei Barclay. In seiner breit angelegten und überaus kundigen Monographie zu jüdischem Leben in der Diaspora fasst er den Teil zu den jüdischen Speisegeboten wie folgt zusammen:

„[O]ur Diaspora literature indicates, openly or by implication, that not all Jews were faithful to their tradition on this score. Nonetheless, there is reason to believe that, in general, Jewish dietary laws were kept in the Diaspora (at least in key respects) and that such customs did create an habitual distinction between Jews and non-Jews.“³⁸

Als Argument dafür verweist Barclay v.a. auf zwei Punkte. Der eine ist die weit verbreitete und an verschiedenen Orten auftretende Stigmatisierung von Juden durch griechisch-römische Autoren als misanthrop.³⁹ Inwieweit sich ausgehend von diesen Darstellungen verallgemeinern lässt, ist eine Diskussion, die später noch zu führen sein wird. Noch interessanter ist hingegen Barclays zweites Argument, weshalb die Mehrheit des Diasporajudentums seines Erachtens die Speisevorschriften weitestgehend eingehalten habe: „Only on the assumption of general Jewish observance of these laws it is possible to explain the fact that early Christianity engendered such controversy in this matter.“⁴⁰ Doch hier greift Barclays Argumentation m.E. zu kurz. Sowohl für die Erklärung von weit verbreiteten Vorurteilen und Verleumdungen gegenüber Juden durch griechisch-römische Autoren als auch für das Verständnis der in den paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte belegten Auseinandersetzungen um die Tischgemeinschaft zwischen jüdischen und nichtjüdischen Chris-

geln“ versteht und wie sie deren Übereinstimmung mit den in dieser Hinsicht alles andere als ausführlichen Beschreibungen des Aristeeasbriefs feststellen können will.

³⁵ HEIL, Ablehnung.

³⁶ So spricht Heil häufig davon, dass gewisse von ihm untersuchte Quellen die Speisegebote „ernst nehmen“, ohne weiter danach zu fragen, inwiefern oder mit welcher Reichweite (vgl. so HEIL, Ablehnung, 83 u.ö.). Im Hinblick etwa auf den Aristeeasbrief – um ein weiteres Beispiel zu nennen – fasst Heil zusammen „die Toragebote werden jedoch nicht verleugnet“ (HEIL, Ablehnung, 57).

³⁷ HEIL, Ablehnung, 121–122.

³⁸ BARCLAY, Jews, 436.

³⁹ Vgl. BARCLAY, Jews, 437.

⁴⁰ BARCLAY, Jews, 436 Anm. 52.

tusanhängern ist es vollkommen ausreichend anzunehmen, dass eine öffentlich wirksame und regional nicht marginalisierbare Menge an Juden in diesen Fragen eine rigorose Praxis verfolgte. Rückschlüsse auf das Verhalten der überwiegenden Mehrheit der Juden sind dagegen weder notwendig noch möglich. Hier drängen uns die Quellen m.E. zu größerer Vorsicht. Eindeutig feststellen lässt sich – in Übereinstimmung mit Barclay – dass es eine große Variation an unterschiedlichen Graden der Assimilierung und Interaktion mit Nichtjuden gegeben haben muss. Die nähere quantitative Bestimmung dieser unterschiedlichen frühjüdischen Strömungen ist hingegen weder den jüdischen Quellen zu entnehmen, noch aus den Aussagen griechisch-römischer oder neutestamentlicher Autoren zu erschließen.

Eine differenziertere Betrachtung gerade der unterschiedlichen Grenzen und Möglichkeiten der Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden wurde hingegen zwar gelegentlich angemahnt,⁴¹ jedoch bisher nur in kurzen und exemplarischen Versuchen unternommen.⁴² Dabei beeinflusst die Wahrnehmung der Grenzen und Möglichkeiten der Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden nicht nur unser Bild des antiken Judentums als solches. Die damit einhergehenden Implikationen gewinnen gerade auch angesichts des gegenwärtig stärker hervortretenden Forschungsinteresses an einer Neubeschreibung des Verhältnisses des antiken Judentums zu der sich daraus entwickelnden Jesusbewegung große Relevanz. Im Unterschied zur eben skizzierten forschungsgeschichtlichen Tendenz soll hier die Komplexität des frühjüdischen Diskurses und die darin zum Vorschein kommenden unterschiedlich bewerteten Möglichkeiten und Grenzen der Essens- und Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden in der Diaspora herausgearbeitet werden.

⁴¹ Vgl. so etwa DEINES, Aposteldekret, 360 Anm. 120; vgl. ferner NIEBUHR, Offene Fragen, 16–51.

⁴² Vgl. dazu BOCKMUEHL, Jewish Law, 57–61; DEINES, Aposteldekret, 359; SUTTER REHMANN, Abgelehnte Tischgemeinschaft. Vgl. ferner die Untersuchung zur halachischen Diversität mit Blick auf antike Synagogen von RUNESSON, Anders: Entering a Synagogue with Paul: First-Century Torah Observance, in: Susan J. Wendel / David M. Miller (Hg.): Torah Ethics and Early Christian Identity, Grand Rapids, MI 2016, 11–26, mit dem Fazit: „[T]he institutional climate in which Torah observance was formed was open and non-static, lacking supra-local authority structures and thus allowing for local variation with regard to what constituted Torah observance and which texts would be important for establishing this.“ (24). Vgl. ferner mit Blick auf das Toraverständnis bei Philo sowie in 4 Esra und 2 Baruch SHEINFELD, Shayna: From Nomos to Logos: Torah in First-Century Jewish Texts, in: František Ábel (Hg.): The Message of Paul the Apostle within Second Temple Judaism, Lanham / Boulder / New York u.a. 2020, 61–74, mit dem Fazit, das Toraverständnis zu neutestamentlicher Zeit sei „variegated, flexible, and chang[es] depending on the circumstance“ (71).

1.4 Jüdische Ethnizitäts- und Identitätskonstruktion in der Diaspora

Vor der Einzeluntersuchung zahlreicher diasporajüdischer Quellen ist es notwendig, noch grundsätzlich das dieser Arbeit zu Grunde liegende Modell jüdischer Ethnizitätskonstruktionen in der Diaspora im Rückgriff auf die in jüngerer Zeit neu belebte Forschungsdebatte um Ethnizität in der Antike darzulegen. Dies ist umso mehr notwendig, da folgenreiche Annahmen innerhalb der „Paul within Judaism“-Perspektive gerade auch die Charakteristik und Bedeutung ethnischer Diskurse in der Antike, sowie speziell für das antike Judentum und Paulus, betreffen.

So denke und argumentiere Paulus durchweg in der Gegenüberstellung von „Juden“ und „Heiden“ (vgl. etwa Röm 3,29; 9,24; Gal 2,15) bzw. von „Juden“ und „Griechen“ (vgl. Röm 1,16; 2,9f; 3,10; 1Kor 1,22; 12,13; Gal 3,28).⁴³ Diese grundlegende Unterscheidung behalte für Paulus auch nach dessen Hinwendung zu Christus entscheidende Bedeutung. Gerade in dieser Neubewertung von Ethnizität besteht dabei eine maßgebliche Differenz zu älteren Paulusinterpretationen.⁴⁴ In gewisser Übereinstimmung mit der sog. *New Perspective* wird zunächst ebenso ein Ethnozentrismus für das antike Judentum – wie überhaupt für die Antike – angenommen. Paulus wird nun aber nicht länger im Gegensatz dazu interpretiert, vielmehr sei in den paulinischen Briefen die Zustimmung des Apostels zur bleibenden Notwendigkeit einer ethnospezifischen Unterscheidung auch innerhalb der Christusgläubigen als Grundlage für dessen theologisches Denken und Argumentieren vorauszusetzen.⁴⁵ Dabei wird der Konnex zwischen dem, was mit den modernen Forschungskategorien „Religion“ und „Ethnizität“ bezeichnet wird, als so stabil und untrennbar verstanden, dass man seine Götter nicht wechseln könne, ohne nicht auch zugleich seine Ethnizität zu verändern:

⁴³ An einer Stelle, in Röm 1,14, findet sich zudem die Unterscheidung zwischen „Griechen“ und „Barbaren“.

⁴⁴ Vgl. für die forschungsgeschichtliche Einbettung sowie Abgrenzung gegenüber älteren Entwürfen hinsichtlich der Relevanz von Ethnizität für das antike Judentum und die paulinischen Briefe die Darstellung bei HODGE, *Paul and Ethnicity*, 548–552.

⁴⁵ Die Relevanz der ethnischen Zugehörigkeit wird neben den oben ausführlicher referierten Exegeten der „Paul within Judaism“-Perspektive besonders betont bei THIESSEN, *Matthew: Paul and the Gentile Problem*, Oxford 2016, v.a. 105–128, wo er v.a. in Aufnahme und Fortführung von Hodge für „the continuing centrality of genealogical descent from Abraham for Paul’s gospel“ (106) argumentiert. Gleichwohl bleibt diese Annahme nicht ohne Widerspruch, vgl. betont anders etwa VOLLENWEIDER, *Samuel: Are Christians a New „People“? Detecting Ethnicity and Cultural Friction in Paul’s Letters and Early Christianity*, in: *EC* 8,3 (2017), 293–308, mit dem Fazit (303): „Taking the above points together, the ethnic profile of the Christians has become a matter of secondary consideration. It is not inexistent, but represents in no way a pillar of Paul’s ecclesiology.“

„To fully change gods was tantamount to changing ethnicity: a pagan’s ‚becoming‘ a Jew in effect altered his own past, reconfigured his ancestry, and cut his ties to his own pantheon, family, and *patria*.“⁴⁶

Damit verbunden ist zugleich häufig die Vorstellung, wonach Ethnizität im Wesentlichen ein genealogisch vermittelter und deshalb stabiler Bestandteil der eigenen Identität sei.⁴⁷

Da solche und damit verwandte Annahmen für zahlreiche Interpretationen der „Paul within Judaism“-Perspektive entscheidendes Gewicht haben, ist es notwendig, zunächst die für die vorliegende Studie maßgebliche Position hinsichtlich der Konstruktion und Stabilität von Ethnizität in der Antike sowie deren Verhältnis zu dem, was in moderner Nomenklatur als „Religion“ bezeichnet wird, darzulegen.

1.4.1 Ethnizität als wandelbarer Bestandteil der Identitätskonstruktion

Der Terminus „Ethnizität“ ist trotz seiner etymologischen Herleitung von ἔθνος als Verweis auf ein den einzelnen ethnischen Merkmalen und Zugehörigkeiten übergeordnetes Abstraktum kein quellsprachlicher Begriff für die Antike. Jede Befassung damit trägt insofern notwendigerweise die Gefahr in sich, moderne Konzepte und Einsichten in die antiken Texte einzutragen.⁴⁸ Zugleich hilft die Hinzunahme des modernen Metakonzepts der „Ethnizität“, eine Spannung in den antiken Texten aufzuspüren, die sich zwischen der *Rede* von ethnischer Zugehörigkeit sowie dem an manchen Stellen davon abweichenden *Umgang* mit ethnischen Konstruktionen aufzeigt.

So findet sich auf der einen Seite die schon in der Antike – aber bis in die Gegenwart reichende – populäre Vorstellung, als würden sich Ethnien essentialistisch, d.h. in erster Linie über eine gemeinsame Abstammungslinie („Blut“) konstituieren. Gruen hält in seiner monographischen Untersuchung zu Ethnizität in der Antike fest:

„Many texts expressed a sense of community through descent, through a shared ancestor or ancestors, through the bloodline, through common origins, whether real or (much more fre-

⁴⁶ FREDRIKSEN, Questions, 182.

⁴⁷ Vgl. dazu etwa FREDRIKSEN, Paul the „Convert“?, 43. Für eine deutlich anders gelagerte Akzentuierung innerhalb einer „Paul within Judaism“-Perspektive, wonach die genealogischen Aspekte keinesfalls die wichtigsten für das paulinische Ethnizitätsverständnis seien, vgl. EHRENSPERGER, Kathy: Paul, His People, and Racial Terminology, in: Searching Paul. Conversations with the Jewish Apostle to the Nations. Collected Essays (WUNT 429), Tübingen 2019, 213–227.

⁴⁸ Vgl. grundsätzlich zur Ethnizität SMITH, Anthony D.: The Ethnic Origins of Nations, Oxford / Malden, MA 1986; sowie die sehr unterschiedlichen Definitionen und Näherungsversuche in HUTCHINSON, John / SMITH, Anthony D. (Hg.): Ethnicity (Oxford Readers), Oxford 1996. Mit speziellem Fokus auf die Antike vgl. ferner HALL, Jonathan M.: Ethnic Identity in Greek Antiquity, Cambridge 1997; sowie neuerdings GRUEN, Erich S.: Ethnicity in the Ancient World – Did It Matter?, Berlin / Boston 2020.

quently) fictitious. [...] That such lineages were usually inventions is irrelevant, indeed all the better for exploring a collective self-representation.“⁴⁹

Solch eine Konstruktion einer gemeinsamen Basis mittels einer (fiktiven) genealogischen Verbindung findet sich in jüdischen Quellen etwa in 1Makk 12,6–23, wo die militärische Unterstützung der Spartaner durch den Hasmonäer Jonathan dadurch sichergestellt werden soll, dass die gemeinsame abrahamitische Abstammung von Juden und Spartanern behauptet wird. Ethnizität und gemeinsame Abstammung dienen demnach zunächst als ein rhetorisches Mittel, um die Grenze und Zusammengehörigkeit zwischen verschiedenen Menschen und „Völkern“ zu markieren.⁵⁰

Gerade diese abgrenzende Funktion von ethnischer Zuschreibung bringt es auf der anderen Seite aber mit sich, dass die eigene Ethnizität nicht für sich allein, sondern immer nur in Bezug zu anderen ethnischen Konstruktionen besteht. Die Veränderbarkeit dieser Verhältnisse und Umstände wirkt damit immer auch verändernd auf die eigene ethnische Konstruktion ein.⁵¹ D.h. im Gegensatz zu solch essentialistischen Ausdrucksweisen lässt sich Ethnizität – gerade auch für die Antike – treffender als soziale Konstruktion und Zuschreibung fassen, mit Hilfe derer Menschen sich selbst als Teil einer Gruppe beschreiben oder von außen als einer Gruppe zugehörig kategorisiert werden.⁵²

⁴⁹ GRUEN, *Ethnicity*, 5; vgl. ferner auch seine weitgehend negative Antwort zur im Titel gestellten Frage, ob Ethnizität in der Antike wichtig gewesen sei (GRUEN, *Ethnicity*, 218): „[Der antike] sense of collective identity rested primarily on common customs, traditions, moral principles, and manner of life, rather than on birthright and blood-line. In the final analysis, the establishment of a distinctive ethnicity did not much matter.“ Vgl. ferner COHEN, Shaye J. D.: *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties* (The S. Mark Taper Foundation Imprint in Jewish Studies 31), Berkeley, CA 1999, 7: „Whether the group in fact shares a common and unique origin does not much matter; what matters only is that the members believe that the group shares a common and unique origin in a specific place at a specific moment.“

⁵⁰ Vgl. ähnlich CONCANNON, Cavan W.: „When You Were Gentiles“. *Specters of Ethnicity in Roman Corinth and Paul’s Corinthian Correspondence* (Synkrisis), New Haven / London 2014, 16: „[A] form of rhetoric that is deployed to mark boundaries between and among groups of people.“ Vgl. ferner GRUEN, *Ethnicity*, 1.

⁵¹ Vgl. dazu HODGE, Paul and *Ethnicity*, 552: „[W]hat is important about ethnic identity is not the common characteristics of the group itself, but the way it maintains the boundaries between the group and others. Thus ethnic identity does not exist in isolation and is not permanent, but it exists always in relation to others and changes as relationships and circumstances change.“

⁵² Vgl. dazu auch JENKINS, Richard: *Rethinking Ethnicity*, Los Angeles, CA / London 2008, 45: „[T]here is good cause to reject totally any strongly primordialist view. Too much ethnographic evidence exists of the fluidity and flux of ethnic identification, and of the different degrees to which ethnicity organizes social life in different settings, for any other position to be sensible, and the theoretical argument in favor of a constructivist views is too well founded.“ Zu Ethnizität als Konstruktion vgl. grundlegend BUELL, Denise K.: *Why this New Race. Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York 2005; BUELL, *Ethnicity*, 243–

Aus soziologischer Sicht kann kein Zweifel daran bestehen, dass Ethnizität nicht biologistisch, sondern kulturell zu verstehen ist. „Ethnicity is a matter of culture and not of nature.“⁵³

Diese Spannung zwischen essentialistischer Rhetorik auf der einen Seite und flexibler Identitätskonstruktion auf der anderen Seite lässt sich besonders anschaulich am Beispiel von römischer Identität und römischem Bürgerrecht in der Antike verdeutlichen. Auf der einen Seite erzählen viele der römischen Ursprungsmythen von einem multiethnischen Hintergrund ihrer archaischen Helden und Gründer, die das römische Volk *genealogisch* mit Etruskern, Trojanern, Arkadiern oder Sabinern verbinden.⁵⁴ Auf der anderen Seite stellte es für das römische Reich eine Selbstverständlichkeit dar, Menschen unterschiedlicher kultureller und geographischer Abstammung, mit denen sicher keine genealogische Verbindung bestand, bis hin zu freigelassene Sklaven, laufend in die eigene Bürgerschaft aufzunehmen: „Romans had no discomfort with infusing into their citizen body persons from a full range of ethnic backgrounds, languages, and traditions.“⁵⁵

Trotz der essentialistischen Rhetorik stehen ethnische Zuschreibungen in der Antike unter einem permanenten Veränderungsdruck. Die eigene Ethnizität musste laufend neu im Spannungsfeld von Mobilität, Assimilation und ethnizitätsabhängigen Privilegien verhandelt – d.h. konstruiert – werden. Dies hat jüngst John Van Maaren⁵⁶ in seiner diachronen Untersuchung zur jüdischen Identitätskonstruktion in der Zeit von 200 v.Chr. bis 132 n.Chr. überzeugend bestätigt. Er zeigt auf, wie Juden in Palästina abhängig von den gegebenen Machtverhältnissen zu seleukidischer, hasmonäischer und dann römischer Zeit

249 sowie ESLER, Philip Francis: *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis, MN 2003.

⁵³ VOLLENWEIDER, *Are Christians a New „People“?*, 300. Vgl. dazu auch die forschungsgeschichtliche Einbettung bei GRUEN, *Ethnicity*, 3. Vgl. ferner VAN MAAREN, John: *The Boundaries of Jewishness in the Southern Levant 200 BCE–132 CE. Power, Strategies, and Ethnic Configurations* (SJ 118), Berlin / Boston 2022, 245: „Jewishness as an ethnicity is primarily a matter of ascription. That is, Jews are those who say they are Jews and whom (at least most) others agree.“ Vgl. ähnlich, aber mit Fokus auf dem Fehlen einer institutionellen Autorität zur Bestimmung jüdischer Identität, RUNESSON, *Judaism for Gentiles*, 139–142.

⁵⁴ Für ausführliche Belege vgl. GRUEN, *Ethnicity*, 74–79; vgl. auch prägnant (89): „They affirmed, even invented, a background that associated them with Latins, Sabines, Etruscans, Achaeans, Trojans, Arcadians, Oenotrians, even Aborigines and Pelasgians. And they opened their citizen body to a bewildering array of foreigners including Gauls, Spaniards, Moors, Macedonians, Egyptians, Syrians, and Jews.“

⁵⁵ GRUEN, *Ethnicity*, 88. Die Spannung zwischen fixen und fließenden Elementen in der antiken Rede und Konstruktion von Ethnizität arbeitet auch besonders BUELL, *Why this New Race*, 6–7, heraus; vgl. ferner HODGE, *Paul and Ethnicity*, 552–554.

⁵⁶ VAN MAAREN, *Boundaries of Jewishness*.

auf unterschiedliche Art und Weise ihre eigene ethnische Identität ausdrückten und sich gegenüber anderen und konkurrierenden Ethnien abgrenzten.⁵⁷

Diese Wandelbarkeit zeigt sich jedoch nicht nur in diachroner Hinsicht, sondern auch etwa an dem Bestreben der indigenen Bevölkerung Ägyptens, neben ihrer angestammten Ethnie zugleich auch als Hellenen gesehen zu werden, ebenso wie in dem Streben nach dem römischen oder örtlichen Bürgerrecht an anderen Orten des antiken Mittelmeerraums. So folgert D. Buell m.E. überzeugend, dass Ethnizität eine Konstruktion sei, der zwar Stabilität *zugeschrieben* wird, die tatsächlich allerdings *wandelbar* sei: „[I]nstead of viewing race or ethnicity as ascribed or fixed, I suggest that we view each as concepts to which fixity is attributed but that are nevertheless malleable.“⁵⁸ Dies gilt erstaunlicherweise gerade auch für einige als „sectarian“ klassifizierte Texte von Qumran. So stellt C. Palmer in ihrer ausführlichen Untersuchung zu ethnizitätsbezogenen Diskursen in den Textfunden von Qumran fest: „[A]ttitudes toward mutable ethnic identity within Hellenism and late Second Temple Judaism, particularly as they relate to the features of kinship and land, clearly affected the sectarian movement.“⁵⁹

Über die prinzipielle Wandelbarkeit ethnischer Zuschreibungen hinaus, legen andere Quellen zudem dar, dass in manchen Situationen auch hybride Formen von multiplen ethnischen Zuschreibungen stattgefunden haben. Statt von fixen und statischen Ethnizitätszuschreibungen ist der Quellenbefund demnach besser mit dem Modell von ineinander „verschachtelten Ethnizitäten“ („nested ethnicity“ oder „nested identity“) zu fassen. So beschreibt S. Honigman anhand des Modells einer „nested ethnicity“⁶⁰ etwa für das antike Ägypten: „The overarching category of *Hellenes* was extended to encompass all immigrants, including Thracians, Judeans, and other groups.“⁶¹ Mit der Übernahme der grie-

⁵⁷ Vgl. mit Blick auf die Wechselwirkungen zwischen unterschiedlichen Ausdrucksweisen („Figurationen“) jüdischer Identität und den je vorherrschenden Machtverhältnissen in einem ähnlichen Zeitraum auch ECKHARDT, Benedikt: *Ethnos und Herrschaft. Politische Figurationen jüdischer Identität von Antiochos III. bis Herodes I.* (SJ 72), Berlin 2013.

⁵⁸ Vgl. BUELL, *Why this New Race*, 6 (H.i.O.); vgl. dazu auch CONCANNON, *When You Were Gentiles*, 15–16. Die (ältere) Gegenposition, wonach Ethnizität ein unwandelbarer Gegenstand darstelle, findet sich etwa prominent bei COHEN, *Beginnings of Jewishness*, 136: „Ethnicity is closed, immutable, an ascribed characteristic based on birth.“

⁵⁹ PALMER, *Converts*, 189. Dabei identifiziert Palmer unterschiedliche Traditionsstränge innerhalb der Texte von Qumran. Während einige davon den Wechsel der eigenen ethnischen Identität als nur uneigentlich betrachten, ist ein Wandel der Ethnizität in anderen Texten durchaus möglich.

⁶⁰ HONIGMAN, Sylvie: *The Ptolemaic and Roman Definitions of Social Categories and the Evolution of Judean Communal Identity in Egypt*, in: Yair Furstenberg (Hg.): *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World* (AGJU 94), Leiden / Boston 2016, 25–74, hier: 49.

⁶¹ HONIGMAN, *Ptolemaic and Roman Definitions*, 49; vgl. auch THOMPSON, *Hellenistic Hellenes*, 301–322.

chischen Sprache und Bildung sowie der umfassenden Kultur inklusive griechischer Namen konnten Menschen, die sich ursprünglich einer anderen Ethnizität zugehörig erklärten, den privilegierten Status eines Hellenen annehmen. Dass dies dabei auch handfeste steuerliche Vorteile mit sich brachte,⁶² schmälert in keiner Weise die Wahrnehmung, dass Ethnizität auch schon in der Antike eine durchaus wandelbare Konstruktion darstellt und auch Fälle von multiplen ethnischen Zuschreibungen beinhalten kann.⁶³ Treffend resümiert Hodge: „In recent decades, anthropologists have observed [...]: people in polyethnic contexts unproblematically maintain several different ethnic identities at once.“⁶⁴

Bei der Frage, woran Ethnizität im Einzelnen festgemacht wird, findet die Auflistung zentraler Elemente, wie sie sich bei Hutchinson und Smith finden, breite Zustimmung: ein kollektiver Name (ein Ethnonym), ein Gründungsmythos, eine gemeinsame Geschichte; eine besondere Kultur (einschließlich Religion, Bräuche oder Sprache), ein gemeinsamer territorialer Ursprung und schließlich ein Gefühl der Solidarität.⁶⁵ All diese Aspekte nehmen Einfluss auf die eigene Ethnizitätskonstruktion. Mit solch einer Zugangsweise über die Anführung von typischerweise auftretenden und erst in ihrer Summe konstitutiven Merkmalen wird zugleich deutlich, dass es sich bei ethnischen Zuschreibungen notwendigerweise um ein Identitätsmerkmal handelt, dessen Abgrenzung we-

⁶² Zu Juden, die sich in Steuerlisten als Griechen eintragen, vgl. CLARYSSE, *Jews*, 193–203.

⁶³ Hodge spricht von „double ethnicity“; vgl. HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 274, mit Verweis auf THOMPSON, *Hellenistic Hellenes*, 301–322. Vgl. insgesamt zu diesem Phänomen auch GEHRKE, Hans-Joachim: Das sozial- und religionsgeschichtliche Umfeld der Septuaginta, in: Jürgen P. Lesch / Siegfried Kreuzer (Hg.): *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*. Bd. 2 (BWANT IX 1), Stuttgart 2004, 44–60, hier: 50f. Verbunden mit der Annahme von multiplen Ethnizitätszuschreibungen ist schließlich auch die Frage nach der äußerlichen Erkennbarkeit von Juden in der Diaspora; vgl. dazu den luziden Beitrag von COHEN, Shaye J. D.: „Those Who Say They Are Jews and Are Not“: How Do You Know a Jew in Antiquity When You See One?, in: Ernest S. Frerichs (Hg.): *Diasporas in Antiquity* (BJSt 288), Atlanta, GA 1993, 1–45.

⁶⁴ HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 274. Zur Annahme von verschiedenen, aber gleichzeitigen ethnischen Zuschreibungen vgl. ANTONACCIO, Carla M.: *Ethnicity and Colonization*, in: Irad Malkin (Hg.): *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity* (Center for Hellenic Studies Colloquia 5), Washington, DC 2001, 113–157, sowie die übrigen Beiträge im dazugehörigen Sammelband.

⁶⁵ Siehe SMITH, *Ethnic Origins*, 22–30; für solch einen multiperspektivischen Zugang zur antiken Identitätskonstruktion vgl. auch den Sammelband GARDNER, Andrew / HERRING, Edward / LOMAS, Kathryn (Hg.): *Creating Ethnicities and Identities in the Roman World*, London 2013 sowie KONSTAN, David: *Defining Ancient Greek Ethnicity*, in: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 6,1 (1997), 97–110; die oben präsentierte Zusammenfassung basiert auf CONCANNON, *When You Were Gentiles*, 14.

der immer eindeutig noch dauerhaft stabil ist.⁶⁶ Zugleich verwischen solch inhaltsbezogene Definitionsversuche von Ethnizität aber, dass es bei ethnischen Diskursen zumeist weniger um *inhaltliche* Fragen um ihrer selbst Willen geht, sondern vielmehr um *funktionale* Aspekte der Abgrenzung und Zusammengehörigkeit. Hierfür hat besonders Buell den Begriff des „ethnic reasoning“ geprägt.⁶⁷ Ethnische Identität ist demnach „a cultural construct, perpetually renewed and renegotiated through discourse and social praxis.“⁶⁸ Versteht man Ethnizität deshalb vorrangig unter dem *funktionalen* Aspekt eines ethnischen Diskurses, dann wird zugleich deutlich, worin die Spannung zwischen essentialistischer Rhetorik und tatsächlicher Wandelbarkeit von ethnischen Zuschreibungen begründet liegt.⁶⁹

1.4.2 Konnex zwischen „Religion“ und „Ethnizität“

Die meisten Forscher innerhalb des „Paul within Judaism“-Paradigmas nehmen Ansätze auf, wonach zwischen dem, was mit den modernen Termini von „Religion“ und „Ethnizität“ bezeichnet wird, ein enger und in der Regel unlösbarer Konnex besteht. So schreibt etwa Fredriksen: „Ancient people were born into their relationship with their gods. [...] In Paul’s period, there was no such thing as a religiously ‚neutral‘ ethnicity.“⁷⁰ Damit verbunden sind zugleich Fragen nach der Legitimität gegenwärtiger Termini, die eine Trennung zwischen Ethnos und Religion suggerieren, wie etwa „Judentum“, „Heiden“ oder ganz grundsätzlich „Religion“. ⁷¹ Gerade auch von Exegeten, die der „Paul within Judaism“-Perspektive nahestehen, werden konventionelle Begrifflichkeiten in Frage gestellt. So spricht etwa Fredriksen nicht von „Heidenchristen“ oder „Christusanhängern aus den Völkern“, da solch eine Begrifflichkeit deren

⁶⁶ Ähnlich beginnt auch Gruen seine Monographie zu antiken Ethnizitätskonstruktionen mit der Feststellung: „Yet ethnicity remains a frustratingly elusive concept, much discussed and still much disputed.“ (GRUEN, *Ethnicity*, 1).

⁶⁷ Vgl. dazu BUELL, *Race*, 432–441.

⁶⁸ HALL, *Ethnic Identity*, 19.

⁶⁹ Vgl. dazu auch HODGE, *Paul and Ethnicity*, 553: „[I]t is precisely the presence of both of these, and the dynamic tension that operates between them, that gives ethnic reasoning its persuasive power.“

⁷⁰ FREDRIKSEN, *Paul. The Pagans’ Apostle*, 34; vgl. auch FREDRIKSEN, *Judaizing the Nations*, 329–330.

⁷¹ Ein starker Impuls in diese Richtung ging von MASON, Steve: *Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History*, in: *JSJ* 38,4–5 (2007), 457–512, aus. Nach Mason kenne das antike Judentum keine Unterscheidung zwischen „Ethnizität“ und „Religion“, weshalb moderne Termini wie „Juden“ oder „Judentum“, die eben solch eine anachronistische Hervorhebung des religiösen Aspekts implizieren, historisch spätere Entwicklungen in frühere Jahrhunderte eintragen und somit ungeeignet seien. Letztlich, so Mason, fehle den antiken Quellen ein sprachliches Äquivalent zu „Juden“ oder „Judentum“, und das vielfach vorkommende *Ἰουδαῖος* sei deshalb passender als *Judäer* („Judaeans“) zu übersetzen.

bleibende ethnische Zugehörigkeit zu ihrem bisherigen Ethnos auch nach deren Hinwendung zu Christus impliziere. Vielmehr verwendet Fredriksen die Wendung „ex-pagan pagans“, um auszudrücken, dass die nichtjüdischen Christusanhänger zwar auf der einen Seite ihre bisherige Ethnizität mit ihrer Hinwendung zu Christus aufgeben, aber zugleich auch nicht Juden werden.⁷²

Dass der Konnex zwischen Ethnizität und Religion für die Antike viel enger zu bestimmen ist, als dies unserem modernen westlichen Zugang entspricht, scheint mittlerweile Konsens. Dennoch ist die Reichweite dieser Verbindung in der gegenwärtigen Forschung keineswegs unumstritten und auch für die vorliegende Studie von zentraler Bedeutung. Einwände gegen eine als zu eng und statisch empfundene Verbindung zwischen Ethnizität und Religion finden sich bezeichnenderweise mit Daniel Schwartz gerade auch unter jüdischen Stimmen. Nach ihm beginnt die allmähliche Loslösung dessen, was wir mit modernen Forschungskategorien „jüdische Religion“ und „jüdische Ethnizität“ nennen, nicht erst in der Spätantike, sondern – zumindest in Ansätzen – zur Zeit des Exils und der jüdischen Diaspora in hellenistischer Zeit. Schwartz verweist dabei u.a. auf die Erzählung von König Izates in Josephus, Ant. XX 17–96, wo Izates den Wunsch äußert, Jude zu werden und nach den jüdischen Bräuchen zu leben. Da dieser jedoch weder eine genealogische Abstammung mit anderen Juden noch das Leben im Land Israel damit verbindet und schließlich als König von Adiabne auch nicht seine ethnische Zugehörigkeit wechseln könne, zeige sich hier – so Schwartz – bereits in Grundzügen die Vorstellung von einer jüdischen Religion, die sich von anderen ethnischen Aspekten des Judeseins abheben lässt.⁷³ Für ein Einsetzen solch einer allmählichen Lockerung der ethnisch-geographischen Aspekte von der Verehrung Jahwes als eines „jüdischen“ Gottes zu hasmonäischer Zeit argumentiert auch Shaye Cohen.⁷⁴ Er verweist dabei etwa auf die Erzählung von der Hinwendung des Antiochos IV. zum Gott Israels in 2Makk 9,13–16 (vgl. Ἰουδαῖος ἕσασθαι in 9,17), die jener vollziehen könne, ohne dabei geographisch mit dem Land Judäa verbunden zu sein oder im genealogischen Sinne eine jüdische Abstammung für sich zu behaupten.⁷⁵

⁷² Vgl. etwa FREDRIKSEN, Paul. The Pagans' Apostle, passim.

⁷³ Vgl. SCHWARTZ, Daniel R.: „Judaean“ or „Jew“? How Should We Translate *ioudaios* in Josephus?, in: Jörg Frey / Daniel R. Schwartz / Stephanie Gripentrog (Hg.): Jewish Identity in the Greco-Roman World. Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt (AGJU 71), Leiden / Boston 2007, 3–27, hier: 14.

⁷⁴ Vgl. COHEN, Beginnings of Jewishness.

⁷⁵ COHEN, Beginnings of Jewishness, 92–93: „We may presume that Antiochus is offering God a theological conversion, not a change in domicile or political affiliation. That is, he promises that he will become a Jew, a worshiper of the true God, but he does not intend to become a Judaean, a member of the house of Israel living on God's holy land. After all, Antiochus is a Macedonian king and intends to remain one.“

Meines Erachtens verweisen die unterschiedlichen Forschungspositionen ebenso wie die jeweils angeführten frühjüdischen Quellen auf die für die Zeit des zweiten Tempels in jener Frage prägende Spannung. Diese besteht zunächst aus der nicht nur in Israel lange tradierten und deshalb fest verankerten Verbindung von „Ethnizität“ und „Religion“. Dieser Konnex wird in den kulturellen und alle Lebensbereiche betreffenden Umwälzungen zu hellenistischer Zeit nicht einfach aufgelöst, aber dahingehend auf die Probe gestellt, als sich besonders in Diasporasituationen die Aufgabe stellt, die Verbindung der ethnisch-geographischen Aspekte der eigenen Identität mit den auf die ethnospesifischen Gottheiten bezogenen Traditionen neu auszuloten. Diese Spannung zeigt sich in den diskutierten Quellentexten etwa daran, dass Antiochos IV. sich in 2Makk 9,13–16 zwar dem Gott Israels zuwenden kann – ohne ethnisch Jude zu werden – dass diese Hinwendung aber umgekehrt auch nicht möglich ist, ohne die hergebrachten ethnisch-kulturellen Traditionen und Gepflogenheiten in Frage zu stellen.⁷⁶ Und ebenso wie Josephus in der Erzählung von König Izates den Gedanken äußert, dass sich dieser dem Judentum ohne die formale Beschneidung zuwendet, artikuliert die Erzählung zugleich die damit verbundenen Schwierigkeiten. D.h. es stimmt sowohl, dass ein Wandel der religiösen Traditionen die ethnischen Aspekte der Identität nicht unberührt lässt, und zugleich zwingen insbesondere die sich verstärkende Mobilität und die damit einhergehenden Diasporasituationen dazu, dass sich die Verbindung zwischen diesen beiden Ebenen der jeweiligen Identität wenigstens ein Stück weit löst.⁷⁷ Ähnlich resümiert auch Gruen über die Frage, ob in der jüdisch-

⁷⁶ Vgl. dazu auch VOGEL, Manuel: Modelle jüdischer Identitätsbildung in hellenistisch-römischer Zeit, in: Markus Öhler (Hg.): Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike (BThSt 142), Neukirchen-Vluyn 2013, 43–68, hier: 57f.

⁷⁷ Aufgrund dieser Überlegungen und Schlussfolgerungen folge ich terminologisch in dieser Studie auch nicht den Forderungen von Exegeten wie Mason und Esler, das griechische Ἰουδαῖοι mit dem geographisch konnotierten Begriff „Judäer“ wiederzugeben (vgl. so MASON, Jews, 457–512; ESLER, Conflict, 63.68). Zwar ist es richtig, dass die gebräuchliche Wiedergabe mit „Juden“ durchaus auch ein anachronistisches Verständnis im Sinne von Anhängern einer „Religion“ mittransportieren kann, doch ist im Fall von „Judäer“ auch die einseitige Hervorhebung des geographischen Aspekts nicht weniger problematisch und letztlich jeder moderne Terminus nicht frei von möglichen anachronistischen Missverständnissen (vgl. dazu auch jüngst STAPLES, Jason A.: The Idea of Israel in Second Temple Judaism. A New Theory of People, Exile, and Israelite Identity, Cambridge / New York / Port Melbourne, VIC u.a. 2021, 20). So problematisiert auch A. J. Levine zu Recht: „The Jew is replaced with the Judean, and thus we have a *Judenrein* („Jew free“) text, a text purified of Jews.“ (LEVINE, Amy-Jill: The Misunderstood Jew. The Church and the Scandal of the Jewish Jesus, San Francisco 2007, 160). Vgl. dazu insgesamt auch die luzide Diskussion bei NOVENSON, Matthew V.: *Ioudaios*, Pharisee, Zealot, in: Paul, Then and Now, Chicago 2022, 24–45, hier: 25–31.

hellenistischen Literatur Judesein über die Ethnie oder Religion konzipiert werde:

„The works, whether historical or fictional in genre, whether representing Jews in their own voice or in the perception of others, regularly express Jewish identity in terms of worship, belief, practices, rituals, and adherence to tradition and law, what we customarily designate as ‚religion‘. Only very exceptionally is any nod made to ancestry, genealogy, or descent. That is not to say that Jews had abandoned any connection to the patriarchs or to their legendary origins in biblical renderings. Of course, those associations formed an integral part of the traditions which Jews kept alive while, at the same time, they repeatedly refashioned and rewrote them. But in the turbulent Hellenistic period, especially in the diaspora amidst gentile surroundings and culture, when Jews had special incentive to frame and declare a distinctive identity, the most conspicuous feature was religion rather than ethnicity.“⁷⁸

Diese Spannung lässt sich nun auch mit Blick auf Paulus, seine Hinwendung zu Christus und dem Evangelium für die Völker wiederfinden. Denn auf der einen Seite ist für Paulus auch die neue Existenz „in Christus“ nicht einfach ethnisch neutral, insofern sie mit dem Glauben an den Gott Abrahams, sowie an den Messias Israels eine *jüdische* Gottheit im Zentrum hat und mit bestimmten ethischen Regelungen wie der Nächstenliebe sich zugleich an *jüdischen* Vorschriften orientiert. Folglich ist die Existenz „in Christus“ auch für nicht-jüdische Christusanhänger zunächst eine jüdische Identitätsebene, solange damit religiöse Aspekte der jüdischen Identität gemeint sind. D.h. auch nichtjüdische Christusgläubige glauben aus der Perspektive des Paulus an den jüdischen Gott und den jüdischen Messias Jesus von Nazareth. Aber zugleich ist das Sein „in Christus“ nicht konstitutiv mit allen ethnischen oder soziokulturellen Aspekten der jüdischen Identität (wie etwa Beschneidung) verbunden.⁷⁹ Diese im Ansatz vorhandene Unterscheidung zwischen „religiösen“ und soziokulturell-geographischen Elementen der Ethnizität erfindet Paulus nicht selbst, sondern nimmt damit eine Entwicklung auf, die sich in verwandter Weise auch an anderen Orten des Mittelmeerraums gerade in Diasporasituationen findet. Insofern ist sie weder ein paulinisches noch ein „christliches“ Proprium. Zugleich ist in der Rezeption dieser Unterscheidung durch Paulus aber bereits grundgelegt, dass nichtjüdische Christusgläubige einige Generationen später auch ihre ursprünglich *jüdische* Religion nicht mehr als solche verstehen und damit die Loslösung vom Judentum vorantreiben.

⁷⁸ GRUEN, *Ethnicity*, 149.

⁷⁹ Die bei Vertretern einer „Paul within Judaism“-Perspektive gelegentlich auftauchende Redeweise von Paulus als einem judaisierenden Missionar, der seine nichtjüdischen Gegenüber zu bestimmten Formen jüdischen Lebens anhält, gilt insofern nur für die „religiösen“ Aspekte jüdischer Identität (vgl. etwa FREDRIKSEN, *Judaizing the Nations*, 327–354).

1.4.3 Modell einer situationsabhängigen Ethnizität als Grundlage dieser Studie

Aus den vorausgehenden Überlegungen ergeben sich schließlich einige Aspekte hinsichtlich des dieser Studie zu Grunde liegenden Ethnizitäts- und Identitätsmodells. Insgesamt stellt die Ethnizitätszuschreibung einer Person inklusive ihrer religiösen wie ethnisch-geographischen Elemente einen – je nach Person und Kontext in seiner Relevanz variierenden – Aspekt der Identität dar. Ethnizität verweist demnach auf ein wesentliches Element der individuellen Identitätskonstruktion, das neben anderen Zuschreibungen wie Geschlecht, Religiosität, „Beruf“ oder etwaige politische Ämter, sozialer Stand, Familienverhältnisse u.ä. grundsätzlich veränderbar ist.

Als dahinterstehendes Metakonzept, mit dem sich die unterschiedlichen Elemente einer Identität sowie deren Verhältnis zueinander beschreiben lassen, erweist sich für die vorliegenden Zwecke ein Modell als fruchtbar, das mit der Annahme verschiedener Identitätsebenen operiert, die je nach Kontext in unterschiedlicher Relation zueinanderstehen. Welche Identitätsebene je hervorgehoben wird, hängt im Wesentlichen vom jeweiligen Kontext ab („situational ethnicity“⁸⁰). Das Modell nimmt dabei zentrale Einsichten von Hodge auf, die ausgehend von anthropologischen Studien ein ähnliches Identitätsmodell auf die Interpretation der Paulusbrieve überträgt.⁸¹ Es arbeitet zugleich mit einer variablen Hierarchie der verschiedenen Identitätsebenen, deren Anordnung besonders in multiethnischen und multikulturellen Kontexten unter einem permanenten Veränderungsdruck steht: „In polyethnic contexts in particular, people oscillate among various identities, which tend to be both situationally relevant and hierarchically arranged.“⁸² Aus jeder dieser Identitätsebenen folgen gewisse handlungsbestimmende Normen, die je nach Situation miteinander in Einklang gebracht werden müssen.

Diese situations- und kontextabhängige Hierarchisierung von verschiedenen Identitätsebenen lässt sich beispielhaft etwa im Fall eines versklavten Juden aufzeigen. Im Zuge seiner Versklavung erhält dieser die neue Identitätsebene des „Sklaven“ hinzu, die von nun an in manchen Lebensbereichen (zwangsweise) eine gewichtigere handlungsleitende Norm darstellt als etwa die jüdischen Aspekte der Identität des Sklaven. So ist es einem jüdischen Sklaven in der Diaspora aufgrund seiner Identitätsebene des „Sklaven“ vermutlich nicht länger möglich, nach Jerusalem zu pilgern oder die Arbeit am Sabbat ruhen zu lassen.⁸³ Zugleich bedeutet diese situationsbedingte Vermittlung zwischen seinen verschiedenen Identitätsebenen jedoch keine prinzipielle Negierung der

⁸⁰ Vgl. zu dem Begriff HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 118; vgl. auch insgesamt dazu HODGE, *Paul and Ethnicity*, 552–554.

⁸¹ Vgl. v.a. HODGE, *If Sons, Then Heirs*; sowie HODGE, *Olive Trees*, 77–89.

⁸² HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 287.

⁸³ Vgl. speziell zu jüdischem Leben im Stand der Sklaverei S. 207–220 dieser Studie.

jüdischen Ethnizität, noch hebt es deren normierende Funktion grundsätzlich auf. Denn in anderen Kontexten mit anderen handlungsleitenden Normen würde der entsprechende Sklave wohl auch seine tradierten jüdischen Bräuche wie die Sabbatruhe wieder aufnehmen. Die Untersuchung zahlreicher frühjüdischer Schriften sowie diasporajüdischer Lebensverhältnisse in dieser Studie wird die Fruchtbarkeit solch eines Ethnizitäts- und Identitätsmodells insbesondere für die jüdische Diaspora bestätigen.

1.5 Auswahl der Quellen

Die Auswahl der zu behandelnden Quellen orientiert sich in *formaler* Hinsicht an jenen Belegen, die sowohl unter zeitlichen als auch unter geographischen Gesichtspunkten geeignet sind, uns über das Diasporajudentum der paulinischen Gemeinden Auskunft zu erteilen. Im Einzelnen sind wir dabei aufgrund der Quellenlage auch auf die Berücksichtigung von Belegen angewiesen, die aus anderen Gegenden, v.a. aus Ägypten, überliefert sind. In *inhaltlicher* Hinsicht orientiert sich die Quellenauswahl vorrangig an jenen Aspekten des Zusammenlebens von Juden und Nichtjuden in der Diaspora, die für das Verständnis der paulinischen Briefe und der dort zu Tage tretenden Probleme bzw. deren Lösungen von besonderer Relevanz sind.

Demnach konzentriert sich eine erste von insgesamt vier Quellengruppen auf die *nichtjüdischen* Quellen griechischer und römischer Autoren, soweit diese sich in ihren ethnographischen Darstellungen zu jüdischem Leben in der Diaspora äußern. Hier ist freilich zu diskutieren, inwiefern die weitgehend pejorativen Urteile zugleich Formen antijüdischer Polemiken darstellen, die nur bedingt die tatsächlichen Begebenheiten adäquat wiedergeben.

In einer zweiten Quellengruppe finden sich dann Überlegungen zu konkreten Lebensbereichen der Interaktion von Juden und Nichtjuden ausgehend von den *literarischen* Zeugnissen des Diasporajudentums. Diese bezeugen sehr divergierende Bewältigungsstrategien für das Zusammenleben – und konkret für jene Lebenszusammenhänge, die mit dem Essen verbunden sind – mit und unter einer mehrheitlich nichtjüdischen Bevölkerung. Diese unterschiedlich akzentuierten Lösungen und Anweisungen für ein jüdisches Leben in der Diaspora gilt es zunächst darzulegen, um vor deren Hintergrund und teilweise über diesen Rahmen hinausgehend später auch die nichtliterarischen Quellen einordnen und profilieren zu können. Zu den literarischen Zeugnissen aus jüdischer Quelle gehören zunächst die nicht selten in unterschiedlichen Versionen überlieferten sog. Diasporanovellen. Deren Autoren und Entstehungsorte sind zwar in den meisten Fällen umstritten oder nicht mehr eruierbar, der Bezug ihrer Erzählungen auf typische Situationen und Rahmenbedingungen des Diasporajudentums erlaubt dennoch einen Einblick in deren je spezifische Sichtweise auf Grenzen und Möglichkeiten des Zusammenlebens von Juden und Nichtjuden. Inwieweit die in diesen Texten zur Sprache kommenden Nor-

men auch realisiert wurden, ist jenen Quellen hingegen nur bedingt zu entnehmen.

Dem schließt sich ein Kapitel an, das den Fokus dezidiert auf die Person und Lebensweise des Philo und Josephus als zweier exemplarischer Juden des 1. Jh. n.Chr. legt. Es geht demnach jeweils pointiert um die Frage, inwieweit die Werke des Philo und Josephus uns darüber Auskunft geben, unter welchen Bedingungen ihre Autoren Tischgemeinschaft mit Nichtjuden pflegten und inwieweit sie jüdische Regelungen mit Blick auf die Ernährung in ihren jeweiligen Lebenskontexten umsetzten.

Die literarischen Quellen neigen dabei naturgemäß zur Tendenz der Überzeichnung der Extreme und Kontraste. Dies betrifft besonders die Fragen nach dem jeweiligen Grad der jüdischen Assimilation. So liegt es in der Natur der Sache bzw. des literarischen Zwecks, dass die meisten antiken Schriftsteller Juden anhand der für sie hervorstechenden und eigentümlich erscheinenden Merkmale beschreiben. Aufgrund dieses einseitigen Charakters der literarischen Quellen sind wir deshalb in besonderem Maße auch auf urkundliche Schriftzeugnisse wie Inschriften und Papyri angewiesen, um das Bild zu vervollständigen. Obwohl die Quellenlage hier grundsätzlich als brüchig zu bewerten ist, lassen sich an einigen Stellen begründete Überlegungen anstellen. Denn zahlreiche Inschriften und Papyri bezeugen die Anwesenheit von Diasporajuden in verschiedenen sozialen Ständen (etwa als Sklaven, Bürger oder in ethnisch gemischten Ehen) sowie deren Wahrnehmung von unterschiedlichen „Berufen“ (Soldaten, Ratsherren, Beamte, Händler u.a.). Dies ermöglicht, danach zu fragen, inwieweit jeweils differenziert nach diesen unterschiedlichen gesellschaftlichen Status und „Berufen“ ein bestimmtes Maß an Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden unerlässlich gewesen sein muss, bzw. welche Bewältigungsstrategien sich dafür entweder nachweisen oder konjizieren lassen. Ähnliche Überlegungen lassen jene Quellen zu, die uns Einblick geben in die kulturelle Teilhabe von Juden am Leben ihrer nichtjüdischen Umwelt. Welche Formen der Interaktion gehen mit der Teilnahme am Training der Epheben im Gymnasium einher, mit dem Besuch der Arena oder des Theaters? Und in welchem Maße nehmen Diasporajuden am Bildungswesen ihrer Umwelt teil? Auch wenn in zeitlicher sowie geographischer Hinsicht das Vorkommen der urkundlichen Quellen nicht gleichmäßig auf die Mittelmeerwelt und die Antike verteilt ist und insofern von bestimmten lokalen Schwerpunkten ausgehend auf andere Orte und Zeiten geschlossen werden muss, ermöglicht insbesondere die Bezugnahme auf sowohl literarische als auch urkundliche Quellen einen über weite Teile der bisherigen Forschung hinausgehenden Zugang.

Nur am Rande und vergleichend in den Blick kommen spätere tannaitische oder rabbinische Diskurse. Zwar gehen diese sicher in mancher Hinsicht auf frühere Positionen zurück, doch entwickeln sich spätestens zu rabbinischer Zeit zugleich auch eine Menge an weitaus differenzierteren und weitreichenden

deren Vorschriften, was das Essen mit und ohne Gemeinschaft mit Nichtjuden anbelangt.⁸⁴ Auch Quellen, die uns primär nur einen Einblick in jüdische Strömungen *innerhalb* des Landes Israel geben, wie etwa die Textfunde von Qumran, werden lediglich profilierend für die diasporajüdischen Quellen herangezogen, aber nicht eigens mit der gleichen Aufmerksamkeit diskutiert.⁸⁵

2. Die Absonderung von Juden nach griechisch-römischen Autoren

In den meist kurz gehaltenen Notizen griechischer wie dann auch römischer Autoren über Juden und deren Verhalten gegenüber Nichtjuden findet sich ein weitgehend einheitliches und – aus der Sicht der Autoren – äußerst negatives Urteil.⁸⁶ So zitiert Diodor in Bibl. 40,3,4 den griechischen Geschichtsschreiber Hecataeus, demzufolge Mose seinem Volk Vorschriften und Gebräuche gegeben hätte, die nicht nur völlig verschieden von denen anderer Völker seien, sondern auch zu „einer unmenschlichen und fremdenfeindlichen Lebensweise“ (ἀπάνθρωπὸν τινα καὶ μισόξενον βίον) führen. An anderer Stelle (Bibl. 34,1,1–3) charakterisiert Diodor die Juden als ein Volk, das nicht mit Menschen aus anderen Völkern Gemeinschaft habe (ἀκοινωνήτους εἶναι) und die übrigen als Feinde betrachte (πολεμίους ὑπολαμβάνειν πάντα). Hierzu gehöre schließlich auch, dass Juden niemals mit anderen Völkern gemeinsam essen würden (τὸ μηδενὶ ἄλλῳ ἔθνει τραπέζης κοινωνεῖν). Mit ähnlichen Beschreibungen der Juden zitiert auch Josephus in Apion. I 239 einen Brief des ägyptischen Priesters Manetho und in Apion. II 148 einen Vorwurf des Rhetors Apollonius, wonach Juden „menschenfeindlich“ (μισανθρώπους) seien.⁸⁷ Und Cassius Dio (Hist. 37,17,2) beschreibt – freilich erst mit einem späteren Blick aus dem 3. Jh. – die Juden verallgemeinernd als verschieden von allen anderen hinsichtlich ihrer δίαίτα („Diät“ oder „Lebensweise“).

Die negativen Urteile hinsichtlich der Bereitschaft von Juden, mit Nichtjuden zu interagieren, finden sich dann mit erstaunlich ähnlichen Vorwürfen auch bei lateinisch schreibenden Autoren. So schreibt Tacitus (Hist. V 5,1–2) in seinem vielzitierten Judenexkurs, Juden seien immer bereit, gegenüber

⁸⁴ Die tannaitischen und rabbinischen Quellen sind ausführlich ausgewertet worden von ROSENBLUM, Jordan: *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, Cambridge, UK 2010.

⁸⁵ Vgl. zur Bedeutung von Ethnizität und dem Kontakt mit Nichtjuden in Qumran PALMER, *Converts*; sowie zur Frage nach der Reinheit von Essen und anderen Speisegeboten in den Texten von Qumran HARRINGTON, *Purity*; FREY, *Zeugnisse*, 101–130 und WASSÉN, *Common Meals*, 77–100.

⁸⁶ Vgl. zum Folgenden LICHTENBERGER, *Jüdisches Essen*, 61–76; sowie den ausführlichen Überblick bei BLOCH, *Antike Vorstellungen und die kürzer gehaltenen Darstellungen* bei FELDMAN, *Jew and Gentile*, 45–51 sowie GRUEN, *Diaspora*, 44–46.

⁸⁷ Vgl. ähnlich auch Josephus, *Apion*. II 258.

Volksgenossen Mitgefühl zu zeigen, aber gegenüber jedem anderen Volk empfänden sie nur Hass und Feindschaft (*sed adversus omnis alios hostile odium*). Bei den Mahlzeiten, so Tacitus weiter, saßen Juden getrennt (*separati epulis*), sie schliefen getrennt und würden sich des Verkehrs mit nichtjüdischen Frauen enthalten.⁸⁸ Der römische Satirendichter Juvenal erzählt schließlich (Juv 14,103–104), Juden würden entsprechend den Geboten des Mose sich weigern, Nichtjuden auf Nachfrage den Weg zu zeigen (*non monstrare vias eadem*).

Diese Charakterisierungen aus der Sicht griechischer und römischer Autoren sind dabei nicht nur weitgehend pejorativ, sondern auch bemerkenswert einheitlich. Daraus ist schließlich in der Forschung immer wieder der Schluss gezogen worden, die Einheitlichkeit bezeuge zugleich die historische Zuverlässigkeit dieser Beschreibungen hinsichtlich eines weitgehend toraobservant lebenden Diasporajudentums, das sich der Gemeinschaft mit Nichtjuden entzieht und auch gemeinsame Mahlzeiten nur unter Volksgenossen pflegt. So folgert etwa Barclay aus den Urteilen griechisch-römischer Autoren:

„It is impossible to understand how such complaints could be raised in different locations and across the centuries (from the first century BCE to the late second century CE) unless Jewish separatism at meals was commonly practiced.“⁸⁹

Eine ähnlich positive Rezeption der Urteile der paganen Autoren findet sich auch bei Heil, der abschließend kommentiert: „Als Fazit bleibt festzuhalten, daß die verschiedenen paganen Zeugnisse ein Indiz dafür sind, daß Juden auch in der Diaspora die Speisegebote einhielten.“⁹⁰

Aber solche in historischer Hinsicht hohe Bewertungen dieser negativen Urteile unterschätzen, dass es sich dabei in erster Linie um antijüdische Polemiken und Klischees handelt, die nur sehr bedingt die tatsächlichen Begebenheiten adäquat wiedergeben dürften. Zu Recht charakterisiert m.E. M. Bockmuehl die Urteile oben erwähnter antiker Autoren als nichts weiter denn „anecdotal gossip“⁹¹. Grundsätzlich ist bei all den genannten Quellen eine verzerrende

⁸⁸ Zur historischen Einordnung des Judenexkurses des Tacitus vgl. ausführlich BLOCH, *Antike Vorstellungen*, 129–142.

⁸⁹ BARCLAY, *Jews*, 436–437.

⁹⁰ HEIL, *Ablehnung*, 106. Vorsichtiger ist hier das Urteil von Eschner, die nur davon spricht, dass die paganen Zeugnisse auf eine „gewisse Distanz der Juden gegenüber gemeinsamen Mahlzeiten“ schließen lässt (ESCHNER, *Essen*, 119).

⁹¹ BOCKMUEHL, *Jewish Law*, 58; vgl. ferner Bockmuehls Kritik gegenüber dem in der Forschung weit verbreiteten Umgang mit den Urteilen griechisch-römischer Autoren (57–58): „To seek proof of a formal Jewish prohibition of commensality in anti-Semitic pagan authors' claims about Judaism, as many scholars do, is clearly to take the bulldozer approach.“ Vgl. die ähnliche, wenn auch weniger polemische Bewertung bei LICHTENBERGER, *Jüdisches Essen*, 61–76 sowie das Fazit von BLOCH, *Antike Vorstellungen*, 133–134: „Die Klischees über die Juden konnten bei ‚Bedarf‘ hervorgeholt werden, ohne dass die politischen Umstände der Zeit dabei eine entscheidende Rolle gespielt hätten. Ein solcher ‚Bedarf‘ kann der spezielle Umstand einer Advokatsrede (Cicero), einer Satire (Horaz, Juvenal)

Tendenz festzuhalten, die nicht daran interessiert ist, ein auch in quantitativer Hinsicht repräsentatives Bild jüdischer Lebensweise wiederzugeben, sondern vielmehr herausstechende Merkmale mancher jüdischer Gruppierungen zu karikieren.⁹²

Juvenal etwa zeigt eine grundlegende Abneigung gegenüber vielen Völkern aus dem östlichen Mittelmeerraum, wobei zum Beispiel die Ägypter ein weit- aus vernichtenderes Urteil von ihm erhalten als Juden.⁹³ Die hohe inhaltliche Übereinstimmung in den negativen Urteilen dürfte eher als Hinweis auf ein weit verbreitetes Klischee zu bewerten sein. So urteilt auch Feldman:

„What, however, must be stressed is that in all of these passages the author generalizes about *the Jews* without indicating that there are some Jews who do not fit into the stereotype or that there are various movements within the Jewish people.“⁹⁴

Die nur bedingte historische Glaubwürdigkeit der griechisch-römischen Autoren wird schließlich v.a. dann deutlich, wenn man diese in Kontext setzt zu anderen und *offensichtlichen* Fehltritten gegenüber Juden. E. Gruen verweist hier m.E. überzeugend auf die weit verbreitete und von Autor zu Autor weitergegebene antike Vorstellung, wonach Juden an jedem Sabbat fasten würden, auch wenn dies nach allem, was wir wissen, nicht den Tatsachen entsprochen hat.⁹⁵ Gruen kommentiert prägnant: „Whence the misconception derives escapes detection. But it nicely illustrates the point that most Romans contented themselves with a half-baked idea, frequently repeated but never examined.“⁹⁶

Insgesamt scheint es deshalb nicht ratsam, die Frage nach der Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden in der Diaspora in erster Linie durch den Verweis auf die vereinheitlichenden und negativen Urteile paganer Autoren zu beantworten. Es mag sein, dass deren polemische Zeugnisse in gewisser Hinsicht auf *manche* Juden in der Diaspora und deren Verhalten zutreffen. Als verallgemeinernde Aussagen sind sie aber historisch unzuverlässig.

oder eben der eines ethnographischen Exkurses über einen besiegten Kriegsgegner (Tacitus) sein.“

⁹² Vgl. insgesamt zur einheitlichen Beschreibung von Juden bei griechisch-römischen Autoren, die mit Ausnahme von den Samaritanern und Essenern in der Regel keine weitere Differenzierung zwischen verschiedenen jüdischen Verhaltensweisen oder Gruppierungen vornehmen, FELDMAN, *Jew and Gentile*, 44: „[T]here is hardly any mention of division of opinion or differences in practice among them.“

⁹³ Siehe Juvenal 3,60–66; 15,1–13; vgl. dazu GRUEN, *Diaspora*, 47.

⁹⁴ FELDMAN, *Jew and Gentile*, 47.

⁹⁵ Vgl. dazu ausführlich die angeführten Belege bei GRUEN, *Diaspora*, 48–49.

⁹⁶ GRUEN, *Diaspora*, 48. Vgl. ähnlich auch FELDMAN, *Jew and Gentile*, 50: „[T]he Roman writers may have based their comments more on ethnographic tradition than on actual – and flawed – observation.“

3. Diskurse zu Kommensalität in den frühjüdischen Diasporanovellen

Zahlreicher und differenzierter als die ethnographischen Bemerkungen paganer Autoren sind die jüdischen Quellen. Der erste Schwerpunkt liegt dabei im Folgenden auf den sog. Diasporanovellen. Jeweils handelt die Erzählung von (oft jungen) Jüdinnen und Juden, die außerhalb des Landes Israels leben und dort an einem fremden Hof die Schwierigkeit meistern, unter widrigen Bedingungen ihre jüdische Identität und Lebensweise zu bewahren. An die Rezipientinnen und Rezipienten der Erzählungen ergeht dabei die implizite Aufforderung, sich mit den narrativen Heldinnen und Helden zu identifizieren und ihrem Beispiel zu folgen. Im Folgenden geht es darum, die jeweils unterschiedlichen Begründungen für die Grenzen und Möglichkeiten der Interaktion mit Nichtjuden mit dem besonderen Fokus auf Formen von Essens- und Tischgemeinschaften herauszuarbeiten. So wird sich zeigen, dass die dahinterstehenden Positionen und das jeweils als vorbildlich charakterisierte Verhalten bezüglich des Essens in einem nichtjüdischen Umfeld höchst verschiedene Vorstellungen transportieren und von einem Diskurs zeugen, der noch im Wandel begriffen ist.⁹⁷

3.1 Daniel

Die Grenzen und Möglichkeiten der Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden kommen im Danielbuch v.a. im Kontext der Essensthematik vor.⁹⁸ Besonders die Erzählung im ersten Kapitel des Buches⁹⁹ behandelt unmittelbar die Frage nach dem angebrachten Verhalten beim Essen in einem nichtjüdischen Kontext. Auf narrative Weise bearbeitet die Erzählung einen konkreten Problemfall, der durch das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden hervorgeru-

⁹⁷ So auch NEWSOM, Carol A. / BREED, Brennan W.: Daniel. A Commentary (OTL) 2014, 47–48.

⁹⁸ Vgl. zum Folgenden bereits BÜHNER, Ruben A.: Interaktion mit dem Fremden. Grenzen und Möglichkeiten der Tischgemeinschaft anhand von Daniel und Ester, in: ZAW 133,3 (2021), 329–345.

⁹⁹ Dass das Danielbuch auf einen äußerst komplizierten Redaktions- und Entstehungsprozess zurückblickt, ist offensichtlich. Für das erste Kapitel machen die zahlreichen Iranismen einen Ursprung in der östlichen Diaspora wahrscheinlich; für die Abfassungszeit wird hingegen meist aufgrund von Überlegungen zu Kp. 2 eine Entstehung erst in frühhellenistischer Zeit angenommen. Für eine Datierung von Kp. 1 im Verbund mit Kp. 2 sprechen der Einleitungscharakter des ersten Kapitels sowie die Tatsache, dass Fragen der Reinheit von Speisen v.a. zu hellenistischer Zeit an Bedeutung gewannen. Abschließende Sicherheit lässt sich dadurch nicht herstellen. Vgl. dazu ausführlicher KOCH, Klaus: Daniel. 1. Teilbd. Dan 1–4 (BKAT 22,1), Neukirchen-Vluyn 2005, 23–24 und ebenso COLLINS, John J. / COLLINS, Adela Y.: Daniel. A Commentary on the Book of Daniel (Hermeneia), Minneapolis, MN 1993, 146–147.

fen wird, und stellt durch die Ausgestaltung der Erzählung zugleich Handlungsanweisungen für das richtige Verhalten in solchen Problemsituationen zur Verfügung.¹⁰⁰ Dies gilt ungeachtet dessen, dass die Zuordnung von Dan 1 gattungsgeschichtlich umstritten ist. Die Vorschläge reichen von „Hofgeschichte“¹⁰¹, über die Bezeichnung als Midrasch¹⁰² bis zu Lehranweisung,¹⁰³ Legende,¹⁰⁴ Diasporanovelle¹⁰⁵ oder die Kombination aus verschiedenen Gattungen¹⁰⁶. Unabhängig von der Schwierigkeit einer spezifischen Zuordnung ist festzuhalten, dass es sich in jedem Fall um eine Erzählung handelt, die aufgrund des als vorbildlich stilisierten Verhaltens seines Protagonisten seine Leser zur Nachahmung ermutigen will.

Dies gilt im Besonderen für die Erzählung im ersten Kapitel des Buches, die schildert, wie der Jude Daniel und andere jüdische Gefangene am königlichen Hof in Babylon der Gefahr ausgesetzt sind, sich durch das angebotene Essen am königlichen Hof zu verunreinigen (Dan 1,8) und diese Situation zugleich vorbildhaft meistern. Bemerkenswert ist dabei, dass mit dem Setting der Erzählung am babylonischen Königshof gerade keine Alltagsbegebenheit gewählt wird, sondern eine Rahmung für die Erzählung erstellt wird, die im engeren Sinn nur die Situation einer jüdischen Elite in der Fremde darstellt. Dieser Sachverhalt ist wichtig, um wahrnehmen zu können, dass es der Erzählung nicht um das Bewahren von jüdischer Identität im reinen *Gegensatz* zur fremden Kultur und Gesellschaft geht. Vielmehr geht es um das Bewahren jüdischer Identität und Lebensweise bei dem gleichzeitigen Bemühen, sich erfolgreich in der fremden Gesellschaft einschließlich ihrer Obrigkeitsinstitutionen einzufinden.¹⁰⁷ Daniel meistert die Situation nicht durch Abkehr vom babylonischen Hof, sondern umgekehrt, die Erzählung suggeriert, dass gerade sein Festhalten

¹⁰⁰ Vgl. dazu die vielzitierte Bezeichnung als „life-style for diaspora“ von HUMPHREY, W. Lee: A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel, in: JBL 92 (1973), 211–223.

¹⁰¹ So etwa KOCH, Daniel, 22; NEWSOM / BREED, Daniel, 39.

¹⁰² So v.a. in der französischsprachigen Exegese, vgl. etwa LACOCQUE, André: The Book of Daniel, Eugene 2018, 25. Vgl. auch die Diskussion bei HARTMANN, Louis Francis / DI LELLA, Alexander A.: The Book of Daniel. A New Translation with Notes and Commentary (AB 23), New York 1978, 46–55.

¹⁰³ Vgl. so bei ANDERSON, Robert A.: Signs and Wonders. A Commentary on the Book of Daniel (ITC), Grand Rapids, MI 1984, 6: „It was written, rather, to instruct and to inspire those who were forced to live in the midst of hostility.“

¹⁰⁴ Vgl. COLLINS / COLLINS, Daniel, 145–146.

¹⁰⁵ Vgl. SUTTER REHMANN, Abgelehnte Tischgemeinschaft.

¹⁰⁶ Vgl. dazu etwa GOLDINGAY, John E.: Daniel (WBC 30), Dallas 1989, 6: „chap. 1 constitutes a legend (vv 8–16) in the context of a court-tale (vv 3–7, 17–20) set in a framework of midrash (vv 1–2, 21).“

¹⁰⁷ So auch GOLDINGAY, Daniel, 13: „The story suggests the aspirations and concerns of upper-class Jews in the eastern dispersion, wanting to succeed in their pagan environment but aware of their calling to remain faithful to their Jewishness.“

an jüdischer Lebensweise ihm eine beachtliche Karriere in der Machtzentrale des babylonischen und persischen Reiches ermöglicht.¹⁰⁸ Kritik gegenüber den Eroberern findet sich so gemischt mit Erzählungen vom Aufstieg Daniels innerhalb der babylonischen und persischen Machthierarchie.¹⁰⁹

Für die Interpretation der Erzählung in Dan 1 sind sowohl die genaue Erfassung der geschilderten Konfliktsituation der möglichen Verunreinigung als auch die von der Erzählung als paradigmatisch stilisierte Lösung entscheidend. Zwar macht es der Text explizit, dass Daniel befürchtet, sich mit der ihm dargebotenen Speise zu verunreinigen (vgl. das im Hitpael verwendete לֹאֵל in Dan 1,8), jedoch bleibt die Antwort auf die Frage unsicher – und auch forschungsgeschichtlich umstritten¹¹⁰ – warum und wodurch die ursprünglich angebotene Speise eine Quelle der Verunreinigung und inwiefern die von Daniel favorisierte Diät eine Lösung dieses Problems darstellt. Die Interpretation erschwert sich zudem noch einmal erheblich, wenn man neben dem hebräischen Text auch die antiken Übersetzungen ins Griechische mit den jeweiligen Sinnverschiebungen mitbetrachtet.¹¹¹ Im Wesentlichen hängt die Interpretation von zwei miteinander verbundenen Fragen ab: a) die Frage, was es ist, was Daniel verweigert und b) worin der Unterschied zwischen dem von Daniel vorgesetzten und dem von ihm gewünschten Essen liegt.¹¹²

Dabei macht der weitere Kontext des Danielbuches zunächst deutlich, worin das Problem *nicht* liegt. Weder in Dan 1 noch im gesamten Danielbuch findet sich eine Problematisierung der prinzipiellen Nähe zwischen den jüdischen Protagonisten der Erzählung und ihrer nichtjüdischen Umwelt. Von Beginn an gibt es von Seiten Daniels und seiner Freunde¹¹³ keine Einwände gegen eine

¹⁰⁸ Vgl. so auch COLLINS / COLLINS, Daniel, 51.

¹⁰⁹ Dieser hybride Charakter wird besonders betont von NEWSOM / BREED, Daniel, 15–18, die die danielischen Erzählungen sowohl als „accomodationist literature“ als auch als „resistance literature“ beschreiben.

¹¹⁰ Eine übersichtliche Darstellung der Forschungsgeschichte zu dieser Frage bietet SEUFERT, Michael: Refusing the King's Portion: A Reexamination of Daniel's Dietary Reaction in Daniel 1, in: JSOT 43,4 (2019), 644–660, hier: 644–648.

¹¹¹ Für grundsätzliche und einleitungswissenschaftliche Fragen zu den beiden antiken und uns überlieferten Übersetzungen des Danielbuches ins Griechische, vgl. SETTEMBRINI, Marco: Daniel, in: Siegfried Kreuzer (Hg.): Handbuch zur Septuaginta. Bd. 1: Einleitung in die Septuaginta, Gütersloh 2016, 635–648.

¹¹² Siehe dazu SEUFERT, Refusing, 648.

¹¹³ Die drei neben Daniel noch namentlich Genannten aus der Reihe der Deportierten spielen für die Handlung in Kp.1 keine Rolle; sie geraten gegenüber Daniel ganz in den Hintergrund und die Erzählung setzt ohne weiteren Kommentar voraus, dass sie in ihrer Meinung und Handlung mit Daniel übereinstimmen. Nicht zuletzt deshalb wird ihre Erwähnung in Dan 1 in der Literatur häufig als sekundär betrachtet, um die Erzählung in Dan 3 stärker mit dem Ganzen des Danielbuches zu vernetzen (vgl. so etwa die Überlegung bei KOCH, Daniel, 19.55). Aus diesen Gründen konzentrieren sich auch die folgenden Überlegungen ganz auf Daniel, ohne seine „Freunde“ immer eigens anzuführen.

Unterrichtung am königlichen Hof (Dan 1,4),¹¹⁴ obwohl die Lehre von „Schrift und Sprache der Chaldäer“ sicher auch Bezüge zur Astrologie und babylonischen Mythen miteinschließt.¹¹⁵ Auch die Änderung ihrer semitischen Namen mit theophoren Bezügen zum Gott Israels zu fremdländischen¹¹⁶ Namen (1,7) erregt keinen Widerstand.¹¹⁷ Die meisten dieser neuen Namen entziehen sich zwar einer eindeutigen Identifikation, doch zumindest hinter Abed-Nego wird der Gottesname Nebo zu finden sein¹¹⁸ und nach der Deutung in Dan 4,5 stellt Daniels neuer Name Beltschazar den Namen von Nebukadnezars Gott dar.¹¹⁹ Im weiteren Verlauf der Erzählung wird geschildert, dass Daniel aufgrund seiner Weisheit am königlichen Hof bleibt (Dan 2,49) und unter König Darius gar eine leitende Funktion einnimmt (Dan 6,3f), was erneut eine enge räumliche Nähe zum König und anderen nichtjüdischen Mitgliedern des Hofstaates miteinschließt. Nichts davon charakterisiert die Erzählung in irgendeiner Weise als problematisch, weder die (räumliche) Nähe zur fremden Kultur noch, im Falle der Umbenennung, die Assoziation mit fremden Gottheiten. Vor diesem Hintergrund wird dann deutlich, dass auch das Thema der Tischgemeinschaft von Juden mit Nichtjuden nicht *grundsätzlich* problematisiert wird. Das Problem liegt nicht in der prinzipiellen und räumlichen Nähe zu nichtjüdischen Tischnachbarn, sondern vielmehr ganz konkret in der spezifischen Beschaffenheit des vorgesetzten Essens und Trinkens.¹²⁰

3.1.1 Das verweigerte Essen und Trinken

Die vom Text gebotene Charakterisierung der ursprünglich angebotenen und dann alternativen Speise führt in der Auslegung zum einen zu Interpretationen, die das Problem in Verbindung mit Aspekten der rituellen Verunreinigung se-

¹¹⁴ Dies wurde in der neueren Kommentarliteratur immer wieder zu Recht gesehen; vgl. etwa KOCH, Daniel, 51: „Unsern Autor stört also solche Erziehung seiner Helden keineswegs.“ Anders jedoch BULTEMA, Harry: Commentary on Daniel, Grand Rapids, MI 1988, 42: „We can safely assume the study of these young men must have been a daily ordeal to them.“

¹¹⁵ So auch NEWSOM / BREED, Daniel, 43–45.

¹¹⁶ Nach KOCH, Daniel, 56, sind von den vier neuen Namen „einer akkadisch, zwei iranisch und einer aramäisch.“

¹¹⁷ Vgl. so auch SEUFERT, Refusing, 644; COLLINS / COLLINS, Daniel, 141.

¹¹⁸ So einhellig die Kommentarliteratur, vgl. etwa NEWSOM / BREED, Daniel, 46.

¹¹⁹ Etymologisch ist diese Erklärung zweifelhaft. Wahrscheinlicher ist ein akkadischer Hintergrund des Namens Beltschazar, was etwa so viel wie „Beschütze sein Leben“ bedeuten würde; vgl. dazu COLLINS / COLLINS, Daniel, 141. Dass die Rückführung auf den Gottesnamen „Bel“ jedoch schon in Dan 4,5 impliziert wird, zeigt, wie alt diese Deutung sein muss. Auch die Vokalisation des MT (בִּלְטַשְׁצָר) führt in Dan 1,7 den Namen auf „Bel“ zurück.

¹²⁰ Vgl. auch GOLDINGAY, Daniel, 24–25: „Accepting the palace provisions involves a compromise of faith in a way that accepting a share in its life, its work, its education, and its names do not.“ Ähnlich auch NEWSOM / BREED, Daniel, 47.

hen. Die rituelle Verunreinigung wird dann etwa darin begründet, dass die ursprünglich angebotene Speise Fleisch enthalte, das ebenso wie der Wein des Königs zuvor heidnischen Göttern geopfert worden sei (vgl. Est C 28).¹²¹ Zu Gunsten solch einer Interpretation lässt sich anführen, dass Daniel in V. 12 ausdrücklich „Gesätes“ (V. 12: זרעים; V. 16: זרענים), bzw. „Hülsenfrüchte“ (so die LXX: ἀπὸ τῶν ὀσπρίων) oder „Samen“ (so Th: ἀπὸ τῶν σπερμάτων), d.h. vegetarische Kost sowie Wasser verlangt und damit eine Speise, die vermeintlich weniger wahrscheinlich in kultischen Zusammenhängen verwendet worden ist als Fleisch oder Wein. Allerdings wird die Daniel ursprünglich dargebotene Speise weder ausdrücklich als „Götzenopfer“ charakterisiert, noch explizit darauf hingewiesen, dass sie überhaupt *Fleisch* enthält. Umgekehrt kennt sowohl das Alte Testament¹²² als auch die babylonische,¹²³ griechische und römische Religion durchaus auch vegetabile Opfer.¹²⁴ Bemerkenswerter Weise handelt auch in Bel 3 die Erzählung davon, dass die Babylonier neben Fleisch auch Öl¹²⁵ und Mehl opferten. Die in der Kommentarliteratur zu Dan 1 immer wieder als selbstverständlich angenommene Hypothese, als könne nur Wein oder Fleisch zuvor in kultischen Zusammenhängen verwendet worden sein,¹²⁶ ist in dieser Ausschließlichkeit nicht zu begründen.¹²⁷ Der bei dieser Interpretation angenommene Gegensatz von (Götzenopfer-)Fleisch und Gemüse ist als Interpretament zwar nicht unmöglich, jedoch sowohl vom Text als auch von den historischen Rahmenbedingungen her unwahrscheinlich.

Eine ähnliche Quelle für eine rituelle Verunreinigung könnte darin bestehen, dass die angebotene Speise Fleisch enthält, das nach jüdischen Speisevor-

¹²¹ So in jüngerer Zeit bei ESCHNER, Essen, 65, die dies als offensichtlich darstellt. KOCH, Daniel, 52–53.61–62, spricht gar davon, dass der Verfasser von Dan 1 der königlichen und kultischen Speise eine „sakramentale Wirkung“ zugeschrieben habe, mit der Vorstellung, dass diese die geistige Wirkung Daniels wie der anderen Deportierten steigern solle. Zur grundsätzlichen Praxis in Mesopotamien, wonach v.a. am königlichen Tisch die zuvor in Tempeln dargebrachte Speise verzehrt wurde, vgl. OPPENHEIM, Adolf Leo / REINER, Erica: Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization, Chicago 1977, 189.

¹²² Vgl. die Wendung זָבַח וּבְמִנְחָה, die häufig zur Beschreibung der ganzen Opferhandlung verwendet wird (vgl. neben Dan 9,27 auch 1Sam 2,29; 3,14; Jes 19,21; Am 5,25) und damit neben Tieren immer auch vegetabile Opfer miteinschließt. Vgl. für die explizite Nennung von nichttierischen Opfern auch Gen 4,3 („Früchte des Erdbodens“); Lev 2; 6 (Mehl, Öl, Salz, Körner und Gebackenes).

¹²³ Zu gängigen Speisen und Opfern in Mesopotamien siehe OPPENHEIM / REINER, Ancient Mesopotamia, 42–45 und 188–194.

¹²⁴ Vgl. etwa auch die Rede vom „Brot von ihren Opfern“ in JosAs 21,13.

¹²⁵ Th liest in Bel 3 statt Öl das Opfern von Wein.

¹²⁶ So etwa bei ESCHNER, Essen, 70: „Im Einzelnen will Daniel offenbar vollständig auf solche Speisen verzichten, die möglicherweise mit Götzendienst in Verbindung stehen. Er verweigert nämlich geradezu jegliche tierische Nahrung.“

¹²⁷ Vgl. so auch richtig angemerkt bei GOLDINGAY, Daniel, 18.

schriften (vgl. Lev 11; 17,1–21) von unreinen Tieren stammt.¹²⁸ Doch auch hierbei wäre der angenommene Gegensatz zwischen (unreinem) Fleisch und Gemüse kaum vom Text angezeigt. Da von der königlichen Speise nicht explizit gesagt wird, dass sie überhaupt Fleisch enthält, trägt die Annahme von speziell unreinem Fleisch eine dem Text fremde Hypothese in die Argumentation hinein.¹²⁹

Dass die Rede von *königlicher* Speise aus sich selbst heraus impliziert, dass diese auch vergleichsweise wertvolles Fleisch beinhaltet, scheint noch am ehesten eine vom Text her naheliegende Annahme.¹³⁰ Jede weitere Spekulation über speziell unreines oder zuvor Götzen geopfertes Fleisch entfernt sich hingegen weit von der vom Text dargebotenen – und zumal sehr ausführlichen¹³¹ – Erzählung. Dass der Gegensatz deshalb grundsätzlich zwischen Fleischkonsum und Vegetarismus besteht, wird zwar in neueren Forschungen kaum angenommen,¹³² doch findet sich solch eine Interpretation immerhin schon bei Josephus. In Ant. X 190–194 paraphrasiert Josephus die Erzählung so, dass Daniel und seine Volksgenossen nicht nur allgemein das königliche Essen, sondern speziell das Essen von jedweden Lebewesen verweigern (βασιλικῆς τραπέζης ἐδεσμάτων ἀπέχεσθαι καὶ καθόλου πάντων τῶν ἐμψύχων, Ant. X 190).¹³³ Gegen solch eine Interpretation, dass das Problem in erster Linie am grundsätzlichen Verzehr von Fleisch läge, spricht allerdings die Erwähnung von Wasser statt Wein als alternatives Getränk Daniels. Läge das Problem al-

¹²⁸ So überlegen HARTMANN / DI LELLA, Daniel, 133 und ähnlich auch BULTEMA, Commentary on Daniel, 46. Zu bei den verschiedenen Kulturen Mesopotamiens verzehrten Tieren, inklusive Schwein, vgl. OPPENHEIM / REINER, Ancient Mesopotamia, 45; SAGGS, Henry W. F.: Babylonians (Peoples of the Past), London 2000, 174.

¹²⁹ Wie später noch zu diskutieren sein wird, entzieht sich das hebräische Wort פתבג für die Daniel angebotene Speise einer genauen Bedeutungsfindung. Der einzige verfügbare Beleg für das davon abgeleitete griechische Wort ποτίβαζις findet sich in Athenaeus, Deipnosophistae, 11,503–504, (ca. 340 v.Chr.): ἐστὶ δὲ ποτίβαζις ἄρθος κρίθινος καὶ πύρινος ὀπτός (nach LCL). Hier steht es aber für Weizen- und Gerstenbrot. Aus diesem singulären Befund des griechischen Lexems lässt sich sicherlich keine grundsätzliche Bedeutung des hebräischen פתבג ableiten. Aber es zeigt umgekehrt, dass sich פתבג in Dan 1 nicht einfach mit Fleisch oder fleischhaltiger Speise gleichsetzen lässt. Vgl. dazu auch SEUFERT, Refusing, 649.

¹³⁰ Dagegen geht es sicherlich zu weit, פתבג in Dan 1 schlicht mit „the king’s meat“ zu übersetzen, wie dies noch vorgeschlagen wird bei CHARLES, Robert H.: A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel, Oxford 1929, 17.

¹³¹ Auffällig sind besonders die häufigen Renominalisierungen des Daniel ursprünglich angebotenen Essens, vgl. vgl. Dan 1,5.8.13.15.16.

¹³² In solch eine Richtung scheint aber zumindest COLLINS / COLLINS, Daniel, 142–143, zu tendieren, wenn auch mit einschränkenden Überlegungen.

¹³³ Dabei zeigt die Kontrastierung zwischen Fleischgenuss und Vegetarismus bei Josephus eine Nähe zu verwandten philosophischen Traditionen, vgl. dazu und zu detaillierten Belegen BEGG, Christopher / SPILSBURY, Paul: Flavius Josephus. Translation and Commentary. Bd. 5: Judean Antiquities Books 8–10, Leiden 2005, 271–272.

lein in der Frage des Vegetarismus, bliebe die Erwähnung der Getränke unerklärlich.¹³⁴ Aber auch die Tatsache, dass der MT sowie die Septuaginta und Theodotion nie eindeutig auf Fleisch hinweisen, sondern immer nur verallgemeinernd von königlichem Essen sprechen, macht es eher unwahrscheinlich, dass hierin der Grund für die befürchtete Verunreinigung liegt. Dennoch verweist die Interpretation des Josephus einmal mehr auf die narrative Leerstelle des Danieltextes, der trotz der hohen Bedeutung, die dem verweigerten Essen für das Verständnis der Erzählung zu kommt, dessen Zusammensetzung und Zubereitungsart vollkommen offenlässt.

Andere Interpretationen nehmen für das im Hitpael verwendete לאל in V. 8 weniger die Bedeutung einer *rituellen*, sondern vielmehr einer *moralischen* Verunreinigung an. So ziele die von Daniel und anderen Deportierten gewünschte Diät auf eine Solidarität mit seinen jüdischen Geschwistern im Land Israel. Der Gegensatz wird demnach angenommen zwischen den Köstlichkeiten, die Daniel vom König angeboten bekommt, und der von ihm erbetenen vergleichsweise einfachen Speisen aus Gemüse und die Wahl von Wasser statt Wein. In eine verwandte Richtung gehen jene Interpretationen, die hinter der Verweigerung der Daniel vom König angebotene Speise einen Konflikt um Loyalität und Identitätswahrung sehen. Demnach verweigere Daniel das Essen als Zeichen der Wahrung seiner jüdischen Identität und als Verweigerung einer zu starken Abhängigkeit gegenüber dem König.¹³⁵ Solche Interpretationen sind v.a. in jüngerer Zeit unter dem Einfluss der postcolonial studies verstärkt vertreten worden.¹³⁶ Unabhängig von der später noch zu diskutierenden Frage, ob das nur im Danielbuch vorkommende Wort¹³⁷ פתבג dezidiert auf besonders erlesenes Essen hinweist oder nicht, stehen jene Vertreter einer moralischen Verunreinigung vor der Schwierigkeit, dass לאל II innerhalb des Alten Testaments, auch wenn es im Zusammenhang mit Fragen des Essens verwendet wird, in der Regel immer auf Aspekte der rituellen Verunreinigung verweist.¹³⁸ Zudem

¹³⁴ Der Wein und die Wahl von Wasser als bevorzugtes Getränk finden konsequenterweise auch bei Josephus keine Erwähnung.

¹³⁵ Vgl. zu solch einer Interpretation etwa SUTTER REHMANN, *Abgelehnte Tischgemeinschaft*. Ähnlich interpretieren auch GOLDINGAY, *Daniel*, 18–19 und BAUER, Dieter: *Das Buch Daniel* (NSK.AT 22), Stuttgart 1996, 72–75.

¹³⁶ Der Einfluss der postcolonial studies wird besonders deutlich bei NEWSOM / BREED, *Daniel*, 48–50. Bei ihrer Interpretation läuft es auf den Gegensatz zwischen „starkem“ und „schwachem“ Essen hinaus: „As anthropologists have often noted, meat, because it is food produced by slaughter, is particularly associated with power. Wine, too, is a food that connotes power, not only because of the labor involved and the mysterious process of fermentation, but also because of its inebriating effect [...]. Thus even though the narrator does not elaborate the details of the foods in question, the symbolic contrast between the two diets is one between ‚strong‘ foods and ‚weak‘ foods.“ (50).

¹³⁷ Vgl. Dan 1,5.8.13.15.16; 11,26.

¹³⁸ Häufig steht לאל II in Verbindung mit einer Verunreinigung durch Blut (vgl. Jes 59,3; 63,3; Kgl 4,14) oder unreinen Opfern (Mal 1,7.12). Vgl. auch innerhalb der Textfunde vom

wird hier m.E. übersehen, dass Daniel die von ihm favorisierte Diät ebenfalls vom königlichen Chefeunuchen erhält bzw. ausdrücklich vom ihm erbittet.¹³⁹ Die Abhängigkeit gegenüber den babylonischen Eroberern ist also in jedem Fall gegeben und scheint deshalb nicht *per se* von der Erzählung als problematisch charakterisiert zu sein. Dies gilt erst recht, wenn man betrachtet, dass Daniel auch in den weiteren Erzählungen des Buches stets als loyal gegenüber dem herrschenden Großkönig dargestellt wird und auch selbst Teil der babylonischen bzw. persischen Machtelite wird.¹⁴⁰

Alle diese vorgeschlagenen Interpretationen haben gewisse Argumente für sich. Doch verweist der Text selbst an keiner Stelle ausdrücklich auf die hinter den soeben referierten Interpretationen notwendigen Vorannahmen und den vermeintlich im Hintergrund stehenden Traditionen. Diese starke Abhängigkeit von textexternen Interpretamenten zeigt sich auch in dem Divergieren der Entwürfe der Forschung, die die Erzählung in Dan 1 wahlweise vor dem Hintergrund je anderer und vergleichbarer Texte lesen und in deren Licht den Danieltext interpretieren.

Entgegen diesen Versuchen scheint es ratsam, die Interpretation stärker von der tatsächlich im Text gebotenen Charakterisierung der ursprünglich angebotenen und dann von Daniel favorisierten Speise leiten zu lassen. So fällt insgesamt auf, dass das Daniel anfänglich angebotene Essen in seiner Zusammensetzung, Zubereitungsart und seiner eventuell vorherigen Verwendung erstaunlich wenig qualifiziert wird. Dies gilt umso mehr, da das für die Speise verwendete hebräische Wort פתבג nur im Danielbuch vorkommt (vgl. Dan 1,5.8.13.15.16; 11,26)¹⁴¹ und dessen Bedeutung mit einiger Unsicherheit ver-

Toten Meer 1QM 9,8 (in 4Q504 22,3 sowie 4Q284a 1,7 ist es jeweils unsicher, ob hier נאנ II im Sinn von „verunreinigen“ verwendet wird; vgl. dazu GRAY, Alison: נאנ (TWQ 2), Stuttgart 2011, 556). Eine ausführliche Diskussion darüber, ob es sich hierbei um eine moralische oder rituelle Verunreinigung handelt, bietet SEUFERT, Refusing, 650–652. Vgl. ferner das Fazit von COLLINS / COLLINS, Daniel, 142: „There can be no doubt that the defilement in question is primarily ritual.“

¹³⁹ So auch richtig gesehen von REDDING, Jonathan: Resistance or Compliance: Reading Daniel 1 As A Faux-Hidden Transcript, in: Scriptura 118,1 (2019), 1–16, hier: 12: „Since Daniel accepts vegetables and water from the king’s provisions, he consumes provisions from the king’s royal and cultic settings [...] Daniel does not seek ‚going without‘ and engaging in a hunger strike.“ Skeptisch bin ich hingegen, ob Reddings Gesamtinterpretation des Textes nicht die theologischen Momente übersieht. Anders als von ihm vorgetragen, geht es der Erzählung gerade nicht allein darum, wie sich eine jüdische Oberschicht ihren Wohlstand in der Fremde bewahren kann. Vielmehr macht es der Text deutlich, dass Daniel mit der Furcht vor Verunreinigung (Dan 1,8) ein theologisches Anliegen verfolgt, und es umgekehrt Gott selbst ist, der es „gibt“ (vgl. נתן in Dan 1,9 und 17), dass Daniels Situation ein gutes Ende nimmt.

¹⁴⁰ Vgl. so auch COLLINS / COLLINS, Daniel, 146 Anm. 168.

¹⁴¹ Davon an zwei Stellen mit Maqqef (פתבג), was wohl anzeigt, dass die Masoreten hier das Lexem פת („Brocken“, „Bissen“) annahmen; für das dann rätselhafte בג vgl. auch Ez

bunden ist. Es stellt ein persisches Lehnwort (*patibaga*) dar, was ursprünglich „Zuteil“ bedeutete, im Syrischen (ܩܒܘܠܐ) jedoch auch im Sinne von „Leckerbissen“ verwendet wird.¹⁴² Für das hebräische פתבג wird deshalb unterschiedlich entweder die Bedeutung „Teil (des königlichen Essens)“¹⁴³ oder aber „kostbare Speise“¹⁴⁴ vorgeschlagen. Die wiederholte Paarung zusammen mit Wein sowie die Verwendung im Zusammenhang mit dem Verb אכל („essen“, vgl. Dan 1,13) machen es unmissverständlich, dass es sich um eine Form von Nahrung handelt. Ob nun speziell *kostbares Essen* oder allgemein eine *Portion* vom königlichen Essen gemeint sind, ist semantisch nicht mehr sicher zu eruieren. Im konkret gegebenen Kontext ist der Bedeutungsunterschied nicht sonderlich hoch und die Rede vom Essen vom Tisch des babylonischen Großkönigs impliziert in jedem Fall kostbares Essen. Entscheidender für die erzähltechnische Charakterisierung des Essens ist, dass die Wahl des persischen Lehnwortes für jeden Leser des hebräischen Textes zugleich den aus jüdischer Sicht fremdländischen oder exotischen Charakter des Essens anzeigt.¹⁴⁵

Auch schon die antiken griechischen Übersetzungen scheinen mit פתבג nicht eine näher bestimmbare Speise verbinden zu können.¹⁴⁶ Jedenfalls umschreiben sowohl die Septuaginta als auch Theodotion das persische Lehnwort jeweils mit allgemeinen Formulierungen wie „vom königlichen Tisch“ (V. 5 LXX: ἀπὸ τῆς βασιλικῆς τραπέζης¹⁴⁷) oder dem „Mahl des Königs“ (V. 8 LXX: τῷ δείπνῳ τοῦ βασιλέως¹⁴⁸). Für den die hebräische Vorlage nicht kennenden Rezipienten der griechischen Übersetzung geht damit zwar der Verfremdungseffekt des persischen Lehnwortes verloren, zugleich bestätigen die griechi-

25,7. Dabei ist wohl auch an diesen beiden Stellen die schwierigere Lesart der übrigen vier Vorkommen ohne Maqqef zu bevorzugen; vgl. so auch der Vorschlag der Editoren der BHS.

¹⁴² Vgl. so GESENIUS, Wilhelm / MEYER, D. Rudolf / DONNER, Herbert / RENZ, Johannes: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin 182005. Mittelalterliche Rückübersetzungen des Tobitbuches ins Hebräische lesen in Tob 1,10f ebenfalls פתבג, was offenbar eine Angleichung an Dan 1,5.8.13.15.16; 11,26 darstellt. Das in den griechischen Versionen des Tobitbuches bezeugte ἄπτος steht allerdings anders als פתבג gerade für die gewöhnliche und alltägliche Speise. Rückschlüsse für die Verwendung von פתבג zu frühjüdischer Zeit lassen sich aus diesen mittelalterlichen Rückübersetzungen in jedem Fall nicht mehr vornehmen. Vgl. dazu MOORE, Carey A.: Tobit. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 40A), New York 1996, 117.

¹⁴³ Vgl. so SEUFERT, Refusing, 648.

¹⁴⁴ Vgl. so in KOEHLER, Ludwig / BAUMGARTNER, Walter: Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1958, 786.

¹⁴⁵ Vgl. so auch die Überlegung bei SOESILO, Daud: Why Did Daniel Reject the King's Delicacies? (Daniel 1.8), in: BT 45,4 (1994), 441–444, hier: 441.

¹⁴⁶ Vgl. dazu auch KOCH, Daniel, 5, der vermutet, dass die Übersetzer das ihnen unbekannte Wort an dieser Stelle schlicht geraten haben.

¹⁴⁷ Th liest in 1,5: ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ βασιλέως.

¹⁴⁸ Th liest in 1,8: ἐν τῇ τραπέζῃ τοῦ βασιλέως.

schen Umschreibungen jedoch, dass für deren Übersetzer selbst das hebräische פתבג wohl noch durchaus eine unklare und fremde Bedeutung hatte.

Das ursprünglich angebotene Essen ist folglich ausschließlich seiner Herkunft nach qualifiziert als ein fremdes Essen des babylonischen Königs. Diese Herkunft wird schon im MT betont wiederholt: In V. 5 wird das Essen bei seiner erstmaligen Erwähnung gleich doppelt auf König Nebukadnezar zurückgeführt: Die anfänglich angebotene Speise kommt nicht nur von ihm, sondern wird auch explizit von ihm angeordnet. In V. 8 und 16 wird sie jeweils erneut als „Speise des Königs“ bezeichnet und in V. 10 noch einmal ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der König selbst die Speise bestimmt habe. Erzähltechnisch geht diese Häufung der Wiederholungen im Hinblick auf die Herkunft des Essens deutlich auch über die für semitische Sprachen bekannten Renominalisierungen hinaus.¹⁴⁹ In diesem Kontext stellt die fehlende Näherbestimmung des anfänglich angebotenen Essens vom königlichen Tisch hinsichtlich seiner Zusammensetzung, Zubereitung und vorherigen Verwendung eine auffällige und m.E. *bewusste* Leerstelle dar, die eben auf diesen unbestimmbaren und fremden Charakter des königlichen Essens verweisen soll.¹⁵⁰

3.1.2 Das favorisierte Essen

Im Gegensatz zum hinsichtlich seiner Zusammensetzung und Vorbereitung nicht näher qualifizierten Essen, das Daniel ursprünglich angeboten wird, ist das von Daniel favorisierte Essen deutlicher bestimmbar. So erbittet er nach dem MT „Gesätes“ (V. 12: זרעים; V. 16: זרענים), was die Septuaginta einheitlich mit „Hülsenfrüchte“ (ἀπὸ τῶν ὀσπρίων) wiedergibt (Th liest σπερμάτων / σπέρματα).¹⁵¹ Zwar lassen die Lexeme auch hier eine gewisse Spannbreite an unterschiedlichen Samen und Gemüse zu,¹⁵² doch handelt es sich für den Leser

¹⁴⁹ Vgl. so auch KOCH, Daniel, 12.

¹⁵⁰ Vgl. zu diesem Ergebnis auch GOLDINGAY, Daniel, 25: „It is difficult to be sure precisely what was thought to be defiling about the Babylonians’ food, and this may be because it was nothing more sharply conceptualized than that it was Babylonian.“

¹⁵¹ Da auch 1QDan^a (1Q71) in Dan 1,16 זרעים liest, scheint es am wahrscheinlichsten, dass die Septuaginta auf solch eine hebräische Vorlage zurückgeht. Allerdings liest P 967 abweichend vom Fließtext, wie ihn Rahlfs und Ziegler wiedergeben, in V. 12 ἀπὸ τῶν σπόριων und in V. 16 τῶν σιτόσποριων und unterstützt damit den MT. Umgekehrt liest die Vulgata in Dan 1,12 und 15 jeweils *legumina*. Die Frage der Ursprünglichkeit ist nicht mit letzter Sicherheit zu beantworten: Die Ursprünglichkeit zweier verschiedener Lexeme (V. 12: זרעים; V. 16: זרענים) stellt sicherlich die komplexere Lesart dar, die antiken Übersetzungen verweisen hingegen auf eine Lesart mit zwei gleichen Lexemen in Dan 1,12 und 1,16. Koch KOCH, Daniel, 17, erklärt die unterschiedlichen Lexeme vor dem Hintergrund einer ursprünglich aramäischen Abfassung des Textes (זרענים), der dann ins Hebräische (זרעים) übersetzt worden sei. Für das Hapax זרענים wird man in jedem Fall dieselbe Bedeutung wie für זרעים annehmen dürfen.

¹⁵² Entgegen manchen Interpretationen zu dieser Stelle muss auch betont werden, dass letztlich unklar bleibt, ob damit „Rohkost“ gemeint ist, oder ob es auch Gekochtes mitein-

damit zugleich um Essen, unter dem er sich grundsätzlich etwas vorstellen kann. Die Ableitung זרוע findet sich in Lev 11,37 und Jes 61,11. Wenn damit auch die konkreten Derivate זרעים und זרענים nur im Danielbuch vorkommen, stellt das ihnen zu Grunde liegende Lexem זרע / „säen“ ein weit verbreitetes und von daher im Gegensatz zu פתבג bekanntes Wortfeld dar.¹⁵³

In der Septuaginta wird zusätzlich auch beim von Daniel gewünschten Essen die Herkunft gegenüber dem MT ergänzt, wenn es in 1,12 heißt, dass es die Hülsenfrüchte „von der Erde“ (ἀπὸ τῶν ὀσπρίων τῆς γῆς) sind, die Daniel isst.¹⁵⁴ Der Kontrast zum allein durch seine Herkunft vom babylonischen König bestimmten Essen, das Daniel verweigert, wird hierbei also noch einmal verstärkt. Betrachtet man die vergleichsweise konkrete Charakterisierung des gewünschten Essens, den ausführlichen Erzählcharakter von Daniel 1 sowie die Tatsache, dass das von einigen Deportierten verweigernde Essen insgesamt vier Mal erwähnt wird (vgl. Dan 1,5.8.13.15), dann kann es m.E. kaum Zufall sein, dass das königliche Essen außer der Angabe seiner fremden und königlichen Herkunft nicht näher spezifiziert wird. In diesem Kontext scheint es mir zudem unmöglich, dass mit der Erwähnung vom königlichen Essen auf eine konkrete Speise (etwa Schweinefleisch) oder eine konkrete Zubereitungsform der Speise (etwa Blutkontakt) als Grund der Verunreinigung verwiesen werden soll.¹⁵⁵ Sowohl die Annahme, als ginge es um die grundsätzliche Verweigerung des Fleischkonsums, und erst recht die Annahme, als ginge es um die Ablehnung von speziell Götzen Geopfertem oder um den Verzicht auf speziell unreine Tiere, tragen Voraussetzungen in den Text hinein, die so nicht gegeben sind.¹⁵⁶ Folgt man mit der Interpretation stärker den tatsächlich von der Erzählung gebotenen Charakterisierungen, dann verweigert Daniel gemeinsam mit anderen Deportierten das nicht näher spezifizierbare Essen des Königs zu

schließt. Vgl. zu solch einer Interpretation etwa KOCH, Daniel, 66 (vgl. dagegen seine Zurückhaltung noch bei KOCH, Daniel, 9).

¹⁵³ Unbegründet scheint hingegen die Annahme, dass es sich bei der von Daniel gewünschten Diät um ein Fasten handle, das Daniel für den Empfang von Visionen befähigen soll (vgl. so etwa KOCH, Daniel, 67–69). Über die Menge des von Daniel verzehrten Essens verliert der Text kein Wort, jede Annahme eines Hungerns ist Spekulation. Ganz im Gegenteil, nach Dan 1,15 sind Daniel und seine Freunde nach der zehntägigen Diät sogar „fetter“ (so בריאי wörtlich; vgl. die Parallele in Gen 41,2). Eine Parallele zu Mose oder Elija am Berg Sinai (vgl. Ex 34,28; 1Kön 19,8), von denen es heißt, sie würden nichts essen, besteht also gerade nicht.

¹⁵⁴ Th liest dagegen näher am MT: ἀπὸ τῶν σπερμάτων.

¹⁵⁵ So aber etwa bei BULTEMA, Commentary on Daniel, 46.

¹⁵⁶ Mit SEUFERT, Refusing, 649, der mit Blick auf jene forschungsgeschichtlichen Entwürfe, die einen präzisen Grund der befürchteten Verunreinigung erkennen wollen, schreibt: „Yet all of this is contingent upon specific but extraneous details regarding the content of פתבג. While this is not impossible, it demands more from the text than it offers.“

Gunsten einer einfachen und vergleichsweise klar bestimmbareren Kost¹⁵⁷ wohl eben aufgrund des exotischen und unklaren Charakters der angebotenen Speise.¹⁵⁸

3.1.3 Ertrag: Möglichkeiten und Grenzen der Interaktion

Durch das narrativ als vorbildlich und erfolgreich dargestellte Verhalten des Daniels fordert die implizite Leseraktivierung in Dan 1 seine jüdischen Leser dazu auf, beim gemeinsamen Essen mit Nichtjuden und speziell am Tisch von Nichtjuden im Zweifelsfall kein fremdländisches und unbekanntes Essen zu sich zu nehmen, sondern stattdessen lieber von der Herkunft und Zusammensetzung her klar definierbare Speise zu bevorzugen. Im Hintergrund dieser Skepsis gegenüber dem unbekanntem Essen aus einer nichtjüdischen Küche können sich dann umgekehrt auch all jene oben diskutierten Motive widerspiegeln, wie die Verweigerung von unreinem Fleisch, falsch zubereiteten Speisen, bluthaltigem Essen oder speziell Götzen Geopfertem. Diese sind nicht einzeln im Blick, sondern stehen als Ganze im Hintergrund der Zurückhaltung gegenüber fremdem und unbekanntem Essen und Trinken.¹⁵⁹

Mit Blick auf die Auslegungsgeschichte des Danieltextes ist zu betonen, welche Möglichkeiten der Interaktion von Juden und Nichtjuden gemäß des als vorbildlich stilisierten Verhaltens des Protagonisten Daniel als unproblematisch erscheinen. So stellt der prinzipielle Umgang sowie die grundsätzliche Tischgemeinschaft mit Nichtjuden für das Danielbuch offenbar kein Problem

¹⁵⁷ Dass der Kontrast zu dem Daniel anfänglich gebotenen Essen gerade in der Einfachheit des von ihm favorisierten Essens besteht, sieht auch HAAG, Ernst: Daniel (NEB.AT 30), Würzburg 1993, 25.

¹⁵⁸ Unterstützung erhält solch eine Interpretation evtl. von Josephus, Vita 14, auch wenn der Kontext unklar ist und die Interpretation damit unsicher bleiben muss. Hier erzählt Josephus davon, dass sich jüdische Priester während der Zeit ihrer Gefangenschaft in Rom von Feigen und Nüssen ernährten. Das genaue Motive dieser Diät nennt Josephus zwar nicht, doch lässt sich aus dem Kontext heraus schließen, dass es sich um eine religiös motivierte Diät handelt. Auffallend ist, dass sich die Wahl von ausschließlich Feigen und Nüsse nicht einfach eins zu eins auf ein aus dem Pentateuch bekanntes Speisegebot beziehen lässt. Dass sich die Wahl dennoch speziell auf Feigen und Nüsse – und nicht etwa auf Brot o.ä. – beschränkt, folgt aber evtl. dem gleichen Prinzip wie die Erzählung in Dan 1: Jeweils geht es darum, in der Fremde sich auf klar definierbares, bekanntes und deshalb auch möglichst wenig verarbeitetes Essen zu beschränken. Ähnlich überlegt auch MASON, Steve: Flavius Josephus. Translation and Commentary. Bd. 9: Life of Josephus, Leiden / Boston, Köln 2001, 24: „The priests would not eat prepared food that might be subject to impurity.“

¹⁵⁹ Gemessen an dem Gegensatz von bekanntem / unbekanntem Essen stellt insofern die Aufforderung des Paulus in 1Kor 10,25–27 genau die Gegenposition dar: Während die Danielerzählung vor dem Verzehr unbekannter Speisen vom Tisch von Nichtjuden warnt, ermuntert Paulus seine Adressaten in Korinth dazu, bei einer Einladung unbeschwert das Dargebotene zu essen, ohne nach dessen Zusammensetzung, Zubereitungsweise oder etwaiger vormaliger Verwendung in kultischen Zusammenhängen zu fragen.

dar. Nirgends wird gesagt, dass Daniel das von ihm gewünschte Gemüse in Isolation oder allein mit Juden zu sich nimmt. Vielmehr lebt der Protagonist Daniel in engem Kontakt zur nichtjüdischen Elite und erlebt innerhalb des Danielbuches eine beachtliche Karriere innerhalb der Machthierarchie. Auch die Annahme von Essen aus der Hand eines Nichtjuden stellt für das Danielbuch kein grundsätzliches Problem dar, sondern wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Denn – was in der Kommentarliteratur gern übersehen wird¹⁶⁰ – auch die von Daniel favorisierte Diät erhält dieser ausdrücklich aus der Hand des Chefeunuchen¹⁶¹ des babylonischen Königs (vgl. Dan 1,16). Ähnlich wie es in 2Kön 25,29–30 von König Jojachin heißt, dass er seit seinem Exil jeden Tag beim babylonischen König mitaß, stellt eine solche Essensgemeinschaft auch für die Erzählung in Dan 1 eine durchaus legitime Form der Interaktion mit Nichtjuden dar.

Auch Spekulationen, als ginge es um die grundsätzliche Verweigerung von Essen, das aus einer nichtjüdischen Küche stammt, finden keinen Anhalt am Text.¹⁶² Denn auch im Fall des von Daniel gewünschten Gemüses ist es vom Text her keinesfalls ausgeschlossen, dass dies ebenfalls – dann von einem Nichtjuden – gekocht oder anderweitig vor dem Verzehr zubereitet wird. Die Annahme einer Einladung zu Tisch in einem nichtjüdischen Haus mit Essen aus einer nichtjüdischen Küche stellt insofern für die Erzählung in Dan 1 eine legitime Möglichkeit des Zusammenlebens dar, solange im Hinblick auf seine Beschaffenheit bekanntes und klar definierbares Essen serviert wird. Ebenso findet sich weder explizit noch implizit ein Verweis auf jüdische Speisevorschriften des Pentateuch.¹⁶³ Die dort vorkommenden Regelungen wie bei-

¹⁶⁰ Vgl. etwa die fragliche Interpretation, wonach es Daniel um die Abhängigkeit von und Versorgung durch Gott gehe, bei ADAM, Klaus-Peter: *Food in the Writings*, in: Janling Fu / Cynthia Shafer-Elliott / Carol L. Meyers (Hg.): *T&T Clark Handbook of Food in the Hebrew Bible and Ancient Israel*, London / New York / Oxford u.a. 2022, 545–564, hier: 556f.

¹⁶¹ Ob mit *הסר יסים* *šr* tatsächlich der Oberste der Eunuchen und nicht allgemeiner ein Haushofmeister gemeint ist, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen und hängt von der Datierung des Textes bzw. seiner Vorstufen ab; vgl. zur Diskussion dazu die Überlegungen bei KOCH, Daniel, 57.

¹⁶² Vgl. so aber etwa FREIDENREICH, *Foreigners*, 27–28. Das Problem sei nicht der Inhalt des Essens, sondern die Tatsache, dass es von Nichtjuden zubereitet worden sei. Die so interpretierte Erzählung klassifiziert Freidenreich anhand seines Schemas dann als „preparer-based food regulations“. Vgl. auch ROSENBLUM, *Food*, 38, der darauf verweist, dass es zwar nicht um ein konkretes Lebensmittel gehen könnte, dann aber zugleich – m.E. unbegründet – das Problem in der Zubereitungsform sieht: „As the book of Daniel does not explicitly state that the ingredients per se are an issue, it seems that the fact that the food is presumably prepared by non-Jewish cooks for a non-Jewish king is Daniel’s concern.“

¹⁶³ Dazu passt auch, dass sich im Pentateuch mit Ausnahme für Nasiräer (vgl. Num 6,1–21) kein Verbot von Weingenuss findet. Dennoch wird in der Kommentarliteratur immer wieder ein solcher Bezug zu Speisegeboten des Pentateuch behauptet, so etwa bei ESCHNER, *Essen*, 70, die ausgehend von solch einer Annahme schlussfolgert, die Danielerzählung über-

spielsweise die Ablehnung ganz bestimmter Speisen, wie Bluthaltiges, unreine Tiere oder Götzenopferfleisch, sind nicht ausdrücklich Gegenstand der Diskussion, wenngleich nicht ausgeschlossen werden kann, dass sie weniger spezifisch im Hintergrund stehen.

3.2 *Esther*

Von besonderem Interesse für die Frage nach der Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden in der Diaspora ist das Estherbuch in seinen gerade auch in diesem Aspekt erheblich voneinander abweichenden antiken Versionen. Fokussiert auf die Figur der Jüdin Esther, die zur Königin im persischen Großreich wird und unter diesen ausgesprochen nichtjüdischen Bedingungen ihre jüdische Existenz gestalten muss, lässt sich sagen: „Die Estererzählung spielt die Möglichkeiten und Grenzen einer Existenz Israels inmitten der Völkerwelt unter der Herrschaft des ersten Weltreiches der Antike durch.“¹⁶⁴

Dies gilt ungeachtet dessen, dass das Genre des Estherbuches einen hybriden Charakter vorweist, insofern es neben weisheitlichen Charakteristika auch Merkmale der Geschichtsschreibung sowie einer Festätologie (vgl. Est 9,17–32)¹⁶⁵ in sich vereint.¹⁶⁶ Wenn hier einseitige Zuschreibungen demnach schwierig sind, ist es für die vorliegenden Zwecke v.a. von Bedeutung, dass die Esthererzählung gerade jene Themen behandelt, die für viele jüdische Diasporasituationen eine bestimmende Größe darstellen.¹⁶⁷ Die sprachlichen und thematischen Besonderheiten des Estherbuches lassen als Entstehungsort die östliche Diaspora als wahrscheinlich erscheinen.¹⁶⁸ Die Datierung der Er-

bierte die Speisegebote des Pentateuch. Vgl. ähnlich auch ALBANI, Matthias: Daniel. Traumdeuter und Endzeitprophet (Biblische Gestalten 21), Leipzig 2010, 59–60.

¹⁶⁴ EGO, Beate: Ester (BKAT II 21), Göttingen 2017, 67–68.

¹⁶⁵ Zur Bestimmung der Gattung als Festätologie vgl. besonders RINGGREN, Helmer / WEISER, Artur: Das Hohe Lied. Klagelieder. Das Buch Esther (ATD 16), Göttingen 1967, 375, sowie BARDTKE, Hans: Das Buch Esther (KAT 17,5), Gütersloh 1963, 251–252.

¹⁶⁶ Vgl. so etwa auch EGO, Ester, 34–40, mit dem synthetischen Ergebnis (40): „So kann die Esthererzählung als eine Diasporanovelle bezeichnet werden, die stark weisheitliches Gepräge hat und als Festlegende fungiert.“ Davon deutlich abweichend bestimmt Du Toit das Genre – ausgehend von Esther^{LXX} aber mit Anspruch auf Gültigkeit für den hebräischen Text – als satirisches Drama; vgl. DU TOIT, Marietje: The LXX Book of Esther as a Satirical Drama, in: JSem 17,1 (2008), 77–95.

¹⁶⁷ Zur Charakterisierung des Estherbuches als Diasporanovelle vgl. ausführlich MEINHOLD, Arndt: Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I, in: ZAW 87,3 (1975), 306–324, hier: 306–308 und MEINHOLD, Arndt: Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle II, in: ZAW 88,1 (1976), 72–93.

¹⁶⁸ Vgl. so auch WAHL, Harald Martin: Das Buch Esther. Übersetzung und Kommentar, Berlin / New York 2009, 46, der sogar meint: „Es ist nicht auszuschließen, daß der Dichter selbst aus der Gemeinde von Susa stammt.“

zählung, die selbst in persischer Zeit verortet ist,¹⁶⁹ bzw. möglicher Vorformen ist kaum präzise zu beurteilen.¹⁷⁰ Ausgehend von sprachlichen und stilistischen Beobachtungen geht die Mehrheit der Forschung von einer Entstehung des Hauptkorpus (Est 1,1*–8,17*)¹⁷¹ frühestens in der späten Perserzeit und aufgrund einiger Anspielungen innerhalb der Textfunde vom Toten Meer¹⁷² spätestens in hasmonäischer Zeit aus.¹⁷³

3.2.1 Das Zusammenleben zwischen Juden und Nichtjuden nach dem MT

Das erste Kapitel des Estherbuches führt in das grundlegende Setting der Erzählung ein. Die Schilderung von der Weigerung Wastis, dem königlichen Befehl Folge zu leisten sowie von ihrer Bestrafung führt dem Leser dabei gleich zu Beginn die Zwangslage und Brisanz vor Augen, vor die die jüdischen Protagonisten und allen voran Esther als Wastis Nachfolgerin in ihrem Handeln gestellt sind. So leitet Kp. 2 dazu über, nun den spezifisch diasporajüdischen Hintergrund zu erklären, der dann für die Dramatik der gesamten weiteren Erzählung maßgebend bleibend wird.

Das Verhältnis des Juden Mordechai (vgl. die syntaktisch auffällige Voranstellung von *וְיָהוּדִי מֹרְדֵכַי* in Est 2,5),¹⁷⁴ dessen theophorer Name vermutlich vom

¹⁶⁹ Wenn wir mit der griechischen Tradition König Achashverosh mit Xerxes I. identifizieren, lässt sich die erzählte Zeit auf dessen Regierungszeit (486/85–465/64 v.Chr.) eingrenzen.

¹⁷⁰ Vgl. so auch BUSH, Frederic William: *Ruth, Esther* (WBC 9), Nashville 1996, 296.

¹⁷¹ Die redaktionskritischen Überlegungen bezüglich des sekundären Charakters von Est 9–10 basieren auf verschiedenen Beobachtungen. Dies ist zum einen der vom Rest des Buches stark abweichende Charakter von Est 9–10 als Festlegende. Dann aber auch die Annahme, wonach der griechische A-Text auf einem vom MT stark abweichenden hebräischen Text basiert, der die Schlusskapitel noch nicht enthielt. Vgl. dazu CLINES, David J. A.: *The Esther Scroll. The Story of the Story* (JSOTSup 30), Sheffield, England 1984, 71–92 und FOX, Michael V.: *The Redaction of the Books of Esther. On Reading Composite Texts* (SBLMS 40), Atlanta, GA 1991, 10–95.

¹⁷² Vgl. die relativ sicheren Anspielungen in 1QS II,4; 1QSa I,26f; 1QapGen XX,31; 4QD^b Frg. 9 I,1 und 4QpHos^a II,16f. Für die Anspielungen aus den Texten von Qumran vgl. die Zusammenfassung der Forschungslage bei LANGE, Armin: *Handbuch der Textfunde vom Toten Meer. Bd. 1: Die Handschriften biblischer Bücher von Qumran und den anderen Fundorten*, Tübingen 2009, 497–502, der davon ausgehend resümiert, dass das Buch spätestens im 2. Jh. vorgelegen haben muss.

¹⁷³ Vgl. dazu BUSH, Ruth, Esther, 296–297; MOORE, Carey A.: *Esther. Introduction, Translation and Notes* (AB 7B), Garden City, NY 1971, 59; sowie die ausführliche Diskussion bei BERLIN, Adele: *Ester*, Tel Aviv / Jerusalem 2001, xli–xliv. Eine vergleichsweise späte Datierung in die Zeit der Diadochenkriege vertritt ZENGER, Erich: *Das Buch Ester*, in: Erich Zenger (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart 2008, 302–311, hier: 308; eine luzide Zusammenfassung verschiedener Datierungsvorschläge und derer zentralen Argumente findet sich bei EGO, Ester, 55–69.

¹⁷⁴ Vgl. dazu MEINHOLD, Gattung II, 76.

babylonischen Gott Marduk abgeleitet ist,¹⁷⁵ zum persischen Umfeld wird dabei äußerst positiv beschrieben. Er hält sich wiederholt im Tor des Königs auf (Est 2,19.21; 3,2–3; 4,2.6; 5,9.13; 6,10.12)¹⁷⁶ und zeigt sich ohne äußeren Zwang als vollkommen loyal gegenüber dem persischen Großkönig, indem er dessen Leben rettet (Est 2,19–23).¹⁷⁷ Diesem Bild schließt sich die abschließende Erwähnung an, wonach Mordechai zum zweiten Mann im persischen Reich ernannt wird (Est 10,3).

Ähnlich verhält sich die Charakterisierung Esthers. Auf der einen Seite wird sie als Jüdin mit dem jüdischen Namen $\eta\delta\tau\eta$, „Hadassa“¹⁷⁸ vorgestellt (Est 2,7), die mit Mordechai – ihrem Cousin – einen jüdischen Ziehvater hat.¹⁷⁹ Zugleich aber betont die Erzählung zweimal, dass Esther am persischen Hof ihre ethnische Zugehörigkeit für sich behält (vgl. Est 2,10.20). Dieses Verschweigen der jüdischen Abstammung auf der Erzählebene lenkt dabei die Aufmerksamkeit des Lesers erst recht darauf.¹⁸⁰ Im Kontext der Erzählung wird zugleich deutlich, dass das Verschweigen der jüdischen Identität zum Schutz des eigenen Lebens geschieht. Erst als das Überleben des jüdischen Volkes auf dem Spiel steht (Est 3,5f), offenbart Esther ihre eigene ethnische

¹⁷⁵ Vgl. so BUSH, Ruth, Esther, 361–362 und WAHL, Esther, 74, mit Verweis auf HUTTER, Manfred: Iranische Elemente im Buch Esther, in: Hannes D. Galter (Hg.): Kulturkontakte und ihre Bedeutung in Geschichte und Gegenwart des Orients. (Grazer Morgenländische Studien 1), Graz 1986, 51–66, hier: 52.

¹⁷⁶ Unsicher müssen die in der Forschungsliteratur verbreiteten Überlegungen bleiben, ob mit der Ortsangabe des königlichen Tores zugleich ein Rückschluss auf eine öffentliche Funktion Mordechais innerhalb des persischen Königshofes und seines Beamtenstabes möglich ist. Vgl. zu solchen Überlegungen etwa LORETZ, Oswald: $\text{\textcircled{r}}$ hmlk – „Das Tor des Königs“ (Est 2,19), in: WO 4 (1967), 104–108, der dann schlussfolgert: „Das Buch Ester stellt uns also Mordechai zu Beginn der Erzählung als einen Mann vor, der zu einer wohl niedrigeren Klasse der Beamten gehört“ (107). Vgl. ähnlich auch WAHL, Esther, 85: „Im übertragenen Sinne steht das Tor pars pro toto für den Palast; danach gehörte Mordechai als einer der königlichen Beamten zum Hofstaat, seine dortige Funktion bleibt jedoch unklar.“

¹⁷⁷ Vgl. ähnlich auch WAHL, Esther, 87: „Als loyaler Höfling, der sich so verhält, wie es der Prophet den Exilierten rät (Jer 29,7), vertraut er die perfiden Pläne Esther an.“

¹⁷⁸ Möglicherweise abgeleitet von $\delta\tau\eta$ („Myrte“); vgl. so die Überlegung bei MOORE, Carey A.: Prolegomenon, in: Carey A. Moore (Hg.): Studies in the Book of Esther (LBS), New York 1982, XIX–C, hier: XL und BUSH, Ruth, Esther, 363. Entscheidender ist die Beobachtung, dass Esther in der Erzählung sonst nicht wieder mit ihrem jüdischen Namen bezeichnet wird. Dass dieser anfänglich genannt wird, dient deshalb in erster Linie dazu, dem Leser – anders als den übrigen Figuren der Erzählung – Esthers jüdische Identität preiszugeben und damit Esthers Strategie zu betonen, gegenüber ihrem nichtjüdischen Umfeld ihre jüdische Existenz geheim zu halten. Vgl. dazu auch ALLEN, Leslie C. / LANIAK, Timothy S.: Ezra, Nehemiah, Esther (NIBCOT 9), Peabody, MA 2003, 206.

¹⁷⁹ Zur Charakterisierung Esthers als Jüdin vgl. besonders DAY, Linda: Three Faces of a Queen. Characterization in the Books of Esther (JSOTSup 186), Sheffield, England 1995, 180–182.

¹⁸⁰ Vgl. so auch bei MEINHOLD, Gattung II, 78.

Zugehörigkeit (Est 7,4). Im Geschick der Esther veranschaulicht die Erzählung somit eine mögliche Strategie von Diasporajuden. Die schweigende Assimilierung an die umgebende Kultur und das Verschweigen der eigenen jüdischen Identität sind eine – im Kontext der Erzählung niemals kritisierte – Möglichkeit das eigene Überleben in der Fremde zu sichern.¹⁸¹

Hierzu passt, dass sich im Estherbuch keinerlei Hinweise auf typische Merkmale jüdischen Lebens, wie Fragen der Beschneidung, der Reinheit von Speisen oder der Sabbatobservanz, finden lassen.¹⁸² Umgekehrt impliziert die Erzählung vom Geschick der Esther, dass sie in vielen dieser Fragen ein weitgehend an die Mehrheitskultur angepasstes Leben führte.¹⁸³ So wird Esther zwölf Monate lang als Vorbereitung auf die königliche Brautschau im persischen Palast mit allem Lebensnotwendigen versorgt (Est 2,9–12). In 2,9 ist hierbei ausdrücklich davon die Rede, dass Esther von Seiten des Königspalastes auch mit מנותה (wörtl.: „ihrem Anteil“ / „das ihr Zustehende“) versorgt wurde, was die meisten modernen Übersetzungen sachlich zu Recht mit „Speise“¹⁸⁴ o.ä. wiedergeben.¹⁸⁵ Da der Text zugleich im unmittelbar darauffolgenden Vers betont,

¹⁸¹ Vgl. ähnlich auch MACCHI, Jean-Daniel: *Le livre d'Esther*, hg. von Albert de Pury (CAT 14e), Genève 2016, 219: „[L]e texte ne signale pas que la consommation de la nourriture impériale pourrait poser difficulté au regard des pratiques alimentaires juives. À cette étape du récit, cela n'a rien de surprenant puisque Esther fait figure de Juive pleinement intégrée dans le monde de la cour étrangère.“ Vgl. ferner GROSSMAN, Jonathan: *Esther. The Outer Narrative and the Hidden Reading* (Siphut 6), Winona Lake, IN 2011, 74: „Mordecai, concerned for the welfare of his adopted daughter, demands that she not reveal her Jewishness, that she try to act like a local woman.“

¹⁸² Vgl. so auch LEVENSON, Jön Douglas: *Esther. A Commentary* (OTL), Louisville, KY 1997, 61: „*Kashrut* in whatever stage of its development is nowhere to be found in Esther, neither when she is disguising her Jewishness nor afterward. The realm of religious observance seems quite distant from the circles that produced the book of Esther.“ Vgl. ähnlich BERLIN, Ester, 27.

¹⁸³ Anders allerdings BUSH, Ruth, *Esther*, 368–369, der meint in der Erzählung von Esthers Vorbereitung und ihrer Auswahl zur neuen Königin eine kritische Karikatur der umgebenden Kultur erkennen zu können. Dies führt ihm zu dem Fazit (369): „[W]hatever other activities her acceptance of her role in these events may have required of her that were contrary to the mores of the postexilic Jewish world (such as the dietary rules), she evidences here a refusal of pagan luxury that is in keeping with the actions and attitude of other figures in the diaspora world (cf. Dan 1:8–15; Tob 1:10–11).“ Mir scheint allerdings, dass der Vergleich mit den von ihm erwähnten und vermeintlichen Paralleltextrn hier bei der Interpretation der Esthererzählung überhandnimmt und eine dem Text fremde Annahme hineinträgt.

¹⁸⁴ Das Lexem מנה ist im AT nur 14 mal belegt, davon drei mal in Esther (2,9; 9,19,22). Es bezeichnet (außer in Sir 26,3; 41,21) immer einen auf Speise bezogenen Anteil. Sieben Belege (Ex 29,26; Lev 7,33; 8,29; 1Sam 1,4,5; 9,23; 2Chr 31,19) bezeichnen Anteile von Opferspeisen. Die zwei übrigen Belege im Estherbuch verweisen auf Anteile der Speisen eines Festmahls (vgl. Est 9,19,22). Es ist demnach zumindest sehr wahrscheinlich, dass מנה auch in Est 2,9 auf Esthers Anteil an der Speiseversorgung verweisen soll.

¹⁸⁵ FOX, Michael V.: *Character and Ideology in the Book of Esther* (Studies on Personalities of the Old Testament), Columbia 1991, 32, überlegt, ob es darum ginge, die Köni-

dass sie ihre jüdische Identität geheim behält (Est 2,10), soll dem Leser wohl vermittelt werden, dass sich Esther – zumindest in dieser Zeit – nicht an jüdischen Speisegeboten oder ähnlichen Merkmalen jüdischen Lebens orientiert,¹⁸⁶ oder aber dass der Verzehr dieser Speise keinen Konflikt mit jüdischer Existenz bedeutet.¹⁸⁷ So kommentiert auch Moore zusammenfassend: „In order for Esther to have concealed her ethnic and religious identity [...] in the hare, she must have eaten [...], dressed, and lived like a Persian rather than an observant Jewess.“¹⁸⁸ Dies wird gerade im Kontrast zur Danielerzählung deutlich.¹⁸⁹ Sowohl Daniel als auch Esther werden in einer Zeit der Vorbereitung für ein Leben am Hof eines mesopotamischen Herrschers von diesem mit allem Lebensnotwendigem inklusive Nahrung versorgt. Doch während Daniel mit Verweis auf jüdische Speisevorschriften darauf insistiert, das angebotene Essen nicht essen zu müssen, verschweigt Esther ihre jüdische Abstammung.

Auch im weiteren Verlauf der Erzählung nehmen Gastmähler, an denen sowohl Juden als auch Nichtjuden selbstverständlich teilnehmen, eine große Rolle ein. Doch nie erwähnt der Text Vorbehalte gegenüber bestimmten Formen der Tischgemeinschaft oder gegenüber bestimmten unreinen Speisen.¹⁹⁰ Das gilt für das Festmahl des Königs anlässlich seiner Hochzeit mit Esther (Est 2,18)¹⁹¹ ebenso wie für die beiden Essen, zu denen Esther den König und Ha-

ginnenanwärterinnen durch die Gabe spezieller Speisen nach bestimmten Schönheitsidealen zu ernähren (vgl. ähnlich die Logik in Dan 1,8–16).

¹⁸⁶ Anders betont ESCHNER, Essen, 123 Anm. 293, dass der MT die Frage offen lasse, ob Esther Speise zu sich nimmt, die nicht den Vorschriften des Pentateuch entspricht. So auch PLIETZSCH, Susanne: *Eating and Living: The Banquets in the Esther Narratives*, in: Nathan MacDonald / Luzia Sutter Rehmann / Kathy Ehrensperger (Hg.): *Decisive Meals. Table Politics in Biblical Literature* (LNTS 449), London 2012, 27–41, hier: 38f. Hier wird m.E. jedoch der unmittelbare Kontext der Erzählung unterschätzt, der gleich zweimal explizit macht, dass Esther ihre jüdische Identität in der Zeit, an der sie vom Königshof versorgt wird, geheim behält. Wenn Esther am persischen Hof ihre ethnische Herkunft allerdings nicht zu erkennen gibt, dann schließt das zugleich die Implikation mit ein, dass sie sich auch nicht an typischen Merkmalen jüdischer Lebensweise orientiert.

¹⁸⁷ Vgl. so MACCHI, Jean-Daniel: *Ester*, hg. von Walter Dietrich (IEKAT), Stuttgart 2021, 136.

¹⁸⁸ MOORE, Esther, 28.

¹⁸⁹ Den Kontrast zur ansonsten ähnlich verlaufenden Erzählung in Dan 1 betont auch LEVENSON, Esther, 60.

¹⁹⁰ Vgl. so mit Blick auf Est 2,9–12 auch WAHL, Esther, 74: „Während Daniel und seine drei Freunde in vergleichbarer Situation schon durch die Einhaltung der Speisevorschriften als Juden identifiziert werden, scheint dies für Esther keinen Konflikt zu bereiten.“

¹⁹¹ Man beachte, dass das Fest anlässlich der Hochzeit die appositionelle Ergänzung מִשְׁתֵּה אֶסְתֵּר („Esthers Festmahl“) erhält; dies setzt wohl ihre Teilnahme voraus; vgl. so auch MACCHI, Ester, 141.

man einlädt (Est 5,4f; 7).¹⁹² Dass Esther dann in der Folge den persischen Großkönig heiratet, drückt zudem aus, dass die Erzählung anders als Texte wie Esr 9,1–5.6–15; 10,7–19 und Neh 13,23–31 (vgl. Dtn 7,1–4) keine grundsätzlichen Probleme in Mischehen sieht.¹⁹³ Genau betrachtet weiß der MT – anders dann die Septuaginta und Josephus¹⁹⁴ – nichts von einer formalen oder kultisch begangenen Eheschließung zwischen dem persischen König und Königin Esther. Esthers Krönung (Est 2,17) findet geradezu spontan statt.¹⁹⁵

Am ehesten könnte man noch in dem Vorwurf im Munde Hamans, dass die Juden sich „absondern“ von den anderen Völkern (Est 3,8), einen Hinweis auf eine stärkere Trennung zwischen Juden und Nichtjuden sehen. Jedoch entzündet sich dieser Vorwurf im Kontext der Erzählung einzig und allein an Mordechais Verweigerung, vor Haman niederzufallen. Die Charakterisierung des Judentums im Munde Hamans ist erzähltechnisch somit deutlich als Übertreibung und Verleumdung gekennzeichnet.¹⁹⁶ Die Grenze der Assimilierung an die umgebende Kultur sieht das Estherbuch vielmehr einzig im Aspekt der Verehrung anderer Menschen oder Götter. Anstatt vor Haman niederzuknien, riskiert Mordechai (Est 3,1–6) – und in der Folge dann das ganze jüdische Volk (Est 3,8–9) – sein Leben. Auch wenn sich im Estherbuch mit der Verweigerung, anderen Menschen oder Göttern als dem Gott Israels Verehrung zu Teil werden zu lassen, ein geradezu typisches Abgrenzungsmerkmal¹⁹⁷ jüdischer Identität gegenüber anderen Kulturen zur Zeit des Frühjudentums findet, bleibt es bemerkenswerter Weise dennoch das einzige.

Die Möglichkeiten und Grenzen der Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden werden im Estherbuch zudem noch in der Frage der Abgrenzung und Annäherung touchiert. So findet sich in Est 8,17 als abschließende Bemerkung

¹⁹² Evtl. ist auch bereits beim Festmahl „für alles Volk in der Festung Susa“ in Est 1,5 die Teilnahme von Mordechai und Esther vorausgesetzt. Dies scheint mir allerdings weniger deutlich. Vgl. für solch eine Interpretation jedoch GROSSMAN, Esther, 74–75.

¹⁹³ Anders STEVESON, Peter A.: Ezra, Nehemiah, and Esther, Greenville, SC 2011, 225, der betont, dass Esther gegen ihren Willen in die Auswahl der zukünftigen Königinnen gelangt. Ganz entgegengesetzt interpretiert MOORE, Esther, 27, wonach Esther ihre jüdische Identität deshalb verheimliche, um eine größere Chance zu haben, Königin zu werden: „Esther wanted to become queen“; vgl. ähnlich und betont auch bei MEINHOLD, Gattung II, 79 und DAY, Three Faces, 193. Anders als es diese entgegengesetzten Interpretationen annehmen, ist es jedoch m.E. geradezu bezeichnet, dass der MT der Frage nach der (Un-)Freiwilligkeit Esthers keine Beachtung schenkt.

¹⁹⁴ Vgl. Josephus, Ant. XI 202f; zur Septuaginta vgl. die Ausführungen weiter unten.

¹⁹⁵ Vgl. dazu auch WAHL, Esther, 82.

¹⁹⁶ Vgl. so auch bei FOX, Character, 48–49.

¹⁹⁷ Zum Wesen des jüdischen Monotheismus in seiner Abgrenzung gegenüber anderen Kulturen vgl. immer noch wegweisend die Ausführungen von HURTADO, Larry W.: Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Grand Rapids, MI 2003, 29–48; vgl. ferner BÜHNER, Ruben A.: Messianic High Christology. New Testament Variants of Second Temple Judaism, Waco 2021, 10–20.

nach dem glücklichen Ausgang der ursprünglich geplanten Vernichtung der Juden die Erzählung davon, dass viele aus den Völkern im Land aus Furcht vor den Juden מתייהדים. Die semantische Bestimmung des dem Hitpael zugrundeliegende Hapaxlegomenon יהי ist jedoch mit einiger Unsicherheit behaftet. Die Vorschläge reichen von einer bloß äußerlichen und gegebenenfalls auch nur vorgetäuschten¹⁹⁸ Sympathiebekundung gegenüber dem Judentum, bis hin zur Annahme einer formalen Konversion als Proselyten.¹⁹⁹ Je nach Interpretation wäre מתייהדים dann zu übersetzen mit „sich als Jude bezeichnen“²⁰⁰, „sich z. Judentum bekennen“²⁰¹ oder „sich dem Judentum anschließen“²⁰².

Für eine bloß vorgetäuschte Bezeichnung als Jude lässt sich in erster Linie der unmittelbare Kontext anführen, wo davon die Rede ist, dass sich die Juden gegenüber ihren nichtjüdischen Gegnern erfolgreich zu Wehr setzen und viele von diesen gewaltsam töten (Est 9,1–16). Die bloß äußerliche Bezeichnung als Jude könnte in diesem Erzählzusammenhang der Intention dienen, sich dadurch der Gewalt von Seiten der Juden zu entziehen.²⁰³ Das äußerliche Bekennen oder Nichtbekennen der eigenen Identität hätte somit in Est 8,17 eine Analogie zum Verhalten Esthers in 2,10.20, die zu Beginn der Erzählung ihre jüdische Identität gerade deshalb für sich behält, um ihr Leben zu bewahren.²⁰⁴

Zu Gunsten der Vorstellung, dass hier mit מתייהדים eine tatsächliche und dauerhafte Hinwendung von Nichtjuden zu dem Gott Israels ausgedrückt werden soll, spricht die traditionsgeschichtliche Verbindung mit Texten wie Jes 14,1; 56,3.6 oder Sach 2,15, die von der eschatologischen Hinwendung der Völker zum Gott Israels sprechen. Aber auch Parallelen wie die Erzählung vom Übertritt des ammonitischen Heerführers Achior in Jdt 14,10 ermöglichen

¹⁹⁸ Vgl. zu solch einer Interpretation LEVENSON, Esther, 117: „There is no reason, however that this mysterious verb (the reflexive participle formed from the root of the noun ‚Jew‘) need refer to a *religious* change. It may simply indicate that these Gentiles sided with the Jews, fearful of being associated with the anti-Semites, whose star had clearly gone into a fatal eclipse. Perhaps they pretended to be Jewish, just as Esther pretended to be Gentile at first (Esth. 2:10, 29).“

¹⁹⁹ So etwa bei WAHL, Esther, 171, mit Verweis auf die parallele Vorstellung im Zusammenhang der Beschneidung des Achior in Jdt 14,6–10: „Neben den assimilierten Juden versammeln sich nun auch Proselyten in den jüdischen Gemeinden.“ Vgl. ähnlich auch MÜLLER, Hans-Peter / KAISER, Otto / LOADER, James Alfred: Das Hohelied. Klagelieder. Das Buch Ester (ATD 16,2), Göttingen 41992, 268.

²⁰⁰ KOEHLER / BAUMGARTNER, Lexicon, 367.

²⁰¹ GESENIUS / MEYER / DONNER / RENZ, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch.

²⁰² So etwa die Übersetzung bei EGO, Ester, 338.

²⁰³ Vgl. aber den berechtigten Einwand, wonach es der Erzähllogik folgend genügen müsste, sich gegenüber den Juden friedlich zu verhalten, um sein Leben zu schonen, bei FOX, Character, 105–106.

²⁰⁴ Vgl. zu dieser Analogie zwischen Esthers Verhalten in Est 2,10.20 und dem der Nichtjuden in 8,17 die Überlegungen bei LEVENSON, Esther, 117.

solch eine Interpretation.²⁰⁵ Gleichzeitig wird im Vergleich etwa mit der Erzählung von Achior auch deutlich, wie wenig detailliert und differenziert die Bemerkung in Est 8,17 ist. Anders als bei Achior ist im Estherbuch eben gerade nicht vom „Glauben“ der Nichtjuden oder gar von deren Beschneidung als Zeichen des formalen Übertritts die Rede. Dies wäre im Kontext des Estherbuches auch gar nicht zu erwarten, wo insgesamt kaum Charakteristika jüdischen Lebens oder jüdischer Theologie erwähnt werden.

Vor diesem Hintergrund scheint es mir deshalb wenig zielführend, das von יהודי („Jude“) abgeleitete Hapaxlegomenon מתייהדי (von יהד) in Est 8,17 überpräzise zu paraphrasieren. Zu weit geht es etwa sicher, wenn Bush paraphrasiert mit: „they adopted Jewish beliefs, customs, and practices“²⁰⁶. Von jüdischen „Praktiken“ und „Gewohnheiten“ weiß das hebräische Estherbuch so gut wie nichts. Weder gibt es im Kontext einen zwingenden Anlass dazu, die Hinwendung der Nichtjuden als bloß vorgetäuschte Bekundung abzutun,²⁰⁷ noch hierin eine formale Konversion mit Übergangsritus anzunehmen. Vielmehr bleibt die Hinwendung der Nichtjuden zum Judentum sowie deren jüdischer Charakter ebenso gering qualifiziert wie überhaupt jüdische Identität und Lebensweise im gesamten Estherbuch.²⁰⁸

Wenn sich deshalb gerade für die Entstehungszeit der Esthererzählung ein Verständnis hinsichtlich eines Proselytismus nicht nahelegt, schließt dies freilich nicht aus, dass der Text im Laufe seiner Rezeptionsgeschichte dann doch so verstanden wurde.²⁰⁹ Im Kontext der Esthererzählung nach dem MT spiegelt die Bemerkung in Est 8,17 in erster Linie jene vergleichsweise schwach qualifizierte Grenze zwischen Juden und Nichtjuden wider, die sich nahtlos an das im restlichen Buch gezeichnete Bild vom Judentum anfügt, dessen einziges Charakteristikum in der Alleinverehrung des jüdischen Gottes zu bestehen scheint und das ansonsten keine typischen Merkmale jüdischer Frömmigkeit und Theologie zu erkennen gibt.²¹⁰

²⁰⁵ Auf Achior verweist besonders WAHL, Esther, 171.173.

²⁰⁶ BUSH, Ruth, Esther, 448; ähnlich auch FOX, Character, 105–106.

²⁰⁷ Vgl. so auch MACCHI, Ester, 274.

²⁰⁸ Vgl. zu solch einer eher vorsichtigen Interpretation auch schon GERLEMAN, Gillis: Esther (BKAT 21), Neukirchen-Vluyn 1973, 21–22.

²⁰⁹ Literarkritische Überlegungen führen EGO, Esther, 358–360, dazu, anzunehmen, dass die Verbindung zwischen der Hinwendung der Nichtjuden mit der Furcht vor den Juden erst in der Hasmonäerzeit dem Text hinzugefügt worden sei. Spätestens in dieser Zeit sei der Text dann tatsächlich im Sinne eines formalen Proselytismus verstanden worden. Solch ein Verständnis zeigt sich dann gerade auch in der Septuaginta, siehe dazu die Ausführungen weiter unten.

²¹⁰ Hinzu kommt in diesem Zusammenhang aber evtl. noch Esthers Aufruf zum Fasten in Est 4,16f.

3.2.2 Die Grenzen der Interaktionsmöglichkeiten nach der Septuagintaversion

Für das Estherbuch sind uns zwei antike Übersetzungen ins Griechische überliefert. Für die Frage nach Interaktionsmöglichkeiten zwischen Juden und Nichtjuden ergeben sich dabei v.a. in der Septuagintaversion interessante und miteinander verknüpfte Unterschiede zum MT. Der vermutlich jüngere²¹¹ und deutlich kürzere A-Text²¹² hingegen eröffnet an jenen Stellen, an denen er vom Septuagintatext abweicht, für unsere Fragestellung keine weiterführenden Überlegungen. Für Fragen zur Datierung und Lokalisierung der Übersetzung von Esther ins Griechische ist v.a. vom Kolophon am Ende des Buches (Est^{LXX} F 11) auszugehen. Der dort erwähnte Ptolemäer wird in der Forschungsdiskussion meist mit Ptolemäus XII. identifiziert und die Übersetzung daraufhin auf das Jahr 78/77 v.Chr. in Jerusalem datiert.²¹³

Mit der überwiegenden Mehrheit der Forschung ist als Arbeitshypothese davon auszugehen, dass die Vorlage der Septuagintaversion dem MT sehr nahe stand;²¹⁴ einzig die Frage, welche der in der Septuaginta enthaltenen Zusätze zu Esther möglicherweise eine semitische Vorlage hatten, bleibt umstritten.²¹⁵

²¹¹ So die überwiegende Mehrheit der Forschung, vgl. stellvertretend für viele HANHART, Robert (Hg.): *Esther (Septuaginta Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 8,3)*, Göttingen 21983, 96 und TROYER, Kristin de: *Esther / Das Buch Ester*, in: Siegfried Kreuzer (Hg.): *Handbuch zur Septuaginta. Bd. 1: Einleitung in die Septuaginta*, Gütersloh 2016, 271–278, hier: 274f. Vgl. aber betont anders und mit der These, wonach der A-Text auf eine hebräische Vorlage zurückreicht, die älter als der proto-masoretische Text sei, CLINES, *Esther*, 93–114.

²¹² Zu den Einleitungsfragen des in vier Manuskripten überlieferten A-Textes vgl. zusammenfassend TROYER, *Esther*, 276–277, wonach er spätestens im 1. Jh. n.Chr. vorgelegen sei.

²¹³ Vgl. so etwa stellvertretend für viele BICKERMAN, Elias J.: *The Colophon of the Greek Book of Esther*, in: *Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English Including „The God of the Maccabees“*. Bd. 1 (AGJU 68,1), hg. von Amram Tropper, Leiden 2007, 218–237, hier: 224f; TROYER, *Esther*, 277 und KOTTSIEPER, Ingo: *Zusätze zu Esther*, in: Odil Hannes Steck / Reinhard Gregor Kratz / Ingo Kottsieper (Hg.): *Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zusätze zu Ester und Daniel (ATD.A 5)*, Göttingen 1998, 111–207, hier: 130.206–207. Anders argumentiert etwa MITTMANN-RICHERT, Ulrike: *Einführung zu den jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Historische und legendarische Erzählungen (JSRZ 6,1)*, Gütersloh 2000, 100, für eine Identifikation mit Ptolemaios IX. und datiert dementsprechend auf das Jahr 114 v.Chr.

²¹⁴ Vgl. dazu das Fazit bei CLINES, *Esther*, 69: „Almost everyone agrees, however, that no matter how free the Septuagint translator has been, it is essentially the Masoretic Hebrew text that was his *Vorlage*.“ Vgl. auch TROYER, *Esther*, 277, sowie die Herausgeber der BHQ, die die Abweichungen der Septuaginta vom MT nur an den wenigsten Stellen überhaupt anführen.

²¹⁵ Vgl. dazu MOORE, Carey A.: *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions (AB 44)*, New Haven 1977, 155. Ausgehend von der Beobachtung, wonach die in den Zusätzen zu Esther enthaltenen Tendenzen sich auch an anderen Abweichungen der Septuaginta gegenüber dem MT wiederfinden lassen, plädiert TOV, Emanuel: *The LXX Translation of Esther*.

Neben dem Bemühen, eine Übersetzung anzustellen, ist der Septuaginta auch das Anliegen der aktualisierenden Relecture des Textes zu entnehmen.²¹⁶ Dies zeigt sich nicht nur – aber am deutlichsten – an der Einfügung des Gottesnamens innerhalb der sog. Zusätze zu Esther, die dem Ganzen der Erzählung nun auch explizit einen theologischen Bezug verleihen.²¹⁷ Neben diesen „theologisierenden“ Aspekten der griechischsprachigen Versionen des Estherbuches

A Paraphrastic Translation of MT or a Free Translation of a Rewritten Version?, in: Albert de Jong / Alberdina Houtman / Magdalena Wilhelmina Misset-van de Weg (Hg.): *Empsychoi logoi – Religious Innovations in Antiquity* (AGJU 73), Leiden / Boston 2008, 507–526, dafür, dass die Vorlage der Septuaginta die Zusätze A, C, D, und F bereits enthielt. Auch wenn solche textkritischen Fragen nicht im Fokus dieser Studie liegen, wird sich die inhaltliche Verknüpfung der Zusätze zu Esther mit anderen Abweichungen und kleineren Ergänzungen der Septuaginta gegenüber dem MT auch hier bestätigen. Für eine bereits ursprünglich griechische Abfassung der Zusätze zu Esther vgl. dagegen MITTMANN-RICHERT, Einführung, 99; DANCY, John Christopher / FUERST, Wesley J. / HAMMER, Raymond Jack: *The Shorter Books of the Apocrypha. Tobit, Judith, Rest of Esther, Baruch, Letter of Jeremiah, Additions to Daniel and Prayer of Manasseh* (CBC), Cambridge 1972, 133; MARBÖCK, Johannes: *Das Gebet der Esther – Zur Bedeutung des Gebetes im griechischen Esterbuch*, in: *Weisheit und Frömmigkeit* (ÖBS 29), Frankfurt a.M. 2006, 237–255, hier: 239.

²¹⁶ Zum prinzipiellen Verhältnis der Septuagintaversion der Esthererzählung zum MT vgl. VIALLE, Catherine: *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX. Regard sur deux récits d'une même histoire* (BETL 233), Leuven 2010; TOV, *LXX Translation of Esther*, 507–526 und mit besonderem Fokus auf den A-Text MOORE, *Esther*, 69–92; sowie die aufschlussreiche Untersuchung hinsichtlich der Strukturelemente in Kp. 2 von EVANS, Craig A.: „And Mordekhai's Order Esther Obeyed“ – Comparison of Structural Delimitation of the Narrative Flow in MT and LXX Esther 2, in: *JSem* 20,1 (2011), 233–249. Zu den theologischen Anliegen der Septuagintaversion vgl. BARDTKE, Hans / PLÖGER, Otto: *Historische und legendarische Erzählungen* (JSRZ 1,1), Gütersloh 1973, 17–31 sowie EGO, Beate: *Die Theologisierung der Estererzählung. Von der Septuaginta zu Targum Scheni*, in: Wolfgang Kraus / Siegfried Kreuzer / Martin Meiser u.a. (Hg.): *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D)*, Wuppertal 19.–22. Juli 2012 (WUNT 325), Tübingen 2014, 392–404. Zum nicht nur punktuellen, sondern durchgehenden Charakter der Neuinterpretation von Esther^{LXX} gegenüber dem MT vgl. besonderes KOLLER, Aaron: *Esther in Ancient Jewish Thought*, New York 2014, 109–123.

²¹⁷ Am deutlichsten ist dies in Est D 8 und G 6,1, wo die Septuaginta nun ausdrücklich von Gottes Handeln und Eingreifen in die Geschichte spricht. Vgl. dazu EGO, Beate: *Die Theologie der Estererzählung in der Septuaginta. Eine narratologische Annäherung*, in: Siegfried Kreuzer / Thomas Wagner / Jonathan Miles Robker (Hg.): *Text – Textgeschichte – Textwirkung. FS S. Kreuzer* (AOAT 419), Münster 2014, 225–244, hier: 237f. Gesondert zu betrachten sind hier noch die Einfügungen im Alpha-Text, wo in Est 4,19[14] von der Hilfe Gottes die Rede ist sowie in Est 3,7 und 5,23[14] vom Handeln der Götter Hamans. Für ein vorrangig literarisches Anliegen der Septuagintaversion, wonach diese v.a. um eine Angleichung der Erzählung an Merkmale des hellenistischen Romans bemüht sei, vgl. BOYD-TAYLOR, Cameron: *Esther's Great Adventure: Reading the LXX Version of the Book of Esther in Light of its Assimilation to the Conventions of the Greek Romantic Novel*, in: *BIOSCS* 30 (1997), 81–113.

zeigt sich im Rahmen dieser aktualisierenden Relecture schließlich aber auch ein neues Verständnis der Grenzen und Möglichkeiten hinsichtlich der Interaktion von Juden und Nichtjuden. Dieses manifestiert sich an einer ganzen Reihe von gegenüber dem MT abweichenden oder neu hinzukommenden Stellen des griechischen Textes. Wie sich noch zeigen wird, kommt dieses Neuverständnis nicht nur in den in der Septuaginta enthaltenen sog. Zusätzen zu Esther zum Vorschein, sondern durchzieht die Septuagintaversion des Estherbuches als Ganzes.²¹⁸

Zunächst baut die Septuaginta die Betonung der Alleinverehrung des Gottes Israels als Merkmal jüdischer Existenz gegenüber dem MT weiter aus. Während dieses Thema im hebräischen Text nur im Zusammenhang der Verweigerung Mordechais, vor Haman niederzufallen, zu finden ist (Est 3,1–6), begründet Mordechai in seinem im Vergleich zum MT additiven Gebet (C 1–11) seine Weigerung noch einmal ausdrücklich mit dem Hinweis darauf, dass er allein vor Gott niederkniet (Est C 7).²¹⁹ Ähnlich verurteilt auch Esther in ihrem Gebet in der Septuaginta ausdrücklich Götzendienst (vgl. C 17–21) und in C 14 bekennt sie die Einzigkeit Gottes mit den Worten: Κύριέ μου, ὁ βασιλεὺς ἡμῶν, σὸν εἶ μόνος.²²⁰ Aber auch über dieses bereits im MT enthaltene Merkmal jüdischer Existenz hinaus, zeichnet die Septuaginta ein deutlich anderes Bild von der Figur der Esther, das deren jüdische Identität stärker betont, indem sie diese weitaus mehr als eine toraobservante Diasporajüdin darstellt, die sich dadurch von ihrer nichtjüdischen Umwelt abhebt.²²¹

Dies gilt zunächst für die „Mischehe“, die Esther bei ihrer Heirat mit dem persischen König eingeht. Während der MT eine formale oder kultisch begangene Eheschließung erst gar nicht erwähnt, empfanden dies spätere Redaktoren ebenso wie Josephus offensichtlich anstößig.²²² So schiebt die Septuaginta in 2,18 die Erwähnung der eigentlichen Hochzeit noch nach: ὁ βασιλεὺς [...] ὕψωσεν τοὺς γάμους Εσθηρ. Und Josephus weiß in Ant. XI 202f von einer

²¹⁸ Von daher ist es zu bedauern, dass die überwiegende Mehrheit der gegenwärtigen Kommentarliteratur die Zusätze zum Estherbuch in der Regel nur unabhängig vom restlichen Septuagintatext untersucht. Eine ausführliche Gesamtbetrachtung des ganzen Septuagintatextes von Esther steht hingegen noch aus.

²¹⁹ Vgl. dazu insbesondere EGO, Beate: Mordecai's Refusal of Proskynesis Before Haman According to the Septuagint. *Traditio-historical and Literal Aspects*, in: Géza G. Xeravits / József Zsengellér (Hg.): *Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books. Selected Studies (DCLS 5)*, Berlin / New York 2010, 16–29, die die Bezüge zum hellenistischen Herrscherkult v.a. anhand von Esthers Begegnung mit dem persischen Großkönig veranschaulicht.

²²⁰ Vgl. dazu auch Est C 21f.

²²¹ Vgl. grundsätzlich dazu TROYER, Kristin de / WACKER, Marie-Theres: Esther. Das Buch Esther (LXX und A-Text), in: Martin Karrer / Wolfgang Kraus (Hg.): *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Bd. 1: Genesis bis Makkabäer*, Stuttgart 2011, 1253–1296.

²²² Vgl. so auch WAHL, Esther, 82.

formalen bzw. rechtmäßigen Eheschließung (νομίμως αὐτὴν ἄγεται γυναῖκα), die der König zunächst noch in seinem ganzen Reich verkünden lässt, *bevor* er Esther krönt und ein Festmahl ausrichtet.²²³ Während der MT den Eindruck erweckt, als gehe Esther diese Ehe durchaus freiwillig ein,²²⁴ machen die in der Septuaginta erhaltenen Zusätze unmissverständlich deutlich, dass sich Esther in einer Zwangslage (ἀνάγκη, vgl. C 27) befindet und sie selbst diese Ehe mit einem Nichtjuden nicht möchte.²²⁵ In Esthers Gebet in C 26 spricht sie zu Gott: „Du weißt auch, dass ich den Glanz der Gesetzlosen hasse und das Bett eines Unbeschnittenen und gänzlich Andersartigen (παντὸς ἄλλοτριου) verabscheue.“ Nicht nur bezeichnet sie den persischen König als „gänzlich Andersartigen“, sondern mit der Aussage, dass sie die Bettgemeinschaft mit diesem missbilligt, geht auch einher, dass sie grundsätzlich die Ehe mit ihm nur aus äußerem Zwang heraus eingegangen ist.²²⁶ Auffällig ist auch der provokative Vergleich ihrer Königskrone mit einer Menstruationsbinde (ῥάκος καταμητίων) in C 27:

„Ich verabscheue das Zeichen meiner Hocharrangigkeit, das an den Tagen meines öffentlichen Auftretens auf meinem Kopf ist. Ich verabscheue es wie die Stofffetzen zur Zeit meiner Menstruation und trage es nicht an den Tagen, an denen ich meine Ruhe habe.“

Beachtet man die Vorstellung von der Unreinheit der Frau während der Zeit der Menstruation (vgl. Lev 15,19ff),²²⁷ dann ist die diesem Vergleich inne liegende Distanzierung vom persischen Königshof und ihrer Funktion als Frau

²²³ In der späteren rabbinischen Literatur wird Esthers Eheschließung mit einem Nichtjuden ebenfalls durchweg kritisch beurteilt; vgl. b.Meg 13b; b.San 74a–b; AgEst 10b–11b; LevR 13,5; EstR 8,3.

²²⁴ Vgl. so auch mit Blick auf die erzähltechnische Charakterisierung Esthers DAY, *Three Faces*, 193.

²²⁵ Vgl. so auch ESCHNER, *Essen*, 124. In der Forschung ist gelegentlich der Versuch gemacht worden, hinter der Ablehnung der Ehe zwischen Esther und dem persischen König spezifische Reinheitsvorstellungen sehen zu wollen. So behauptet etwa NOLTE, S. Philip / JORDAAN, Pierre J.: *Esther's Prayer in „Additions to Esther“: Addition C to LXX Esther – An Embodied Cognition Approach*, in: APB 20 (2009), 293–309, hier: 302: „By marrying a gentile and sharing his bed, Esther became impure – polluted and infected, dirty and unholy.“ Doch entgegen solcher überpräzisen Interpretationen sind auch anders gelagerte Vorstellungen denkbar (vgl. dazu etwa PLIETZSCH, *Eating*, 39–40), sodass sich die Begründung für die Ablehnung der Ehe zwischen Esther und dem persischen König in der Septuaginta letztlich nicht mehr präzise eruieren lässt.

²²⁶ Zu Esthers Zwangslage arbeitet SCHORCH, Stefan: *Genderising Piety: the Prayers of Mordecai and Esther in Comparison*, in: Géza G. Xeravits / József Zsengellér (Hg.): *Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books. Selected Studies (DCLS 5)*, Berlin / New York 2010, 30–42, hier: 35–37, überzeugend heraus, wie dieser im Kontext von Esthers Gebet mit der vorausgehenden Sünde des ganzen Volkes Israel (vgl. Est C 17–18) verknüpft wird.

²²⁷ Vgl. dazu auch KOTTSEPER, *Zusätze*, 176.

des Königs vom Leser nicht zu übersehen.²²⁸ Die LXX deutet und vereindeutigt hier eine Spannung, die sich dem Leser des MT auftut, indem nun klargestellt wird, dass Esther als Königin zwar ihren königlichen Pflichten nachkommt, dies aber nur äußerlich tut. Soweit es ihr möglich ist, lebt sie als totratreue jüdische Frau.²²⁹ Verstärkt wird diese ablehnende Charakterisierung schließlich noch durch Esthers Worte an Gott in C 29: „Seit ich hierher kam (und) bis jetzt fand deine Magd keine Freude außer bei dir, Herr, Gott Abrahams.“ Die Rede vom Zwang (ἀνάγκη, vgl. C 27) verweist dabei auf „die Ambivalenz des Lebens unter fremden Gesetzen mit den sich daraus ergebenden Konflikten“²³⁰.

Zu dieser Deutung der Heirat zwischen Esther und dem persischen König passt auch die Wiedergabe des Textes in Est 2,7, wo die Septuaginta entgegen dem MT erzählt, dass Mordechai die junge Esther nicht nur als Pflegekind bei sich aufnahm (לתקח מרדכי לו לבת), sondern ἐπαίδευσεν αὐτὴν ἑαυτῷ εἰς γυναῖκα („für sich zur Frau erzog“).²³¹ Im MT wird die Mischehe zwischen dem persischen König und der Jüdin Esther in keiner Weise als problematisch charakterisiert. In der Septuaginta ist dadurch nun anders als im MT die Heirat Esthers mit einem Nichtjuden deutlich als Abweichung von der Norm und dem eigentlichen Plan, den Juden Mordechai zu heiraten, gekennzeichnet.²³²

²²⁸ Vgl. dazu auch die Interpretation von Esthers Gebet ausgehend von einer Embodiment-Perspektive bei NOLTE / JORDAAN, *Esther's Prayer*, 293–309.

²²⁹ Vgl. dazu auch SCHORCH, *Genderising Piety*, 36: „as obedient as possible to the basics principles of Jewish *halakhah*“. Ähnlich auch TROYER / WACKER, *Esther*, 1279; MOORE, *Daniel*, 213 und KOTTSIEPER, *Zusätze*, 175–176.

²³⁰ MARBÖCK, *Gebet*, 250.

²³¹ Liest man die Septuaginta an dieser Stelle neben dem MT, dann ließe sich auch argumentieren, dass die Wendung εἰς γυναῖκα zu paraphrasieren sei mit „bis sie das Frauenalter erreicht hat“. In diesem Fall wäre die Lesart der Septuaginta eine zwar freie aber sinngetreue Wiedergabe des hebräischen Textes (לתקח לו לבת) (vgl. so die Überlegung bei BOYD-TAYLOR, *Esther's Great Adventure*, 90). Das Reflexivpronomen ἑαυτῷ wäre in diesem Fall allerdings kaum verständlich. Für den die hebräische Vorlage nicht kennenden Rezipienten der Septuaginta scheidet zudem ein Verständnis, das nahe am MT liegt, vollkommen aus.

²³² Ob der Übersetzer mit dieser Verschiebung in Est 2,7 zugleich *absichtlich* die Heirat Esthers mit dem König als Abweichung von der Norm darstellen wollte, ist hingegen weniger eindeutig. So erklärt etwa BOYD-TAYLOR, *Esther's Great Adventure*, 81–113, die Abweichungen der Septuaginta als eine Anpassung an ein verbreitetes Motiv der hellenistischen Literatur, das von der Trennung und Wiederzusammenführung zweier sich Liebender handelt: „[T]he redactive *Tendenz* of LXX-Esther is one of creative appropriation; the work stands as a fresh telling of a nationalist romance for an audience who expected a sentimental treatment of this traditional subject. To achieve this, the redactor introduced the motif of separation.“ (BOYD-TAYLOR, *Esther's Great Adventure*, 105.) Ein wiederum anders gelagertes Interesse für die abweichende Lesart der Septuaginta schlägt FOX, *Character*, 275–276, vor, wonach es der Septuaginta darum ginge, die Anstößigkeit, dass Mordechai ein unverheiratetes Mädchen in sein Haus aufnimmt, zu relativieren. Die genaue theologische oder literarische Motivation des Übersetzers selbst ist kaum mehr mit Sicherheit zu eruieren.

Noch deutlicher zeigt sich die Neuinterpretation und Tendenz der Vereindeutigung der Septuaginta in der Frage der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden. So fügt die Septuaginta unmittelbar an die Erzählung von Esthers Hochzeit mit dem König in Est 2,20^{LXX} die Bemerkung hinzu: „Und Esther veränderte nicht ihre Lebensführung“ (καὶ Εσθηρ οὐ μετήλλαξεν τὴν ἀγωγὴν αὐτῆς). Während der MT hier nicht explizit auf die Frage eingeht, ob Esther am Königshof in der Lage war, den Geboten der Tora Folge zu leisten, vereindeutigt die Septuaginta mit dieser Hinzufügung das Verständnis des Textes. Bemerkenswert ist ferner, dass die Septuaginta nicht anmerkt, dass sich Esther an gewisse Vorschriften hält, sondern allein die Kontinuität zu ihrem bisherigen Leben behauptet. Im Kontext setzt dies zugleich voraus, dass Esther eben auch schon zuvor ein toraobservantes Leben führte.²³³ Hierbei wird also deutlich, dass in der Septuagintaversion des Estherbuches ein toraobservantes Leben im Hinblick auf die dort vorkommenden Abgrenzungsmerkmale gegenüber der nichtjüdischen Bevölkerung gerade auch in der Diaspora als Normalform vorausgesetzt wird.²³⁴

Wie sehr sich in der Septuaginta die jüdische Lebensweise Esthers gerade auch durch die Befolgung bestimmter Speisegebote auszeichnet, zeigt sich dann besonders eindrücklich im gegenüber dem MT zusätzlichen Gebet der Esther (Est C 12–30).²³⁵ In C 28 betet Esther zu Gott: „Deine Magd hat nicht am Tisch Hamans gegessen, ich habe kein königliches Gelage (durch meine Anwesenheit) beehrt und habe keinen Opferwein getrunken.“ Durch die wiederholte Selbstbezeichnung als Gottes Magd (ἡ δούλη σου) stellt sich Esther betont unter Gottes Gesetz. Dieser Gesetzesgehorsam wird dann im Hinblick auf die Einhaltung von Speisevorschriften spezifiziert.²³⁶ Mit dem *τράπεζαν*

Festzuhalten bleibt jedoch in jedem Fall, dass für den die hebräische Vorlage nicht kennenden Rezipienten des Septuagintatextes sich im Verbund von Est^{LXX} 2,7 und C 27 die Ehe zwischen Esther und dem persischen König nun deutlich als Abweichung von der Norm erscheint.

²³³ Vgl. so auch bei KOTTSIEPER, Zusätze, 176.

²³⁴ Ähnliche Tendenzen der Fortschreibung und Vereinheitlichung finden sich in der späteren rabbinischen Auslegung. So finden sich etwa in b.Meg 13a Hinweise auf die Diskussion, ob Esther am königlichen Hof Schinken gegessen oder sich vegetarisch ernährt habe. Im Targum zu Esther wiederum wird versichert, dass Esther nicht nur die Speisegebote, sondern auch den Sabbat gehalten habe. Vgl. 1Targ Est 2,20: שבייא ומועדיא הות נטרא („Sabbate und Festtage hielt sie ein“). Vgl. dazu die weiterführenden Anmerkungen und den Verweis auf ähnliche rabbinische Diskussionen zur Stelle bei GROSSFELD, Bernard: *The Two Targums of Esther* (ArBib 18), Collegeville, MI 1991, 48 Anm. 50. Eine hilfreiche und grundsätzliche Einführung zur rabbinischen Literatur zu Esther bietet KOLLER, Esther, 163–169.

²³⁵ Zur Frage, ob und welche der Zusätze zu Esther auf eine semitische Vorlage zurückgehen, vgl. die angegebene Literatur auf S. 119 Anm. 215 dieser Studie.

²³⁶ Auch der weitere Kontext von Esthers Gebet verweist wiederholt auf Diskurse um Reinheit und Unreinheit (vgl. Est C 16.26.27); vgl. dazu auch EGO, Ester, 264.

Ἀμάν („Tisch Hamans“) und dem συμπόσιον βασιλέως („königlichen Gelage“) werden paradigmatisch zwei mögliche Orte der Tischgemeinschaft in einem nichtjüdischen Haus angeführt, bei denen Esther versichert, sich nicht beteiligt zu haben.²³⁷ Der abschließende Rekurs in C 28 darauf, dass Esther keinen Opferwein (οἶνον σπονδῶν) getrunken habe, macht zugleich deutlich, dass die Motivation für die zuvor genannte Nichtteilnahme an der Tischgemeinschaft mit Nichtjuden mindestens in der Ablehnung von Opferwein zu suchen ist, sehr wahrscheinlich aber auch darüber hinaus die Ablehnung von anderen Speisen miteinschließt, die zuvor in kultischen Zusammenhängen verwendet wurden.²³⁸ Zwar ist das Trinken von (Opfer-)Wein im Pentateuch nie explizit Gegenstand einer Speisevorschrift, doch macht der Kontext von Esthers Gebet den Bezug auf die Tora deutlich. So eröffnet Esther ihr Gebet mit dem Verweis auf die Erzählungen von Israels Erwählung (C 16) und die Unbeschnittenen bezeichnet sie explizit als „Gesetzlose“ (Est C 26).

Und auch schon in Est^{LXX} 2,20 wird Esthers Lebensführung eng an die Tora rückgebunden, wenn die Septuaginta den hebräischen Text entscheidend ergänzt mit dem Hinweis auf Esthers fromme Lebensführung.²³⁹ Hier findet sich die Bemerkung, wonach Mardochai seinem Pflegekind Esther aufträgt, Gott zu fürchten (φοβεῖσθαι τὸν θεόν, vgl. Est^{LXX} 2,20). Diesem Hinweis auf Esthers Gottesfurcht folgt eine explizite Aussage der Septuaginta hinsichtlich Esthers Gehorsam: „So nämlich hatte Mardochai ihr befohlen, Gott zu fürchten und seinen Anordnungen zu folgen (ποιεῖν τὰ προστάγματα αὐτοῦ) wie als sie bei ihm war“. Grammatikalisch bleibt es zunächst unklar, ob sich das Possessivpronomen in der Wendung τὰ προστάγματα αὐτοῦ („seinen Anforderungen“) auf Mardochai oder doch auf Gott bezieht. Beide Bezüge wären im Kontext inhaltlich sinnstiftend. Auf syntaktischer Ebene scheint ein Bezug auf Gott näherliegend, weil Gott das unmittelbar zuvor verwendete Objekt von Esthers Furcht darstellt. Doch auch ein syntaktischer Rückbezug auf Mardochai, von dem es wenig früher heißt, dass er Esther etwas anordnet (ἐνετείλατο αὐτῇ Μαρδοχαῖος, vgl. Est^{LXX} 2,20), wäre sinnvoll in den Kontext zu integrieren.

²³⁷ Dass es dabei um die Vermeidung der Tischgemeinschaft geht, wird im Alpha-Text durch eine kleine lautliche Veränderung von Ἀμαν zu ἄμα noch deutlicher: Statt wie LXX οὐκ ἔφαγεν ἡ δούλη σου τράπεζαν Ἀμαν („deine Magd hat nicht am Tisch Hamans gegessen“) liest der Alpha-Text ἐπὶ τῶν τραπεζῶν αὐτῶν ἄμα („deine Magd hat nicht an ihren gemeinschaftlichen Tischen gegessen“).

²³⁸ Ob über die Ablehnung von Opferwein hinaus auch eine prinzipielle Ablehnung anderer Speisen, die nach den einschlägigen Geboten des Pentateuch als unrein gelten, zu sehen ist, ist dagegen deutlich unsicherer. Vgl. so aber etwa bei SCHORCH, Genderising Piety, 36, der von den knappen Bemerkungen in Est C 28 ableitet: „[S]he [d.h. Esther] lives, according to her confession, as obedient as possible to the basic principles of Jewish *halakhah*, observing especially the basic commandments of *kashrut*.“ Ähnlich überlegt auch DOMMERSHAUSEN, Werner: Ester (NEB.AT), Würzburg 1980, 29.

²³⁹ Vgl. auch WAHL, Esther, 85.

Im weiteren Erzählverlauf wird Mardochai selbst als gottesfürchtiger Jude dargestellt,²⁴⁰ der lieber sein eigenes Leben aufs Spiel setzt, als vor einem anderen als Gott niederzufallen (vgl. Est 3,2). Es lässt sich deshalb relativierend feststellen, dass beide Interpretationen – ob Esther in 2,20 Mardochais Anweisungen oder Gottes Anweisungen folgt – im gegebenen Erzählkontext sachlich nahe beieinander liegen.²⁴¹ Insgesamt lässt sich damit die Tendenz festhalten, dass die Septuagintaversion des Estherbuches darum bemüht ist, Leerstellen des hebräischen Textes dahingehend zu füllen, bzw. den Text so zu ergänzen, dass Esther trotz ihres nichtjüdischen Umfeldes eine toraobservante Jüdin bleibt.²⁴²

Trotz ihrer Tendenz, im Gegensatz zum MT die bleibend jüdische Lebensweise Esthers auch nach ihrer Krönung zur Königin zu betonen, enthält auch die Septuaginta eine gewisse Spannung hinsichtlich Esthers Lebensführung. Auch noch in der Septuaginta lebt Esther am königlichen Hof, heiratet den persischen Großkönig und stellt ihre Teilhabe an nichtjüdischen Gastmählern eine naheliegende Interpretation dar. So richtet der König in Est^{LXX} 2,18 ebenso wie schon im MT anlässlich seiner Hochzeit mit Esther ein üppiges Festmahl aus. Zwar wird Esthers Anwesenheit nicht explizit erwähnt, doch legt es die Gegenüberstellung von Königin Wasti, die ebenfalls zum königlichen Festmahl erscheinen musste (vgl. Est 1,11f), mit der neuen Königin Esther nahe, dass auch ihre Anwesenheit durchaus vorausgesetzt wird. Dies gilt umso mehr, als es sich um eine Feier anlässlich ihrer Hochzeit handelt.²⁴³ Die hierin liegende Spannung, zwischen der Betonung von Esthers Frömmigkeit sowie ihrer Abstinenz gegenüber gottgeweihtem Wein einerseits und ihrer implizit vorausgesetzten Teilnahme am Trinkgelage andererseits, wird von der Septuaginta nicht ganz aufgelöst. Dennoch ist die Tendenz erkennbar, den MT dahingehend zu deuten, dass das Trinkgelage zwar den Anlass in Esthers Hochzeit findet, der Bezug von Esther zum Trinkgelage jedoch abgemildert wird. So bezeichnet der MT das Festmahl noch ausdrücklich als *משתה אסתר* („Festmahl Esthers“), wenn es in Est 2,18 heißt: *ויעש המלך משתה גדול לכל שריו ועבדיו*

²⁴⁰ Vgl. über die oben genannten Texte hinaus auch Est 4,17 sowie den Zusatz der Septuaginta am Schluss von 6,13.

²⁴¹ Ähnlich überlegt auch TROYER / WACKER, Esther, 1273: „Gottesfurcht und Gehorsam den Eltern / dem Vater gegenüber liegen sehr nahe beieinander.“

²⁴² Vgl. so auch EGO, Ester, 80 und TROYER / WACKER, Esther, 1263. ESCHNER, Essen, 125, sieht in dieser Neucharakterisierung Esthers eine geradezu vorbildliche Lebensweise der Esther.

²⁴³ Allerdings gibt es auch – vorrangig spätere – jüdische Traditionen, nach denen die Braut nicht am Hochzeitsmahl teilnimmt, oder sich nach dem ersten Tag ins Haus ihres Mannes zurückzieht; vgl. dazu und mit dem Verweis auf b.Jev 89b und j.Sota 9,24c ZIMMERMANN, Ruben: Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditions- und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt (WUNT II 122), Tübingen 2001, 238–239.

אח משתה אסתר („Und der König machte ein großes Festmahl für alle seine Fürsten und Großen, das Festmahl Esthers.“) Die Septuaginta hingegen vermeidet die Bezeichnung des Festes als „Festmahl Esthers“ und spricht nur von dem Trinkgelage des Königs, womit dieser τὸς γάμους Ἐσθηρ („die *Hochzeit* Esthers“) feiert. Wenn die Spannung zwischen Esthers ausdrücklicher Frömmigkeit und ihrer Interaktion mit Nichtjuden damit zumindest gegenüber dem MT abgemildert wird, bleibt sie in ihren Grundzügen auch in der Septuaginta bestehen.

Ähnlich verhält es sich mit der Charakterisierung der Figur des Mordechai. Dieser wird nach der Septuaginta in Est 10,3 ähnlich wie schon im MT zweiter Mann im Staat (ὁ δὲ Μαρδοχαῖος διεδέχετο τὸν βασιλέα / מרדכי היהודי משנה / למלך), doch entgegen dem MT wissen die in der Septuaginta enthaltenen Zusätze davon, dass Mordechai bereits ganz zu Beginn der Erzählung nach seiner Aufdeckung der Verschwörung gegenüber dem König von diesem belohnt und zum Dienst am Hof bestellt wurde (vgl. Est A 12–16).²⁴⁴ Die darin implizierte enge Bindung des Mordechai an die nichtjüdische Machtelite wird in der Septuaginta somit entgegen dem MT noch weiter ausgebaut. Während diese Implikationen für den MT ohne weitere Spannung zur sonstigen Charakterisierung Mordechais stehen, erzeugen sie in der Septuaginta – ähnlich wie schon bei der Figur der Esther – durchaus einen logischen Konflikt zur ansonsten frommen und auf Absonderung bedachten Charakterisierung Mordechais.

Auch an anderen Stellen der Septuagintaversion des Estherbuches zeigt sich das gegenüber dem MT stärker hervortretende Interesse an typischen Merkmalen jüdischer Identität und an einer Abgrenzung der Diasporajuden von ihrer nichtjüdischen Umwelt. Während der königliche Erlass in Est 8,11–13 nach dem MT den Juden lediglich die Erlaubnis einräumt, sich zu versammeln und ihr eigenes Leben zu verteidigen (ולעמד על נפשם), erweitert die Septuaginta den Erlass. Nun wird den Juden darüber hinaus angeordnet, sich ihrer Gesetze zu bedienen (ἐπέταξεν αὐτοῖς χρῆσθαι τοῖς νόμοις αὐτῶν), womit erneut – im Kontrast zum MT – eine Orientierung an der Tora auch für das Diasporajudentum als Normalform vorausgesetzt wird.²⁴⁵ Zugleich erzeugt die Septuaginta damit einen neuen intratextuellen Bezug zu Est 3,8, wo Haman den Juden ja gerade deren Verbindung zur Tora und die damit einhergehende Separierung von ihrer nichtjüdischen Umwelt vorwirft.²⁴⁶ Während sich oben zeigen ließ, dass dieser Vorwurf des Haman im Kontext des MT noch deutlich als falsche Verleumdung charakterisiert wird, erscheint die so geartete Charakterisierung des Diasporajudentums nach der Septuagintaversion des Estherbuches als sachlich zutreffende Beschreibung. Dies wird schließlich in Est E 15 noch ein-

²⁴⁴ Vgl. ähnlich auch Josephus, Ant. XI 208, wonach der König Mardochai als einen engen Freund (φίλον ἀναγκαιότατον τῷ βασιλεῖ) betrachtet.

²⁴⁵ Vgl. so auch TROYER, Esther, 278.

²⁴⁶ Vgl. dazu EGO, Ester, 361.

mal bestätigt, wenn es im königlichen Gegenedikt heißt, dass die Juden „nach sehr gerechten Gesetzen leben“ (δικαιοτάτοις δὲ πολιτευομένους νόμοις).²⁴⁷ Doch auch in der Septuaginta ist es gerade die Gesetzesobservanz, die das Judentum zu vorbildlichen Bürgern macht (vgl. E 15–16).²⁴⁸

Einen ähnlichen Neueintrag typischer Merkmale jüdischer Existenz findet sich schließlich in Est 8,17^{LXX}. Während der MT nur vom יְהוּדִי (Hapax, etwa: „sich als Jude bezeichnen“) der Nichtjuden spricht und es offenlässt, welche Formen der Sympathie und Partizipation darunter zu verstehen seien, vereindeutigt die Septuaginta, wenn sie liest: πολλοὶ τῶν ἐθνῶν περιετέμοντο καὶ ἰουδαῖζον. Wie die Septuaginta insgesamt eine gegenüber dem MT deutlich schärfere Grenze zwischen Juden und ihrer nichtjüdischen Umwelt zeichnet, gilt dies in analoger Weise für den „Übertritt“ zahlreicher Nichtjuden zum Judentum. Dieser kann nicht mehr unpräzise (יהודי / ἰουδαῖζω) formuliert werden, sondern wird durch den zusätzlichen Verweis auf die Beschneidung der Nichtjuden vereindeutigt zu Gunsten der Vorstellung von einer klaren und auch formal vollzogenen Konversion.²⁴⁹

3.2.3 Ertrag: Möglichkeiten und Grenzen der Interaktion

Die diskutierten Charakterisierungen der jüdischen Protagonisten im Buch Esther sind abschließend noch einmal im Hinblick darauf zusammenzufassen, was für Handlungsanweisungen hinsichtlich des Zusammenlebens von Juden und Nichtjuden darin explizit sowie implizit für die Leser hervorgehen. Hierbei kann für den MT festgehalten werden, dass mit Ausnahme der Verweigerung, andere Menschen und Götter zu verehren als den Gott Israels, keine Beschränkungen für die Interaktion mit Nichtjuden zu erkennen sind. Die Figur der Esther, die nicht nur den persischen Großkönig heiratet, sondern als Königinnenanwärterin und schließlich als Königin ihre Existenz in der Diaspora gerade dadurch meistert, dass sie ihre jüdische Existenz sowie die typischen Merkmale jüdischer Lebensweise verheimlicht oder ignoriert, steht dem Leser als Beispiel vor Augen. Das Verhalten der Esther wird dem Leser als mindestens legitim, wenn nicht gar als vorbildlich präsentiert.²⁵⁰ Dies gilt erst recht, wenn man neben der Figur der Esther auch die übrigen textimmanenten Charakterisierungen jüdischer Existenz in der Diaspora mitberücksichtigt. So zeichnet

²⁴⁷ Vgl. zur Verbindung dieser einzelnen Stellen, in denen die Septuaginta entgegen dem MT die Juden als toraobservant charakterisiert, MARBÖCK, Gebet, 239.251.

²⁴⁸ Vgl. auch KOTTSEPER, Zusätze, 193.

²⁴⁹ Vgl. dazu auch Est C 26, wo die Septuaginta den persischen König als „Unbeschnittenen“ (im Kontext: βδελύσσομαι κοίτην ἀπεριτμητῶν / „ich verabscheue das Bett eines Unbeschnittenen“) bezeichnet und damit erneut die Beschneidung im Kontrast zum MT als Mittel der Unterscheidung zwischen Juden und Nichtjuden verwendet.

²⁵⁰ Zur Stilisierung der Figur der Esther als vorbildliche Identifikationsfigur für den Leser vgl. FOX, Character, 196–205.

der MT insgesamt ein Bild des Diasporajudentums, dessen Abgrenzung zu seiner nichtjüdischen Umwelt sowohl hinsichtlich der konkreten Lebensweise als auch hinsichtlich der ethnischen Abgrenzung ein äußerst flaches Profil aufweist.

Ein deutlich anderes Bild und eine deutlich andere Handlungsanweisung ergeht an die Rezipienten der Septuagintaversion der Esthererzählung. Diese betont entgegen dem MT eine deutliche Abgrenzung auch der jüdischen Figuren gegenüber ihrer nichtjüdischen Umwelt. Während im MT der Vorwurf Hamans, die Juden würden sich anhand ihrer Gesetze separieren, noch deutlich als verzerrende Verleumdung charakterisiert wird, erklärt die Septuaginta die Orientierung an der Tora zum geltenden Prinzip auch für Juden in der Diaspora. So lehnt die Septuaginta durch ihre Neucharakterisierung v.a. der Figur der Esther die Teilnahme am Essen am nichtjüdischen Tisch grundsätzlich ab (Est C 28). Als Grund ist dabei insbesondere die vorherige Verwendung des Weins in kultischen Zusammenhängen im Blick. Andere Quellen der rituellen Unreinheit der am nichtjüdischen Tisch vorgesetzten Speisen können zusätzlich im Hintergrund stehen, werden aber nicht explizit als Grund für die Ablehnung benannt.

Umgekehrt ist damit jedoch auch in der Septuagintaversion der Erzählung nicht prinzipiell jede Form der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden ausgeschlossen. Denn auch in der Septuagintaversion lädt Esther – ohne äußeren Zwang – den König sowie Haman gleich zwei Mal zu einem Gastmahl ein (Est 5,5–9; 7,1–10).²⁵¹ Der Unterschied zwischen dieser Form der Tischgemeinschaft und der Teilnahme am Gastmahl eines Nichtjuden wird im Text zwar nicht explizit thematisiert, es ließe sich jedoch plausibilisieren, dass die Ermöglichung der Tischgemeinschaft an den von Esther initiierten Gastmählern eben darin besteht, dass Esther als Gastgeber hier selbst Einfluss auf die Art und Zubereitung, und das heißt auch auf die Reinheit, der verzehrten Speisen und Getränke nehmen kann.²⁵²

Andere Neubewertungen der Interaktionsmöglichkeiten zwischen Juden und Nichtjuden in der Septuaginta betreffen die Frage der sog. „Mischehe“, die Esther zwar noch eingeht, auf deren besondere Zwangslage der Text nun aber ausdrücklich verweist. Besonders diese Stilisierung von Esthers Ehe als aufgezwungen (*ἀνάγκη*) in Est C 27 ermöglicht zudem die Rückfrage, ob die Botschaft dessen sei, dass man jüdische Lebensweise nur im Privaten „konsequent“ ausgestalten könne, nicht aber bei der Inanspruchnahme eines öffentlichen Amtes. So überlegt zumindest Schorch:

²⁵¹ Vgl. dazu auch ESCHNER, Essen, 126.

²⁵² Dazu, dass bestimmte Formen der Tischgemeinschaft und Interaktion mit Nichtjuden als legitim dargestellt werden, passt auch Est E 14f, wo deutlich wird, dass das Bemühen darum, die Juden zu isolieren, von dem verurteilten Haman ausgeht, die Juden selbst aber gerade in ihrem Gesetzesgehorsam als beispielhafte Bürger dargestellt werden; vgl. so auch MITTMANN-RICHERT, Einführung, 106.

„Esther’s behavior as a pious Jewess is restricted to the private moments of her life, it is confined to the days of her ἡσυχία, her ‚quietness,‘ as opposed to the days of her ὄψασια ‚appearance‘ (C 27), when she has to live in conformity with foreign, non-Jewish laws and manners which often seem to contradict the Jewish law.“²⁵³

Auch wenn solch eine Interpretation nicht völlig ausgeschlossen werden kann, scheint mir der Kontext keine Unterscheidung zwischen der Sphäre des Privaten und der Sphäre des Öffentlichen zu unterstützen.²⁵⁴ Vielmehr ist Esthers Gebet eingebettet in das Bekennen von Israels Schuld und Sünde im Allgemeinen (vgl. Est C 17–18), woraus dann schließlich Esthers Zwangslage und ihre Mischehe als Konkretion folgt (vgl. Est C 26–29).²⁵⁵

Zu dieser durchgehenden Relecture der Septuaginta gehört schließlich auch noch die Betonung der Beschneidung in Est^{LXX} C 26; 8,17. Die Grenze zwischen Juden und Nichtjuden wird hierdurch nicht nur hinsichtlich verschiedener Topoi jüdischer Lebensweise betont, sondern betrifft auch die Frage nach den Möglichkeiten des Übertritts oder der Annäherung von Nichtjuden zur jüdischen Gemeinschaft. Die Leerstellen des hebräischen Textes werden von der Septuaginta dahingehend vereindeutigt, dass ein solcher Übertritt nur noch vermittlels der Beschneidung möglich ist und die Unterscheidung zwischen Juden und Nichtjuden damit auch nach außen deutlich markiert ist.

Interessant ist schließlich, dass sich in den Zusätzen zu Esther – am deutlichsten in Esthers Gebet in C 18–30 – auch eine erstaunlich tiefe theologische Deutung der Diasporaexistenz findet. So bedauert die Protagonistin Esther stellvertretend für viele Diasporajuden ihre Zwangslage am königlichen Hof und beteuert ihre innerliche Ablehnung gegenüber ihrer Verbindung zum persischen König (C 26–29). Gleichzeitig bekennt Esther ihre Schuld, die sie aufgrund dieser Zwangslage unweigerlich auf sich lädt (C 17–21). Äußerer Zwang und innere Ablehnung, die jeweils durch ein Leben in einem mehrheitlich nichtjüdischen Umfeld bedingt sind, werden hier also gerade nicht einseitig aufgelöst, sondern in ihrer Spannung und mit dem Blick auf die Notwendigkeit, zwischen diesen Polen pragmatische Möglichkeiten der Interaktion zu finden, zusammengehalten.²⁵⁶

²⁵³ SCHORCH, *Genderising Piety*, 36. Ähnlich ließe sich dann davon ausgehend auch überlegen, ob solch eine Sonderbetrachtung des Verhaltens eines Diasporajuden als Träger eines öffentlichen Amtes auch für Mordechai zutrifft, wenn dieser in Est 10,3 einen hohen Rang innerhalb der persischen Machtelite einnimmt.

²⁵⁴ Vgl. so auch KOTTSEPER, *Zusätze*, 169.

²⁵⁵ Diese Einteilung des Kontextes in ein Benennen der Schuld des ganzen Volkes und dann von Esthers Schuld, sieht auch SCHORCH, *Genderising Piety*, 37. Zur grundsätzlichen Struktur von Esthers Gebet vgl. MARBÖCK, *Gebet*, 241–243.

²⁵⁶ Vgl. dazu auch MITTMANN-RICHERT, *Einführung*, 105. Den Charakter dieser Situation als unentrinnbar und dennoch verunreinigend verdeutlicht auch der Vergleich von Esthers Zwangslage mit der Menstruationsbinde (Est C 27). Auch die Unreinheit der Frau wäh-

3.3 Judith

Die fiktionale Erzählung des Judithbuches handelt von dem Feldzug des assyrischen Generals Holofernes, der die israelitische Stadt Bethulia belagert und dabei durch das beherzte Eingreifen der Witwe Judith aufgehalten wird.²⁵⁷ Auch wenn es nicht das vordergründige Thema des Werkes sein dürfte, beschreibt die Erzählung damit u.a. die unfreiwillig veranlasste Begegnung von Juden mit Nichtjuden, die in dieser Situation dazu herausgefordert werden, sich der eigenen jüdischen Identität zu vergewissern.²⁵⁸ Hierbei spiegelt sich in der Erzählung die Meinung des Autors wider, welche Möglichkeiten der Interaktion mit den Fremden unter welchen Bedingungen als legitim erscheinen.²⁵⁹

Der zeitliche Rahmen der Erzählung selbst überlagert (vermutlich bewusst²⁶⁰) verschiedene Epochen der israelitischen Geschichte²⁶¹ und zeigt damit deren fiktionalen sowie paradigmatisch-didaktischen Charakter an.²⁶² Sprachliche Erwägungen, v.a. die Abhängigkeit von anderen Septuagintatexten, machen es wahrscheinlich, dass Judith zu hellenistischer Zeit²⁶³ und von

rend der Zeit der Menstruation (vgl. Lev 15,19ff) kann nicht verhindert werden; vgl. die Überlegungen bei KOTTSEPER, Zusätze, 176.

²⁵⁷ Vgl. zum Folgenden bereits BÜHNER, Ruben A.: Zwischen Abgrenzung and Annäherung. Essens- und Tischgemeinschaft von Juden und Nichtjuden anhand der Diasporanovellen Judith sowie Josef und Asenet, in: ZNW 113,2 (2022), 284–302.

²⁵⁸ Vgl. dazu BONS, Eberhard: Das Buch Judith. Konturen jüdischer Identität in hellenistischer Zeit, in: Eberhard Bons / Karin Finsterbusch (Hg.): Konstruktionen individueller und kollektiver Identität. Bd. 2: Alter Orient, hellenistisches Judentum, römische Antike, Alte Kirche (BThSt 168), Göttingen Bristol, CT 2017, 103–126, hier: 105.

²⁵⁹ Vgl. dazu FREIDENREICH, Foreigners, 42: „[I]n this case there is reason to believe that Judith’s behavior reflects norms of piety familiar to the work’s intended audience.“

²⁶⁰ Vgl. zu der Annahme einer bewussten Überlagerung verschiedener Epochen der jüdischen Geschichte GERA, Deborah Levine: Judith (CEJL), Berlin 2014, 26–27.

²⁶¹ So werden Holofernes wie auch Nebukadnezar als Assyrer vorgestellt (vgl. Jdt 1,1 u.ö.), was Reminiszenzen an die assyrische Oberherrschaft über die Levante im 8. Jh. v.Chr. weckt. Zugleich ist der genannte Nebukadnezar nicht nur historisch, sondern auch in der biblischen Tradition als Herrscher des babylonischen Reiches am Übergang vom 7. zum 8. Jh. (605–562 v.Chr.) bekannt. Die persischen Namen Holofernes und Bagoas sowie die Bezeichnung der Provinzregenten als Satrapen (vgl. 5,2) verweisen wiederum ebenso wie die Erwähnung vom erst kürzlichen Endes des jüdischen Exils (vgl. 4,3) auf die persische Epoche und das ausgehende 6. Jh. Die geschilderte Situation und Befreiung wiederum spiegelt vermutlich die Vorgänge in seleukidischer Zeit unter Antiochus Epiphanes wider. Vgl. zum Ganzen auch MOORE, Carey A.: Judith. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 40B), Garden City, NY 1985, 49–52, der zugleich die Einordnung der Erzählung in persische Zeit für am dominantesten hält.

²⁶² Vgl. so auch bei SCHMID, Konrad: Das Judithbuch: Historisches und Theologisches, in: Wege zum Kind 84 (1999), 4–11.

²⁶³ Nähere zeitliche Eingrenzungen sind auch hier schwierig. BONS, Buch Judith, 105, vermutet eine Entstehung um 100 v.Chr.; EFTHIMIADIS-KEITH, Helen: Genealogy, Retribution and Identity: Re-interpreting the Cause of Suffering in the Book of Judith, in: OTE N.S.

Beginn an auf Griechisch²⁶⁴ verfasst worden ist und uns somit Einblicke in jüdisches Leben und Denken zu dieser Zeit gewährt.²⁶⁵

3.3.1 Jüdische Identität unter widrigen Umständen

Nachdem im ersten Teil der Erzählung (Jdt 1–8) das grundlegende Setting sowie mit dem assyrischen General Holofernes und dem ammonitischen Heerführer Achior zwei zentrale Figuren eingeführt wurden, dominiert die jüdische Witwe Judith als Protagonistin den zweiten Teil des Werkes (Jdt 8–16). Dabei besteht ein wesentlicher Spannungsbogen der Erzählung darin, eine Spannung zwischen zwei sich gegenüberliegenden Polen immer weiter zu steigern. Dies ist zunächst die Charakterisierung der Figur Judith als in jeder Hinsicht beispielhaften Jüdin.²⁶⁶ Bereits die Wahl ihres Namens יהודית („Jüdin“) macht deutlich, dass der Leser in ihr v.a. eine vorbildliche Jüdin sehen soll.²⁶⁷ Ihr 15 Generationen weit zurückreichender Stammbaum belegt ihre jüdische Abstammung auch in genealogischer Hinsicht (vgl. Jdt 8,1).²⁶⁸ Wiederholt wird sie

27,3 (2014), 860–878, hier: 861–865, sieht einen Reflex auf Pompeys Einmarsch in Jerusalem und datiert dementsprechend in die Zeit kurz nach 63 v. Chr. Mit einer Datierung an das Ende des 2. Jh. v. Chr. dürfte ENGEL, Helmut: Judith / Das Buch Judith, in: Siegfried Kreuzer (Hg.): Handbuch zur Septuaginta. Bd. 1: Einleitung in die Septuaginta, Gütersloh 2016, 279–288, hier: 286, weitgehend die Mehrheitsmeinung beschreiben.

²⁶⁴ Nachdem lange Zeit eine ursprünglich semitische Abfassung des Werkes als Konsens galt (vgl. so noch etwa HANHART, Robert: Text und Textgeschichte des Buches Judith [AAWG.PH 3. Folge, 109], Göttingen 1979, 9), hat sich in den letzten Jahrzehnten die Mehrheit mit guten Gründen für eine schon ursprünglich griechische Abfassung ausgesprochen und die zahlreichen Hebraismen als Septuagintismen erklärt. Vgl. so JOOSTEN, Jan: The Original Language and Historical Milieu of the Book of Judith, in: Collected Studies on the Septuagint (FAT 83), Tübingen 2012, 195–209; ENGEL, Judith, 281–282.

²⁶⁵ Vgl. so BONS, Buch Judith, 104; vgl. darüber hinaus ausführlich BONS, Eberhard: The Language of the Book of Judith, in: Eberhard Bons / Jan Joosten / Martin Karrer u.a. (Hg.): Die Sprache der Septuaginta. The Language of the Septuagint (LXX.H 3), Gütersloh 2016, 393–406. Der Entstehungsort ist hingegen nur schwer zu bestimmen. Vorgeschlagen wurden sowohl ein Ursprung in Palästina (vgl. so MITTMANN-RICHERT, Einführung, 86) als auch in der Diaspora (vgl. so etwa ENSLIN, Morton S.: The Book of Judith. Greek Text with an English Translation [JAL 7], Leiden 1972, 31–32). Mit guten, aber keinesfalls zwingenden, Argumenten votiert JOOSTEN, Original Language, 203–209, für einen Ursprung in Ägypten.

²⁶⁶ Vgl. stellvertretend für die Mehrheit der Forschung GRUEN, Diaspora, 162. Anders lediglich DAY, Linda: Faith, Character and Perspective in Judith, in: JSOT 26 (2001), 71–93, die die Charakterisierung der Figur Judith nicht als vorbildhaft, sondern als fragwürdig und ambivalent beschreibt.

²⁶⁷ Vgl. MITTMANN-RICHERT, Einführung, 89: „Sie ist, wie auch ihr Name ‚die Jüdin‘ zeigt, die Personifikation Israels, die um ihr Schicksal ringende Tochter Zion“. Vorsichtiger aufgrund des Verweises auf andere Figuren, die den Namen Judith tragen, ohne eine jüdische Abstammung zu haben, MOORE, Judith, 179.

²⁶⁸ Zu den vielfältigen Bezügen von Judiths Genealogie vgl. EFTHIMIADIS-KEITH, Genealogy, 860–878.

explizit als gottesfürchtige Frau beschrieben (vgl. Jdt 8,8.31; 11,17), die allein den Gott Israels verehrt (Jdt 8,20) und deren Vertrauen auf den Gott Israels sich durch ihre intensive Frömmigkeit aus Fasten (8,6), rituellen Waschungen (Jdt 12,7; vgl. 10,3²⁶⁹) – trotz Wassermangels in Bethulia –, dem Beachten der Speisegebote (Jdt 12,1–2.19) und wiederholten Gebeten (Jdt 9,1–14; 12,8; 13,4f; 16,1–17) zeigt.

Gleichzeitig wird Judiths Vertrauen auf den Gott Israels erzähltechnisch dadurch bestärkt und bestätigt, als dass wiederholt die Wichtigkeit und Relevanz dessen explizit gemacht wird. So besonders ausführlich in der Rede des ammonitischen Heerführers Achior (vgl. Jdt 5,5–21).²⁷⁰ Dieser macht deutlich, dass an der Frage des Gottvertrauens und der Toraobservanz des Volkes Israel sich auch sein militärisches Schicksal entscheidet. Nur wenn und solange das Volk Israel sich treu an die Gebote seines Gottes hält, so Achior, wird dieser es von allen Feinden bewahren. Umgekehrt wird Gott sein Volk in dem Moment seinen Feinden preisgeben, indem es aufhört, seinen Geboten zu folgen (vgl. Jdt 5,18.20). Dieses dem Leser aus zahlreichen anderen Texten bekannte Kausalitätsprinzip wird schließlich im Munde Judiths noch einmal wiederholt, wenn diese in 11,9 die Rede des Achior aufgreift und den Konnex zwischen Gottvertrauen und Wohlergehen in der Folge (11,10–19) noch einmal bestärkt.

Der andere Pol, den die Erzählung durchgängig aufbaut, besteht in der Schilderung der äußerst widrigen äußeren Umstände, unter denen die Einwohner von Bethulia im Allgemeinen und beispielhaft Judith im Besonderen die Treue zu ihrem Gott halten müssen. So eröffnet die Erzählung mit drei Kapiteln, die in erster Linie dazu dienen, die Machtfülle und Grausamkeit der Feinde plastisch und ausführlich zu schildern. Die Streitmacht des Holofernes ist nicht nur zahlenmäßig übermächtig (Jdt 2,5), sondern unterwirft der Reihe nach alle Nachbarn Israels und zerstört deren Heiligtümer (Jdt 3,8). Proleptisch wird dabei bereits in 2,26–28 geschildert, wie das Heer, das Holofernes anführt, neben einer Spur der Verwüstung v.a. auch Mangel und Hunger bei seinen Feinden hervorbringt. Die Klimax dieser anfänglichen Schilderung der feindlichen Übermacht findet sich schließlich in dem Anspruch Nebukadnezars, von seinen Untertanen als Gott verehrt zu werden (Jdt 3,8).

Diese grundsätzliche Spannung, die in den ersten drei Kapiteln noch vor der Einführung der Stadt Bethulia und der Protagonistin Judith vorangestellt wird, wird dann im Folgenden auf die wichtigsten Figuren hin konkretisiert. So leiden im Zuge der Belagerung auch die Einwohner Bethulias unter einer grausamen Knappheit an Nahrung und Wasser (vgl. Jdt 7,7.13.20–22; 8,30), sodass

²⁶⁹ Während in Jdt 12,7 die Waschung aufgrund des unmittelbaren Zusammenhangs mit Judiths Gebet sehr wahrscheinlich einen rituellen Charakter hat (vgl. *καὶ εἰσπορευομένη καθαρά*), ist eine solche Annahme für 10,3 unsicher.

²⁷⁰ Vgl. grundsätzlich zur Figur des Achior ROITMAN, Adolfo D.: Achior in the Book of Judith: His Role and Significance, in: James C. VanderKam (Hg.): „No One Spoke Ill of Her“. Essays on Judith (EJIL 2), Atlanta, GA 1992, 31–45.

schließlich ihre Kinder auf der Straße bewusstlos umfallen (Jdt 7,22). Deren Zwangslage (vgl. ὁ λαὸς ἠνάγκασαν ἡμᾶς in 8,30) wird noch dadurch gesteigert, dass Judith in 11,14 berichtet, wie selbst die jüdische Führung in der Hauptstadt Jerusalem unter dem Zustand der Belagerung beginnt, Kompromisse hinsichtlich der Einhaltung einschlägiger Gebote vorzunehmen.²⁷¹ Unter diesen äußerst schwierigen Umständen muss schließlich auch die Hauptprotagonistin Judith ihre jüdische Existenz ausgestalten.²⁷²

3.3.2 Judith und Holofernes: Bedingungen der Tischgemeinschaft

Judiths Zwangslage wird im Vergleich zu den übrigen Juden der Erzählung noch weiter gesteigert, indem sie die israelitische Stadt Bethulia verlässt und sich für mehrere Tage in das Heerlager der Assyrer begibt. Judith steht nun vor der Prüfung, ihre jüdische Lebensweise, allen voran die Speisegebote, auch im Heerlager der Feinde zu wahren. Dabei werden ihr vom feindlichen Heerführer Holofernes nicht nur ein angenehmes Leben am assyrischen Hof in Aussicht gestellt (11,37), sondern im starken Kontrast zur Hungersnot in Bethulia allerlei Köstlichkeiten (ἀπὸ τῶν ὀψοποιημάτων²⁷³; Jdt 12,1) in einem prunkvollen Ambiente angeboten. Doch während er sie ausdrücklich dazu drängt, mit ihm zusammen zu essen (12,14–16), beharrt Judith darauf, nur jene Speisen zu sich zu nehmen und nur jenen Wein zu trinken, die sie aus der Stadt Bethulia mitgebracht hat (Jdt 12,2.19).

In diesem Zusammenhang ist auch die Wahl des Wortes σκάνδαλον („Hindernis“) in 12,2 anstelle von etwa ἀκάθαρτος („unrein“) auffällig, mit dem Judith das ihr von Holofernes angebotene Essen ablehnt: „ich werde nicht davon essen, damit kein σκάνδαλον entsteht“. Dabei hilft der intertextuelle Bezug zur

²⁷¹ Dabei macht es der vorausgehende Kontext deutlich, dass Judiths Schilderung gegenüber Holofernes von einer vermeintlichen Sündhaftigkeit der Bewohner von Bethulia nur eine trickreiche Lüge darstellt. Sie impliziert gerade nicht, dass die anderen Israeliten aufgrund ihrer Not anfangen, unreine Tiere zu essen. Vgl. zu solch einer Interpretation auch GERA, Judith, 357; ENGEL, Helmut / SCHMITZ, Barbara: Judith (HThKAT), Freiburg 2014, 339. Solch ein Verständnis wird ferner dadurch unterstützt, dass von einem Nahrungsmangel in Jerusalem in der bisherigen Erzählung noch nicht die Rede war und er nach den in Jdt 3,1–10 geschilderten Eroberungsplänen des Holofernes auch nicht zu erwarten ist. Entschieden gegen das Verständnis von Judiths Schilderung der Situation in Bethulia und Jerusalem als einer bewussten Täuschung oder Lüge interpretiert HAAG, Ernst: Judit und Holofernes. Zur theologisch-ethischen Problematik in Jdt 10–11, in: Hans-Gerd Angel / Johannes Reiter / Hans-Gerd Wirtz (Hg.): Aus reichen Quellen leben, Trier 1995, 55–67, hier: 63. Ihm zur Folge bleibt Judiths Darstellung vollständig im Bereich des Hypothetischen und Holofernes missinterpretiere lediglich ihre Überlegungen.

²⁷² Vgl. grundsätzlich zu verschiedenen Bezügen im Judithbuch zu Vorschriften der Tora HIEKE, Thomas: Torah in Judith. dietary Laws, Purity and Other Torah Issues in the Book of Judith, in: Géza G. Xeravits (Hg.): A Pious Seductress. Studies in the Book of Judith (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 14), Berlin 2012, 97–110.

²⁷³ Das Lexem ὀψοποίημα ist Hapaxlegomenon in der Septuaginta.

Verwendung von σκάνδαλον innerhalb der Rede des Achior in Jdt 5,20 weiter, um Klarheit über die semantische Verwendung des Lexems in 12,2 zu erlangen.²⁷⁴ In 5,20 wird deutlich, dass sich σκάνδαλον, wörtl. „Hindernis“²⁷⁵, auf einen möglichen Grund bezieht, weswegen Gott seinem Volk Israel nicht zu Hilfe eilen könnte. Von solch einem Grund (σκάνδαλον) hängt nach Achiors Rede (Jdt 5,1–21) Sieg oder Niederlage der Israeliten ab. Diesen Tun-Ergehens-Zusammenhang greift nun Judith in ihrer Rede in 12,2 wieder auf, nachdem sie in 11,9 bereits explizit auf die Rede des Achior rückverwiesen hatte. In diesem Kontext wird auch die Rede vom σκάνδαλον in Jdt 12,2 deutlich.²⁷⁶ Wenn Judith das Essen ablehnt, „damit kein σκάνδαλον entsteht“, dann geht es Judith darum, Gott durch die Ablehnung des nichtjüdischen Essens keinen Grund oder Anlass zu geben, sein Volk Israel den Assyrem preiszugeben.²⁷⁷ Auf der einen Seite wird durch Judiths Verhalten und ihre Reden deutlich, dass es dem Autor der Erzählung selbst in dieser denkbar großen Zwangssituation nicht legitim erscheint, die jüdischen Speisegebote zu übertreten. Weniger explizit sind auf der anderen Seite die Antworten auf die Frage nach dem genauen Grund der befürchteten Verunreinigung durch das von Holofernes angebotene Essen.

So schlägt Sutter-Rehmann vor, dass es sich in erster Linie um die Vorsicht vor einer moralischen Verunreinigung handele.²⁷⁸ So erkläre sich Judith auch im feindlichen Heerlager mit den Einwohnern des belagerten Bethulia solidarisch und nehme deshalb nicht die als Köstlichkeiten (vgl. ἀπὸ τῶν ὀψοποιη-

²⁷⁴ Vgl. zum Folgenden auch BONS, Buch Judith, 121; sowie ausführlich dazu BONS, Eberhard: The Meanings of the Noun σκάνδαλον in the Book of Judith, in: Wolfgang Kraus / Michaël N. van der Meer / Martin Meiser (Hg.): XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Munich, 2013 (SCSt 64), Atlanta, GA 2016, 473–482.

²⁷⁵ Vgl. Lev 19,14 für die Bedeutung von „Hindernis“ auf dem Weg eines Blinden; in diesem Sinne auch Jdt 5,1. Ansonsten trägt es in der Septuaginta häufig die Bedeutung von „Last“ oder „Plage“; vgl. Jos 23,19; Ri 2,3; 8,27; 1Makk 5,4.

²⁷⁶ Ein dritter Beleg von σκάνδαλον innerhalb des Judithbuches findet sich noch in 5,1. Hier gibt der militärische Kontext das Verständnis recht eindeutig und leicht abweichend zu 5,21 und 12,2 zu erkennen: „Und Holofernes, dem Oberfeldherrn der Streitmacht Assurs, wurde berichtet, dass die Israeliten sich zum Krieg gerüstet, die Gebirgspässe versperrt, alle Spitzen von hohen Bergen befestigt und in den Ebenen σκάνδαλα (Hindernisse) errichtet hätten.“

²⁷⁷ Eventuell besteht ein weiterer Aspekt für diese Wortwahl darin, dass Judith das ihr angebotene aber abgelehnte Essen mit taktvollen Worten verweigern möchte; vgl. so die Interpretation von GERA, Judith, 370. Für Sutter-Rehmann wiederum ist die Wahl von σκάνδαλον ein Hinweis darauf, dass es sich nicht um einen Diskurs um rituelle Verunreinigung handele; vgl. SUTTER REHMANN, Abgelehnte Tischgemeinschaft, ohne Zählung: „Damit bleibt Judith in Verbindung mit den Belagerten, sie isst solidarisch und lässt sich nicht auf die Köstlichkeiten im Lager der Feinde ein.“ In Jdt 12,2 bezeichne σκάνδαλον vielmehr die „Falle“ des Holofernes, in die Judith nicht tappen wolle.

²⁷⁸ Vgl. SUTTER REHMANN, Abgelehnte Tischgemeinschaft, ohne Zählung.

μάτων in Jdt 12,1) bezeichnete Speise des Holofernes zu sich, sondern lediglich die vergleichsweise einfache Speise, die sie mit sich führt.²⁷⁹ Dem ist zu entgegnen, dass, wenn es lediglich um die Solidarität gegenüber den hungernen Bewohnern von Bethulia ginge, Judith von Holofernes auch Brot oder eine andere einfache Nahrung hätte erbitten können. Vielmehr kommt das Wortfeld rein/unrein expressis verbis ausgerechnet als Prädikat für die von Judith aus Bethulia mitgebrachten Brote vor, die als reines Brot (vgl. ἄρτων καθαρῶν in Jdt 10,5) bezeichnet werden.²⁸⁰ Wenn nun aber ihre eigenen Brote als rein bezeichnet werden und sie zugleich von Holofernes keine Brote erbittet, dann ist es unplausibel, dass es Judith in erster Linie um eine Solidarität mit den hungernden Bewohnern von Bethulia geht.²⁸¹ Auch dass sie ihren eigenen Wein mitbringt, statt den von Holofernes angebotenen Wein zu trinken (Jdt 12,1–2.19), spricht gegen solch eine moralische Deutung der Unreinheit. Denn im Text ist nicht angezeigt, dass der von Judith mitgebrachte Wein etwa eine geringere Qualität besäße als der von Holofernes angebotene.

Als vom Text her nicht angezeigt, scheint mir auch die Interpretation, dass es Judith bei der Ablehnung der angebotenen Speise und des Weins um eine „Abgrenzung vom übermäßigen Genuss an Alkoholika“²⁸² ginge. Solch eine Intention wird im Text weder genannt, noch wäre es notwendig nur den selbst mitgebrachten Wein zu trinken, wenn es vorrangig um die Frage der Quantität ginge.

Folgt man hingegen der exegetischen Entscheidung, dass es sich um die Sorge vor einer rituellen Verunreinigung durch die Tischgemeinschaft mit Holofernes handelt, dann lassen sich von dort aus auch weitergehende Fragen diskutieren. Auffallend ist, dass die genaue Beschaffenheit des Judith von Holofernes angebotenen Essens überhaupt nicht thematisiert wird. Es heißt lediglich, dass kostbares Essen (ὄψοποίημα, Jdt 12,1) angeboten wird, nicht aber, um welche konkrete Art von Speise es sich handelt. Umgekehrt erfährt der Leser sehr detailliert, um welches Essen es sich handelt, das Judith aus Bethulia mitnimmt. Genannt werden für Judiths Reiseproviant in 10,5 neben Wein und

²⁷⁹ Ähnlich betont auch MOORE, Judith, 218, den Kontrast zwischen den Köstlichkeiten des Holofernes und der einfachen Speise Judiths.: „The author would have his readers understand that Holofernes’ cuisine was appropriate for his silver service – and for a man of self-indulgent appetite. Judith, by contrast, ate simply and sparingly.“

²⁸⁰ MOORE, Judith, 201, überlegt, ob es sich dabei nicht um Reinheit im kultischen Sinn, sondern um qualitative Reinheit handelt. Das ist zwar sprachlich nicht ausgeschlossen und hat auch Parallelen v.a. außerhalb der jüdischen Literatur, doch handelt der Kontext (vgl. Jdt 11,12–14; 12,9) unmissverständlich von kultischer Reinheit, sodass das Gleiche auch für 10,5 anzunehmen ist. Vgl. so auch ENSLIN, Book of Judith, 129. Eine breitere Diskussion – mit demselben Ergebnis – bietet ESCHNER, Essen, 128 Anm. 312.

²⁸¹ Auf die ungewöhnliche Bezeichnung der mitgebrachten Brote als „rein“ verweist insbesondere ENGEL / SCHMITZ, Judith, 320–321.

²⁸² ENGEL / SCHMITZ, Judith, 343.

Öl auch geröstete Körner sowie Feigenkuchen und reines Brot (ἄρτων καθαρῶν).²⁸³ Die Beschreibung des angebotenen Essens als ὀψοποίημα macht es demnach wahrscheinlich, dass die Ablehnung der Essensgemeinschaft nicht allein auf der Verweigerung von konkret verbotenen Zutaten (etwa Schweinefleisch) beruht. Jedenfalls lässt das gewählte Lexem solch einen Bezug nicht erkennen. So kann etwa in Tob 2,2 und 7,9 auch das Essen von Juden als ὄψον bezeichnet werden.²⁸⁴ Vielmehr ist wahrscheinlich, dass im Judithbuch das Essen aus einer nichtjüdischen Küche grundsätzlich als problematisch betrachtet wird.²⁸⁵ Auf diese grundsätzliche Ablehnung nichtjüdischer Speise verweist auch die zweimalige und deshalb betonte Nennung von αὐτοῦ in 12,1, was die angebotene aber angelehnte Speise v.a. anhand ihrer Herkunft von Holofernes qualifiziert.²⁸⁶ Aber auch die Wortwahl ὀψοποίηματα verweist auf stark bearbeitetes Essen (ὀψοποιεῖον bezeichnet den Backofen) und verstärkt damit den Bezug auf eine das Essen zubereitende Person.

Die genauen Gründe für die prinzipielle Ablehnung von Essen aus einer nichtjüdischen Küche lassen sich dem Text nicht entnehmen. Denkbar ist die Ablehnung etwa aufgrund dessen, dass die genaue Zusammensetzung und Zubereitungsart (z.B. Blutkontakt), die dafür verwendeten Kochutensilien²⁸⁷ und etwaige vorherige Verwendung des Essens in kultischen Zusammenhängen nicht bekannt sind.²⁸⁸ In diese Richtung deutet Freidenreich die Erzählung, in-

²⁸³ Die Liste des Essens erinnert dabei an den Proviant, den David in 1Sam 25,18 von Abigail erhält sowie an die Liste an Lebensmitteln in 1Chr 12,41. Da der wesentliche Unterschied zu diesen Listen darin besteht, dass bei Judiths Reiseproviant nicht von Fleisch die Rede ist, überlegen einige Exegeten, ob Judith aus asketischen Gründen bewusst nur vegetarische Kost mit sich führt (vgl. so etwa die Überlegungen bei GERA, Judith, 333). Solch eine Implikation scheint mir allerdings keineswegs zwingend, da die Mitnahme von Fleischprodukten auf eine mehrtägige Reise auch schon rein aus Gründen der Konservierung unpraktisch ist. Vgl. auch den Kommentar zu den von Judith und ihrer Magd eingepackten Speisen von ENSLIN, Book of Judith, 128: „These articles of food were the usual provision for a journey.“

²⁸⁴ Vgl. dazu SUTTER REHMANN, Abgelehnte Tischgemeinschaft, ohne Zählung.

²⁸⁵ Ähnlich interpretiert auch GERA, Judith, 369, wonach es um einen grundsätzlichen Verzicht von heidnischem Essen gehe: „The observance of dietary laws is, then, an integral part of Judith’s character and story, but this avoidance of gentile food also belongs to a wider trend in Second Temple literature.“ Vgl. so auch GROß, Heinrich: Tobit, Judit (Die neue Echter-Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 19), Würzburg 1987, 102.

²⁸⁶ Vgl. so auch ESCHNER, Essen, 128. Auch das Tafelsilber in Jdt 12,1 wird explizit auf Holofernes bezogen: τὰ ἀργυρώματα αὐτοῦ.

²⁸⁷ Vgl. so die Überlegungen bei ENSLIN, Book of Judith, 128: „Judith is careful to avoid ceremonial defilement through eating other than ritually permitted food or through its preparation in foreign dishes and utensils which might well prove ‚unclean‘.“

²⁸⁸ Auf den unbekanntem Charakter der von Holofernes angebotenen „fancy foods“ verweist MOORE, Judith, 218.

dem er die zur Diskussion stehende Unreinheit speziell auf die die Speise zubereitende Personen rückführt:

„Holofernes [...] indicates that Judith’s concern does not stem from the ingredients of his food but rather from the ‚nationality‘ of those who acquire or prepare it. Indeed, Judith does not specifically refuse foods that might contain prohibited ingredients; she refuses the *general’s* wine and ‚delicacies,‘ a term that refers to cooked, baked, or otherwise prepared foods consumed with bread.“²⁸⁹

Die Tatsache, dass das von Holofernes angebotene Essen in seiner Zusammensetzung mit keinem Wort näher erläutert wird, sondern lediglich als ἀπὸ τῶν ὀψοποιημάτων αὐτοῦ und Wein beschrieben wird, macht es in der Tat plausibel, dass der dahinter stehende Diskurs um Reinheit und Unreinheit nicht primär auf die Frage der konkreten Zutaten des Essens beruht. Vielmehr macht Judiths Verzehr des von ihr aus Bethulia mitgebrachten Essens deutlich, dass im Fokus des Problems die Frage nach der Zubereitung des Essens steht.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, dass Judith auch das von Holofernes bereitgestellte Besteck (τὰ ἀργυρώματα αὐτοῦ) nicht verwendet. So legt sich Judith zwar auf das von ihren Gastgeberinnen bereitgestellte Fell (Jdt 12,15), bringt aber bereits von zu Hause ihr eigenes Geschirr mit (πάντα τὰ ἀγγεῖα αὐτῆς in Jdt 10,5). Da das Einpacken ihres eigenen Geschirrs in einer Reihe mit der Nennung der reinen Brote und der übrigen Nahrung genannt wird, die Judith bzw. ihre Magd von Bethulia mitnehmen, ist wohl davon auszugehen, dass auch das Mitbringen des eigenen Geschirrs dem Zweck dient, sich nicht mit dem Koch- und Essgeschirr der Assyrer zu verunreinigen.²⁹⁰

Der Kontext deutet aber zugleich auch an, dass es ebenfalls denkbar wäre, dass Holofernes als Gastgeber das Essen für seinen jüdischen Gast von einem jüdischen Koch zubereiten ließe. So jedenfalls suggeriert sein Einwand auf Judiths Insistieren, ihr eigenes Essen zu sich zu nehmen in Jdt 12,3: „Und Holofernes sagte zu ihr: Wenn aber das, was bei dir ist, ausgeht, woher werden wir dem Ähnliches (ὅμοια αὐτοῖς) beibringen, um es dir zu geben? Bei uns gibt es nämlich niemanden aus deinem Volk.“ Hieraus ließe sich – notwendigerweise etwas spekulativ – überlegen, dass für den Fall, dass dem Gastgeber ein jüdi-

²⁸⁹ FREIDENREICH, *Foreigners*, 43 (Hervorhebung RB).

²⁹⁰ Vgl. so auch GERA, *Judith*, 334: „Judith brings along her own dishes and utensils together with the food to ensure that all will be kosher.“ Vgl. ähnlich ENGEL / SCHMITZ, *Judith*, 320–321. Zu einem gesteigerten Interesse an der Reinheit und Unreinheit auch von Alltagsgefäßen zu neutestamentlicher Zeit vgl. die Untersuchung von DEINES, Roland: *Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu* (WUNT II 52), Tübingen 1993; zu Gefäßen aus Stein als besonders schwer zu verunreinigende Gefäße vgl. v.a. 166–246 sowie aus jüngerer Zeit MEYERS, Eric M.: *Purity Concerns and Common Judaism in Light of Archaeology*, in: Joseph Sievers / Amy-Jill Levine (Hg.): *The Pharisees*, Grand Rapids, MI 2021, 41–54.

scher Koch zur Verfügung stünde, es in der Tat möglich wäre, dass dieser seinen jüdischen Gast bewirtet.

Allerdings ist die Frage nach der das Essen zubereitenden Person nicht im Gegensatz zu anderen Ursachen der rituellen Unreinheit zu betrachten.²⁹¹ Denn die Protagonistin Judith hat in ihrer vorausgehenden Rede über die Zustände in der Stadt Bethulia (Jdt 11,12–14) bereits unmissverständlich die Einhaltung von Gottes Speisegeboten thematisiert. Wenn es in Jdt 11,12 heißt, dass die Bewohner von Bethulia sich in ihrem Hunger entschieden, alles zu essen, ὅσα διεστείλατο αὐτοῖς ὁ θεὸς τοῖς νόμοις αὐτοῦ μὴ φαγεῖν („was Gott in seinen Geboten angeordnet hat, nicht zu essen“), dann wird hier zwar nicht auf ein spezifisches aus dem Pentateuch bekanntes Speisegebot rekurriert,²⁹² aber der prinzipielle Bezug zu diesen doch unmissverständlich deutlich. Zu denken wäre etwa, dass die Einwohner von Bethulia vor Durst und Hunger das Blut ihrer Tiere verzehren,²⁹³ oder dass sie wilde Kriechtiere sowie allein Gott geweihte Teile der geschlachteten Tiere essen.²⁹⁴ Wenn auch die Details unklar bleiben, ist damit erzähltechnisch doch deutlich der Bezug zu weiteren Speisegeboten des Pentateuch gegeben. Die Ablehnung der von Holofernes dargebotenen Speise v.a. aufgrund deren Zubereitung in einer nichtjüdischen Küche ist demnach nicht im strengen Gegensatz zu anderen möglichen Speisegeboten zu lesen.

Zu dieser Fokussierung auf die Frage nach der das Essen zubereitenden Person und die dafür verwendeten Gegenstände passt auch die Erwähnung in Jdt 6,21. Danach ist der bei den Assyryern in Ungnade gefallene ammonitische Heerführer Achior – noch vor seiner Konversion zum Judentum (vgl. Jdt 14,10) – als Gast im Haus des Juden Ozias, der einen Umtrunk (πότος) ausrichtet. Eine solche Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden in einem *jüdischen* Haus stellt für den Autor des Judithbuches offenbar kein Problem dar.

3.3.3 Kontakt zwischen Juden und Nichtjuden

Zu diskutieren ist schließlich noch die Frage, ob das Judithbuch davon ausgeht, dass der Kontakt mit Nichtjuden grundsätzlich zu einem Status der Unreinheit führt. So jedenfalls wird häufig die Bemerkung in Jdt 12,7 interpretiert, dass sich Judith während der Zeit im assyrischen Heerlager jede Nacht aufmacht

²⁹¹ Gegen FREIDENREICH, *Foreigners*, 42–43.

²⁹² Einzig die Übertretung des Gebots, die Erstlingsgaben und Zehnten des Ertrages den Priestern zu überlassen, wird in Jdt 12,13 konkret genannt.

²⁹³ So vermutet etwa GERA, *Judith*, 358.

²⁹⁴ Den Kontrast zwischen der Schilderung von der Nichtbeachtung der Speisegebote der Einwohner von Bethulia und Judiths Insistieren darauf, nur reine Nahrung zu sich zu nehmen, betont besonders MOORE, *Judith*, 218.

und badet („ἐβαπτίζετο ἐν τῇ παρεμβολῇ ἐπὶ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος“).²⁹⁵ Der Kontakt mit Nichtjuden ist bei Judiths Aufenthalt im feindlichen Lager in jedem Fall erzählerisch vorausgesetzt. Eine alternative Erklärung könnte allerdings auch darin bestehen, dass das Baden lediglich als Vorbereitung auf das daran jeweils anschließende Gebet (vgl. Jdt 12,7) erfolgt und nicht mit dem engen Kontakt mit Nichtjuden zusammenhängt.²⁹⁶ Die sich in 12,9 anschließende Bemerkung, dass Judith im Anschluss an ihr Bad und Gebet καθαρά („rein“) zurück in ihr Zelt geht, macht in jedem Fall deutlich, dass es sich beim Baden um ein Reinigungsbad handelt.²⁹⁷ Gegen die Annahme, wonach das Baden lediglich mit dem anschließenden Gebet zusammenhängt, ließe sich anführen, dass in 9,1 nichts von einem Baden der Judith vor ihrem Gebet auf dem Dach ihres Hauses gesagt wird.²⁹⁸ Aber solch ein *argumentum e silentio* ist keineswegs zwingend. Umgekehrt steht der Interpretation, dass es sich um die Beseitigung der durch den Kontakt mit Nichtjuden hervorgerufenen Unreinheit handelt, entgegen, dass es in 12,7 ausdrücklich heißt, dass sich die Quelle, in der Judith badet, ἐν τῇ παρεμβολῇ („im“ oder „beim Lager“)²⁹⁹ und damit in unmittelbarer Nähe zu den dieser Interpretation nach unreinen Nichtjuden befindet.³⁰⁰ Beide Erklärungen bleiben möglich und würden sich gut in das Bild der Figur der Judith einfügen, wonach diese in vielerlei Hinsicht ein frommes Leben führt.

Die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden wird schließlich noch in der Erwähnung von Achiors Konversion in 14,10 tangiert, hier heißt es:

²⁹⁵ Vgl. zu solch einer Interpretation GERA, Judith, 372. Vgl. ähnlich ENGEL / SCHMITZ, Judith, 345: „Durch das allnächtliche Bad in dem Teich bei der Quelle kommt Judith καθαρά ‚rein‘ von einer möglichen Berührung mit etwas Unreinem im assyrischen Heerlager in den ihr zugewiesenen Raum im Feldherrenzelt zurück.“

²⁹⁶ Vgl. für solch eine Interpretation MOORE, Judith, 219.

²⁹⁷ GERA, Judith, 374, überlegt, ob es die Kombination aus Baden und Beten ist, die Judith reinigt. An eine Verbindung zwischen Bad und Gebet denkt auch SANDERS, E. P.: *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*, London 1990, 260.

²⁹⁸ Vgl. zu diesem Einwand GERA, Judith, 373.

²⁹⁹ Obwohl der Text an dieser Stelle sehr breit bezeugt ist, wird er textkritisch aufgrund seiner inhaltlichen Spannung zur Flucht Judiths in Jdt 13,10 häufig angezweifelt. Geht man mit Jdt 7,3.12f.17 jedoch von mehreren verschiedenen Quellen in der näheren Umgebung aus, an denen auch jeweils assyrische Soldaten zur Bewachung stehen, so erscheint mir ein Eingriff in den gut bezeugten Text nicht notwendig. Für eine ausführliche Diskussion vgl. MOORE, Judith, 219.

³⁰⁰ Vgl. auch Jdt 7,3.12f.17, wo von mehreren Quellen die Rede ist, bei denen die Assyrer jeweils ein Lager zur Bewachung dieser errichten. Allerdings wird fließendes Wasser in der Regel als rein betrachtet.

„Als Achior aber alles sah, was der Gott Israels getan hatte, glaubte er fest (ἐπίστευσεν σφόδρα) an Gott, und er ließ sein unbeschnittenes Fleisch beschneiden und wurde dem Haus Israel hinzugefügt (προσσετέθη³⁰¹ εἰς τὸν οἶκον Ἰσραηλ) bis zu diesem Tage.“

Interessant ist hierbei zweierlei. Zum einen die Kombination aus drei Elementen, die die Konversion des Achior beschreiben:³⁰² (1) sein Glauben, (2) seine Beschneidung und (3) seine Aufnahme in die jüdische Gemeinschaft. Zum anderen die Tatsache, dass Achior als Ammoniter (vgl. 14,5) zu einem Volk gehört, zu dem nach Dtn 23,4 (vgl. Neh 13,1) eine besondere Distanz besteht und der nach diesen Bestimmungen gerade nicht in das Volk Israel aufgenommen werden kann.³⁰³ So wird deutlich, dass der Autor des Judithbuches die in hasmonäischer Zeit aufkommende Praxis des Proselytismus unterstützt und zugleich den Übertritt zum Judentum mittels der Beschneidung als einen formalen Übergang mit klarer Grenze markiert.³⁰⁴ Zumindest gegenüber den Abgrenzungsbemühungen wie sie sich in Dtn 23,4, in Esra und Nehemia finden, lässt sich somit das Judithbuch auch als „Widerstand gegen eine ausartende Fremdenfeindlichkeit“³⁰⁵ lesen.

3.3.4 Ertrag: Möglichkeiten und Grenzen der Interaktion

Die Frage nach den Grenzen und Möglichkeiten des Zusammenlebens von Juden und Nichtjuden kommt im Judithbuch in erster Linie im Zusammenhang des gemeinsamen Essens zum Vorschein. Die Einhaltung bestimmter Speisegebote entscheiden nach dem Judithbuch über Leben und Tod.³⁰⁶ Zugleich zeigt in der Erzählung die jüdische Witwe Judith paradigmatisch, unter welchen konkreten Bedingungen und Vorkehrungen eine Tischgemeinschaft mit

³⁰¹ Vgl. auch Est^{LXX} 9,27, wo ebenfalls προστίθημι im Zusammenhang der Aufnahme von Nichtjuden in die jüdische Gemeinschaft gebraucht wird.

³⁰² Vgl. GERA, Judith, 418.

³⁰³ Vgl. dazu auch ENSLIN, Book of Judith, 160. Zu weit gehen dürfte es, wenn ENGEL / SCHMITZ, Judith, 383–384, mit der Tatsache, dass sich mit Achior ein Ammoniter zum Judentum übertritt, zugleich eine Implikation verbunden sehen, wonach er seine bisherige ethnische Zugehörigkeit aufgebe. Zwar ist für das ganze Frühjudentum ein enger Konnex zwischen „Ethnizität“ und „Religiosität“ voraussetzen und damit auch für das Judithbuch wahrscheinlich, doch lässt sich aufgrund solcher grundsätzlichen Annahmen aus den kurzen Bemerkungen in Jdt 14,10 nichts Genaueres über die konkret gedachte Relation zwischen ethnischer und religiöser Zugehörigkeit entnehmen.

³⁰⁴ Vgl. dazu auch ROITMAN, Achior, 38–40, der die Abhängigkeit der Konversion Achiors von der Abrahamerzählung der Genesis betont. In der Kommentarliteratur zum Judithbuch wird die Erwähnung von Achiors Konversion häufig in entweder kritischem oder aber bestätigendem Bezug gesetzt zur Politik der Hasmonäer, die Idumäer (unter Hyrkanus) sowie die Ituräer (unter Aristobul) ins jüdische Reich zu integrieren. Vgl. dazu den Forschungsüberblick bei GERA, Judith, 420–421.

³⁰⁵ ENGEL / SCHMITZ, Judith, 384. Anders – aber ohne die Anführung von Argumenten – interpretiert HIEKE, Torah, 108, die Konversion des Achior als „exception from the rule“.

³⁰⁶ Vgl. GERA, Judith, 371.

einem Nichtjuden möglich ist. Dies gilt zum einen für die Tischgemeinschaft in einem jüdischen Haushalt, wie sie – ohne dass dies als problematisch charakterisiert wird – im Fall des ammonitischen Heerführers im Haus des Juden Ozias beschrieben wird. Aber auch Judith verweigert gerade nicht grundsätzlich, mit Holofernes und in dessen Haushalt zu essen.³⁰⁷

Für die Erzählung des Judithbuches scheint eine Tischgemeinschaft im Sinne des Sitzens am gleichen „Tisch“, sowie die prinzipielle räumliche Nähe beim Essen unproblematisch zu sein. Hingegen ergeht an den Leser die implizite Ermahnung, dass dies keinesfalls jede Form der Essensgemeinschaft im Sinne des Verzehrs derselben Speise und Getränke miteinschließt. Jene erscheint nur dann als legitim, wenn die Essensgemeinschaft in einem jüdischen Haus (vgl. Jdt 6,21) stattfindet. Im umgekehrten Fall setzt die Erzählung jedoch die Bedingung voraus, dass das Essen aus einer jüdischen Küche stammt,³⁰⁸ oder aber eventuell zumindest von einem Juden zubereitet wird. Die von Judith konkret praktizierte Variante, ihr Essen, Getränk sowie ihr Geschirr selbst mitzubringen, ist eine Möglichkeit, diese Rahmenbedingungen zu erfüllen.

Ob man unter diesen Bedingungen, dass der jüdische Gast sein eigenes Essen mitbringt, noch von einer echten Tischgemeinschaft sprechen mag, hängt von der konkret gewählten Definition ab. Die Juditherzählung selbst zeigt bereits an, dass es sich nicht mehr um eine Tischgemeinschaft im eigentlichen Sinn handelt. Denn während Holofernes in 12,11 Judith fragen lässt, ob sie mit ihnen (μεθ ἡμῶν) essen möchte, heißt es hinterher in 12,19 von Judith lediglich, dass sie „ihm gegenüber“ (κατέναντι αὐτοῦ) ihr mitgebrachtes Essen zu sich nahm.³⁰⁹ Ein expliziter Verweis auf aus dem Pentateuch bekannte Speisegebote ist im konkreten Fall der Tischgemeinschaft zwischen Judith und Holofernes zwar nicht gegeben, steht aber aufgrund der Erwähnung solcher Vorschriften im weiteren Kontext des Judithbuches möglicherweise im Hintergrund

Zu solch einer Auffassung fügt sich auch gut die im Judithbuch implizierte Vorstellung, wonach die Konversion von Nichtjuden zum Judentum zwar auf der einen Seite durchaus möglich ist, diese aber zugleich nicht beiläufig geschehen kann, sondern vermittels der Beschneidung eines klaren und auch formal nachvollziehbaren Übergangsritus bedarf. Der Kontakt mit Nichtjuden ist dem Judithbuch zur Folge demnach keineswegs grundsätzlich problematisch.

³⁰⁷ Vgl. so auch ROSENBLUM, *Food*, 38–39. Entschieden anders jedoch ESCHNER, *Essen*, 127–130, die den Text dahingehend interpretiert, als spreche er sich grundsätzlich gegen eine Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden aus. Vgl. ähnlich auch HIEKE, *Torah*, 98. Bemüht man sich jedoch darum, auch die Grautöne wahrzunehmen, dann zeigt sich im Judithbuch eine interessante Form einer abgestuften Tischgemeinschaft, die diese zwar nur unter schweren Auflagen als legitim betrachtet, sie aber zugleich keineswegs kategorisch ablehnt.

³⁰⁸ Mit SANDERS, *Jewish Law*, 276.

³⁰⁹ Vgl. dazu ESCHNER, *Essen*, 130.

Vielmehr ist die Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden ausdrücklich möglich, solange bestimmte Vorkehrungen von jüdischer Seite getroffen werden bzw. ein Entgegenkommen von nichtjüdischer Seite vorausgesetzt ist.

3.4 Tobit

Die Erzählungen des Tobitbuches spielen in der assyrischen Diaspora und setzen damit die Oberherrschaft der Assyrer über die Levante im 8. Jh. sowie die Deportation von Israeliten nach Mesopotamien voraus (vgl. 2Kön 17,6). Hier müssen sich die Protagonisten der ineinander verwobenen Erzählungen verschiedenen Schicksalsschlägen stellen.³¹⁰ Besonders die Erzählung über Tobit handelt dabei von den Schwierigkeiten eines jüdischen Lebens in dieser nicht-jüdischen Umgebung.³¹¹ Indem Tobit gerade aufgrund seiner jüdischen Existenz Verfolgung ausgesetzt ist, behandelt das Werk anhand verschiedener lebensweltlicher Themen die Frage, wie jüdische Existenz auch in der Fremde gelebt werden kann und soll.³¹² Als ursprünglich zwischen 250 und 175 v.Chr.³¹³ in einer semitischen Sprache verfasstes Werk³¹⁴, ist es uns heute v.a.

³¹⁰ Zum Aufbau und inhaltlicher Struktur der verschiedenen Erzählstränge vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen: Tobit (HThKAT), Freiburg i.Br. 2000, 36–39.

³¹¹ Vgl. so auch bereits der Titel von MARK, Martin: Der gottesfürchtige Tobit in der Metropole Ninive. Im Dilemma zwischen Anpassung und Bekenntnis, in: Klaus Arntz (Hg.): Mittendrinn statt nur dabei. Christentum in pluraler Gesellschaft, Regensburg 2003, 211–234.

³¹² Vgl. so auch LEVINE, Amy-Jill: Tobit. Teaching Jews How to Live in the Diaspora, in: BiRe 8,4 (1992), 42–51.64, hier: 42: „Placed in the Assyrian Diaspora where Jewish families are scattered and where the law of the land is not the Law of Moses, the Book of Tobit demonstrates how, through faith, pious deeds and a concern for regulating both marriages and the behavior of women, community identity can be preserved.“ Vgl. ähnlich HAU-SPIE, Katrin: Tobit / Das Buch Tobit / Tobias, in: Siegfried Kreuzer (Hg.): Handbuch zur Septuaginta. Bd. 1: Einleitung in die Septuaginta, Gütersloh 2016, 289–295, hier: 294; SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit, 49.

³¹³ Entscheidend für die Abgrenzung nach vorne ist die Abhängigkeit von anderen Spätschriften der Hebräischen Bibel. Für die Abgrenzung nach hinten ist v.a. die Beobachtung leitend, wonach die Makkabäeraufstände keinerlei Spuren im Werk hinterlassen haben. Vgl. so auch FITZMYER, Joseph A.: Tobit (CEJL), Berlin 2003, 50–54; MOORE, Tobit, 40; SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit, 39–42.

³¹⁴ Vgl. die vier aramäischen Handschriften innerhalb der Textfunde vom Toten Meer 4QpapTob^a aram (4Q196); 4QTob^{b-d} aram (4Q197–4Q199) sowie die hebräische Handschrift 4QTob^c (4Q200). An den wenigen Stellen, an denen für die in dieser Studie maßgeblichen Verse semitischsprachige Fragmente aus Qumran erhalten sind, werden diese in die Diskussion miteinbezogen. In diesen Fällen folgt der aramäische bzw. hebräische Text der Edition von FITZMYER, Joseph A.: Tobit, in: Magen Broshi / Esther Eshel / Joseph A. Fitzmyer u.a. (Hg.): Qumran Cave 4. Bd. XIV: Parabiblical Texts Part 2 (DJD 19), Oxford 1995, 1–76. Zum Überblick über die überlieferten Textstücke vgl. die hilfreiche Tabelle bei FITZMYER, Tobit, 10–15.

anhand von drei verschiedenen griechischen Textformen überliefert (G^I; G^{II}; G^{III}),³¹⁵ deren Übersetzung meist für das 1. Jh. v.Chr. angenommen wird.³¹⁶

Von den verschiedenen ineinander verwobenen Erzählsträngen des Tobitbuches sind dabei aus rein inhaltlichen Gründen für die vorliegenden Zwecke v.a. die ersten einleitenden Kapitel mit der in der ersten Person erfolgenden Vorstellung des Lebens Tobits relevant. Hier wird dem Leser die Figur des Tobit dargestellt als vorbildhaft lebender Jude. Bereits in Israel zeichnete er sich im Kontrast zu seinen Volksgenossen dadurch aus, dass er an den Festtagen nach Jerusalem reiste (Tob 1,6) und dort die Erstlingsgaben und Zehnten entsprechend den Vorschriften an die Tempelbediensteten entrichtete (Tob 1,6f) bzw. in Jerusalem mit Bedürftigen teilte (Tob 1,8). Und auch nach seiner Deportation nach Ninive zeichnet sich Tobit durch ein nachahmungswürdiges jüdisches Leben aus. Besondere Betonung erfährt hier v.a. die Schilderung, wonach Tobit unter der als Schreckensherrschaft gezeichneten Regentschaft von Sanherib (Σενναχηριμ) seine getöteten Volksgenossen trotz Verbot der Assyrer im Einklang mit jüdischen Vorschriften bestattet (Tob 1,17–19; 2,7; vgl. auch 14.2.9.12).³¹⁷ Im Kontext dieser vorbildhaften Stilisierung der Figur des Tobit finden sich dann auch Aspekte, die Rückschlüsse auf die Interaktionsmöglichkeiten zwischen Juden und Nichtjuden in der Diasporasituation zulassen.

3.4.1 Leben in der Fremde

Die Bewertung der Diasporasituation sowie der Interaktionsmöglichkeiten mit Nichtjuden ist im Tobitbuch durchgängig ambivalent.³¹⁸ So finden sich auf der einen Seite Schilderungen, die durchaus ein aktives Zusammenleben voraus-

³¹⁵ Während die kürzere Textform G^I sowie die längere und vermutlich etwas ältere Variante G^{II} für die vorliegende Studie beide relevant sind, sind uns von G^{III} die entscheidenden Verse nicht überliefert (erhalten ist nur Tob 6,9–12,22), weshalb diese Variante hier zurücktreten kann. Die Anführung der griechischen Texte folgt der Edition von HANHART, Robert (Hg.): *Tobit (Septuaginta Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 8,5)*, Göttingen 1983.

³¹⁶ Der Entstehungsort ist kaum näher bestimmbar; in der Forschung ist schon nahezu jeder denkbare Ort vorgeschlagen worden (vgl. dazu den Forschungsüberblick bei MOORE, Tobit, 42–43). Grundsätzlich zu den Einleitungsfragen vgl. HAUSPIE, Tobit, 289–293; EGO, Beate: *Unterweisung in erzählender Form. Buch Tobit (JSRZ II,6)*, Gütersloh 1999, 875–884 sowie MOORE, Tobit, 33–43.

³¹⁷ Vgl. zu diesem Motiv im Tobitbuch ausführlich BOLYKI, János: *Burial as an Ethical Task in the Book of Tobit, in the Bible and in the Greek Tragedies*, in: Géza G. Xeravits / József Zsengellér (Hg.): *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology. Papers of the First International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 20–21 May, 2004 (JSJ.S 98)*, Leiden 2005, 89–101.

³¹⁸ Vgl. zum Folgenden auch ESTES, Joel D.: *The Place of the Gentiles in the Book of Tobit*, in: BN 166 (2015), 65–86, hier: 68–72 sowie das Fazit (82): „Negative and positive perceptions of Gentiles subsist in tension to the end.“

setzen und auch eine gewisse Durchlässigkeit der ethnischen Zugehörigkeiten als positiv charakterisieren. Auffällig ist hier v.a. die Erwähnung vom Aufstieg des Tobit in ein hohes Amt am assyrischen Hof in Tob 1,13. Für König Salmanassar ist er dort als „sein Einkäufer“ (αὐτοῦ ἀγοραστής; nur G¹³¹⁹) tätig.³²⁰ In der Folge dieser Tätigkeit wird berichtet, dass Tobit zu erheblichem Reichtum kommt (vgl. 1,14.20).³²¹ Ähnlich wie die Erzählung von Daniel, Nehemia und Mordechai gelingt damit auch dem Protagonisten des Tobitbuches eine eindrückliche Karriere in der Machtzentrale des überlegenen nichtjüdischen Herrschers. Das Gleiche gilt auch für die Figur des Achikar (vgl. Tob 1,21f; 2,10; 11,18). So ist es zunächst grundsätzlich bemerkenswert, dass mit Achikar eine in Mesopotamien weit verbreitete Weisheitsgestalt im Tobitbuch Einzug erhält.³²² Von diesem Achikar wird ferner in Tob 1,21f gesagt, dass er in ein hohes Amt am königlichen Hof kommt, in dem er die „Verfügungsgewalt über die ganze Verwaltung“ (τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ πᾶσαν τὴν διοίκησιν)³²³ besitzt. Zugleich heißt es von Achikar, dass er der Neffe des Tobit und damit wie jener jüdischer Abstammung ist. Hier wie im Fall des Tobit impliziert die Tätigkeit für den königlichen Hof vielfältige Nähe und Interaktion mit der nichtjüdischen Bevölkerung – explizit erwähnt werden Reisen des Tobit nach Media (vgl. Tob 1,14) –, die an keiner Stelle als illegitim qualifiziert werden.³²⁴ Dabei wird der Aufstieg des Tobit in dieses Amt nicht trotz seiner jüdischen Existenz, sondern gerade als Folge seines Beharrens auf jüdischer Lebensweise dargestellt (vgl. Tob 1,11–13).³²⁵

Hier fügt sich die beiläufige Erwähnung von προσήλυτοι in Tob 1,8 an. Aufgrund des erklärenden Zusatzes (προσηλύτοις) τοῖς προσκειμένοις τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ („[Proselyten,] die sich den Kindern Israel angeschlossen hatten“), ist

³¹⁹ G^{II} umschreibt das Amt in Tob 1,13 nur durch die *Tätigkeit* des Einkaufens: καὶ ἠγόραζον αὐτῷ πάντα τὰ πρὸς τὴν χρῆσιν.

³²⁰ Das Lexem ἀγοραστής ist Hapaxlegomenon in der Septuaginta. Wenn damit auch sicherlich eine einkaufende Tätigkeit verbunden ist, bleibt eine detaillierte Beschreibung der damit verbundenen Tätigkeit doch unmöglich. Vgl. dazu die ausführliche Besprechung der literarischen und archäologischen Belege bei DESELAERS, Paul: Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie (Orbis biblicus et orientalis 43), Göttingen 1982, 66–67.

³²¹ Vgl. zum Reichtum des Tobit die Ausführungen bei EGO, Beate: Tobit (IEKAT), Stuttgart 2022, 99.

³²² Vgl. dazu grundsätzlich KOTTSIEPER, Ingo: „Look, Son, What Nadab Did to Ahikaros ...“: The Aramaic Ahikar Tradition and Its Relationship to the Book of Tobit, in: Devorah Dimant (Hg.): The Dynamics of Language and Exegesis at Qumran (FAT 35), Tübingen 2009, 145–167.

³²³ Der erhaltene Text in 4Q196 (4QpapTob^a) Frg. 2,5f liest hier ähnlich: אֲשַׁלַּט לְאַחִיקָר בְּרַעְיָא אַחִי עַל כָּל שְׂיָפְנוֹ תְּמַלְכוּתָהּ -- וְלֵה הוּא שְׁלִטְוֹ עַל כָּל הַמְּרַכְלוֹת מְלָכָא.

³²⁴ Mit Bezug zu Achikar spricht EGO, Tobit, 926, von einer „Verbindung von jüdischer Identität und politischer Karriere“.

³²⁵ Vgl. so auch ESCHNER, Essen, 116.

προσήλυτοι hier sicher bereits als *terminus technicus* für Proselyten zu verstehen. Die Existenz von Proselyten gilt dem Tobitbuch nicht nur als selbstverständlich, sondern gerade auch jenen ursprünglich nichtjüdischen Bewohner des Landes Israel gilt die Fürsorge des Tobit ebenso wie anderen bedürftigen Gruppen (vgl. Tob 1,8). Des Weiteren eröffnet das Tobitbuch im Laufe seiner Erzählung auch wiederholt eine vorsichtig universalistische Perspektive in Tob 12,6 und 13,3–4.8.11. Diese mündet schließlich in die explizite Ankündigung der Einbeziehung aller Völker in die Anbetung Gottes am Ende des Buches in 14,6f: „Und alle Völker auf der ganzen Welt, alle werden umkehren und Gott in Wahrheit fürchten und alle ihre Götterbilder verlassen.“³²⁶ Zwar werden hierbei die ethnischen Unterschiede nicht aufgehoben, deren abgrenzende Funktion aber deutlich nivelliert.³²⁷

Neben diesen eher positiven und die Grenzen nivellierenden Aspekten auf der einen Seite findet sich im Tobitbuch aber auch eine gegenläufige Darstellung.³²⁸ So wird das Leben in der Fremde auf der anderen Seite als für die Israeliten katastrophal und gefährlich gezeichnet. Zu verweisen ist hier insbesondere auf die durchgehende und wiederholte Erwähnung von herumliegenden Leichnamen getöteter Israeliten, deren Bestattung von der assyrischen Obrigkeit verwehrt wird.³²⁹ Besonders explizit wird solch eine kritische Bewertung der Diasporasituation dann v.a. innerhalb des Gebets des Tobit in Tob 3,3f: „Sie haben vor dir gesündigt, und ich habe deine Gebote nicht befolgt, und du gabst uns dahin zu Plünderung und Gefangenschaft und Tod und zu Vorwurf und Gerede und Schmach bei allen Völkern, unter die du uns zerstreut hast.“

Ein weiterer Aspekt, der die ethnische Abgrenzung fordert, findet sich zudem in der Ablehnung gemischter Ehen.³³⁰ Explizit erscheint diese Forderung in der Abschiedsrede des Tobit an seinen Sohn Tobias in Tob 4,12 (nur in G^I erhalten³³¹): „Nimm dir vor allem eine Frau aus dem Geschlecht deiner Väter (ἀπο τοῦ σπέρματος τῶν πατέρων σου), und nimm dir keine fremde Frau, die

³²⁶ Das konträre Bild, das diese universalistische Perspektive im Vergleich zu sonstigen Charakterisierung der Nichtjuden im Tobitbuch zeichnet, betont auch EGO, Beate: *The Book of Tobit and the Diaspora*, in: Géza G. Xeravits / József Zsengellér (Hg.): *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology. Papers of the First International Conference on the Deuterocanonical Books*, Pépa, Hungary, 20–21 May, 2004 (JSJ.S 98), Leiden 2005, 41–54, hier: 53f.

³²⁷ Vgl. auch ESTES, Place, 76.

³²⁸ Vgl. dazu auch EGO, Tobit, 41–46.

³²⁹ Vgl. dazu LEVINE, Tobit, 44: „In a book of just 244 verses, 53 verses, or almost 22 percent, contain at least one word referring to death or burial.“ Ähnlich auch MOORE, Tobit, 120.

³³⁰ Vgl. dazu ausführlich HIEKE, Thomas: *Endogamy in the Book of Tobit, Genesis, and Ezra-Nehemia*, in: Géza G. Xeravits / József Zsengellér (Hg.): *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology. Papers of the First International Conference on the Deuterocanonical Books*, Pépa, Hungary, 20–21 May, 2004 (JSJ.S 98), Leiden 2005, 103–120, hier: 105–112.

³³¹ Der erhaltene Text von G^{II} hat von 4,7–18 eine Lücke.

nicht aus dem Stamm deines Vaters ist (ἐκ τῆς φυλῆς τοῦ πατρός σου)“. Im Erzählzusammenhang vorausgesetzt wird die ausschließliche Ehe innerhalb der eigenen ethnischen Grenzen schließlich auch in Tob 1,9; 3,17; 6,11–12 und in 7,10–11, jeweils im Zusammenhang der Frage, wer ein geeigneter Mann für die jüdische Frau Sarra darstellt.³³² Diese deutlich kritische und distanzierende Charakterisierung der Diasporasituation sowie der Interaktionsmöglichkeiten mit den Fremden zeigt sich schließlich besonders in einem weiteren Themenfeld, dem Nichtessen von nichtjüdischer Speise. Hier lohnt sich ein näherer Blick.³³³

3.4.2 Die Brote der Heiden

Innerhalb der Exposition des Tobitbuches, in Tob 1,10f, findet sich die Schilderung des Tobit, dass alle Volksgenossen in der Deportation ἤσθιον ἐκ τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν („sie aßen von den Broten der Heiden“). Einzig von sich selbst erzählt Tobit, ἐγὼ δὲ συνετήρησα τὴν ψυχὴν μου μὴ φαγεῖν ἐκ τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν. („ich aber hütete mich davor, von den Broten der Heiden zu essen“). Interessant ist hier zunächst zweierlei. Zum einen die Erzählung davon, dass sich Diasporajuden – folgt man der Erzählung, dann betrifft dies außer Tobit gar *alle* seine Volksgenossen – scheinbar mühelos den Essgewohnheiten der nichtjüdischen Mehrheitsbevölkerung anpassen. Zum anderen wird eine solche Anpassung aus der Sicht des Autors zugleich als illegitim charakterisiert und das gegenläufige Verhalten des Tobit als vorbildhaft entgegengestellt. Die Details des Verzichts des Tobit auf τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν bleiben jedoch undeutlich.³³⁴ Näher zu diskutieren sind sowohl das *Was* wie auch das *Warum* der Ablehnung.

Sutter-Rehmann argumentiert, dass ἄρτος hier im wörtlichen Sinne speziell das Brot bezeichne, was sie zugleich als stellvertretend für „Grundnahrungsmittel“ interpretiert. Davon ausgehend handelt es sich ihrer Interpretation nach

³³² Genau betrachtet wird das Endogamiegebot im Vergleich zu Texten wie Esr 9 und Neh 13,23ff hier verschärft auf die ausschließliche Eheschließung innerhalb des eigenen Stammes; vgl. dazu SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit, 103–104; HIEKE, Endogamy, 112.

³³³ Vgl. grundsätzlich zum Motiv des Essens im Tobitbuch JACOBS, Naomi S.: „You Did Not Hesitate to Get Up and Leave the Dinner.“ Food and Eating in the Narrative of Tobit with Some Attention to Tobit’s Shavout Meal, in: Géza G. Xeravits / József Zsengellér (Hg.): The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology. Papers of the First International Conference on the Deuterocanonical Books, Pépa, Hungary, 20–21 May, 2004 (JSJ.S 98), Leiden 2005, 121–138.

³³⁴ Vgl. so auch JACOBS, Naomi S.: Biting Off More Than They Can Chew. Food, Eating and Cultural Integration in Tobit and Letter of *Aristeas*, in: David Hellholm / Dieter Sänger (Hg.): The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Bd. 1: Old Testament, Early Judaism, New Testament (WUNT 376), Tübingen 2017, 157–179, hier: 161: „Also striking is how vague Tobit is about ‚Gentile food.‘“ Ähnlich ferner EGO, Tobit, 98.

um einen Verzicht des Tobit, der in der Solidarität und Fürsorge für die Armen begründet sei, denen es eben an jenen Grundnahrungsmitteln mangle.³³⁵ Da im unmittelbaren Kontext wiederholt von der barmherzigen Hinwendung des Tobit zu den Bedürftigen die Rede sei (vgl. Tob 1,8.17), liege der Fokus beim Verzicht auf „die Brote der Heiden“ nicht auf der *Beschaffenheit* der Nahrung als solcher, sondern auf dem *Modus* der Nahrungsaufnahme. Während die Nichtjuden ihre Speise unter Absehung und ohne Rücksicht auf die Bedürftigen zu sich nähmen, verweigere sich Tobit solch einer Rücksichtslosigkeit. Die Ablehnung der „Brote der Heiden“ meine demnach, so Sutter-Rehmann, das Brot nicht *wie* die Heiden zu essen, sondern die Grundnahrungsmittel mit den Bedürftigen zu teilen. Wenn solch ein Verständnis zwar vom Text her nicht ausgeschlossen ist, ist der in diesem Fall abgelehnte Modus dessen, wie die Nichtjuden vermeintlich ihre Speise zu sich nehmen, zugleich im Text an keiner Stelle ausgeführt. Das für diese Deutung entscheidende Interpretament ist demnach textextern.

Dagegen deuten und übersetzen viele Exegeten ἄρτος in diesem Zusammenhang allgemein als „Nahrung“.³³⁶ Solch eine verallgemeinernde Verwendung von ἄρτος für „Nahrung“ oder „Speise“ findet sich gerade auch in Tob 2,5³³⁷ und 10,7 (nur G¹).³³⁸ Wenn deshalb eine verallgemeinernde Verwendung von ἄρτος auch in Tob 1,10f als wahrscheinlich erscheint, muss die präzise damit verbundene Konnotation offenbleiben. Zugleich zeigt sich jedoch gerade in dieser relativen Offenheit des Textes, dass hier mit ἄρτος in keinem Fall auf den Verzicht auf ein bestimmtes Nahrungsmittel (etwa Schweinefleisch) hingewiesen soll.

Nicht identisch damit, aber miteinander verbunden, ist schließlich die Frage nach der Begründung für die Ablehnung der „Speise der Heiden“. Wie oben dargelegt, ist es dem Text nicht zu entnehmen, dass dabei die Fürsorge für die Bedürftigen im Vordergrund steht. Eher wird man auch hier Diskurse über die

³³⁵ Vgl. SUTTER REHMANN, Abgelehnte Tischgemeinschaft, ohne Zählung: „Tobit teilt darum sein Brot mit den Armen. Er will nicht so werden wie seine Geschwister, die diese Gemeinschaft aufkündigen, indem sie ihr Brot, ihre Ernte etc. nicht mehr angemessen verzehren. Dass in diesem Zusammenhang von ‚Brot‘ als *dem* Grundnahrungsmittel die Rede ist, erscheint passend und gibt meiner Auslegung Recht.“

³³⁶ Vgl. so u.a. auch MOORE, Tobit, 115; FITZMYER, Tobit, 113; HEIL, Ablehnung, 45; vgl. so auch die meisten modernen Übersetzungen. Auch die Vulgata interpretiert so und übersetzt ἄρτος mit *cibus: et omnes ederent ex cibus gentilium*.

³³⁷ Im Fall von Tob 2,5 interpretieren einige Ausleger, dass es sich dabei um „Trauerbrot“ handele, das im Gegensatz zum Festmahl (vgl. ἄριστον und ὀψάριον in Tob 2,1.2) stünde (vgl. so etwa SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit, 68–69). Das ist zwar nicht unmöglich, aber m.E. im Text nicht angezeigt. Naheliegender ist es daher, dass in Tob 2,5 mit ἄρτος auf eben jene Speisen verwiesen wird, die in Tob 2,1.2 noch mit ἄριστον und ὀψάριον bezeichnet werden (vgl. so auch JACOBS, Food, 136; FITZMYER, Tobit, 134; MOORE, Tobit, 125.129).

³³⁸ Die anderen Belege von ἄρτος in Tobit sind in dieser Hinsicht nicht eindeutig; vgl. Tob 1,17; 4,16f.

Reinheit und Unreinheit bestimmter Speisen annehmen dürfen.³³⁹ Zwar ist im unmittelbaren Kontext nicht explizit von Reinheit oder von bestimmten Speisegeboten die Rede, doch kennt der weitere Kontext des Tobitbuches durchaus damit verwandte Themenfelder. So steht im Hintergrund von Tob 2,5.9 die Annahme von der Unreinheit eines Menschen nach dem Kontakt mit dem Körper eines Toten. Und auch in Tob 2,13 lehnt Tobit vorrangig nicht den mutmaßlichen Diebstahl des Ziegenbocks als solchen ab, sondern er verweigert konkret den *Verzehr* dieses seiner Meinung nach gestohlenen – und deshalb vermutlich unreinen – Ziegenbocks.³⁴⁰ In Tob 7,9 G^{II} wird schließlich erzählt, dass sich die jüdischen Teilnehmer eines Mahls vor dem Essen einer – wohl auch auf rituelle Reinheit zielender – Waschung unterziehen.³⁴¹ Wenn die Fragen nach der Reinheit und auch nach der Reinheit von Speisen deshalb dem weiteren Kontext des Werkes nicht fremd sind, ist solch ein Hintergrund sehr wahrscheinlich auch als Begründung für den Nichtverzehr der Speise in Tob 1,10f anzunehmen. Ob sich diese Begründung im Zusammenhang von jüdischen Speisegeboten noch weiter präzisieren lässt, hängt nun entscheidend davon ab, wie man den Genitiv τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν auffasst.

Auf der einen Seite lässt sich die Wendung τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν als *Genitivus qualitatis* verstehen und wäre dann als „typisch heidnische Speise“ zu paraphrasieren. Damit wären all jene Speisen bezeichnet, die aus jüdischer Sicht „typisch heidnische Speise“ im *Unterschied* zu auch von Juden verzehrten Speisen sind. D.h. mit τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν in Tob 1,10f würde Tobit dann lediglich den Verzehr von jenen Speisen ablehnen, die bei Nichtjuden im Unterschied zu jüdischen Gepflogenheiten und Vorschriften gegessen werden, z.B. Schweinefleisch oder Bluthaltiges.³⁴²

Auf der anderen Seite lässt sich die Wendung auch als *Genitivus originis* verstehen und dann als „Speise heidnischer Herkunft“ paraphrasieren. Diese von der Mehrheit der Exegeten – allerdings meist ohne nähergehende Diskussion – angenommene Interpretation würde bedeuten, dass Tobit ganz grundsätzlich keine Speise verzehrt, die von einem Nichtjuden stammt.³⁴³ In diesem

³³⁹ Vgl. so auch stellvertretend für die überwiegende Mehrheit der Exegeten FITZMYER, Tobit, 113; SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit, 60; EGO, Tobit, 922.

³⁴⁰ Vgl. dazu auch SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit, 71–72.

³⁴¹ Vgl. dazu die ausführliche Argumentation, warum es sich um eine rituelle Waschung handelt, bei ESCHNER, Essen, 180–182.

³⁴² So interpretieren etwa – ohne andere Möglichkeiten zu bedenken – FITZMYER, Tobit, 113; LITTMAN, Robert J.: Tobit. The Book of Tobit in Codex Sinaiticus (SCS), Leiden / Boston 2008, 55; EGO, Tobit, 922.

³⁴³ Vgl. so Eschner ESCHNER, Essen: „Eine Zuspitzung der biblischen Speisegebote liegt mit der Bezeichnung der von Juden zu meidenden Speisen als ‚Brote der Heiden‘ vor, da mit ihr offenbar eine Ablehnung geradezu aller bei Heiden üblichen Speisen verbunden ist.“ Für eine ähnlich Annahme, allerdings weniger explizit, vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit, 60 mit Anm. 9.

Fall wäre ein denkbar großer Umfang an Speisen als illegitim charakterisiert. Sprachlich ist hier keine definitive Entscheidung möglich.³⁴⁴ Ein Verständnis als *Genitivus originis* setzt wohl weniger Vorherwissen voraus, als die Annahme von – im Kontext nicht genannten – bestimmten Kriterien, anhand derer eine Speise in qualitativer Hinsicht als „typisch heidnisch“ zu bestimmen wäre. Insofern erscheint solch eine Interpretation möglicherweise etwas wahrscheinlicher.

Doch auch die nähere inhaltliche Bestimmung lässt Fragen offen: Gilt etwas bereits als eine „Speise heidnischer Herkunft“, wenn etwa dessen Zutaten von einem nichtjüdischen Landwirt erzeugt werden? Oder gilt diese Qualifizierung nur für von Nichtjuden weiterverarbeitete, z.B. gekochte, Nahrung? Fragt man trotz des fiktiven Charakters der Erzählung nach der historischen Plausibilität des jeweils geforderten Speiseverzichts, dann erscheint es unwahrscheinlich, dass es in der jüdischen Diaspora flächendeckend möglich gewesen war, auf jede Nahrung zu verzichten, die im weitesten Sinne eine nichtjüdische Herkunft hat. Für die Durchführung solch einer Regelung wäre die Annahme von weitgehend autarken jüdischen Substrukturen inklusive vollständig autarker Nahrungsketten notwendig. Doch auch jenseits von solchen Überlegungen bezüglich der historischen Plausibilität, gibt es zwei textinterne Hinweise darauf, dass im Fall eines Verständnisses als *Genitivus originis* eine maximalistische Lesart nicht dem Anliegen des Werkes entspricht.

Der eine dahingehend auswertbare Aspekt betrifft das Amt des ἀγοραστής („Einkäufer“), das Tobit nach Tob 1,13 G^I am Hof von Salmanassar antritt, bzw. seine einkaufende Tätigkeit für jenen (vgl. Tob 1,13 G^{II}³⁴⁵). In jedem Fall wird man damit nicht nur den engen Kontakt mit Nichtjuden auf der ἀγορά voraussetzen müssen, sondern auch speziell den Einkauf von verschiedensten Lebensmitteln für den königlichen Hof. Ein solcher Einkauf von großen Mengen an Nahrungsmitteln impliziert dann aber zugleich auch, dass Tobit als Einkäufer diese probeweise verköstigt. Sicher lässt sich einwenden, dass solche Überlegungen nicht notwendigerweise den vom Autor intendierten Implikationen entsprechen. Zugleich aber hat die Tätigkeit als Einkäufer für den König im weiteren Kontext des Werkes keine andere Funktion, als den Aufstieg und Reichtum des Tobit zu erklären.³⁴⁶ Von daher wären für den Erzählzusammenhang auch die Wahl anderer Tätigkeiten ohne weiteres möglich gewesen. Eventuell sind diese Implikationen, die Tobits Tätigkeit als Einkäufer mit sich bringen, für die Erzählung jedoch aus dem Grund unproblematisch, weil nur der Verzehr von Speisen aus einer nichtjüdischen Küche, d.h. verarbeitete Nahrungsmittel, als verunreinigend betrachtet wurden, nicht aber rohe und weitge-

³⁴⁴ An beides zugleich denkt MOORE, Tobit, 116–117.

³⁴⁵ Leicht abweichend von G^I liest G^{II} in Tob 1,13: καὶ ἠγόραζον αὐτῷ πάντα τὰ πρὸς τὴν χρῆσιν.

³⁴⁶ Vgl. dazu auch DESELAERS, Tobit, 66–67.

hend unbearbeitete Lebensmittel, die von Nichtjuden auf dem Markt verkauft werden.

In eine ähnliche Richtung könnte auch die Erzählung vom Ziegenbock hinweisen, den Tobits Frau in 2,12 von der Arbeit mit nach Hause nimmt und den Tobit sich weigert anzunehmen. Interessant ist hierbei zunächst, dass die Weigerung, den Ziegenbock zu essen, ausschließlich durch den von Tobit angenommenen Diebstahl begründet wird: οὐ γὰρ ἐξουσίαν ἔχομεν ἡμεῖς φαγεῖν οὐδὲν κλεψιμαῖον („denn wir haben nicht die Erlaubnis etwas Gestohlenes zu essen“).³⁴⁷ Geht man des Weiteren davon aus, dass die Arbeitgeber (κύριοι / „Herren“) von Tobits Frau nicht jüdischer Abstammung sind,³⁴⁸ dann ließe sich umgekehrt überlegen, ob Tobit den Ziegenbock – würde er diesen *nicht* als Diebesgut betrachten – essen würde, auch wenn er aus der Herde von Nichtjuden stammt. Diese beiden Überlegungen sind freilich hypothetischer Natur und die darin gezogenen Implikationen entsprechen sicher nicht der primären Autorintention. Und doch sind sie ein – wenn auch vorsichtiger – Hinweis darauf, dass aus der Sicht des Tobitbuches nur der Verzehr von Nahrung als verboten gilt, die aus einer nichtjüdischen Küche stammt. Hingegen ist es nicht problematisch, Lebensmittel zu sich zu nehmen, die zuvor in nichtjüdischem Besitz waren und von diesen lediglich erworben werden. Die Umsetzung solcher Speisevorschriften wäre damit für die Diasporasituation zwar immer noch mit erheblichen Schwierigkeiten behaftet, aber keineswegs vollkommen unmöglich.

Ausgehend von diesen Überlegungen erscheint eine maximalistische Interpretation der Wendung τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν demnach sowohl in seiner Durchführbarkeit als historisch unplausibel als auch vom literarischen Befund des Tobitbuches her als unwahrscheinlich. Die Wendung ist deshalb entweder als *Genitivus qualitatis* zu verstehen („typisch heidnische Speise“) oder aber, was näher liegt, als *Genitivus originis* („Speise nichtjüdischer Herkunft“) mit der zeitgleichen Annahme, dass die Charakterisierung von Speisen als nichtjüdischer Herkunft nur jene betrifft, die im engeren Sinne von Nichtjuden nicht nur produziert, sondern auch weiterverarbeitet wurden.

3.4.3 Ertrag: Möglichkeiten und Grenzen der Interaktion

Gerade der Erfolg des Tobit trotz aller Verfolgung und Schicksalsschläge charakterisiert ihn und sein frommes Verhalten erzähltechnisch als nachahmenswertes Beispiel für ein jüdisches Leben in der Diaspora. Hierbei ergehen an verschiedenen Stellen implizite Handlungsanweisungen an den Leser des Werkes, welche Formen der Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden unter ggfs.

³⁴⁷ Vgl. so auch SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit, 71–72.

³⁴⁸ So überlegt auch MACDONALD, Nathan: Food and Drink in Tobit and Other „Diaspora Novellas“, in: Mark Bredin (Hg.): Studies in the Book of Tobit. A Multidisciplinary Approach (LSTS 55), London / New York 2006, 165–178, hier: 173 mit Anm. 32.

welchen Bedingungen legitim sind. Mit Blick auf das Amt, das Tobit wie auch sein jüdischer Neffe Achikar im Dienst des assyrischen Hofes annehmen, ist zunächst zu betonen, dass der grundsätzliche Kontakt mit Nichtjuden offenbar nicht als problematisch erscheint. Gerade Tobits Tätigkeit als ἀγοραστής („Einkäufer“) für den König impliziert dabei vielfältige berufliche Kontakte mit Nichtjuden, die ebenso wie sein prinzipieller Aufstieg am königlichen Hof im Kontext des Werkes geradezu als bestätigende Belohnung für Tobits jüdische Existenz, in keiner Weise aber als Gefährdung derselben, charakterisiert werden.

Dem ist hinzuzufügen, dass die universalistische Perspektive und der Ausblick auf die einstmalige Inkludierung aller Völker in die Anbetung des Gottes Israels die Barrieren zwischen den ethnischen Gruppierungen ebenso relativiert, wie dies durch die Anpassung der überwiegenden Mehrheit von Tobits deportierten Volksgenossen an die Essgewohnheit der sie umgebenden Mehrheitsbevölkerung bereits in der Gegenwart der Erzählung stattfindet.³⁴⁹

Dahingegen kommen die Grenzen der Interaktionsmöglichkeit zunächst im Zusammenhang des wiederholt thematisierten und strikten Endogamiegebots zum Vorschein. Über die diesbezüglichen Vorschriften in anderen jüdischen Schriften hinaus, fordert das Tobitbuch auch eine Beschränkung auf die Heirat innerhalb des eigenen Stammes. Zudem macht es das Tobitbuch deutlich, dass es die mehrheitlich praktizierte Anpassung an nichtjüdische Essgewohnheiten als illegitim erachtet. Hier zeigt sich einerseits die Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit. Andererseits fordert das Werk seine Rezipienten dazu auf, dem beispielhaften Verhalten des Tobit zu folgen. Der Verweis auf dessen Nichtessen von τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν (Tob 1,10f) bleibt in seiner Reichweite dabei unklar. Es verweist entweder darauf, sich auch in der Fremde ganz grundsätzlich an im Kontext nicht näher bestimmten jüdischen Essgewohnheiten und Speisegebote zu orientieren. Oder aber das Verhalten des Tobit – was sprachlich näherliegt – fordert seine Leser dazu auf, auch über die in der Tora überlieferten Speisegebote hinaus, auf all jene Speisen zu verzichten, die im engeren Sinn eine nichtjüdische Herkunft haben, indem sie etwa von Nichtjuden zubereitet oder anderweitig verarbeitet wurden.

Die Frage der Tischgemeinschaft, also inwiefern *gemeinsam* mit Nichtjuden gegessen werden kann, wird hierbei auffallender Weise gerade nicht direkt thematisiert. Zwar bedeutet der Verzicht auf nichtjüdische Speise – je nach konkreter Interpretation der Wendung – auch Einschränkungen für das gemeinsame Essen mit Nichtjuden, dieses wird aber in keinem Fall als grundsätzlich illegitim oder gar unmöglich dargestellt.

³⁴⁹ Vgl. dazu auch den Kommentar zur universalistischen Perspektive des Tobitbuchs von Beate Ego: „Within this short passage however, it is possible to detect a positive counterpart to the behaviour of Tobit’s brethren who eat of the food of Gentiles.“ (EGO, Tobit, 53.)

3.5 Joseph und Aseneth

In Gen 41,45 wird von der Hochzeit Josephs mit Aseneth, der Tochter des ägyptischen Priesters zu On erzählt. Diese später als fragwürdig angesehene Heirat des Patriarchen mit einer Nichtjüdin, und zumal mit der Tochter eines ägyptischen Priesters, hat in späterer Zeit zu unterschiedlichen Interpretationen der Erzählung der Genesis geführt.³⁵⁰ Auch der erste Erzählstrang (JosAs 1–21) der Schrift Joseph und Aseneth³⁵¹ nimmt diesen aus der Genesis stammenden Sachverhalt als Anlass, um über die Frage von Proselyten im Zusammenhang von Mischehen zur Sprache zu kommen. In diesem Kontext bietet das Werk interessante Einblicke, welche Formen des Zusammenlebens zwischen Juden und Nichtjuden in den Augen des Verfassers unter welchen Bedingungen als legitime oder illegitime Interaktionsmöglichkeiten erscheinen.

Das auf Griechisch verfasste Werk verbindet dabei Elemente anderer jüdischer Novellen (vgl. Esther, Judith, Tobit und die Erzählung von Susanna in den Zusätzen zu Daniel) mit der Gattung des griechischen (Liebes-)Romans³⁵², stammt nichtsdestotrotz aus der Hand eines Juden.³⁵³ Schwierigkeiten bieten sowohl die Unsicherheiten hinsichtlich der Datierung des Textes³⁵⁴ sowie die Tatsache, dass keine Einigkeit darüber besteht, welche der beiden vorhandenen griechischen Textvarianten ursprünglicher ist.³⁵⁵

³⁵⁰ In der rabbinischen Tradition wird der Genesistext dadurch relativiert, dass hier Aseneth als Tochter der Jüdin Dina verstanden wird. Vgl. so das Targum PsJon zu Gen 41,45: ויהב ליה ית אסנת דילידת דינה („und er gab ihm Aseneth die Tochter Dinas“).

³⁵¹ Zum Aufbau der Schrift siehe VOGEL, Manuel: Einführung in die Schrift, in: Eckart Reinmuth (Hg.): Joseph und Aseneth (SAPERE 15), Tübingen 2009, 3–31, hier: 3–5.

³⁵² Vgl. so auch STANDHARTINGER, Angela: Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag anhand von Joseph und Aseneth (AGJU 26), Leiden 1995, 26; BURCHARD, Christoph: Unterweisung in erzählender Form. Joseph und Aseneth (JSRZ 2,4), Gütersloh 1983, 591–592. Für antike Parallelen vgl. VOGEL, Einführung, 6–9.

³⁵³ Die jüdische Verfasserschaft des Werkes wurde zuletzt umfassend verteidigt von COLINS, John J.: Joseph and Aseneth: Jewish or Christian?, in: JSPE 14,2 (2005), 97–112; vgl. so auch HUMPHREY, Edith McEwan: Joseph and Aseneth (GAP), Sheffield 2000, 28–37 und SÄNGER, Dieter: Erwägungen zur historischen Einordnung und zur Datierung von „Joseph und Aseneth“, in: ZNW 76,1/2 (1985), 86–106. Für die Gegenposition eines christlichen Ursprungs im 3. oder 4. Jh. n.Chr. siehe KRAEMER, Ross Shepard: When Aseneth Met Joseph: a Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and his Egyptian Wife, Reconsidered, New York / Oxford 1998, 245–293 und NIR, Rivka: Joseph and Aseneth. A Christian Book (HBM 42), Sheffield 2012.

³⁵⁴ Mehrheitlich wird eine Datierung zwischen 100 v.Chr. und 100 n.Chr. vorgenommen (vgl. so etwa HUMPHREY, Joseph, 28–37 ähnlich auch BURCHARD, Christoph: Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. Überlieferung, Ortsbestimmung [WUNT 8], Tübingen 1965, 143–152, mit dem Verweis auf die Erwähnung der Tochter des Königs von Moab in JosAs 1,9 und das damit evtl. implizierte Nabatäerreich). Nähere Datierung des handschriftlich erst ab dem 6. Jh. n.Chr. belegten Textes sind notwendigerweise spekulativ.

³⁵⁵ Die Kurzfassung des Textes findet sich in der Edition von PHILONENKO, Marc: Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes, (SPB 13), Leiden 1968. Die län-

3.5.1 Juden und Nichtjuden in Joseph und Aseneth

Das Werk zeichnet durchgängig einen starken Kontrast zwischen Juden und Nichtjuden, gerade auch in einem diasporajüdischen Umfeld. Dies beginnt damit, dass Joseph als eine der beiden Hauptfiguren durchweg als frommer Israelit charakterisiert wird.³⁵⁶ Explizit wird er als gottverehrend (ἀνὴρ θεοσεβῆς) bezeichnet (so in JosAs 4,7; vgl. auch 8,6.8; 23,9; 29,3) und als Träger des Geistes Gottes (JosAs 4,7). Ferner erhält er die Ehrenbezeichnungen „Starker Gottes“ (ὁ δυνατὸς τοῦ θεοῦ; JosAs 3,4; 4,7; 18,1.2) „Gottes Sohn“ (υἱὸς τοῦ θεοῦ; JosAs 6,3.5) und „erstgeborener Sohn Gottes“ (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ πρωτότοκος; JosAs 18,11; 21,4; 32,10), die ihm eine besondere Nähe zu Gott ausstellen.³⁵⁷ Auch erzähltechnisch findet diese Beschreibung des Joseph seine wiederholte Bestätigung. So etwa in Josephs Ablehnung, einen Kuss von einer nichtjüdischen Frau anzunehmen (JosAs 8,5)³⁵⁸ sowie in seiner Weigerung, mit Aseneth vor ihrer Vermählung zu schlafen (JosAs 21,1). Hinzu kommt die wiederholte Mahnung, dass es sich für einen gottverehrenden Mann nicht zieme, Böses mit Bösem zu vergelten (vgl. JosAs 23,10.12; 28,7.10.14; vgl. Gen 50,2), was Joseph beispielhaft erfüllt, wenn von ihm erzählt wird, dass er an Bedürftige Getreide verteilt, während seine Brüder sich an seiner Frau rächen wollen (vgl. JosAs 26,3f). Ganz im Kontrast zu Josephs Treue zum Gott Israels wird mit der Nichtjüdin Aseneth die zweite Hauptfigur der Erzählung wiederholt als Anhängerin ägyptischer Götter (vgl. JosAs 2,3; 3,6.), als hochmutig (JosAs 2,1; 12,5) und verwöhnt (4,9.12; 12,5; 21,12.16) charakterisiert.

Zu diesem grundsätzlichen Gegensatz der beiden Hauptfiguren passt ferner auch die Erwähnung des Monogamiegebots in JosAs 7,5, was im Mund des Erzvater Jakobs noch einmal besonderes Gewicht erhält:

gere Version, die mehrheitlich als älter betrachtet wird, wurde editiert von BURCHARD, Christoph (Hg.): Joseph und Aseneth. Kritisch herausgegeben mit Unterstützung von C. Burfeind und U. B. Fink (PVTG 5), Leiden 2003. Ausführlich zur Situation der Überlieferung und Textgeschichte vgl. BURCHARD (Hg.), Joseph, 1–34. Eine zusammenfassende Geschichte der Textrekonstruktion bietet FINK, Uta B.: Textkritische Situation, in: Eckart Reinmuth (Hg.): Joseph und Aseneth (SAPERE 15), Tübingen 2009, 33–53, hier: 33–44. Der hier angeführte Text folgt, wenn nicht anders angegeben, der Textedition von FINK, Uta B.: Joseph und Aseneth (FoSub 5), Berlin / New York 2008, die die von Burchard 2003 vorgelegte Edition noch einmal revidiert. Die deutsche Übersetzung ist angelehnt an REINMUTH, Eckart (Hg.): Joseph und Aseneth (SAPERE 15), Tübingen 2009. Vgl. grundsätzlich zu den Einleitungsfragen BURCHARD, Joseph, 579–619; VOGEL, Einführung, 5–31.

³⁵⁶ Vgl. zum Folgenden auch die Darstellung bei NIEBUHR, Karl-Wilhelm: Ethik und Tora. Zum Toraverständnis in Joseph und Aseneth, in: Eckart Reinmuth (Hg.): Joseph und Aseneth (SAPERE 15), Tübingen 2009, 187–217, hier: 194f.

³⁵⁷ Vgl. auch die Bezeichnung Josephs als „Gesegneter des höchsten Gottes“ (εὐλογημένε τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ) in JosAs 8,2.

³⁵⁸ Vgl. dazu BURCHARD, Christoph: Küssen in Joseph and Aseneth, in: JSJ 36 (2005), 316–323, hier: 319: „Das Kußverbot markiert hier eine Grenze zwischen Juden und Heiden“.

„Denn Jakob hatte zu seinem Sohn Joseph und zu allen seinen Söhnen gesagt: Hütet euch sehr, meine Kinder, vor einer fremden Frau (ἀπό γυναίκος ἀλλοτρίας), mit ihr Gemeinschaft zu haben. Die Gemeinschaft mit ihr bedeutet Verderben und Vernichtung.“

Schließlich steht im Zentrum der Erzählung zwar die ausführliche Beschreibung der Bekehrung Aseneths hin zum Gott Israels (JosAs 10,1–13,15),³⁵⁹ doch wird diese Bekehrung zugleich so sehr als radikaler Bruch geschildert, dass dadurch die Trennung zwischen jüdischer und nichtjüdischer Existenz geradezu betont wird: So wird die Bekehrung der Aseneth als emotional dramatisch dargestellt. Sie wird begleitet von Zittern, Furcht, Schwitzen und Weinen der Aseneth (JosAs 9,1f; 10,1.3). Aseneth fastet für sieben Tage (JosAs 10,17) und es wird wiederholt deutlich gemacht, dass ihre Hinwendung zum Gott Israels zugleich die Loslösung von ihren bisherigen Göttern miteinschließt, deren Bilder sie demonstrativ aus dem Fenster wirft (JosAs 10,12). Nach ihrer Bekehrung erachtet sie das den Göttern geopfert Mahl nicht einmal mehr als für ihren Hund geeignet (JosAs 10,13). Dies gipfelt darin, dass im Verlauf der Erzählung wiederholt der Bruch zwischen Aseneth und ihrer Familie in Folge ihrer Bekehrung vorausgesetzt wird (vgl. u.a. JosAs 11,4f; 12,12). Schließlich bezeichnet Aseneth sich nach ihrer Konversion selbst als „Waise“ (JosAs 11,3) und erklärt dies mit dem Hinweis darauf, dass ihre Eltern sie aus ihrer Familie verstoßen hätten (JosAs 11,5): „Deswegen hassen mich mein Vater, meine Mutter und all meine Verwandtschaft; sie sagten: „Aseneth ist nicht unsere Tochter, denn sie hat unsere Götter zerstört.“³⁶⁰

Durch die Heirat zwischen Joseph und der Proselytin Aseneth zeigt die Erzählung beispielhaft auf, unter welchen Bedingungen Ehen zwischen Juden und Nichtjuden legitim sind.³⁶¹ Doch die ausführliche Schilderung von der Bekehrung Aseneths relativiert in diesem Zusammenhang nicht die prinzipielle Grenze und Unterscheidung zwischen Juden und Nichtjuden, sondern verstärkt diese noch.³⁶²

³⁵⁹ In der Forschung wurde gelegentlich der Versuch unternommen, aus der romanhaften Schilderung von Aseneths Bekehrung Teile eines frühjüdischen Übertrittsrituals herausfiltern zu können, vgl. kritisch zu solchen Versuchen SÄNGER, Dieter: Antikes Judentum und die Mysterien. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Joseph und Aseneth (WUNT II 5), Tübingen 1980, 148–190 und aufgrund von methodischen Vorbehalten BURCHARD, Joseph, 609–611.

³⁶⁰ Vgl. auch JosAs 11,16.

³⁶¹ Vgl. so auch BURCHARD, Joseph, 601.

³⁶² Vgl. dazu auch BARCLAY, Jews, 215: „[T]he author’s care in describing the depth of Aseneth’s conversion indicates that he could accept no casual or compromised commitment from those wishing to be numbered among God’s people.“

3.5.2 Ablehnung der Tischgemeinschaft

Das Thema der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden wird nur an einer Stelle explizit erwähnt, dafür allerdings besonders markant. So heißt es in JosAs 7,1:

„Joseph ging in das Haus des Pentephres und setzte sich auf den Ehrensitz. Und man wusch seine Füße und stellte ihm einen eigenen Tisch hin, weil Joseph nicht zusammen mit den Ägyptern aß (διότι Ἰωσήφ οὐ συνήσθιε μετὰ τῶν Αἰγυπτίων), denn das war ihm ein Gräuel (βδέλυγμα).“

Hier wird nun deutlich, dass für den Autor der Schrift eine echte Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden, also das Sitzen und Essen am selben Tisch, eine illegitime Form der Interaktion darstellt.

Was *prima facie* als die strikte Ablehnung jeder Form der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden verstanden werden kann, und so auch in der Forschungsliteratur immer wieder gedeutet wurde,³⁶³ wirft bei näherem Hinsehen Fragen auf, die eine Präzisierung notwendig werden lassen. Dies ist zunächst die Frage, nach dem genauen Grund der Ablehnung der Tischgemeinschaft. Von Reinheit oder Unreinheit ist im Kontext nirgends die Rede und so scheint die Ablehnung von im Pentateuch als unrein kategorisierten Speisen allenfalls im Hintergrund zu stehen.³⁶⁴ Deutlich zum Vorschein kommt hingegen die Erwähnung davon, dass Aseneth – und mit ihr ihre ganze Familie – regelmäßig Speisen zu sich nimmt, die zuvor in kultischen Zusammenhängen verwendet wurden. Aseneths Verehrung anderer Götter wird betont herausgestellt in JosAs 2,3; 3,6. Der konkrete Verzehr von Götzenopfer klingt dabei eventuell bereits bei der Weigerung Josephs an, sich von Aseneth bei ihrer ersten Begegnung küssen zu lassen, wenn er ihr entgegnet (JosAs 8,5): „Es geziemt sich nicht für einen gottverehrenden Mann [...] eine fremde Frau zu küssen, die [...] von ihrem Tisch Brot des Erwürgens (ἄρτον ἀγχόνης) isst [...]“.³⁶⁵ Unzweifelhaft vorausgesetzt wird solch ein Verzehr von Götzenopfer dann aber in JosAs 10,13. Und in 11,9 klagt Aseneth über sich selbst: „Ich habe von ihren Opfern gegessen und mein Mund wurde von ihrem Tisch befleckt.“³⁶⁶ Nicht zuletzt ist Joseph zu Gast bei Pentephres – einem ägyptischen Priester.

³⁶³ Vgl. so etwa bei ESCHNER, Essen, 131.

³⁶⁴ Vgl. so auch HEIL, Ablehnung, 71: „Levitische Reinheitsvorschriften scheinen dagegen nicht maßgebend zu sein.“ Der Autor wahrt damit zugleich die aus der Genesis vorgegebene Erzählchronik, wonach Joseph die späteren mosaischen Gebote nicht kennen konnte. Am ehesten ließe sich ein Bezug zu den Speisegeboten des Pentateuch in JosAs 8,5 mit der Wendung ἄρτον ἀγχόνης („Brot des Erwürgens“) annehmen, wenn man darunter das Blut von erstickten Tieren vermutet; vgl. so BARCLAY, Jews, 434. Sicher ist das jedoch nicht.

³⁶⁵ Anders interpretiert hier BARCLAY, Jews, 434, der hier einen Hinweis auf das Blut von erstickten Tieren sehen will.

³⁶⁶ Vgl. so auch in JosAs 21,13.

Dies könnte dafür sprechen, dass die Ablehnung der Tischgemeinschaft auf der Ablehnung von Götzen geopfertem Speisen beruht.

Allerdings ist es gerade im Kontrast zu anderen frühjüdischen Erzählungen in JosAs auffällig, dass Joseph in 7,1 zwar das Sitzen am selben Tisch verweigert, nicht aber grundsätzlich die Bewirtung in einem nichtjüdischen Haus. Das Werk setzt demnach voraus, dass Joseph auch im Haus des Pentephres – wenn auch am eigenen Tisch – aß und trank. Interessant ist nun, dass das von Joseph dort verzehrte Essen weder positiv noch negativ näher bestimmt wird. D.h. die Erzählung bietet keinen Anlass zu dahingehenden Überlegungen, dass Joseph eine andere Speise zu sich nimmt, als seine nichtjüdischen Gastgeber.³⁶⁷ Ebenfalls gibt es keinen Anlass für die Annahme, Joseph verzehre (ähnlich wie Judith bei Holofernes) nur von ihm mitgebrachtes Essen.³⁶⁸ Vielmehr gibt es ausreichend Gründe dafür, dass die textliche Leerstelle bezüglich des Joseph vorgesetzten Essens dahingehend zu füllen ist, dass Joseph dasselbe Essen und Trinken zu sich nimmt, das der Priester Pentephres und seine Familie verzehren. Denn zum einen wäre vom Erzählverlauf her für die Annahme einer separaten Speise eine explizite Erwähnung derselben zu erwarten. Zum anderen wird in JosAs 3,2 ausdrücklich erwähnt, dass Joseph aus eigenem Anlass heraus um die Bewirtung im Haus des Nichtjuden Pentephres bittet. Anders als in Daniel, Esther oder Judith handelt es sich demnach gerade nicht um eine äußere Zwangslage, in der der jüdische Protagonist mehr unfreiwillig bei einem Nichtjuden zu Gast ist. Und schließlich verweist auch der Prätext der Erzählung aus der Genesis in diese Richtung, wenn in Gen 43,32 vom gemeinsamen Essen von Joseph mit Ägyptern erzählt wird.³⁶⁹

Es lässt sich deshalb vermuten, dass sich die strikte Ablehnung der Tischgemeinschaft in erster Linie nicht auf das gemeinsame *Essen*, sondern auf das *Sitzen* am selben Tisch bezieht. Eventuell ist hierbei die enge räumliche Nähe

³⁶⁷ So aber ESCHNER, Essen, 131, die ohne Anhalt am Text behauptet: „Joseph sitzt nämlich [...] an einem separaten Tisch [...] an dem er das speziell für ihn vorbereitete Essen serviert bekommt.“

³⁶⁸ Vgl. so aber BURCHARD, Christoph: The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament: A General Survey and a Fresh Look at the Lord's Supper, in: Gesammelte Studien zu Joseph and Aseneth (SVTP 3), Leiden / New York / Köln 1996, 263–295, hier: 274: „[H]e was eating his lunch.“

³⁶⁹ Dies gilt ungeachtet dessen, dass in Gen 43,32 den Teilnehmern je für sich aufgetischt wird. Denn von getrennten Speisen ist hier nicht die Rede. Interessanterweise handelt die Septuagintaversion von Genesis geradezu umgekehrt davon, dass es den *Ägyptern* ein Gräueltat sei, zusammen mit den Hebräern zu essen. Zum Verhältnis der Erzählung von JosAs zur Erzählung der Genesis vgl. besonders BONS, Eberhard: Manger ou ne pas manger avec les étrangers? Quelques observations concernant Genèse 43 et le roman Joseph et Aséneth, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses 93,1 (2013), 93–103. Dort prägnant (99): „Les rôles sont alors intervertis: d'après Gn 43,32, les Égyptiens refusent de manger avec les Israélites, alors que, dans *Joseph et Aséneth*, c'est Joseph qui refuse de manger avec les Égyptiens.“

mit Nichtjuden ein Anstoß. So wie Joseph den Kuss von Aseneth in JosAs 8,5 verweigert, könnte auch die Ablehnung der Tischgemeinschaft in der Vermeidung des Kontakts begründet sein.³⁷⁰ Wenn solch eine Deutung auch nicht unmöglich erscheint, steht dem entgegen, dass das weitere Setting der aus Genesis vorgegebenen Erzählung mit der Position Josephs als eines hohen Beamten am königlichen Hof vielfältige Formen von räumlicher Nähe zu Nichtjuden voraussetzt.

In eine andere Richtung interpretiert C. Burchard. Nachdem auch er zunächst überzeugend verneint, dass es um die Vermeidung von bestimmten Speisen ginge, schlägt er stattdessen die Durchführung der vorgeschriebenen jüdischen Lobsprüche über das Essen als Unterscheidungskriterium für die Legitimität der Tischgemeinschaft vor: „Das Unterscheidende liegt nicht in der Diät oder bestimmten Kosmetika, sondern im ‚Segnen‘.“³⁷¹ Folgt man dieser Interpretationslinie, dann verweigert Joseph in JosAs das gemeinsame zu-Tisch-Sitzen eben deshalb, weil in diesem Fall der Gastgeber, der Priester Pentephres, aber nicht er selbst oder ein anderer Jude Kontrolle über die gesprochenen Gebete und Lobsprüche hätte. Durch sein Sitzen am separaten Tisch hingegen kann er die dargebotene Speise annehmen und die seiner Ansicht nach vorgeschriebenen Gebete sprechen. Eine Parallele zu solch einer Vorstellung findet sich möglicherweise in Arist 184–186.³⁷² Hier wird beim Gastmahl des ptolemäischen Königs für die jüdische Gesandtschaft aus Jerusalem hervorgehoben, dass nicht die ägyptischen Priester, sondern der Jude Elissaos das Tischgebet spricht. So plausibel sich solch eine Motivation auch für die Ablehnung des Sitzens am selben Tisch in JosAs 7,1 darstellt, bleibt die Unsicherheit bestehen, dass sie allenfalls lose vom Text selbst her angedeutet wird.

Noch größere Schwierigkeiten bietet es schließlich, wenn im Kontrast zu JosAs 7,1 später in 20,6–8 erzählt wird, wie Joseph und Aseneth zusammen mit ihrer versammelten Verwandtschaft essen und trinken.³⁷³ Hierbei wird in der Erzählung zwar die vorherige Bekehrung der Aseneth zum Gott Israels vorausgesetzt (vgl. JosAs 10,1–13,15), dies gilt aber nicht für die weitere Verwandtschaft der Aseneth. Diese ist jedoch nach 20,6–8 ebenfalls unzweifelhaft an dem Gastmahl beteiligt. Dass deshalb auch deren Bekehrung in der Erzäh-

³⁷⁰ Vgl. dazu BONS, Manger, 99: „Qui mange ensemble avec d’autres personnes, notamment à la même table, n’exclut pas d’avoir des contacts physiques avec ses voisins, par exemple en partageant, jusqu’à un certain degré, des mets et des boissons ou en utilisant la même vaisselle ou les mêmes couverts.“

³⁷¹ BURCHARD, Joseph, 605.

³⁷² Vgl. dann auch spätere rabbinische Regeln, wonach man nicht essen soll, bevor nicht ein Tischsegens gesprochen worden sei; t.Ber 4,1; j.Ber 10a; vgl. b.Ber 35a.

³⁷³ Vgl. dazu auch NIEBUHR, Ethik, 198. Keinen Widerspruch zu JosAs 7,1 sieht hier SÄNGER, Brot, 189 Anm. 46, da die Erzählung in 7,1 ein Verständnis ausschließe, wonach es in 20,8 und 21,8 zu einer Kommensalität komme.

lung stillschweigend vorausgesetzt wird, wie Eschner behauptet³⁷⁴, ist eine Annahme, die vom Text in keiner Weise gedeckt ist. Im Kontext der Erzählung scheint die Annahme einer Bekehrung der ganzen Familie Aseneths zum Gott Israels geradezu ausgeschlossen. Denn Pentephres ist nicht nur ägyptischer Priester, sondern Aseneth klagt wiederholt, dass ihre Familie sie ausgeschlossen habe aufgrund ihrer Hinwendung zum Gott Israels (vgl. JosAs 11,4f; 12,12).

Hinzu kommt, dass auch in JosAs 21,8 der Pharao ein siebentägiges Hochzeitsmahl für Joseph und Aseneth veranstaltet, bei dem „alle Führer des Landes Ägypten und alle Könige der Völker“ anwesend sind. Auch deren vorherige Bekehrung zum Gott Israels lässt sich nicht einfach voraussetzen. Vielmehr bezeugt das Werk in JosAs 20,6–8 sowie in 21,8 – im Kontrast zu JosAs 7,1 – mögliche Formen der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden.

Wie sich diese Spannung zur Ablehnung einer solchen in JosAs 7,1 erklären lässt, ist nicht mit Eindeutigkeit zu sagen.³⁷⁵ K.-W. Niebuhr zieht daraus den Schluss, dass gemeinsame Mahlzeiten nicht grundsätzlich als illegitim betrachtet werden würden.³⁷⁶ Doch er bleibt die Erklärung schuldig, was das gemeinsame Essen in 7,1 von den anderen Situationen der Erzählung unterscheidet, in denen das gemeinsame Essen unproblematisch erscheint. Diese Spannung lässt sich zwar nicht befriedigend auflösen. Sie verweist jedoch einmal mehr darauf, dass es dem Werk weder grundsätzlich noch konkret in JosAs 7,1 um die kategorische Ablehnung *jeder* Form der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden geht.³⁷⁷ Vielmehr scheint die Legitimität der Tischgemeinschaft von der konkreten Ausformung derselben abhängig zu sein. Entscheidendes Kriterium könnte dabei – zumindest in JosAs 7,1 – die Frage sein, ob beim gemeinsamen Essen die jüdischen Tischgebete gesprochen werden oder nicht. Sicher ist dies jedoch nicht.

3.5.3 Ertrag: Möglichkeiten und Grenzen der Interaktion

Das diasporajüdische Werk Joseph und Aseneth setzt in seiner Schilderung eine grundsätzliche Distanz zwischen Juden und Nichtjuden voraus. Dies zeigt sich schon an der gegensätzlichen Charakterisierung der jüdischen Hauptfigur Joseph und der Nichtjüdin Aseneth. Diese Distanz spiegelt sich ferner darin

³⁷⁴ Vgl. ESCHNER, Essen, 139: „Aseneth hat sich von ihren Götzen ausdrücklich losgesagt und sich zum Gott Josephs gewandt. Zudem treibt auch ihre Familie offenbar keinen Götzendienst mehr.“ Solch eine Überlegung ist allerdings losgelöst vom Text notwendigerweise hypothetisch, was daran „offenbar“ sein soll, wie Eschner meint, ist mir rätselhaft. Vgl. dazu auch mit Verweis auf JosAs 21,2 BONS, Manger, 100: „Rien n’ autorise à penser que ses parents aient pris une décision analogue, en abandonnant les cultes égyptiens.“

³⁷⁵ Vgl. so auch BONS, Manger, 100.

³⁷⁶ NIEBUHR, Ethik, 198.

³⁷⁷ In diese Richtung scheint aber NIEBUHR, Ethik, 198, zu interpretieren, wenn er den Autor von JosAs im Vergleich zum Aristeasbrief als „Hardliner“ bezeichnet.

wider, dass die Bekehrung der Aseneth nicht nur als Bedingung für ihre Heirat mit Joseph herausgestellt wird. Vielmehr ist Aseneths Hinwendung zum Gott Israels zugleich als denkbar starker biographischer Bruch stilisiert, der nicht nur die Loslösung von ihren ägyptischen Göttern, sondern auch die Trennung von ihrer bisherigen Familie mit sich bringt. Der Übertritt zum Judentum ist dabei zwar einerseits grundsätzlich möglich, andererseits aber mit erheblichen Konsequenzen verbunden.

Von widersprüchlicher Natur erscheint hingegen die Frage nach der Möglichkeit einer Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden. Während solch eine Tischgemeinschaft in der Erzählung ohne nähergehende Bemerkung in JosAs 20,6–8 sowie in 21,8 vorausgesetzt wird, weigert sich Joseph in JosAs 7,1 im Haus des Nichtjuden Pentephres am selben Tisch mit diesem zu essen. Gleichzeitig ist es die nächstliegende Interpretation der textlichen Leerstelle, dass Joseph lediglich das *Sitzen am gemeinsamen Tisch*, nicht aber das *Essen derselben Speise* wie seine nichtjüdischen Gastgeber ablehnt. Die Motivation für diese Ablehnung lässt sich nur noch indirekt und mit einiger Unsicherheit erschließen. Als plausibel erscheint dabei die Annahme, dass – analog zu Arist 184–186 – das Sprechen jüdischer Gebete vor dem Essen eine notwendige Voraussetzung für die Legitimität der Tischgemeinschaft darstellt.

3.6 Aristeasbrief

Im Zentrum des Aristeasbriefs steht die Frage nach dem Verhältnis des Judentums in Ägypten zu seiner nichtjüdischen Umwelt, bzw. noch grundsätzlicher die Frage nach der jüdischen Identität im nichtjüdischen und konkret im alexandrinischen Kontext.³⁷⁸ Der Aristeasbrief ist dabei nicht nur ein eindrückliches antikes Zeugnis für ein konstruktives Miteinander von Juden und Nichtjuden, sondern thematisiert durch seine ausführliche Darstellung des Festmahls von König Ptolemaios für seine jüdischen Gäste anhand solch einer Tischgemeinschaft auch die Bedingungen für ein gelingendes Zusammenleben von Juden und Nichtjuden.

Als Werk *sui generis*³⁷⁹ stellt es auf der literarischen Ebene einen Brief des Aristeas dar, den dieser als Hofbeamter unter Ptolemaios II. Philadelphos an

³⁷⁸ Vgl. dazu auch WRIGHT, Benjamin G.: *The Letter of Aristeas. „Aristeas to Philocrates“ or „On the Translation of the Law of the Jews“* (CEJL), Berlin / Boston 2015, 66: „The major issue that Ps.-Aristeas addresses focuses on what it means to be a Jew/Judean in Hellenistic Alexandria, particularly as it bears on educated Jews like himself who are comfortable living in that Hellenistic world.“

³⁷⁹ Vgl. dazu GRUEN, Erich S.: *The „Letter of Aristeas“ and the Cultural Context of the Septuagint*, in: Martin Karrer / Wolfgang Kraus (Hg.): *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (WUNT 219), Tübingen 2008, 134–156, hier: 140; sowie die ausführliche Diskussion verschiedener forschungsgeschichtlicher Vorschläge bezüglich des Genres des Aristeasbriefs bei WRIGHT, *Letter of Aristeas*, 43–51, der selbst von einem „genre hybridity“ (51) spricht.

Philokrates schreibt. Aristeas selbst wird dabei zwar nicht explizit als Grieche vorgestellt, dieser Eindruck soll aber wohl dem Leser vermittelt werden (vgl. Arist 16) und schon Josephus interpretiert dementsprechend (vgl. Josephus, Ant. XII 17.23). Wahrscheinlich stammt das Werk hingegen aus der Hand eines jüdischen Autors,³⁸⁰ der mit der Wahl des fiktiven Aristeas aus der ägyptischen Oberschicht vorgeben möchte, aus solch einer Perspektive vom Diasporajudentum in Ägypten zu berichten.³⁸¹ Schon in dieser Erzählerkonstruktion lässt sich die ethnische Grenzen überschreitende Tendenz des Werkes entdecken, die sich dann auch in zahlreichen anderen Aspekten widerspiegelt.³⁸²

3.6.1 Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden

Der fiktive Aristeasbrief bezeugt beides, sowohl eine gesellschaftliche Durchmischung von Juden und Nichtjuden als auch ein jüdisches Bestreben, das um

³⁸⁰ Für eine jüdische Provenienz spricht v.a. die detaillierte Kenntnis, die der Verfasser über jüdische Belange wie etwa die Vorgänge am Tempel in Jerusalem besitzt (vgl. v.a. Arist 83–120) sowie die sprachliche Nähe zu einigen Texten der Septuaginta. Siehe dazu auch SHUTT, R. J. H.: Letter of Aristeas, in: James H. Charlesworth (Hg.): The Old Testament Pseudepigrapha. Bd. 2: Expansions of the „Old Testament“ and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost-Judeo-Hellenistic Works, Peabody, MA 2015, 7–34, hier: 9; WRIGHT, Letter of Aristeas, 16.

³⁸¹ Die Datierungen des Aristeasbrief, der sehr wahrscheinlich älteres Material verarbeitet, schwanken. Vor Josephus (Ant. XII 11–118) ist die Kenntnis des Werkes nicht nachweisbar, weshalb die Frage der Datierung in erster Linie davon abhängt, inwieweit man in ihm bereits eine Reaktion auf die Vorgänge um die Makkabäeraufstände in Palästina sieht. Eine Mehrheit der Forschung nimmt eine Abfassung in der Mitte oder der zweiten Hälfte des 2. Jh. v.Chr. an. Vgl. so (127–118 v.Chr.) MEISNER, Norbert: Aristeasbrief, in: Unterweisung in erzählender Form. Das Martyrium Jesajas. Aristeasbrief (JSHRZ II,1), Gütersloh 1973, 35–85, hier: 43; ähnlich (130er Jahre v.Chr.) GOLDSTEIN, Jonathan A.: The Message of Aristeas to Philokrates: In the Second Century B.C.E., Obey the Torah, Venerate the Temple of Jerusalem, But Speak Greek, and Put Your Hopes in the Ptolemaic Dynasty, in: Menachem Mor (Hg.): Eretz Israel, Israel and the Jewish Diaspora. Mutual Relations (Studies in Jewish Civilization 1), Lanham MD 1991, 1–23; sowie (ca. 150 v.Chr.) SCHIMANOWSKI, Gottfried: Der Aristeasbrief zwischen Abgrenzung und Selbstdarstellung, in: Pieter W. van der Horst (Hg.): Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism (CBET 33), Leuven 2003, 45–64, hier: 47). Vgl. darüber hinaus grundsätzlich zu den Einleitungsfragen SHUTT, Letter of Aristeas, 7–11; WRIGHT, Letter of Aristeas, 6–74, sowie für eine Aufschlüsselung des sprachlich-grammatischen Befundes immer noch hilfreich MEECHAM, Henry G.: Letter of Aristeas. A Linguistic Study with Special Reference to the Greek Bible (PUM 241), Manchester 1935.

³⁸² Vgl. dazu die Überschrift „Who narrates the Book of Aristeas? A first boundary crossing“ von SCHMITZ, Barbara: Space, Borders and Boundaries in the Letter of Aristeas, in: Anette Weissenrieder (Hg.): Borders. Terminologies, Ideologies, and Performances (WUNT II 366), Tübingen 2016, 143–154, hier: 145f.

Abgrenzung von seiner Umwelt bemüht ist.³⁸³ In dieser spannungsreichen Gemengelage ist das Werk zugleich ein interessantes Zeugnis dafür, worin der Autor die Möglichkeiten und Grenzen für die Interaktion von Juden und Nichtjuden verortet.

Die grundsätzliche Bewertung der jeweils fremden Ethnie ist dabei zunächst in beide Richtungen eine positive.³⁸⁴ So betont das Werk den freundschaftlichen Umgang der ptolemäischen Herrscher gegenüber den in Ägypten lebenden Juden (Arist 36).³⁸⁵ Für den Hohepriester Eleazar hat der als Nichtjude charakterisierte implizite Autor des Aristeasbriefs nur Lob übrig (Arist 4), König Ptolemaios quittiert die Antworten der 72 Übersetzer auf seine Fragen jeweils mit übermäßiger Anerkennung und Dankbarkeit (vgl. die verschiedenen Partizipien in den Reaktionen des Königs in Arist 187–294)³⁸⁶ und der Hohepriester Eleazar bezeichnet König Ptolemaios als einen „wahren Freund“ (φίλω γνησίω³⁸⁷ in Arist 41). Seiner Gesandtschaft nach Jerusalem gibt der König dabei ebenso übermäßig wertvolle Geschenke mit (Arist 42; 51–82), wie umgekehrt Eleazar für den ptolemäischen Herrscher Geschenke zusammenstellt (Arist 172). Von den ägyptischen Priestern weiß Aristeas zu berichten, dass diese das jüdische Gesetz und die nach ihm lebenden Juden als „ehrwürdig“ loben (Arist 5f; vgl. Arist 140; Josephus, Ant. XII 14).³⁸⁸

Darüber hinaus betont der Text besonders in den Tischgesprächen zwischen Ptolemaios und den Übersetzern (Arist 187–294) die Gemeinsamkeiten zwi-

³⁸³ Vgl. dazu auch FELDMIEIER, Reinhard: Weise hinter „eisernen Mauern“. Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkulturation und Absonderung im Aristeasbrief, in: Martin Hengel / Anna Maria Schwemer (Hg.): Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), Tübingen 1994, 20–37, hier: 22–30. Grundlegend anders allerdings ESCHNER, Essen, 79–85. Nach ihr ist der Aristeasbrief einseitig an einer negativen Bewertung von Nichtjuden interessiert und von einer konsequenten Abgrenzung diesen gegenüber durchzogen. Wie sich im Folgenden zeigen wird, entspricht diese Einseitigkeit aber wohl weder den historischen Voraussetzungen noch dem Anliegen des Werkes.

³⁸⁴ Vgl. dazu auch SCHIMANOWSKI, Aristeasbrief, 45: „Der sogenannte *Aristeasbrief* gehört zu den wichtigsten antiken Zeugnissen eines ausgesprochen positiven Verhältnisses zwischen Juden und Nichtjuden.“ Vgl. ähnlich WRIGHT, Letter of Aristeas, 128.

³⁸⁵ Vgl. dazu auch WRIGHT, Letter of Aristeas, 128: „Throughout Aristeas, the author attempts to place the first two Ptolemies, particularly Ptolemy II, in as positive a light as possible.“ Anders als die Bewertung der Ptolemäer, schimmert im Aristeasbrief immer wieder eine feindliche Gesinnung gegenüber den Ägyptern durch, vgl. dazu SCHIMANOWSKI, Aristeasbrief, 50–55.

³⁸⁶ Vgl. dazu auch WRIGHT, Letter of Aristeas, 317.

³⁸⁷ Der angeführte griechische Text ist hier und im Folgenden entnommen aus PELLETIER, André (Hg.): Lettre d’Aristée à Philocrate (SC 89), Paris 1962; deutsche Übersetzungen sind angelehnt an MEISNER, Aristeasbrief, 35–85.

³⁸⁸ MATUSOVA, Ekaterina: The Meaning of the Letter of Aristeas. In Light of Biblical Interpretation and Grammatical Tradition, and with Reference to Its Historical Context (FRLANT 260), Göttingen 2015, 34–36, sieht darin einen Reflex auf Dtn 4,6–8 und die Ankündigung, dass alle Völker Israels Gesetzestreue und Weisheit loben werden.

schen Juden und den nichtjüdischen Gastgebern.³⁸⁹ Solch eine Gemeinsamkeit ist schließlich bereits in Arist 16 mit der vielzitierten Identifizierung des Gottes Israels mit Zeus auch theologisch grundgelegt:

Τὸν γὰρ πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεὸν οὗτοι σέβονται, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δέ, βασιλεῦ, προσονομάζοντες ἕτερος Ζῆνα καὶ Δία. („Als Bewahrer und Schöpfer von allem verehren sie nämlich Gott, und den [verehere] alle, wir, oh König, nennen ihn nur anders Zeus und Dis.“)

Fragt man jenseits dieser grundsätzlichen gegenseitigen Bewertung nach Feldern der Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden, dann sticht zunächst der hohe Grad an gesellschaftlicher Durchmischung hervor, den der Aristeasbrief für Alexandrien und ganz Ägypten an mehreren Stellen beiläufig voraussetzt. So sind nach Arist 37 zahlreiche Juden als Vertraute der Ptolemäer am königlichen Hof tätig.³⁹⁰ Diese Durchmischung wird ferner auch dort vorausgesetzt, wo ihr Zustandekommen nicht freiwilliger Art ist. So wird in Arist 12–13; 36–37 von der Aufnahme vieler jüdischer Kriegsgefangener in das ägyptische Heer berichtet (Arist 13 spricht von 30.000 Männern), sowie von der Versklavung großer Teile der jüdischen Bevölkerung (Arist 12 spricht von 100.000 Menschen), was nicht nur einen engen Kontakt mit der nichtjüdischen Bevölkerung, sondern – im Laufe der Zeit – auch einen gewissen Grad der Assimilierung impliziert. Ähnlich berichtet Arist 14 von Mischehen (jedenfalls sexueller Verbindung) zwischen jüdischen Sklavinnen und (nichtjüdischen) Soldaten.³⁹¹

Solch eine gesellschaftliche Annäherung von Diasporajuden an die sie umgebende Kultur, an der sie teilnehmen, setzt ferner auch die Schilderung von der Übersetzung der Tora ins Griechische voraus. Unabhängig davon, wie man im Detail die Motivation und den Anlass für solch eine Übersetzung rekonstru-

³⁸⁹ Dies trifft auch insgesamt auf den Aristeasbrief zu, der das Judentum nicht nur von griechischen Figuren positiv bewerten lässt, sondern dabei auch hellenistische Kriterien anwendet; vgl. hierzu COLLINS, John J.: *Hellenistic Judaism in Recent Scholarship*, in: *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule* (JSJ.S 100), Leiden 2005, 1–20, hier: 11–13. Ähnlich auch FELDMEIERS, Weise, 28: „Der Briefroman scheut sich nicht, das Judentum weitgehend mit Hilfe popularphilosophischer Kategorien zu beschreiben, zu erklären, und damit als attraktiv darzustellen.“

³⁹⁰ Vgl. dazu auch DELLING, Gerhard: *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum*, in: *Studien zum Frühjudentum. Gesammelte Aufsätze 1971–1987*, hg. von Cilliers Breytenbach / Karl-Wilhelm Niebuhr, Göttingen 2000, 23–121, hier: 81. Eine ähnliche Konstellation eines alexandrinischen Judens, der am königlichen Hof tätig ist, ließe sich auch für den Autor des Aristeasbriefs selbst diskutieren. So überlegt auch WRIGHT, *Letter of Aristeas*, 317: „If Ps.-Aristeas’ explanation about protocol in § 175 does reflect actual practice, then it is hard to avoid the conclusion that our Jewish author not only was familiar with Ptolemaic practices but that he might well have had access to the Ptolemaic court, although the evidence on which one could surmise such access is still relatively thin in Aristeas.“

³⁹¹ Vgl. auch die Erwähnung zahlreicher Kinder von jüdischen Sklavinnen in Arist 27.

iert, setzt es in jedem Fall eine beachtliche Anzahl von Juden voraus, denen die griechische Sprache zumindest nähersteht als die hebräische.

Zu dieser engen lebensweltlichen Verbindung zwischen Juden und ihrer nichtjüdischen Umwelt passt schließlich – trotz seines fiktiven Charakters – auch der narrative Rahmen des Aristeasbriefs, der die Verfügbarkeit von hochgebildeten Juden voraussetzt, deren Griechischkenntnisse sie dazu befähigen, eine Übersetzung der Tora anzustellen. So auch explizit in Arist 121: „Er wählte nämlich ausgezeichnete Männer aus, die, weil vornehmer Abkunft, auch eine hervorragende Bildung besaßen und nicht nur die jüdische Sprache beherrschten, sondern auch eifrig die griechische studiert hatten.“³⁹²

Gleichzeitig verweist uns der Aristeasbrief aber auch auf jüdisches Streben nach einer Absonderung von der es umgebenden Kultur. In diesem Zusammenhang wird zunächst in Arist 132–140 der pagane Polytheismus und der jüdische Monotheismus als zentrales Unterscheidungsmerkmal angeführt. Besonders deutlich wird diese Abgrenzungsbemühung dann auch in Arist 139 mit der expliziten Bezeichnung des Gesetzes als Mauer:

περιέφραζεν ἡμᾶς ἀδιακόποις χάραξι καὶ σιδηροῖς τείχεσιν ὅπως μηθεὶ τῶν ἄλλων ἔθνῶν ἐπιμισγώμεθα κατὰ μηδέν. („Er [Gott] umgab uns mit undurchdringlichen Wällen und eisernen Mauern, damit wir uns mit keinem anderen Volk irgendwie vermischen.“)³⁹³

Hierzu fügt sich ferner in Arist 158 die Erwähnung verschiedener äußerer Erkennungsmerkmale von Juden an deren Kleidung sowie an den Eingängen zu jüdischen Wohnungen.³⁹⁴

Schließlich nehmen im Arist die Anführung und Erklärung von Reinheits- und Speisegeboten großen Raum ein (vgl. Arist 128–171; 182–186). Für die Zwecke der vorliegenden Studie ist es an dieser Stelle besonders interessant, danach zu fragen, was sie für die Interaktionsmöglichkeiten mit Nichtjuden bedeuten bzw. wie zwischen den Speisevorschriften als Mittel der jüdischen Absonderung auf der einen Seite und der zu hellenistischer Zeit unvermeidbaren Begegnung mit Nichtjuden auf der anderen Seite vermittelt wird.

3.6.2 Tischgemeinschaft am Hof von König Ptolemaios

Das spannungsvolle Ineinander von positiver Wertschätzung und gesellschaftlicher Durchmischung auf der einen Seite sowie dem Bemühen um Abgrenz-

³⁹² Vgl. so auch die Einleitung des Werkes mit der großen Wertschätzung für die individuelle Bildung des Menschen: „Das ist ja auch das Wichtigste für den Menschen, immer etwas dazulernen und aufzunehmen.“ (Arist 2; vgl. Arist 8). Zu Recht versteht BARCLAY, *Jews*, 140, die so beschriebenen Übersetzer in den Augen des Autors als nachahmungswürdige „model Jews“.

³⁹³ Vgl. auch Arist 151.

³⁹⁴ Vgl. dazu ausführlich WRIGHT, Benjamin G.: Three Jewish Ritual Practices in Aristeas §§158–160, in: Lynn LiDonnici / Andreas Lieber (Hg.): *Heavenly Tablets (JSJ.S 119)*, Leiden / Boston 2007, 11–29.

ung auf der anderen Seite findet sich schließlich gerade auch im Zusammenhang der Speisegebote und der Frage, unter welchen Bedingungen eine Tischgemeinschaft als legitim erachtet wird. Dieser doppelte Charakter zeigt sich dabei am besten an der unterschiedlichen Art und Weise, wie im Aristeasbrief jüdische Reinheits- und Speisegebote erzählt bzw. interpretiert werden.³⁹⁵ Zum einen wird ihnen die Aufgabe zugeschrieben, den Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden zu markieren und diesen auch zu bewahren (Arist 151). Vgl. so besonders deutlich in Arist 142: „Damit wir nicht besudelt und durch schlechten Umgang verdorben werden, umgab er uns von allen Seiten mit Reinheitsgeboten in Bezug auf Speisen und Getränke und Berühren, Hören und Sehen.“ In diesem Zusammenhang dienen die Speisegebote nach dem Aristeasbrief gerade auch dazu, dass es Juden erschwert wird, einen für sie schlechten Umgang mit Nichtjuden zu pflegen und durch diesen in ihrem Charakter verdorben zu werden (vgl. Arist 142). Mit den Speisegeboten habe Gott die Juden „mit undurchdringlichen Wällen und eisernen Mauern“ (Arist 139) umgeben, damit sie sich nicht mit den Fremdvölkern durchmischen.

Passend dazu finden die Speisegebote auch durchgängig eine positive Rezeption im Aristeasbrief. Wenn die ptolemäische Gesandtschaft in Jerusalem den Hohepriester nach den Reinheits- und Speisegeboten befragt (Arist 129), wird dessen Antwort nicht nur ausführlich dargestellt (Arist 130–169), sondern auch wiederholt positiv bewertet (vgl. Arist 140; 170f u.ö.). In dieses Bild passt ferner die Schilderung des ungeheuren Aufwandes, den Ptolemaios an seinem Hof betreiben muss, um seine jüdischen Gäste adäquat nach deren Speisevorschriften bewirten zu können. So unterhält der König für seine Gäste mit verschiedenen ethnischen Hintergründen je dazu passende Köche, die das Festmahl in geeigneter Weise zubereiten können (Arist 182).

Gleichzeitig kommt im Aristeasbrief aber auch eine genau entgegengesetzte Interpretation der Speisegebote zum Tragen. Dies zeigt sich zum einen in der ausführlichen (Arist 129–171) allegorischen Auslegung der Speisegebote (vgl. τροπολογῶν in Arist 150).³⁹⁶ Hierin spiegelt sich wider, dass das Werk nicht nur zur Bestätigung und aus apologetischen Zwecken an ein jüdisches Publikum gerichtet ist, sondern zugleich auch an ein nichtjüdisches Publikum adressiert ist, das damit an den Sinn der aus der Tora bekannten Speisegebote her-

³⁹⁵ Dieser doppelte Charakter bezüglich der Bewertung von Nichtjuden und den Möglichkeiten der Interaktion wurde in der Forschung seit TCHERIKOVER, Victor: *The Ideology of the Letter of Aristeas*, in: HTR 51 (1958), 59–85, immer wieder gesehen; vgl. so etwa auch COLLINS, *Hellenistic Judaism*, 11–18.

³⁹⁶ Zur allegorischen Interpretation der Speisegebote im Aristeasbrief im Kontext vergleichbarer Interpretationen im griechischsprechenden Judentum vgl. BIRNBAUM, Ellen: *Allegorical Interpretation and Jewish Identity among Alexandrian Jewish Writers*, in: David E. Aune / Jarl Henning Ulrichsen / Torrey Seland (Hg.): *Neotestamentica et Philonica* (NT.S 106), Leiden / Boston 2003, 307–329, hier: v.a. 311–314.

angeführt werden soll.³⁹⁷ Die allegorische Auslegung der Speisegebote zeigt das Bemühen, sie auch für ein nichtjüdisches Publikum verständlich zu machen. So besonders deutlich in der abschließenden Zusammenfassung in Arist 169: „Auch bezüglich der Speisen und der unreinen Schlangen und Tiere zielt jedes Wort auf die Gerechtigkeit und das gerechte Zusammenleben der Menschen.“ Nicht ganz frei von Ironie werden hiermit die in Arist 139 erwähnte Funktion der Speisegebote als undurchdringliche Wälle und eiserne Mauern (ἀδιακόποις χάραξι καὶ σιδηροῖς τείχεσιν) innerhalb des Werkes selbst wieder relativiert.³⁹⁸ So formuliert auch J. Rhodes prägnant:

„But for the Jews and Gentiles who can eat together and share philosophical dialogue, the meaning of ‚separation‘ has inevitably shifted. In demonstrating the ‚profound logic‘ (§143) of the dietary laws, the author has turned boundary markers into bridges that make possible a rapprochement between philosophically minded Jews and devout Gentiles.“³⁹⁹

Innerhalb dieses doppelten Charakters der Speisegebote im Aristeasbrief als sowohl trennend wie auch verbindend ist schließlich auch die Erwähnung des sieben Tage andauernden Festmahls des König Ptolemaios mit seinen jüdischen Gästen zu verorten (Arist 184–294).⁴⁰⁰ Interessanterweise heißt es in Arist 181 ausdrücklich, dass auch König Ptolemaios das für seine jüdische Gesandtschaft zubereitete Essen zu sich nahm und nicht etwa eine alternative

³⁹⁷ Vgl. so auch BARCLAY, *Jews*, 148–149; ESCHNER, *Essen*, 83; SCHIMANOWSKI, *Aristeasbrief*, 47–48; für eine ausschließlich jüdische intendierte Leserschaft argumentiert hingegen GRUEN, Erich S.: *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition (Hellenistic Culture and Society)*, Berkeley, CA 1998, 212–222.

³⁹⁸ Gegen ESCHNER, *Essen*, 79–81. Vgl. ähnlich auch der Kommentar dazu von WRIGHT, *Letter of Aristeas*, 248: „[O]n the surface at least, Eleazar’s comments present quite a contrast to those passages that emphasize the commonalities between Jews and Gentiles (cf. especially § 16). Aristeas’s otherwise irenic and somewhat universalistic outlook seems contradicted in Eleazar’s speech.“ Vgl. ähnlich auch SCHMITZ, *Space*, 150. V.a. ausgehend von Arist 139 ist es in der Kommentarliteratur umstritten, ob die abwertenden Aussagen bezüglich der Nichtjuden stärker zu gewichten sind als die positiven, oder ob umgekehrt die negativen Aussagen lediglich traditioneller jüdischer Denk- und Redeweise folgen, dabei aber nicht den grundsätzlich um Annäherung bemühten Duktus des Werkes in Frage stellen. So wird Arist 139 etwa von GRUEN, *Heritage*, 216, kommentiert mit: „These are strong words and powerful sentiments, not to be obscured or suppressed in the warm glow of some alleged universalism.“ Wohingegen COLLINS, *Hellenistic Judaism*, 13, einwendet: „Nothing in the text suggests that this speech is either meant or taken to be offensive.“ Unabhängig von der präzisen Gewichtung der negativen und positiven Aussagen bezüglich der Interaktionsmöglichkeiten mit Nichtjuden ist festzuhalten, dass der Aristeasbrief in jedem Fall beides zugleich enthält und sich gerade darin die Spannung eines jüdischen Lebens in der Diaspora ausdrückt.

³⁹⁹ RHODES, James N.: *Diet and Morality: Tracing an Exegetical Tradition*. Master of Arts Thesis, Catholic University of America 2000, 69, zitiert nach WRIGHT, *Letter of Aristeas*, 283–284.

⁴⁰⁰ In Arist 275 heißt es, dass neben dem König selbst am siebten Tag noch weitere nicht-jüdische Gäste zum Festmahl hinzukommen.

Speise.⁴⁰¹ Dies unterstützt nicht nur den Eindruck, dass der König vorausseilend und ohne von seinen jüdischen Gästen darauf hingewiesen werden zu müssen, nur Speisen nach jüdischen Vorschriften aufischt.⁴⁰² Sondern es handelt sich demnach auch im *engeren* Sinn um eine Tischgemeinschaft, bei der der jüdische sowie der nichtjüdische Teil gemeinsam dieselbe Speise zu sich nehmen.⁴⁰³ Die geschilderte Sitzordnung erinnert dabei an ein Triclinium (vgl. Arist 183), wobei der König als Gastgeber den kürzeren und zentralen Ehrenplatz einnimmt.⁴⁰⁴

Bei diesem Gastmahl wird die abgrenzende Intention der Speisegebote nicht grundsätzlich in Frage gestellt, sondern vielmehr ausführlich dargestellt, unter welchen Bedingungen die Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden legitim erscheint.⁴⁰⁵ Die konkrete Art der Speise, die der König bei seinem Festmahl seinen jüdischen Gästen serviert, wird dabei nicht erwähnt, lediglich das Trinken von Wein (Arist 261; 274). Ebenso wenig erfahren wir etwas über eine konkret abgelehnte oder nicht verwendete Speise. Der Fokus bezüglich der notwendigen Bedingungen für eine Tischgemeinschaft liegt demnach nicht auf der Diät, sondern vielmehr auf der das Essen zubereitenden Person. So heißt es vom König, er unterhalte verschiedene Köche, die für seine Gäste aus verschiedenen ethnischen Hintergründen je nach deren Bräuchen und Gewohnheiten die Speisen zubereiten können (Arist 182). Der die Speise für die jüdische Gesandtschaft zubereitende Koch ist dabei möglicherweise selbst Jude. Dies könnte zumindest sein Name Dorotheos nahelegen (Arist 183f).⁴⁰⁶

⁴⁰¹ Vgl. so auch JACOBS, *Biting*, 174–175.

⁴⁰² Dass dies nicht aus Achtung gegenüber dem jüdischen Gesetz, sondern rein aus einer Haltung der Gastfreundschaft geschehe, betont SCHMITZ, *Space*, 150.

⁴⁰³ Vgl. im Kontrast dazu die Begegnung von Judith mit Holofernes in Jdt 12. Während Holofernes in 12,11 Judith fragen lässt, ob sie „mit uns“ (μεθ' ἡμῶν) essen möchte, heißt es hinterher in 12,19 von Judith lediglich, dass sie „ihm gegenüber“ (κατέναντι αὐτοῦ) ihr mitgebrachtes Essen zu sich nahm.

⁴⁰⁴ Vgl. so auch WRIGHT, *Letter of Aristeas*, 320.

⁴⁰⁵ Darüber hinaus überlegt SCHIMANOWSKI, *Aristeasbrief*, 57, ob der auffallend große Textanteil, der darauf verwendet wird, um den Hohepriester Eleazar nach den Reinheits- und Speisegeboten zu befragen, einen bereits für das Festmahl vorbereitenden Charakter hat. So ließe sich davon ausgehend überlegen, ob hier bereits die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Notwendigkeit von vorbereitenden Maßnahmen zur Ermöglichung der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden gelenkt werden soll. Allerdings haben Eleazars Antworten auf die Fragen der ptolemäischen Gesandtschaft dann kaum noch einen das Festmahl vorbereitenden Charakter, sondern handeln in erster Linie von einer allegorischen Auslegung der Speisegebote.

⁴⁰⁶ Vgl. so auch DELLING, *Bewältigung*, 28 und mit Verweis auf die ähnlichen Namen der jüdischen Übersetzer in Arist 47–50 auch MEISNER, *Aristeasbrief*, 68 Anm. 182a. Vgl. ferner Appendix II: „Prosopography of the Jews in Egypt“ in TCHERIKOVER, Victor / FUKS, Alexander / STERN, Menahem u.a. (Hg.): *Corpus Papyrorum Judaicarum*. Bd. 3, Cambridge, MA 1964.

Fragt man nach den weiteren Details der Ermöglichungsbedingungen für die im Aristeasbrief bezeugte Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden, dann lassen sich zumindest einige interessante Näherbestimmungen diskutieren. So impliziert der Kontext, dass die Notwendigkeit eines jüdischen Koches ausschließlich darin besteht, dass dieser die *Kenntnis* über die Speisegewohnheiten der jüdischen Gäste besitzt. D.h. es geht vermutlich nicht um die Vermeidung einer Verunreinigung der Speise durch den bloßen Kontakt mit einem Nichtjuden. Jedenfalls findet sich in dem ansonsten sehr ausführlich erzählenden Text keine Erwähnung davon, dass die Zutaten des Essens etwa aus einer jüdischen Produktion oder von einem jüdischen Markt o.ä. stammen. Entscheidend ist demnach wohl nicht die – ohnehin nur indirekt erschließbare – jüdische Abstammung des Dorotheos, sondern vielmehr seine Vertrautheit mit jüdischen Essgewohnheiten.⁴⁰⁷ Für solch eine Interpretation spricht schließlich auch die Erzählung in Arist 186, wonach die Teilnehmer des Festmahls bei diesem durch die Abteilung des Dorotheos bedient werden. Denn wenn die Mitglieder dieser Abteilung des Dorotheos im Folgenden präzisiert werden mit den Worten „darunter waren königliche Pagen und Leute, die beim König ein Ehrenamt innehatten“ (Arist 186), dann wird bei jenen gerade nicht eine jüdische Abstammung als notwendig bestimmt. Es genügt demnach, dass diese beim Austeilen der Speisen und Getränke durch den kundigen Juden Dorotheos angeleitet werden. Der bloße Kontakt durch einen Nichtjuden scheint demnach nicht entscheidend, lediglich die Zubereitung durch einen Fachkundigen. Davon ausgehend ließe sich zumindest vermuten, dass wohl auch ein Nichtjude, der aus irgendwelchen Gründen über die notwendige Fachkenntnis besitzt, dazu geeignet wäre, die Verantwortung für das Essen bei solch einer Tischgemeinschaft zu übernehmen

Des Weiteren lässt sich annehmen, dass die Verwendung von nichtjüdischem Geschirr nach dem Aristeasbrief unproblematisch zu sein scheint.⁴⁰⁸ Dazu passt auch, dass Ptolemaios mit seiner Gesandtschaft nach Jerusalem verschiedene Gerätschaften für den dortigen Kult am Tempel als Geschenke überbringen lässt (Opferschalen, Mischkrüge und einen Tisch;⁴⁰⁹ vgl. auch Arist 51–82), die wiederum gerne angenommen werden (Arist 42). Wenn diese Gerätschaften aus nichtjüdischem Hintergrund demnach selbst für den Kult am Jerusalemer Tempel geeignet sind, unterstützt dies die Annahme, dass erst recht das gewöhnliche Essgeschirr aus einem nichtjüdischen Haushalt von einem Juden ohne Bedenken verwendet werden kann. Und auch als Abschiedsgeschenk nach der Übersetzung der Tora gibt König Ptolemaios den Überset-

⁴⁰⁷ So interpretiert wohl auch schon Josephus, Ant. XII 94–97, der die Beauftragung des Dorotheos nicht etwa mit dessen Ethnizität begründet, sondern in dessen ἀκρίβεια: διὰ τὴν περὶ τὸν βίον ἀκρίβειαν ἐπὶ τούτοις (Ant. XII 95).

⁴⁰⁸ Vgl. etwa die gegenteilige Position in Jdt 10,5; siehe dazu S. 138 dieser Studie.

⁴⁰⁹ WRIGHT, Letter of Aristeas, 180, überlegt, ob es sich um den Tisch für die Schaubrote handelt.

zern u.a. vollständige Tischlager (Arist 319), Schalen, Teller und Mischgefäße mit (Arist 320), deren Verwendung an keiner Stelle als problematisch charakterisiert wird.⁴¹⁰

Möglicherweise soll auch durch die Erwähnung in Arist 184–186, wonach nicht die ägyptischen Priester, sondern der Jude Elissaios – als ältester der anwesenden jüdischen Priester – das Tischgebet spricht, angezeigt werden, dass auch das Sprechen jüdischer Tischgebete und Segnungen eine notwendige Voraussetzung für das Zustandekommen der Tischgemeinschaft darstellt.⁴¹¹ Vielleicht geht es dabei auch weniger um das Sprechen der jüdischen Gebete, als um das Umgehen der ansonsten gebräuchlichen Libation.⁴¹² Unabhängig von dieser letzten Detailfrage zeichnet uns der Aristeasbrief in jedem Fall nicht nur ein eindrückliches Bild vom gegenseitigen Austausch zwischen Juden und Nichtjuden in Alexandrien,⁴¹³ sondern gibt uns darüber hinaus an zentraler Stelle Einblick in konkrete Bedingungen für bestimmte Formen der Interaktion.

3.6.3 Ertrag: Möglichkeiten und Grenzen der Interaktion

Der doppelte Charakter, der den Aristeasbrief bezüglich der Bewertung von Nichtjuden charakterisiert, gilt ebenso für die Möglichkeiten der Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden.⁴¹⁴ Während das Werk mehr beiläufig das Zusammenleben auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen wie selbstverständlich voraussetzt, thematisiert es eingehend die aus der Sicht seines Autors notwendigen Bedingungen für eine Tischgemeinschaft von Juden und Nichtjuden. Eine solche ist nach dem Aristeasbrief zunächst grundsätzlich möglich und zwar gerade auch dann, wenn der nichtjüdische Teil als Gastgeber fungiert.

⁴¹⁰ Da es sich beim König Ptolemaios nach der Darstellung des Aristeasbriefs nicht um einen gewöhnlichen Nichtjuden handelt, sondern um eine dem Judentum sowie dem jüdischen Gesetz besonders aufgeschlossenen Figur, ließe sich ferner überlegen, ob solch eine Einstellung des nichtjüdischen Gastgebers nach der Auffassung des Aristeasbriefs ebenfalls eine notwendige Bedingung für eine legitime Tischgemeinschaft darstellt. So überlegt jedenfalls WRIGHT, *Letter of Aristeas*, 283: „I think that this explanation better accounts for the two contrasting positions that we find throughout Aristeas, that, on the one hand, Jewish legislation has a special character that separates Jews from Gentiles and in some ways supersedes their traditions, and that, on the other hand, numerous exceptions are made for those enlightened Gentiles who understand the universal applicability of the Jewish law and the true nature of God.“ Dem steht jedoch entgegen, dass nach Arist 275 am siebten Tag auch weitere nicht näher charakterisierte Nichtjuden am Festmahl teilnehmen.

⁴¹¹ Vgl. so ESCHNER, *Essen*, 142–143. Eine parallele Vorstellung findet sich möglicherweise in JosAs, vgl. dazu BURCHARD, *Joseph*, 605. Vgl. ferner b.Ber. 35a; t.Ber. 4,1 für rabbinische Vorschriften, vor jedem Essen zu beten.

⁴¹² Vgl. so BARCLAY, *Jews*, 435 mit Anm. 50.

⁴¹³ Das ist in der Forschung schon immer wieder gesehen worden; vgl. etwa GRUEN, *Letter of Aristeas*, 140.

⁴¹⁴ Von einer „strikte[n] Trennung“ (so ESCHNER, *Essen*, 80) zwischen Juden und Nichtjuden kann im Aristeasbrief deshalb keine Rede sein.

Die Form des Tricliniums sowie die Einnahme des Ehrenplatzes durch den gastgebenden König Ptolemaios verdeutlichen dabei einmal mehr den durchweg hellenistisch geprägten Charakter des geschilderten Gastmahls.

Entscheidend für die Legitimität solch einer Tischgemeinschaft ist der Umstand, dass ausschließlich Speisen serviert werden, die – im Kontext nicht näher spezifizierten – jüdischen Speisevorschriften entsprechen. Zur Wahrung dieser Voraussetzung genügt es nach dem Aristeasbrief, dass die für die Speise verantwortliche Person entweder selbst Jude ist, oder aber zumindest über ausreichend Kenntnisse über die Speisevorschriften und Essgewohnheiten seiner jüdischen Gäste verfügt.

In diesem Zusammenhang gibt der Aristeasbrief ebenso zu erkennen, was seiner Ansicht nach für eine Tischgemeinschaft von Juden und Nichtjuden als unproblematisch erscheint. Kein Hinderungsgrund ist demnach die Verwendung von Geschirr aus dem Haushalt des nichtjüdischen Gastgebers, die Sitzordnung nach hellenistischen Sitzgewohnheiten sowie der Kontakt der verzehrten Speise mit nichtjüdischen Bediensteten.

3.7 Das 3. Makkabäerbuch

Sachlich zugehörig ist in diesem Zusammenhang auch eine kurze Notiz im 3. Makkabäerbuch.⁴¹⁵ Die das ganze Werk durchziehende apologetische Tendenz wendet sich in 3Makk 3,1–7 dem Vorwurf zu, die Juden in Alexandrien sonderten sich in Fragen der Verehrung und des Essens von ihrer Umwelt ab und zeigten damit ihre fehlende Loyalität gegenüber dem ptolemäischen Herrscher. Nachdem der Autor in 3Makk 3,3 den Vorwurf der Illoyalität der Juden bestreitet,⁴¹⁶ geht er in V. 4 dazu über, die jüdische Absonderung in Fragen des Essens zu erklären:

σεβόμενοι δὲ τὸν θεόν, καὶ τῷ τούτου νόμῳ πολιτευόμενοι, χωρισμὸν ἐποίουν ἐπὶ τῷ κατὰ τὰς τροφάς. δι' ἣν αἰτίαν ἐνίοις ἀπεχθεῖς ἐφαίνοντο. („Sie verehrten aber Gott und wandelten nach dessen Gesetz; sie machten deswegen eine Trennung hinsichtlich der Speisen, aus welchem Grunde sie einigen als Verhasste erschienen.“)

⁴¹⁵ Das zwischen 100 v.Chr. und 50 n.Chr. auf Griechisch verfasste Werk lässt sich aufgrund seiner inhaltlichen Konzentrierung auf Alexandrien mit einiger Sicherheit auch dort verorten. Vgl. grundsätzlich zu den Einleitungsfragen CROY, N. Clayton: 3 Maccabees (SCS 3), Leiden 2006, ix–xxii; KNÖPPLER, Thomas: 3. Makkabäerbuch (JSHRZ 1,9), Gütersloh 2017, 783–845; ANDERSON, H.: 3 Maccabees, in: James H. Charlesworth (Hg.): The Old Testament Pseudepigrapha. Bd. 2: Expansions of the „Old Testament“ and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost-Judeo-Hellenistic Works, Peabody, MA 2015, 509–529, hier: 509–516; ORTH, Wolfgang: Makkabäion III / Das dritte Buch der Makkabäer, in: Siegfried Kreuzer (Hg.): Handbuch zur Septuaginta. Bd. 1: Einleitung in die Septuaginta, Gütersloh 2016, 314–321.

⁴¹⁶ Vgl. ANDERSON, 3 Maccabees, 520 Anm. 3a: „Our author is at pains to show that their apartness does not prevent them from being loyal subjects.“

Die knappe Notiz und auch der weitere Kontext lassen dabei nur sehr bedingt Details erkennen.⁴¹⁷ So bleibt unklar, welche konkrete Praxis wir uns unter der Wendung χωρισμὸν ἐποίουν ἐπὶ τῷ κατὰ τὰς τροφάς vorstellen sollen. Ähnlich unpräzise verhält sich auch die Wiederholung dieses Sachverhalts in 3Makk 3,7 mit den Worten τὴν δὲ περὶ τῶν προσκυνήσεων καὶ τροφῶν διάστασιν („die Unterscheidung aber im Hinblick auf Anbetungen und Speisen“). Denkbar wäre jeweils sowohl eine kategorische Verweigerung der Tischgemeinschaft mit Nichtjuden,⁴¹⁸ als auch lediglich die Einhaltung gewisser Diäten, wobei auch hier wiederum die Reichweite der Ablehnung von bestimmten Speisen nicht näher spezifizierbar ist.⁴¹⁹

Eine nähergehende Bestimmung ist eventuell aus 3Makk 3,7 abzuleiten. Hier wiederholt der Autor den Vorwurf von Seiten der Gegner: „weder für den König noch für die Truppen sind diese Menschen ὁμοσπόνδους“. Der Begriff ὁμόσπονδος meint dabei wörtlich das Teilen eines gemeinsamen Trinkbeckers. Setzt man solch eine spezifische Deutung voraus, ließe sich überlegen, ob sich die Absonderung der Juden lediglich auf die Verwendung desselben Trink- und Essgeschirrs bezieht. Allerdings lässt sich ὁμόσπονδος auch als gemeinsame Libation⁴²⁰ oder im übertragenen Sinn verstehen als die vertragliche Verbundenheit oder als das Erweisen von Loyalität.⁴²¹ Der Vorwurf an die Juden bestünde dann darin, dass sie sich grundsätzlich nicht loyal gegenüber dem König und dem Militär verhielten. Der Kontext, wo unmittelbar darauf noch in V. 7 der Vorwurf an die Juden darin zusammengefasst wird, als verhielten sie sich feindselig und widersetzten sich der Staatsverwaltung, macht auch für ὁμόσπονδος eher ein Verständnis wahrscheinlich, dass es um den allgemein gehaltenen Vorwurf der fehlenden Loyalität und Verbundenheit geht. Ein Rückschluss auf die konkrete Reichweite der jüdischen Trennung (χωρισμὸν; V. 4) oder Unterscheidung (διάστασιν; V. 7) in Fragen der Speise ist in diesem Fall nicht möglich.

Schließlich lässt sich überlegen, ob die explizite Anführung des Militärs in V. 7 eventuell einen Reflex darauf darstellt, dass sich die wie auch immer ge-

⁴¹⁷ Dies gilt auch über den Abschnitt in 3Makk 3,1–7 hinaus für das ganze 3. Makkabäerbuch, das außer der Verehrung des Gottes Israels nur am Rande ein Interesse an Fragen der Toraobservanz erkennen lässt; vgl. dazu auch KNÖPPLER, 3. Makkabäerbuch, 855–857.

⁴¹⁸ Vgl. zu solch einer maximalistischen Interpretation ESCHNER, Essen, 120–121.

⁴¹⁹ Bereits die unmittelbar vorausgehende Schilderung von der Verleumdung der Juden in 3Makk 3,2 ist sprachlich unklar, da sich der Bezugspunkt des αὐτοῦς nicht sicher ableiten lässt; vgl. dazu auch CROY, 3 Maccabees, 63.

⁴²⁰ So BARCLAY, Jews, 199.

⁴²¹ Vgl. dazu LIDDELL, Henry George / SCOTT, Robert (Hg.): A Greek-English Lexicon. With a Supplement, Oxford 1994, 1227, wo für 3Makk 3,7 der Vorschlag gemacht wird, im Sinne einer vertraglichen Verbundenheit („bound by treaty to“) zu deuten. Vgl. so auch mit Verweis auf 3Makk 3,7 MURAOKA, Takamitsu: A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Leuven 2009, 497.

artete Absonderung der alexandrinischen Juden in Fragen des Essens dahingehend auswirkt, dass diese sich nicht am Militärdienst beteiligen wollen. Da sich annehmen lässt, dass es für Juden in ethnisch durchmischten Militäreinheiten schwierig war, sich entsprechend ihrer spezifischen Diäten zu ernähren, wäre solch ein Bezug durchaus plausibel. Aber auch hier erlaubt der Text keine Rückschlüsse auf die konkreten Details.

Erst vom Ende des 3. Makkabäerbuches her wird das Verständnis der kurzen Notiz in Kp. 3 etwas eingrenzbar.⁴²² Nach der Verfolgung und göttlichen Rettung der alexandrinischen Juden ändert der ptolemäische König am Schluss schließlich seine Gesinnung und versorgt die Juden mit allem, was für ein ausladendes Freudenfest notwendig ist (vgl. 3Makk 6,30–40). Darunter zählt nach 3Makk 6,30 sowohl ausreichend Wein für ein siebentägiges Gelage, als auch die übrigen notwendigen Dinge, was nach dem weiteren Kontext (vgl. 3Makk 6,40) wohl auch verschiedene Speisen miteinschließt. Trotz der ausführlichen Beschreibung des Festes und der Großzügigkeit des ptolemäischen Königs ist hier nun auffallender Weise nicht davon die Rede, dass der Wein oder die Speisen besondere Bedingungen oder Reinheitsvorschriften erfüllen. Aus diesem *argumentum e silentio* lassen sich zwar keine weitreichenden Schlüsse ziehen, doch lässt sich mit Zurückhaltung vermuten, dass, trotz des grundsätzlichen Festhaltens an einer nicht näher bestimmbar Unterscheidung der Juden hinsichtlich der Speisen, der Einhaltung von Speisevorschriften keine allzu große Wichtigkeit zugeschrieben wird.⁴²³ Bemerkenswert ist schließlich, dass es für den Autor des 3. Makkabäerbuches kein Problem darstellt, Wein und Speisen aus der Hand eines Nichtjuden anzunehmen. Dass das Festmahl zudem im Hippodrom stattfindet (3Makk 6,30; vgl. 4,11–5,9) und erwähnt wird, dass auch der König selbst zu diesem Freudenfest ein Symposium ausrichtet und daran teilnimmt (3Makk 6,33), macht deutlich, dass es sich bei diesem Festgelage um eine Form der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden handelt, bei dem der nichtjüdische Teil als Gastgeber fungiert und für die Beschaffung der Speisen und des Weins verantwortlich ist.⁴²⁴

⁴²² Damit, dass Eschner ESCHNER, Essen, 120–122, den Schluss des 3. Makkabäerbuch nicht für ihre Untersuchung zu 3Makk 3,4–7 berücksichtigt, erklärt sich auch ihre maximalistische Interpretation hinsichtlich einer rigorosen Absonderung der Juden in Fragen der Speise, die durch die Beachtung des erweiterten Kontexts zu relativieren ist.

⁴²³ Dagegen ließe sich jedoch anführen, dass in 3Makk 7,11 noch einmal der Vorwurf an jene Juden ergeht, die „des Bauches wegen“ (γαστρὸς ἕνεκεν) gegen die Vorschriften verstoßen hätten, was sich wohl auf nicht näher bestimmte Speisegebote bezieht. Vgl. hierzu auch BARCLAY, Jews, 199, der daraus eine hohe Relevanz der Speisegebote für das 3. Makkabäerbuch ableiten will, jedoch ohne auf die Spannung einzugehen, dass die Juden im unmittelbaren Kontext wie selbstverständlich an dem vom ptolemäischen König initiierten und organisierten Freudenfest teilnehmen.

⁴²⁴ Dies gilt umso mehr, wenn man beachtet, dass Trinkgelage und die Versorgung mit Wein auch an anderen Stellen des Werkes vorkommen (vgl. 3Makk 4,1; 5,3.10.17.36), wo-

4. Tischgemeinschaft und jüdische Speisegebote bei Philo und Josephus

Die vielfältigen Autorenwerke von Philo und Josephus werden in dieser Studie an den unterschiedlichsten Stellen zur Interpretation des zeitgeschichtlichen Kontextes herangezogen. Im Folgenden soll es demnach nicht um eine Wiederholung oder Zusammenfassung dessen gehen, was an anderer Stelle dieser Untersuchung ausgehend von diesem reichhaltigen Schrifttum gesagt wird. Vielmehr soll der Fokus dezidiert auf der *Lebensweise* und *Perspektive* des Philo sowie des Josephus als zweier vergleichsweise gut dokumentierter Juden des 1. Jh. n.Chr. liegen. Es geht demnach pointiert um die Frage, inwieweit die Werke des Philo und Josephus uns darüber Auskunft geben, unter welchen Bedingungen ihre Autoren Tischgemeinschaft mit Nichtjuden in ihren jeweiligen Lebenskontexten pflegten und welche Perspektive sie auf andere Juden bzw. deren Applikation jüdischer Speisegebote zu erkennen geben.⁴²⁵

4.1 Philo von Alexandrien

Ein zugleich eindrückliches, wenn auch in seiner Tragweite begrenztes Beispiel für eine ausdifferenzierte Bewertung der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden findet sich in den Werken Philos. Begrenzt, weil der Jude Philo ohne Zweifel eine Ausnahmeerscheinung seiner Zeit darstellt und somit die Frage an vielen Stellen offenbleiben muss, inwieweit sich von hier aus auf breitere Strömungen von Diasporajuden schließen lässt. Zugleich ist Philo aber auch ein besonders eindrücklicher Vertreter, weil sich in seinen zahlreichen Schriften die Komplexität des zeitgenössischen Diskurses dargestellt findet. Während zunächst ausgehend von Philos Lebensumständen jene Stellen zu betrachten sind, die eher beiläufig etwas von Philos Sicht auf Tischgemeinschaft mit Nichtjuden zu erkennen geben, soll im Anschluss daran mit Spec. IV 97–135 auf jene Stelle eingegangen werden, die als einzige vergleichsweise *explizit* die Vielschichtigkeit des antiken jüdischen Diskurses thematisiert.⁴²⁶

bei jeweils Nichtjuden, bzw. Elefanten, daran beteiligt sind. Vgl. dazu auch CROY, 3 Maccabees, 106.

⁴²⁵ Dass bei der Interaktion mit Nichtjuden hier noch enger als bisher Fragen der Essens- und Tischgemeinschaft fokussiert werden, ist zum einem dadurch bedingt, dass andere Formen der Interaktion, die Philo und Josephus zu erkennen geben, bereits an anderen Stellen mitbedacht wurden. Zum anderen aber erfordert der Umfang der Werke hier stärker als bisher eine exemplarische Untersuchung.

⁴²⁶ Vgl. grundsätzlich zur Frage nach der jüdischen Identität in den Werken Philos neben NIEHOFF, Maren R.: Philo on Jewish Identity and Culture (TSAJ 86), Tübingen 2020 auch die älteren Untersuchungen von BÖHM, Martina: Philo und die Frage nach der jüdischen Identität in Alexandria. Die Abrahamsfamilie als Modellfall, in: Markus Öhler (Hg.): Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im

Bekanntlich wissen wir von der Biographie Philos und den Entstehungskontexten seiner Werke erstaunlich wenig.⁴²⁷ Dies gilt umso mehr für seine alltäglichen Lebensumstände. Dementsprechend geben es die Quellen auch an keiner Stelle unmittelbar her, ob Philo an Gastmählern mit Nichtjuden teilnahm.⁴²⁸ Angesichts der näheren Verwandtschaft des Philo, die in hohen politischen Ämtern tätig war und in großer Nähe zur umgebenden nichtjüdischen Kultur lebte, wäre es allerdings nicht verwunderlich, wenn Philo etwa in deren Häusern ebenfalls zusammen mit Nichtjuden am Tisch gesessen hätte. Zu erwähnen sind hier Philos Bruder Alexander Alabarch, der als *epitropos*, d.h. als Verwalter der ägyptischen Besitztümer, für Antonia Minor, Tochter des Mark Aurel und Mutter des späteren Kaisers Claudius tätig war.⁴²⁹ Noch deutlicher wird die Nähe zur römischen Machtelite bei dessen Sohn und Philos Neffen Tiberius Julius Alexander, der in seiner Karriere in der römischen Verwaltung und Armee u.a. als Präfekt und Prokurator verschiedene Stationen durchlief und schließlich im jüdischen Krieg als Kommandant für Titus diente.⁴³⁰ Von ihm berichtet Josephus (Ant. XX 100), dass er sich nicht an einer jüdischen Lebensweise orientiert habe (τοῖς γὰρ πατρίοις οὐκ ἐνέμεινεν οὗτος ἔθεσιν). Und auch in jenen Werken Philos, in denen Tiberius als Gesprächspartner dient, vertritt dieser stets Positionen, die weit entfernt von jenen seiner jüdischen Volksgenossen scheinen (vgl. v.a. *De animalibus* und *De Providentia*). Wenn nun Philo etwa in LA III 155f in der 1. Person Plural erwähnt, dass er häufig bei Gastmählern zu gegen war, wo neben ausschweifendem Essen auch künstlerische Darbietungen stattgefunden hätten, wäre es nicht verwunderlich,

Rahmen der Antike (BThSt 142), Neukirchen-Vluyn 2013, 69–111 sowie MENDELSON, Alan: *Philo's Jewish Identity* (BJSt 161), Atlanta, GA 1988.

⁴²⁷ Für eine luzide Zusammenfassung der verfügbaren Eckdaten zu Philo vgl. SCHWARTZ, Daniel R.: *Philo, His Family, and His Times*, in: Adam Kamesar (Hg.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009, 9–31, hier: 10–12; vgl. umfassend und mit dem bezeichnenden Titel als „intellektuelle Biographie“ die Monographie von NIEHOFF, Maren R.: *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*, New Haven / London 2018; vgl. dort gleich zu Beginn (1): „No biography of Philo has ever been attempted, and there are good reasons for this state of affairs. Philo resists the easy grasp of a biographer because he tells us very little about his own person and virtually nothing about the circumstances of his writing activity.“

⁴²⁸ Ungerechtfertigt scheint in jedem Fall das pauschale Urteil bei HEIL, *Ablehnung*, 79–80, wonach eine solche Teilnahme an einer Tischgemeinschaft mit Nichtjuden für Philo ausgeschlossen sei.

⁴²⁹ Zu Alexander Alabarch vgl. Josephus, Ant. XVIII 159; IXX 276; Bell. V 205; vgl. ferner SCHWARTZ, *Philo*, 12–14.

⁴³⁰ Vgl. dazu SCHIMANOWSKI, Gottfried: *Die jüdische Integration in die Oberschicht Alexandriens und die angebliche Apostasie des Tiberius Julius Alexander*, in: Jörg Frey / Daniel R. Schwartz / Stephanie Gripenrog (Hg.): *Jewish Identity in the Greco-Roman World. Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt* (AGJU 71), Leiden / Boston 2007, 111–135.

wenn er solche Gastmähler auch im Kreis seiner nahen Verwandten und dann unter Einschluss von Nichtjuden besucht hätte.

Ähnliche Vermutungen lassen sich auch angesichts von Philos Teilnahme an der Gesandtschaft der alexandrinischen Juden zu Kaiser Caligula im Jahr 39/40 n.Chr. anstellen (vgl. *Legatio ad Gajum*; Josephus, *Ant.* XVIII 259). Wie sich Philo und der übrige Teil der Gesandtschaft in Rom mit Nahrung versorgten, bleibt unerwähnt. Auch die Frage des Kaisers in *Legat.* 361, „Warum enthaltet ihr euch des Genusses von Schweinefleisch?“ sowie Philos ausweichende Antwort darauf lassen nur erkennen, dass der Verzicht auf Schwein auch von Philo aufrechterhalten wurde. Weitergehende Details lassen sich dem jedoch nicht entnehmen. Dass hierbei auch die Suche nach pragmatischen Lösungen notwendig war, ist zumindest wahrscheinlich.

Auch über seine eigene Person hinaus spielt die Frage der konkreten Einhaltung der Speisegebote bei Philo – gemessen am Umfang der von ihm überlieferten Werke – eine geringe Rolle. Philos allegorische Interpretationen der mosaischen Speisegebote in *LA* III 139 (vgl. *Agr.* 131–145; *Her.* 239) sind kaum im Gegensatz zu einer wörtlichen Befolgung derselben zu verstehen, und geben deshalb letztlich wenig Aufschluss darüber, inwiefern Philo die Befolgung der Speisegebote als obligatorisch betrachtete.⁴³¹ Flüchtige Begegnungen mit dem Thema in seinen Werken *In Flaccum* und *De Josepho* lassen zumindest vorsichtige und allgemein gehaltene Schlussfolgerungen zu. So erzählt Philo in seinem Bericht über die Aufstände gegen die jüdischen Teile der Bevölkerung von Alexandria 38 v.Chr. davon, dass jüdische Frauen gezwungen worden seien, Schweinefleisch zu essen (vgl. *Flacc.* 96). In *Jos.* 202 beschreibt Philo, wie Joseph im Einklang mit der Genesiserzählung gemeinsam mit den Ägyptern isst, aber – nach Philos Interpretation – „nach väterlichem Brauch“ (*κατὰ τὰ πατρια*), was wohl Josephs Orientierung an den bereits vor der Sinaioffenbarung geltenden Speisevorschriften der israelitischen Erzväter aussagen soll. Die kurze Bemerkung lässt kaum weitreichende Schlussfolgerungen zu. Die Interpretation scheint aber Philos Einschätzung widerzuspiegeln, dass das gemeinsame zu Tisch-Sitzen mit Nichtjuden und im Haus von Nichtjuden kein grundsätzliches Problem darstellt, so lange gewisse – nicht näher bestimmte – jüdische Regelungen von Seiten der Juden eingehalten werden.⁴³²

Der interessanteste Hinweis auf Philos Sicht auf jüdische Speisegebote findet sich dann in Buch vier seiner Abhandlung *De Specialibus legibus*, wo Philos Interpretation auf anschauliche Weise jene Komplexität des zeitgenössischen Diskurses widerspiegeln dürfte, die sich in weniger verdichteter Form

⁴³¹ Vgl. insgesamt zur allegorischen Auslegung der Speisegebote bei Philo RHODES, *Diet.*

⁴³² Auffällig sind darüber hinaus bestimmte Abhandlungen Philos, in denen die Anführung der jüdischen Speisegebote vom Kontext her zu erwarten wäre, dies aber nicht stattfindet. So etwa in *Mos.* II 17–24, wo Philo zwar berichtet, dass andere Völker sich grundsätzlich von den jüdischen Geboten angezogen fühlten, aber der jüdische Verzicht auf bestimmte Speisen keine Erwähnung findet.

auch in anderen Quellen beobachten lässt.⁴³³ Hier erklärt Philo die Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) als wesentlichen Unterschied zwischen Juden und anderen Ethnien (vgl. Spec. IV 97–135).⁴³⁴ Zur Einübung dieser Tugend (vgl. Spec. IV 99) habe Gott Mose bestimmte Gesetze gegeben. Darunter fallen nun für Philo neben den jüdischen Feiertagen und sexualethischen Bestimmungen v.a. die verschiedenen Speisevorschriften. So dienen die Bestimmungen zur Abgabe der Erstlingsfrucht an den Tempel dazu, seinem Hunger nicht vorschnell nachzugehen (Spec. IV 98–99). Das Verbot bestimmter Nahrungsmittel diene, so Philo, ebenfalls dem Ziel der Selbstbeherrschung, indem gerade jene Speisen wie Schweinefleisch verboten seien, die bei anderen aufgrund ihres herausragenden Geschmacks am beliebtesten seien (Spec. IV 100–101⁴³⁵).

Wie M. Niehoff⁴³⁶ ausführlich herausgearbeitet hat, steht diese philonische Interpretation der mosaischen Speisegebote in großer Nähe zu zeitgenössischen römischen Idealen wie Genügsamkeit, die sich etwa bei Musonius Rufus in erstaunlicher Parallele zu Philo finden.⁴³⁷ Interessant sind deshalb v.a. die gegenläufigen ethnischen Vergleiche, die Philo im Zusammenhang seiner Deutung der Speisegebote bietet. Zum einen dienen die Speisegebote explizit auch als ethnisches Unterscheidungskriterium. So stellt Philo kontrastreich die Schwelgerei der Ionier und Sybariten den jüdischen Speisegeboten mit dem Ziel der ἐγκράτεια entgegen (Spec. IV 102). Zugleich stehen für ihn die jüdischen Speisegebote aber nicht an der Spitze eines linearen Spektrums. Vielmehr stellen sie, so Philo, den idealen Mittelweg (μέσῃν ἀτραπὸν; vgl. Spec. IV 102) dar zwischen einer zu strengen Enthaltensamkeit wie bei den Spartanern und einer zu sehr am Genuss orientierten Lebensweise wie bei anderen Völkern. Die mosaischen Speisegebote seien auf Ausgewogenheit und Selbstbeherrschung hin angelegt: „Abiding by the kosher food laws enables them to reach a healthy balance which regulates the natural impulses rather than altogether subduing them.“⁴³⁸ Während die Speisegebote dadurch auf der einen Seite zur ethnischen Abgrenzung gegenüber bestimmten Völkern wie Ioniern, Sybariten (vgl. Spec. IV 102) oder den bei Philo häufig abwertend dargestellten Ägyptern (vgl. Spec. IV 126; Her. 79) dienen, fungieren sie auf der anderen Seite sogleich als Annäherung an die gesellschaftliche Elite und deren Streben nach Selbstbeherrschung. So zieht Niehoff das Fazit:

⁴³³ Vgl. zum Folgenden RHODES, Diet, 122–128.

⁴³⁴ Zur ἐγκράτεια bei Philo vgl. ausführlich SVEBAKKEN, Hans: Philo of Alexandria's Exposition of the Tenth Commandment (SPhilo 6), Atlanta, GA 2012, 82–108.

⁴³⁵ Zur Bewertung von Schweinefleisch als besonders genussvoll vgl. Cicero, De nat. deor. II,160.

⁴³⁶ NIEHOFF, Philo.

⁴³⁷ Niehoff verweist v.a. auf Musonius Rufus, Fragm. 18B (=Stobaeus, Anth. 3.18:17); vgl. NIEHOFF, Philo, 105 mit Anm 124 und 125.

⁴³⁸ NIEHOFF, Philo, 106.

„Their [d.h. die Juden] *enkrateia* in dietary matters [...] integrates them into the elite of their country. While the Egyptians indulged in Philo's view in all kinds of detestable foods, the upper classes advocated self-restraint.“⁴³⁹

Die verschiedenen jüdischen Gebote, darunter die Speisegebote, die Juden zur Selbstbeherrschung erziehen sollen, sind für Philos Konstruktion der jüdischen Identität gerade in ihrer doppelten Stoßrichtung von zentraler Bedeutung. Sie heben die Juden sowohl von bestimmten Volksgruppen ab und integrieren sie gleichzeitig in die römische Elite.⁴⁴⁰ Dabei macht die Interpretation der Speisegebote als Mittel der Integration in eine bestimmte nichtjüdische Volksgruppe hinein deutlich, dass diese für Philo keineswegs eine rein abgrenzende Funktion innehaben oder eine solche Abgrenzung als Konsequenz zwingend nach sich ziehen.

Insgesamt bestätigt diese Ambiguität der philonischen Interpretation der mosaischen Speisegebote zum einen die Vermutungen hinsichtlich Philos eigener Einhaltung der Speisegebote, die die wenigen Informationen, die wir zu den Lebensumständen Philos haben, nahelegten. Zum anderen dürfte sich hier auch jene Komplexität des frühjüdischen Diskurses und der frühjüdischen Pragmatik hinsichtlich der Tischgemeinschaft widerspiegeln, die sich über Philo hinaus auch in anderen literarischen Quellen des Diasporajudentums zeigte.

4.2 Josephus

Die Frage, ob und inwiefern sich Josephus an jüdischen Tisch- und Essgewohnheiten orientierte und wie er sich dementsprechend verhielt, wenn er in Gemeinschaft mit Nichtjuden war, ist auf historischer Ebene nur schwer zu beantworten. Dies liegt zum einen an den – gemessen am Umfang seiner Schriften – relativ wenigen diesbezüglichen Bemerkungen des Josephus. Schwerwiegender sind jedoch methodologische Hindernisse.⁴⁴¹ Denn auch wenn Josephus im Vergleich zu seinem Volksgenossen Philo weitaus mehr autobiographische Angaben macht, sind diese nur unter Vorbehalt für die vorliegenden Zwecke auswertbar. Bekanntlich liegen uns jenseits von Josephus eigenen Schriften so gut wie keine unabhängigen Informationen zu Josephus Bi-

⁴³⁹ NIEHOFF, Philo, 106.

⁴⁴⁰ Vgl. so auch NIEHOFF, Philo, 110.

⁴⁴¹ Vgl. die ausführlichere Darstellung der methodologischen Herausforderungen im Umgang mit Josephus' autobiographischen Angaben bei TIVAL, Jerusalem Priest, 12–19. Zu den widersprüchlichen chronologischen Angaben bei Josephus vgl. RAPAPORT, Uri'el: Where Was Josephus Lying – in His Life or in the War?, in: Fausto Parente / Joseph Sievers (Hg.): Josephus and the History of the Greco-Roman Period (StPB 41), Leiden u.a. 1994, 279–289.

ographie und seinen Lebensumständen vor⁴⁴² und dass Josephus die Darstellung seiner eigenen Person in seinen Werken gewissen religiösen wie politischen Zwecken unterwirft, ist in der Forschung wiederholt herausgearbeitet worden.⁴⁴³ Sicher lässt sich ein grobes Gerüst von Josephus' Biographie mit einiger Zuverlässigkeit nachzeichnen, aber die Details bleiben im Ungewissen.⁴⁴⁴

So bleiben viele Fragen im Bereich des Spekulativen. Es lässt sich etwa die Überlegung anstellen, wie sich Josephus während der Zeit seiner römischen Gefangenschaft ernährte.⁴⁴⁵ Oder was seine Begleitung von Vespasian und Titus gegen Ende des jüdischen Krieges und im Anschluss an seine Freilassung für dessen Verpflegung und Tischgewohnheiten impliziert.⁴⁴⁶ Schenkt man den Beschreibungen des Josephus, wonach er in seiner Zeit in Rom vom Kaiser besondere Privilegien erhielt, Vertrauen, dann lassen sich hier ähnliche Überlegungen anstellen.⁴⁴⁷ So erhält Josephus nach Vita 423–425 in Rom von Vespasian eine Wohnung in dessen ehemaligem Haus, das römische Bürgerrecht, Ländereien in Judäa sowie eine regelmäßige Geldzahlung (σύνταξις).⁴⁴⁸ Auch hier scheint es nur plausibel, anzunehmen, dass die so beschriebenen Lebensumstände eine gewisse pragmatische Anpassung des Josephus auch an Tisch- und Essgewohnheiten seiner Wohltäter impliziert. Mehr als solch grundlegende und leicht spekulative Überlegungen geben die Quellen nicht her.⁴⁴⁹

⁴⁴² Ob die Bemerkungen über Josephus in Sueton, Vesp. 5,6 und Cassius Dio, *Historia Romana* 66,1,1–4 von Josephus eigenen Schriften unabhängig sind, darf angezweifelt werden; vgl. dazu TUVAl, Jerusalem Priest, 12 Anm. 37.

⁴⁴³ Vgl. dazu aus jüngerer Zeit etwa TUVAl, Jerusalem Priest, 12–13.

⁴⁴⁴ Vgl. die kritische Zusammenfassung dessen, was wir mit einiger Sicherheit über Josephus' Leben sagen können, bei TUVAl, Jerusalem Priest, 19–24. Optimistischer hinsichtlich der historischen Zuverlässigkeit der autobiographischen Angaben ist die Darstellung bei RAJAK, Tessa: *Josephus, the Historian and His Society*, London 2004, 11–45.

⁴⁴⁵ Zur Gefangennahme des Josephus vgl. Bell. III 392–398 und Vita 142.

⁴⁴⁶ Zu der Behandlung des Josephus im Anschluss an seine Freilassung vgl. Bell. III 408 und für die Beschreibung seiner Tätigkeit für Titus bei der Belagerung Jerusalems vgl. Vita 420; Apion. I 49.

⁴⁴⁷ Die wenigstens in Grundzügen historische Zuverlässigkeit dieser Aussagen ist deshalb wahrscheinlich, da Josephus' Werk wohl auch vom Kaiserhof zur Kenntnis genommen wurde und die Annahme deshalb als riskant und daher unplausibel erscheinen muss, dass Josephus das kaiserliche Handeln grundlegend falsch wiedergibt. Zur intendierten Leserschaft der Vita vgl. MASON, Steve: *Flavius Josephus. Translation and Commentary*. Bd. 9: *Life of Josephus*, Leiden / Boston / Köln 2001, XIX–XXI.

⁴⁴⁸ Nach Josephus' Beschreibung gingen die Privilegien auch unter den kaiserlichen Nachfolgern Titus und Domitian weiter; vgl. Vita 428–429. Zum Verhältnis dieser Privilegien des Josephus zu denen andere Nutznießer von kaiserlichen Unterstützungen vgl. MASON, *Life of Josephus*, 168.

⁴⁴⁹ Darüber hinaus ist aufgrund der methodologischen Schwierigkeiten Vorsicht geboten vor zu weitreichenden Hypothesen. So scheint es mir etwa ungerechtfertigt, aufgrund der

Bezeichnenderweise verwendet Josephus jüdische Speisegebote an einer der wenigen Stellen, an denen er darauf zu sprechen kommt, gerade *nicht* als Abgrenzungsmerkmal von Juden gegenüber Nichtjuden.⁴⁵⁰ So verteidigt Josephus in Apion. II 141 das Gebot, auf den Verzehr von Schwein zu verzichten, u.a. damit, dass auch die ägyptischen Priester kein Schweinefleisch essen würden.⁴⁵¹ Die Speisegebote werden hier folglich nicht nur als Mittel der Abgrenzung gegenüber anderen Ethnien gedeutet, sondern zugleich als verbindendes Anliegen zwischen zumindest manchen Gruppierungen.

Auffällig sind ferner v.a. jene Passagen, in denen die Anführung von jüdischen Speisegeboten vom Kontext her zwar zu erwarten wäre, Josephus aber nicht darauf zu sprechen kommt. So fehlt etwa in Josephus' ausführlicher apologetischer Darstellung der mosaischen Gesetzgebung in Apion. II 145–195 ein expliziter Rekurs auf jüdische Speisegebote.⁴⁵² Genauso bemerkenswert ist, dass die wiederholenden Beschreibungen der Pharisäer bei Josephus über deren grundsätzlichen Haltung als besonders am Gesetz orientierter jüdischen Gruppierung hinaus (vgl. Bell. I 110; II 162; Ant. XVII 41; Vita 189–191) nichts über deren Haltung zu bestimmten Speisen oder Fragen der Tischgemeinschaft zu erkennen geben. Eine ähnlich auffällige Leerstelle findet sich in Bellum Judaicum in Josephus' Charakterisierung der Aufständischen von Je-

Selbstdarstellung des Josephus, als habe er die verschiedenen jüdischen „Schulen“ der Pharisäer, Sadduzäer und Essener durchlaufen und dabei besonderen Gefallen an den Pharisäern gefunden, zu schlussfolgern, dass der Pharisäer Josephus in Fragen der Speiseregeln und der Tischgemeinschaft eine besonders strenge Lebensführung hatte. Es bleibt sowohl unklar, ob und inwiefern der historische Josephus der pharisäischen Bewegung angehörte, noch sind wir besonders gut über die Denk- und Lebensweise der Pharisäer im 1. Jh. n.Chr. informiert.

⁴⁵⁰ Außer den hier näher diskutierten Stellen erwähnt Josephus jüdische Speisegebote noch in Apion. II 174. Hier lassen die knappen Bemerkungen und der Kontext jedoch kaum weitere Schlussfolgerungen zu. Insgesamt bestätigt die Untersuchung speziell der Relevanz der jüdischen Speisegebote bei Josephus die diachrone These von Tuval. Er argumentiert überzeugend, dass sich Josephus' Perspektive auf das mosaische Gesetz und darauf bezugnehmende typisch jüdische Verhaltensweisen zwischen den 70er und 90er Jahren des 1. Jh. n.Chr. grundlegend veränderte. Während für Josephus in Bellum Judaicum noch überwiegend der Jerusalemer Tempel sowie die angemessene Durchführung des Tempelkultes im Zentrum einer jüdischen Identität stand, verschiebt sich diese Sichtweise aufgrund von Josephus über 20jährigem Aufenthalt in der Diaspora. So liege in den späteren Schriften der Fokus nicht mehr auf dem Tempel, sondern auf dem Gesetz und seiner rechtmäßigen Umsetzung. TUVAL, Jerusalem Priest, 281, resümiert prägnant: „The shift of emphasis from Temple and its cult to the Law and its commandment is especially striking when we compare Josephus' versions of the same events in BJ and AJ. The Temple is gone or marginalized, and the Law comes in.“

⁴⁵¹ Zum Fleischverzehr bei den Ägyptern, vgl. auch Herodot 2,47–48; für weitere diesbezügliche Belege siehe BARCLAY, John M. G.: Josephus, Flavius. Translation and Commentary. Bd. 10: Against Apion, Leiden / Boston 2007, 241 Anm. 513.

⁴⁵² Erst in Apion. II 282 erwähnt Josephus in unspezifischer Formulierung πολλὰ τῶν εἰς βρῶσιν ἡμῶν οὐ νενομισμένων („viele unserer Verbote hinsichtlich Speise“).

rusalem, die nach seiner Darstellung eine Hauptschuld am Ausbruch und Verlauf des jüdischen Krieges tragen. Josephus bezichtigt sie zahlreicher Verbrechen und Vergehen, erwähnt aber gerade nicht die Übertretung halachischer Gebote mit Bezug auf Speisen oder Feiertage.⁴⁵³ Diese Leerstellen machen es in Verbindung mit unserem skizzenhaften Wissen von den Lebensumständen des Josephus in enger Gemeinschaft mit Nichtjuden erneut plausibel, anzunehmen, dass er Fragen der Tischgemeinschaft und der Einhaltung jüdischer Speiseregeln keine zentrale Bedeutung beimaß und in vielen Fällen einen pragmatischen Umgang hinsichtlich der Speisegebote und Formen der Tischgemeinschaft pflegte. Genaueres lässt sich mit Bezug auf den historischen Josephus nicht sagen.

Anders gelagert sind die Dinge allerdings mit Blick auf die Darstellung *anderer* Juden und deren Lebensweise in den Werken des Josephus. In Bell. VII 264 schreibt Josephus von dem Zeloten und zeitweiligen Gegenspieler des Josephus namens Johannes von Gischala, der nach der Darstellung des Josephus verbotene Speisen zu sich nahm: *τράπεζάν τε γὰρ ἄθεσμον παρετίθετο* („denn auch der Tisch wurde widergesetzlich angerichtet“). Im Kontext der Erzählung dient diese Erwähnung eindeutig dazu, Johannes von Gischala zu diskreditieren. Ganz anders sieht es in Ant. XII 186f aus. Hier berichtet Josephus von einem Juden namens Joseph, der regelmäßig am ägyptischen Hof in Alexandria zu Besuch sei und dort gemeinsam mit dem König aß: *καὶ δειπνῶν παρὰ τῷ βασιλεῖ*. Interessanter Weise erwähnt Josephus diese Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden jedoch geradezu beiläufig und zeigt dabei kein Bewusstsein dafür, dass ein solches Verhalten zumindest für manche Juden als problematisch angesehen wurde.⁴⁵⁴

Bei seinen Beschreibungen der Essener schließlich erklärt Josephus, dass diese große Sorgfalt walten ließen mit Blick auf die Beschaffung und den Verzehr von ausschließlich solchen Speisen, die ihrer Ansicht nach gestattet seien (vgl. Ant. XIII 171–173.297f; XV 346.371–373; XVIII 11–17; XX 199). Ana-

⁴⁵³ Vgl. so auch TUVAl, Jerusalem Priest, 127, mit Bezug auf die Passage über die Aufständischen in Bellum Judaicum: „As far as Josephus’ attitude to the Law in BJ is concerned, several things have already been said above. In my discussion of the rebels’ sins, I hope to have demonstrated that he almost exclusively accused them of general crimes against humanity, without any reference to particularistic Judean laws: no mention of halakhic laws of purity, kashruth, or festival observance.“ Vgl. ferner das ähnliche Fazit in TUVAl, Jerusalem Priest, 280: „[T]he particular Jewish halakhah seems to have been rather low on Josephus’ list of priorities – the crimes of the revolutionaries that caused God to forsake His people and fight on the side of their enemies are general crimes against humanity, not consumption of forbidden foods or such like.“

⁴⁵⁴ Vgl. entgegengesetzt, aber ohne nähergehende Begründung, HEIL, Ablehnung, 85: „So berichtet Josephus in Bell 12,186 f. von Joseph, einem wohlhabenden, transjordanischen Juden, der bei häufigen Besuchen am ägyptischen Hof verbotene Speise aß und sich schließlich in eine heidnische Tänzerin verliebte. Offensichtlich war dies kein Verhalten, das Josephus billigte.“

log dazu berichtet Josephus in Ant. XI 346 davon, dass Juden, die in Jerusalem unter anderem wegen des Verzehrs unreiner Speisen (κοινοφαγία) angeklagt wurden, fliehen mussten.⁴⁵⁵ Weniger eindeutig ist die Interpretation von Vita 14. Hier erzählt Josephus davon, dass sich jüdische Priester während der Zeit ihrer Gefangenschaft in Rom von Feigen und Nüssen ernährten. Das genaue Motiv dieser Diät nennt Josephus zwar nicht, doch lässt sich aus dem Kontext heraus schließen, dass es sich um eine religiös motivierte Diät handelt.⁴⁵⁶

All diese Darstellungen der Verhaltensweisen anderer Juden in den Werken des Josephus sind freilich tendenziöser Natur und dürften in den meisten Fällen in erster Linie auf die Diskreditierung bestimmter Personengruppen oder deren Würdigung abzielen. Doch auch wenn die historischen Sachverhalte dadurch unsicher bleiben müssen, zeigt die narrative Darstellung des Josephus deutlich, dass er von sehr unterschiedlichen jüdischen Verhaltensweisen bezüglich der Speisegebote und Tischgemeinschaft weiß. Ebenso geben die Werke des Josephus zu erkennen, dass diese Bandbreite an jüdischen Applikationen der Speisegebote von der eher rigorosen Interpretation der Essener bis hin zu einem freien Verzehr von jedweden Speisen und der Tischgemeinschaft mit Nichtjuden reichte.

5. Anlässe für Kommensalität zwischen Juden und Nichtjuden einschließlich der Beachtung urkundlicher Zeugnisse

5.1 Hinführung

Die bisher behandelten Quellen lassen in ihrer Mehrheit weniger ein deskriptives als vorrangig ein normatives Interesse erkennen, wie aus der Perspektive ihrer Autoren jüdisches Leben in der Diaspora aussehen soll. Dabei zeigen die untersuchten literarischen Texte ein intensives und ernsthaftes Ringen mit unterschiedlichen Perspektiven hinsichtlich der Grenzen und Möglichkeiten einer Interaktion mit Nichtjuden. Allenfalls indirekt zu entnehmen ist jenen Texten mit ihrer vorrangig normativen Pragmatik jedoch die Frage, ob und inwiefern die darin zum Vorschein kommenden Normen auch verwirklicht wurden.⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ An anderer Stelle finden sich bei Josephus eher allgemeinere Hinweise auf eine speziell jüdische Lebensweise in der Diaspora, ohne dass dabei ein expliziter Rekurs auf Fragen des Essens und der Tischgemeinschaft zu erkennen wäre. So schreibt Josephus in Bell. II 488 davon, dass die Juden in Alexandrien seit Alexander dem Großen getrennt von anderen Teilen der Bevölkerung lebten, damit sie ihre Reinheit im Bezug auf die Lebensführung bewahren konnten (ὅπως καθαωτέραν ἔχοιεν τὴν διαίταν).

⁴⁵⁶ Zu Vita 14 vgl. auch S. 109 in dieser Studie.

⁴⁵⁷ An manchen Stellen geben bereits die literarischen Quellen zu erkennen, dass die von den jeweiligen Protagonisten gewählte Handlung nur eine von mehreren Verhaltensweisen darstellt, die im zeitgenössischen Judentum vertreten waren, vgl. insbesondere Tob 1,6;

Inwieweit sie also den Alltag getreu abbilden, lässt sich an ihnen nur sehr bedingt erkennen. Dabei ist jedoch zu betonen, dass die Annahme, als spiegele das Ideal der Homogenität, das viele der bisher behandelten Quellen je für sich erkennen lassen, die Wirklichkeit wider, schon allein am Vergleich der verschiedenen Erzählungen untereinander scheitert. Vielmehr lassen höchst unterschiedliche Normierungen mit divergierenden Begründungsmustern bereits eine erhebliche Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit erahnen.

Um dieses Bild zu vervollständigen sind wir deshalb – über die bisherige Forschung hinausgehend⁴⁵⁸ – auch auf inschriftliche und papyrologische Quellen angewiesen. Dabei können sich die unterschiedlichen Quellenarten gegenseitig erklären: Während die zumeist ausführlicheren literarischen Quellen differenziert die notwendigen Umstände und Modalitäten für Tisch- und Essensgemeinschaften beantworten, geben die urkundlichen Zeugnisse Auskunft über zahlreiche und vielfältige Lebensumstände, in denen die eigene jüdische Identität mit den konkret gegebenen Bedingungen vereinbart werden musste. Während die einen das „Wie“ und „Inwiefern“ beantworten, verweisen die anderen auf das „Wo“. Zwar lassen auch die nichtliterarischen Quellen aufgrund des ungleichen Vorkommens in zeitlicher sowie geographischer Hinsicht keine quantitativen Urteile zu, doch ermöglicht es deren Hinzuziehung, sich zumindest ein Stück weit dem Einwand zu entziehen, als hätte es nur in wenigen und besonders elitären Zirkeln eine Annäherung an die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft gegeben.

Dementsprechend orientiert sich die folgende Besprechung anders als bisher an einer *thematisch orientierten* Gliederung, indem zu unterschiedlichen lebensweltlichen Situationen und Zusammenhängen, in denen sich Diasporajuden nachweisen lassen, der Frage nachgegangen wird, welche Anlässe und Bewältigungsstrategien für Fragen der Essens- und Tischgemeinschaft sich aus der Präsenz von Juden in jenen Kontexten erschließen lassen. Dabei haben die im Folgenden näher untersuchten lebensweltlichen Situationen notwendigerweise einen exemplarischen Charakter. Indem die häufigsten und aussagekräftigsten Situationen und Stände herausgegriffen werden, können die daraus folgenden Überlegungen jedoch m.E. als *pars pro toto* für das noch weitere le-

1Makk 1,62f; 2Makk 5,27; 3Makk 7,11. Im Hinblick etwa auf die ethnographischen Bemerkungen paganer Autoren bemerkt FREDRIKSEN, Paul. The Pagans' Apostle, 45, zu Recht: „[T]he evidence of inscriptions, further, runs counter to these accusations of Jewish self-segregation“.

⁴⁵⁸ In den bisherigen Forschungsdarstellungen zu Essensregelungen in der jüdischen Diaspora werden die Inschriften und Papyri in der Regel außer Acht gelassen. So behauptet etwa HEIL, Ablehnung, 101, in seiner monographischen Untersuchung zum Thema: „Weder positive noch negative Aussagen über die Speisegebote sind der Epigraphik zu entnehmen.“ Vorsichtige dahingehende Hinweise finden sich allerdings bereits bei GEHRKE, sozial- und religionsgeschichtliche Umfeld, 44–60.

bensweltliche Umstände umfassende Bild des Diasporajudentums verstanden werden.

5.2 Juden in hellenistischen Bildungsinstitutionen: Das Gymnasium und die Ephebie

Charakteristisches Merkmal für griechische Kultur und Bildung ist u.a. die hellenistische Institution des Gymnasiums mit seinen verschiedenen Anlagen für sportliche, intellektuelle und kulturelle Aktivitäten,⁴⁵⁹ die sich im Laufe der Hellenisierung über weite Teile des Mittelmeerraums verbreitet.⁴⁶⁰ Zu hellenistischer Zeit stellt das Gymnasium nicht nur den zentralen Ort für die soziale Integration in den Bürgerverband dar, sondern ist zugleich wesentlicher Träger und Vermittler für die kulturelle Identität der jeweiligen Gemeinschaft. Als „Treff- und Mittelpunkt des sozialen Lebens“⁴⁶¹ ist die Frage danach, inwieweit sich auch Juden an dieser Institution beteiligten, für die vorliegende Studie von besonderem Interesse. Dabei geht es um zweierlei. Zum einen um die prinzipielle Frage der gesellschaftlichen Teilhabe von Juden an den verschiedenen Veranstaltungen im antiken Gymnasium der Mittelmeerwelt. Zum anderen geht es spezifisch um die Frage, was sich aus der grundsätzlichen Partizipation an dieser Institution für Interaktionsformen und Bewältigungsstrategien im Hinblick auf gemeinsame Mahlzeiten ableiten lassen.

⁴⁵⁹ Folgt man der von J. Delorme vorgelegten Definition, dann bezeichnet das Gymnasium im Unterschied zu seinen Substitutionen einen komplexen und größeren Bau, der wiederum aus verschiedenen Teilbauten wie einer Palästra, Laufbahnen, Wandelgängen oder Parkanlagen bestehen kann. Diese Teilbauten können dabei auch unabhängig von der übergeordneten Institution eines Gymnasiums für sich alleine auftreten; vgl. dazu DELORME, Jean: *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l'Empire romain)* (BEFAR 196), Paris 1960, 253–271.

⁴⁶⁰ Vgl. zur grundsätzlichen Einführung in das hellenistische Gymnasium mit ausführlichen Verweisen auf weiterführende Literatur SCHOLZ, Peter: Einführung, in: Daniel Kah / Peter Scholz (Hg.): *Das hellenistische Gymnasion (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 8)*, Berlin 2018, 11–24, hier: 13–24; sowie die weiteren Beiträge in genanntem Sammelband und die monographische Gesamtdarstellung von DELORME, *Gymnasion*. Vgl. ferner die einführenden Beiträge von HADOT, Pierre / HÖCKER, Christoph: Art. *Gymnasion* (DNP 5), Stuttgart / Weimar 1998, 20–27 und GEHRKE, Hans-Joachim: *Ephebeia* (DNP 3), Stuttgart / Weimar 1997, 1071–1075. Immer noch lesenswert ist zudem die Darstellung von NILSSON, Martin P.: *Die hellenistische Schule*, München 1955. Eine ausführliche und hilfreiche Auflistung aller bezeugten Gymnasien im Mittelmeerraum inklusive einer knappen Besprechung des jeweiligen Befundes findet sich bei DELORME, *Gymnasion*, 33–250. Eine Einführung in das Unterrichten und Erlernen von Schreibfähigkeiten am Beispiel von Ägypten bietet CRIBIORE, Raffaella: *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt* (ASP 36), Atlanta, GA 1996. Zur Verbreitung der Institution der Ephebie vgl. KENNEL, Nigel M.: *Ephebeia. A Register of Greek Cities with Citizen Training Systems in the Hellenistic and Roman Periods* (Nikephoros Beihefte 12), Hildesheim 2006.

⁴⁶¹ DELORME, Jean: Art. *Gymnasium* (RAC 3), Stuttgart 1986, 156.

5.2.1 Die Partizipation von Juden an der Ephebie und am hellenistischen Gymnasium

In den uns erhaltenen literarischen Quellen des Judentums findet sich zum einen eine distanzierende Haltung hinsichtlich des hellenistischen Gymnasiums. Solch eine kritische Position kommt prominent etwa in 1Makk 1,11–15 und 2Makk 4,7–14 im Zusammenhang des dort beschriebenen Baus eines griechischen Gymnasiums mit einer Ephebie in Jerusalem zur Zeit der Herrschaft von Antiochos III. zum Vorschein.⁴⁶² Zum Zweck der plastischen Abgrenzung und Polemik gegenüber einer aus Sicht der Verfasser zu starken Assimilierung an die griechische Kultur verurteilen sowohl 1Makk 1,11–15 als auch 2Makk 4,7–14 die Errichtung dieser für die hellenistische Kultur und Lebensweise symbolträchtigen Institution.⁴⁶³ Während 1Makk 1,15 die Tat der assimilationswilligen Juden als Apostasie beschreibt (καὶ ἀπέστησαν ἀπὸ διαθήκης ἀγίας), charakterisiert die ausführlichere Erzählung des 2Makk den Oniaden Jason – als Initiator des Gymnasiumsbaus – in 2Makk 4,11 als widergesetzlich (παράνομος), in 4,13 als gottlos (ἄσεβοῦς) und schließlich als nur uneigentlichen Hohepriester (οὐκ ἀρχιερέως).

Trotz der äußerst kritischen Bewertung, mit der die Autoren den Bau des Gymnasiums quittieren, bezeugen die beiden Erzählungen in mehrfacher Hinsicht ein doppeltes Bild und d.h. zugleich eine deutlich aufgeschlosseneren Haltung mancher Juden hinsichtlich des Gymnasiums und der Ephebie. So betont bereits 1Makk 1,11 dass sich „viele“ Juden auf die Seite der Assimilationswilligen stellen. Und besonders die Erzählung in 2Makk 4,7–14 stellt heraus, dass die Initiative zum Bau des Gymnasiums auf manche *jüdischen* Kreise zurückgeht und nicht etwa von außen aufgezwungen wurde. Die kritische Perspektive der Autoren der ersten beiden Makkabäerbücher kann demnach nicht darüber hinwegtäuschen, dass zahlreiche Juden in Jerusalem dem Besuch des Gymnasiums und der Ephebenlaufbahn aufgeschlossen waren. Dies gilt auch dann, wenn man die Historizität der konkreten Erzählung als eher gering erachtet. Nicht zuletzt verwendet besonders die Schilderung in 2Makk eine hohe Anzahl an gymnasialem Fachtermini, die zugleich auf eine außerordentliche Detailkenntnis des Verfassers über die Vorgänge im griechischen Gymnasium schließen lässt.⁴⁶⁴ Der in den Makkabäerbüchern zum Vorschein kommende Anspruch und die dahinterstehende Wirklichkeit klaffen hier folglich auseinander.

Vom Bau des Gymnasiums in Jerusalem unter dem Oniaden Janis erzählt auch Josephus in Ant. XII 240–241 unter einem kritischen Vorzeichen. Doch

⁴⁶² Vgl. Josephus, Ant. XII 240f.

⁴⁶³ Vgl. dazu besonders TILLY, Michael: 1 Makkabäer (HThKAT), Freiburg / Wien u.a. 2015, 69–72.

⁴⁶⁴ Vgl. dazu ausführlich HARRIS, Harrold A.: Greek Athletics and the Jews, Cardiff 1976, 30–31.

weitert man den Blick, dann findet sich schon bei Josephus ein vielschichtiges Bild hinsichtlich der Bewertung der hellenistischen Bildungsinstitution und der jüdischen Partizipation daran. So paraphrasiert er in Ant. II 39 die Josephsnovelle aus der Genesis dahingehend, dass Joseph in seiner Zeit bei Potiphar unterrichtet worden sei in der Lehre eines freien Mannes (παιδείαν [...] ἐλευθέριον), wobei sich in dieser eher beiläufigen Paraphrase die zeitgeschichtlichen Umstände des Josephus widerspiegeln dürften, in denen eine derartige Ausbildung von Juden durchaus denkbar war.⁴⁶⁵ In Ant. XII 119f findet sich ferner die – später noch näher zu diskutierende – Erwähnung davon, dass Juden in Antiochien von den Gymnasiarchen des lokalen Gymnasiums eine pekuniäre Ersatzleistung anstelle von Öl erhalten, was wohl die selbstverständliche Teilnahme von Juden an der Institution des Gymnasiums voraussetzt.⁴⁶⁶

In ähnlicher Weise weiß auch Philo in Mos. I 23–24 davon zu berichten, dass Mose in den sieben freien Künsten unterrichtet wurde. Dabei erwähnt Philo u.a. ausdrücklich Ἑλληνας als Lehrer des Mose, was wiederum seinen zeitgeschichtlichen Erfahrungen entspringen dürfte. Schließlich ist es bereits für Philo selbst wahrscheinlich, dass er nicht nur als externer Beobachter über das griechische Gymnasium berichten kann, sondern darin auch eigene Erfahrungen mit dieser Institution verbindet.⁴⁶⁷ Weitet man den Blick über Jerusalem und über diese vergleichsweise viel diskutierten Belege hinaus, dann entfaltet sich das Bild des antiken Judentums noch weiter in seinen verschiedenen Verästelungen, die von kategorischer Ablehnung bis hin zu vollständiger Partizipation am Gymnasium als sozialen und politischen Integrationsort die ganze Breite an denkbaren Formen der Interaktion zu erkennen geben.

Auf die rege Teilnahme zumindest mancher diasporajüdischen Kreise an den hellenistischen Bildungsinstitutionen verweist zum einen das Vorhandensein von hochgebildeten Juden. Neben den bereits erwähnten Josephus und Philo⁴⁶⁸ gilt dies zum einen für die uns in der Regel unbekannteren Autoren der später teilweise kanonisierten und schon ursprünglich auf Griechisch verfassten frühjüdischen Werke. Aber auch für die Übersetzung der Schriften der Septuaginta in Alexandria ist die Existenz von mehreren hochgebildeten Juden vorzusetzen, die nicht nur im Hebräischen sondern auch in der griechischen

⁴⁶⁵ Vgl. so auch FELDMAN, Louis H.: Flavius Josephus. Translation and Commentary. Bd. 3: Judean Antiquities 1–4, Leiden 2000, 143 Anm. 135: „[T]his addition by Josephus here reflects contemporary circumstances.“

⁴⁶⁶ Vgl. ferner die Erzählung von der Begegnung zwischen Aristoteles und einem Juden aus Kleinasien in Josephus, Apion. I 176–182. Hier wird die jüdische Person zunächst als Grieche οὐ τῆ διαλέκτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆ ψυχῆ („nicht nach Sprache allein, sondern auch nach der Seele“) beschrieben und dann dessen Bildungsstand als außerordentlich hoch bezeichnet.

⁴⁶⁷ Vgl. dazu FELDMAN, Jew and Gentile, 57–58. Zur positiven Bewertung hellenistischer Bildung bei Philo vgl. DELLING, Bewältigung, 84–85.

⁴⁶⁸ Vgl. dazu auch GRUEN, Diaspora, 124.

Sprache hervorragend ausgebildet waren. Auch wenn der historische Quellenwert des im Aristeasbrief geschilderten Szenarios zweifelhaft ist, hält die in Ägypten geschriebene Erzählung die Verfügbarkeit von hochgebildeten Juden für möglich, die nicht nur die Übersetzung ins Griechische bewerkstelligen, sondern sich in den Tischgesprächen mit dem ptolemäischen König als weise und gebildet erweisen (vgl. Arist 187–294). Im Einzelfall kann dabei zwar nicht ausgeschlossen werden, dass die Sprachkenntnisse auch rein innerjüdisch vermittelt wurden, im Gesamten betrachtet scheint aber zumindest partiell die Teilnahme an den hellenistischen Bildungs- und Kulturinstitutionen sehr wahrscheinlich.

Fragt man weiter nach dem konkreten Ort, an dem Juden in der Antike solch ein Maß an Bildung erlangten, dann verweisen uns zahlreiche archäologische und epigraphische Quellen sowie Papyri u.a. auf die Teilnahme von Juden an der Ephebie im hellenistischen Gymnasium.⁴⁶⁹ Das eindrucklichste archäologische Zeugnis für solch eine Verbindung von jüdischer Synagoge und hellenistischem Gymnasium findet sich mit der – allerdings erst ab dem 4. Jh. n.Chr. nachweislich existent⁴⁷⁰ – Synagoge von Sardes, die integraler Bestandteil eines größeren Gebäudekomplexes eines Bades und eines Gymnasiums ist.⁴⁷¹ Durch die bauliche Lage der Synagoge zwischen der Palästra und einer Reihe von Läden⁴⁷² wird hier besonders deutlich, wie eng die Verbindung zwischen Juden und der hellenistischen Bildungsinstitution des Gymnasiums werden konnte.⁴⁷³ Dabei stellt die Synagoge von Sardes in vielerlei Hinsicht eine Ausnahme dar.⁴⁷⁴ Für die früheren und für die vorliegende Studie relevanten Jahrhunderte lässt sich keine vergleichbare architektonische Verbindung bezeugen.

⁴⁶⁹ Vgl. zum Folgenden die gerafften und zusammenfassenden Darstellungen bei FELDMAN, *Jew and Gentile*, 57–59; DELLING, *Bewältigung*, 83–85; GRUEN, *Diaspora*, 123–124; BARCLAY, *Jews*, 234–235; KRAUTER, *Bürgerrecht*, 268.

⁴⁷⁰ Eine bereits vorherige Verwendung als Synagoge im 3. oder gar 2. Jh. n.Chr. kann weder ausgeschlossen noch bewiesen werden. Vgl. die dahingehenden Beschreibungen und Überlegungen bei SEAGER, Andrew R.: *The Building History of the Sardis Synagogue*, in: *AJA* 76,4 (1972), 425–435, hier: 430–434.

⁴⁷¹ Zur Ausgrabung und der Datierung der verschiedenen Grabungsschichten vgl. SEAGER, *Building*, 425–435 sowie SEAGER, Andrew R.: *Archaeology at the Ancient Synagogue of Sardis, Turkey: Judaism in a Major Roman City*, Muncie, IN 1974. Eine ausführliche Auswertung des Befundes hinsichtlich des Diasporajudentums findet sich bei TREBILCO, Paul R.: *Jewish Communities in Asia Minor* (SNTSMS 69), Cambridge 1991, 40–54.176.

⁴⁷² Vgl. die Abb. 1 bei SEAGER, *Building*, 426.

⁴⁷³ Vgl. dazu auch TREBILCO, *Jewish Communities*, 176; CLAUBEN, Carsten: *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* (SUNT 27), Göttingen 2002, 202–206.

⁴⁷⁴ Zum Ausnahmecharakter der Synagoge von Sardes vgl. besonders VAN DER HORST, Pieter W.: *The Synagogue of Sardis and Its Inscriptions*, in: Pieter W. van der Horst (Hg.): *Jews and Christians in their Graeco-Roman Context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity* (WUNT 196), Tübingen 2006, 43–52, hier: 43–47.

Allerdings weisen für die vorangehenden Jahrhunderte zahlreiche Ephebenlisten auf die nicht nur gelegentliche Teilnahme von Juden an der Ephebie im Gymnasium hin. Dabei können methodisch nur jene erfasst werden, die – oder deren Väter – einen weitgehend eindeutigen jüdischen Namen tragen. So bezeugen Ephebenlisten aus dem 1. Jh. v.Chr. in Kyrene einen Ἰησοῦν Ἀντιφίλω („Iesus, [Sohn] des Antiphilos“)⁴⁷⁵ und eine weitere Ephebenliste aus dem Beginn des 1. Jh. den Namen Χαίρεας Ἰουδα („Chaires, [Sohn] des Ioudas“)⁴⁷⁶. Dieselbe Ephebenliste aus Kyrene bezeugt zudem die wahrscheinlich jüdischen Namen Θεόδωτος Θευδότω („Theudotos [Sohn] des Theudotos“) sowie Ἐλασζαρ Ἐλαζαρος („Elaszar [Sohn] des Elazar“).⁴⁷⁷ Weitere Ephebenlisten mit jüdischen Namen sind für Iasos (frühe römische Zeit)⁴⁷⁸ und Korone (2./3. Jh. n.Chr.)⁴⁷⁹ belegt. Auf den Kontext der Ephebenausbildung verweist ferner eine später noch näher zu diskutierende Inschrift aus Hypaepa (2./3. Jh. n.Chr.),⁴⁸⁰ die möglicherweise als Sitzbezeichnung im Palästra von Hypaepa diente.⁴⁸¹ Hier taucht die Gruppenbezeichnung ΙΟΥΔΑ[Ι]ΩΝ ΝΕΩΤΕΡΩΝ „der jüdischen neoteroi“ auf, wobei Neoi nicht nur die allgemeine Bezeichnung für junge Männer am Ende ihrer Jugend ist, sondern zugleich den spezifischen Status einer Gruppe von Jungen nach ihrer Ausbildung als Epheben bezeichnet.⁴⁸² Mit Ἰουδα[ί]ων νεωτέρων handelt es sich demnach vermutlich um die Bezeichnung eines speziell jüdischen Kollegiums solcher Neoi.⁴⁸³

Für Ägypten sind die Quellen erstaunlicherweise weniger ergiebig. Lediglich ein Papyrus ist überliefert, auf dem ein Jude aus Alexandria in einer Petition an den Präfekten auf seine ἀρεσκοῦσης παιδείας „angemessene Erziehung“⁴⁸⁴ verweist, was vermutlich als Indiz für dessen Ausbildung als Ephebe am Gymnasium zu interpretieren ist.⁴⁸⁵ Interessant ist in diesem Zusammen-

⁴⁷⁵ CJZC 6, Kol II, Z. 3.

⁴⁷⁶ CJZC 7c, Z. 13.

⁴⁷⁷ Beide CJZC 7a, rechte Spalte, Z. 45 und 48.

⁴⁷⁸ Erwähnt werden u.a. ein „Dosas (Sohn) des Dosas“ sowie „Ioudas (Sohn) des Euodos“, vgl. Iasos 284.

⁴⁷⁹ Αὐρ. Ἰωσής „Aur(elios Sohn) des Ioses“; IG V,1 1398, Z. 91 und 92.

⁴⁸⁰ CIJ III 755.

⁴⁸¹ Vgl. so WILLIAMS, Margaret H. (Hg.): *The Jews Among the Greeks and Romans. A Diasporan Sourcebook*, Baltimore 1998, 114.

⁴⁸² Vgl. dazu grundsätzlich DREYER, Boris: *Die Neoi im hellenistischen Gymnasium*, in: Daniel Kah / Peter Scholz (Hg.): *Das hellenistische Gymnasium (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 8)*, Berlin 2018, 211–236.

⁴⁸³ Vgl. den Kommentar von FREY in CIJ II 20: „Il s’agit sans doute d’un collègue d’éphèbes, associés pour les exercices de la palestra.“

⁴⁸⁴ CPJ II 151, Z. 6.

⁴⁸⁵ Vgl. so GRUEN, *Diaspora*, 124; ähnlich argumentiert auch FELDMAN, *Jew and Gentile*, 57. Solch eine Interpretation wird auch durch den weiteren Text der Petition unterstützt. Auf dem Papyrus sind zwar nur noch die ersten acht Zeilen gut lesbar, doch ist als *subscriptio* zu Z. 13 noch das Wort [γ]υμνασίον rekonstruierbar und in Z. 14 das Wort ἐφηβεί(α)ς lesbar

hang schließlich ein vieldiskutiertes⁴⁸⁶ Edikt des Kaiser Claudius aus dem Jahr 41 n.Chr., das sowohl bei Josephus (Ant. IXX 280–285) als auch auf einer Papyrusabschrift eines Briefes von Kaiser Claudius an die Alexandriner bezeugt ist.⁴⁸⁷ Die Interpretation der entscheidenden Zeilen ist dabei sowohl textkritisch als auch inhaltlich umstritten.⁴⁸⁸ So liest der Papyrus in Z. 88–93:

καὶ Ἰουδαίους δὲ ἀντικρυς κελεύωι [...] μηδὲ ἐπισπαίειν⁴⁸⁹ [oder: ἐπισπαίρειν] γυμνασιαρχικοῖς ἢ κοσμητικοῖς ἀγῶσει. („Den Juden aber, auf der anderen Seite, befehle ich, sich nicht hineinzudrängen in die [oder: sich nicht abzumühen in den] von den Gymnasiarchen oder Kosmetai [organisierten] Spiele[n].“)

Folgt man der eingeklammerten Lesart ἐπισπαίρειν / „sich abzumühen in den Spielen“, d.h. an den Spielen teilzunehmen, dann verwehrt Claudius in seinem Edikt den Juden generell die Teilnahme an den Aktivitäten eines Gymnasiums. Verboten wäre damit auch die Laufbahn als Ephebe und damit die Teilhabe an den höheren sozialen Schichten sowie der Aufstieg in ein höheres politisches Amt.⁴⁹⁰

Ausgehend von der Lesart ἐπισπαίειν wäre hingegen zu interpretieren, dass Claudius vorrangig um die öffentliche Ordnung bemüht ist und den Juden lediglich untersage, Tumulte zu veranstalten.⁴⁹¹ Eine definitive Entscheidung ist hier weder möglich, noch für die vorliegenden Zwecke notwendig. In jedem Fall bezeugt das Edikt des Kaiser Claudius den Umstand, dass Juden in Alexandria Zugang zum Gymnasium und seinen Veranstaltungen hatten, und zwar in solch einem Ausmaß, dass sich der Kaiser dazu veranlasst sah, diesbezüglich eine Anordnung zu erlassen. Dies gilt gerade auch dann, wenn man der Interpretation folgt, dass den Juden in Alexandria ab 41 n.Chr. die Teilnahme an

(siehe die Transkription und Übersetzung von TCHERIKOVER in CPJ II 31). Vgl. zu solch einer Interpretation auch BRINGMANN, Klaus: Gymnasion und griechische Bildung im Nahen Osten, in: Daniel Kah / Peter Scholz (Hg.): Das hellenistische Gymnasion (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 8), Berlin 2018, 323–333, hier: 331. Auf jüdische Teilnahme an hellenistischen Bildungsinstitutionen könnte auch die Beschreibung des Apollon aus Alexandria als ἀνὴρ λόγιος [...], δυνατὸς ὄν ἐν ταῖς γραφαῖς in Apg 18,24 hinweisen. Vgl. dazu die Diskussion bei DUTCH, Robert S.: The Educated Elite in 1 Corinthians. Education and Community Conflict in Graeco-Roman Context (LNTS 271), London / New York 2005, 162–163.

⁴⁸⁶ Für ältere Literatur siehe die Hinweise von TCHERIKOVER in CPJ II 36–37; für neue Diskussionen dazu vgl. die Besprechung bei BARCLAY, Jews, 56–60.

⁴⁸⁷ CPJ II 153.

⁴⁸⁸ Vgl. die Diskussion bei TCHERIKOVER in CPJ II 53.

⁴⁸⁹ Die Lesart ἐπισπαίειν wäre dann eine korrupte Form von ἐπεισπαίω; vgl. BARCLAY, Jews, 58 Anm 27.

⁴⁹⁰ Vgl. für solch eine Interpretation BARCLAY, Jews, 58–59.

⁴⁹¹ Vgl. für solch eine Interpretation GRUEN, Diaspora, 80–83 und prägnant (81): „Neither gymnasiarchic education nor access to citizenship is even hinted at here. The context of the entire section is that of calming passions between the *ethne* and preventing further violence in the city.“

gymnasialen Veranstaltungen untersagt worden sei. Denn auch in diesem Fall ist ein Verbot nur dann plausibel, wenn bis dahin ein nicht marginaler Anteil der Juden bei eben jenen Veranstaltungen involviert war.⁴⁹²

Schließlich lässt sich sowohl für Ägypten als auch für die restliche Mittelmeerwelt überlegen, dass überall dort, wo Juden in hohen politischen Ämtern oder in komplexen Berufen bezeugt sind, dies nicht vorstellbar ist, ohne dass die jeweiligen Personen vorher auch eine intensive Bildung, vermutlich an einem hellenistischen Gymnasium, durchlaufen haben.⁴⁹³ Ähnliche Schlüsse legt etwa auch der Fund einer eingeritzten Menora auf den Marmortreppen der Bibliothek des Celsus nahe.⁴⁹⁴

Quantifizierende Schlussfolgerungen darüber, wie viele Juden in Alexandria und an anderen Orten eine Laufbahn als Ephebe durchliefen, oder darüber hinaus an der Integrations- und Bildungsinstitution des Gymnasiums partizipierten, lassen die Quellen nicht zu. Ungerechtfertigt scheint in jedem Fall ein Schluss, der Juden, die das Gymnasium besuchten, pauschal als heterodox charakterisiert.⁴⁹⁵ Vielmehr ist festzuhalten, dass es zumindest manchen Juden gelang, in die höheren Kreise der Bildungselite der hellenistischen Poleis aufzusteigen und aktiv an deren Bildungsinstitutionen mitzuwirken. Für unsere Zwecke interessanter als pauschale oder quantifizierende Urteile ist die Frage, in welchen konkreten lebensweltlichen Bereichen die Ephebie und allgemein der Besuch des Gymnasiums eine Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden mit sich bringt.

5.2.2 Formen der Interaktion und der Tischgemeinschaft in der Ephebie und im hellenistischen Gymnasium

Unverkennbar ist, dass das hellenistische Gymnasium immer auch einem religiösen Zweck diente.⁴⁹⁶ Das Vorkommen von Statuen und Bildnissen aus der hellenistischen Götterwelt ist ebenso überall vorauszusetzen wie regelmäßig stattfindende Feiern zu Ehren verschiedener Götter, an denen die Epheben und

⁴⁹² Vgl. so auch DUTCH, *Educated Elite*, 156.

⁴⁹³ So sind Juden nicht nur in höheren militärischen Rängen belegt (vgl. dazu etwa GRUEN, *Diaspora*, 127), sondern auch als Stadträte, als *nomophylakes* sowie als Ärzte (vgl. dazu die angegebenen Quellen und Diskussionen bei TREBILCO, Paul R.: *The Christian and Jewish Eumeneian Formula*, in: John M. G. Barclay [Hg.]: *Negotiating Diaspora. Jewish Strategies in the Roman Empire* [LSTS 45], London u.a. 2004, 66–88, hier: 79f; DELLING, *Bewältigung*, 81–83).

⁴⁹⁴ Vgl. dazu TREBILCO, Paul R.: Art. *Asia Minor*, in: John J. Collins / Daniel C. Harlow (Hg.): *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, MI / Cambridge, UK 2010, 392–396, hier: 392.

⁴⁹⁵ Vgl. so aber etwa bei FELDMAN, *Jew and Gentile*, 58.

⁴⁹⁶ Vgl. dazu grundlegend das Kapitel „La participation des éphèbes à la vie religieuse et la vie agonistique de la cité“ bei PELEKIDIS, *Chrysis: Histoire de L'Éphébie Attique. Des Origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris 1962, 211–256.

weitere Schüler teilnehmen.⁴⁹⁷ In vielen Gebäudekomplexen von Gymnasien finden sich kleine Tempel und Stätten zur Darbringung von Opfern.⁴⁹⁸ Bezeichnenderweise findet sich auch als Abschluss der oben zitierten Ephebenliste aus Kyrene⁴⁹⁹ neben den Namen der Epheben eine Weihinschrift an die Götter Hermes und Herakles: Ἑρμᾶι Ἑρακλεῖ („dem Hermes [und] dem Herakles [geweiht]“). Überhaupt sind viele Feiern im Gymnasium zu Ehren der Gymnasiumgötter Hermes und Herakles gehalten worden.⁵⁰⁰ Speziell für die Einführung der neuen Epheben ist darüber hinaus für Pergamon eine Initiation an den Mysterien der Kabiren bezeugt.⁵⁰¹

Von besonderem Interesse für die vorliegende Studie ist dabei jedoch v.a. die Frage, inwieweit die Ephebie oder allgemein der Besuch des Gymnasiums auch Formen des gemeinsamen Essens zwischen Juden und Nichtjuden impliziert.⁵⁰² Zahlreiche Inschriften belegen, dass das Gymnasium als regelmäßiger Ort für öffentliche Feste inklusive Gastmähler diente.⁵⁰³ Und mehr noch, nicht selten werden in den erhaltenen Inschriften auch explizit die Epheben als Teilnehmer dieser Feierlichkeiten erwähnt.⁵⁰⁴ Die Schüler stellten gelegentlich die

⁴⁹⁷ Vgl. dazu mit Verweis auf zahlreiche epigraphische Belege NILSSON, hellenistische Schule, 67–69; ZIEBARTH, Erich: Aus dem griechischen Schulwesen. Eudemos von Milet und Verwandtes, Leipzig ²1914, 133; vgl. auch neuerdings ANEZIRI, Sophia / DAMASKOS, Dimitris: Städtische Kulte im hellenistischen Gymnasium, in: Daniel Kah / Peter Scholz (Hg.): Das hellenistische Gymnasium (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 8), Berlin 2018, 247–271.

⁴⁹⁸ Für Belege siehe ZIEBARTH, Schulwesen, 148–150; vgl. ferner DELORME, Art. Gymnasium, 169–170; HADOT / HÖCKER, Art. Gymnasium, 21.

⁴⁹⁹ CJZC 6, Z. 8.

⁵⁰⁰ Vgl. MANGO, Elena: Bankette im hellenistischen Gymnasium, in: Daniel Kah / Peter Scholz (Hg.): Das hellenistische Gymnasium (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 8), Berlin 2018, 273–311, hier: 277f; HADOT / HÖCKER, Art. Gymnasium, 24–25.

⁵⁰¹ Vgl. OGIS 764 (1. Jh. v. Chr.); vgl. dazu MANGO, Bankette, 278.

⁵⁰² Zum Folgenden vgl. besonders den jüngst erschienenen Beitrag von MANGO, Bankette, 273–311, die eben jener Frage nachgeht, in welchem Umfang und zu welchen Anlässen gemeinsame Mahlzeiten zum regulären Ablauf in einem antiken Gymnasium gehörten.

⁵⁰³ Vgl. ausführlich dazu mit Anführung vieler Belege SCHMITT PANTEL, Pauline: La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques (BEFAR 157), Rom 1992, 367–371; ZIEBARTH, Schulwesen, 156–159; DELORME, Gymnasium, 98.355–356; MANGO, Bankette, 274–276, mit der Zusammenfassung: „Die Zeitspanne der Inschriften, in denen Festmähler in Gymnasia Erwähnung finden, reicht vom Ende des 3. Jhs. v. Chr. bis weit in die römische Kaiserzeit, wobei die Häufigkeit der Zeugnisse ab dem zweiten Jahrhundert stark zunimmt. Zusammen mit ihrer weiten geographischen Verbreitung, vom griechischen Festland über die Inseln bis nach Kleinasien und Ägypten, spiegeln sie einerseits die Bedeutung von öffentlichen Banketten für die damalige Gesellschaft und andererseits auch die der gymnischen Anlagen wider, in denen sie stattfanden.“ (279). Vgl. ferner NILSSON, hellenistische Schule, 78–80.

⁵⁰⁴ Vgl. dazu SCHULER, Christof: Die Gymnasiarchie in hellenistischer Zeit, in: Daniel Kah / Peter Scholz (Hg.): Das hellenistische Gymnasium (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 8), Berlin 2018, 163–192, hier: 173f und GEHRKE, Ephebeia, 1075.

öffentlichen Chöre,⁵⁰⁵ und deren Teilnahme wurde bei gewissen Prozessionen gar als verbindlich festgeschrieben.⁵⁰⁶ Ziebarth fasst die von ihm untersuchte Epigraphik dahingehend zusammen:

„Wo immer im Anschluß an ein feierliches Opfer oder aus sonst einem Anlaß eine Bewirtung der Festteilnehmer stattfindet, werden auch die Epheben und Paides meist als Teilnehmer genannt, ja mehr noch, ihr Gymnasion mit seinen weiten, schönen Räumen wurde mit Vorliebe zum Festplatz erwählt.“⁵⁰⁷

Zur Ephebie gehörte demnach die Teilnahme an bestimmten Gemeinschaftsmählern fest dazu.⁵⁰⁸ So erwähnt etwa eine Inschrift in Athen (217–218 n.Chr.), dass die Epheben nach Abschluss ihrer Ephebenlaufbahn zum Gastmahl eingeladen werden.⁵⁰⁹ In einem Ephebenkatalog aus Athen (192/193 n.Chr.) wird erwähnt, dass die Epheben im Gymnasium des Diogenes zum Essen geladen sind.⁵¹⁰

Als Gäste zu den Mählern in den Gymnasien werden in Inschriften häufig die Gesamtheit der Benutzer eines Gymnasiums als geladen bezeichnet (vgl. etwa die Wendung [κ]αὶ [τ]οῖς ἀλειφομένοι(ς)⁵¹¹ auf einer Marmorsäule auf Ägina),⁵¹² nicht selten aber auch die verschiedenen Gruppen des Gymnasiums einzeln aufgeführt, also etwa die Paides, Epheben und Neoi.⁵¹³ Darüber hinaus sind gelegentlich auch alle Bürger einer Stadt zum Festmahl eingeladen. Interessant ist schließlich für die vorliegenden Zwecke, dass auch Fremde und Angehörige anderer Ethnien explizit zu den geladenen Gästen einer Feier in einem Gymnasium gehören können.⁵¹⁴ So wird in einer Inschrift auf Sestos erwähnt, dass der Gymnasiarch Menas bei Feierlichkeiten neben den Athleten καὶ τοῖς ξένοις das Mahl bereitete.⁵¹⁵ Und zu einem anderen Festmahl lädt der selbe Menas explizit die örtlich niedergelassenen Fremden, τοὺς ξένους τοὺς

⁵⁰⁵ Vgl. dazu die Diskussion der epigraphischen Belege bei NILSSON, *hellenistische Schule*, 70–71; HADOT / HÖCKER, *Art. Gymnasion*, 25.

⁵⁰⁶ Vgl. so ZIEBARTH, *Schulwesen*, 42; ähnlich DELORME, *Art. Gymnasium*, 170.

⁵⁰⁷ ZIEBARTH, *Schulwesen*, 156.

⁵⁰⁸ Vgl. auch GEHRKE, *Ephebeia*, 1071–1072.

⁵⁰⁹ IG II/III² 2221, Z. 21.

⁵¹⁰ Vgl. IG II/III² 2130, Z. 60–63 und noch einmal in Z. 91–93.

⁵¹¹ IG IV 4, Z. 4; 1. Jh. n.Chr.

⁵¹² Vgl. MANGO, *Bankette*, 278.

⁵¹³ Vgl. ausführlich zu verschiedenen Gruppierungen und deren Einladung zu Festen in hellenistischen Städten SCHMITT PANTEL, *cité au banquet*, 380–408.

⁵¹⁴ Vgl. so etwa I. Priene 113, Z. 42–45: δεῖπνιεῖν γὰρ τοὺς πολ[λ]ίτας πάντας κατὰ φυλὰς καὶ τοὺς ἐφηβευκότας τῶν παροίκων καὶ κατοίκων καὶ Ῥωμαίους πάντας καὶ τοὺς παρεπιδημοῦντας Ἀθηναίων τε καὶ Θηβαίων καὶ Ῥοδίων καὶ Μιλησίων καὶ Μαγνήτων καὶ Σα[μ]ίων καὶ Ἐφεσίων[v], ἔτι δὲ καὶ Τραλλιανῶν. Vgl. dazu DELORME, *Gymnasion*, 192. Vgl. ferner MANGO, *Bankette*, 278. Speziell zur Einladung von „Fremden“ zu hellenistischen Festen und Banketten vgl. SCHMITT PANTEL, *cité au banquet*, 389–396.

⁵¹⁵ OGIS 339, Z. 67.

μετέχοντας τῶν κοινῶν, ein.⁵¹⁶ Diasporajuden können folglich nicht nur dann zu den Feierlichkeiten in einem Gymnasium geladen sein, wenn sie zu der kleinen und elitären Gruppe der Epheben gehören oder wenn sie das örtliche Bürgerrecht besitzen, sondern in einigen Quellen sind sie als niedergelassene Fremde auch darüber hinaus zum gemeinsamen Mahl eingeladen.

Organisiert wurden die gemeinsamen Mähler in den Gymnasien – soweit dies in den Quellen erwähnt wird – von den Gymnasiarchen und weiteren für das Gymnasium zuständigen Beamten.⁵¹⁷ Die finanziellen Mittel für die Feierlichkeiten kommen dabei entweder ebenfalls von diesen oder von anderen Euergeten aus der politischen und gesellschaftlichen Oberschicht der jeweiligen Stadt. Jene sind bei den gemeinsamen Mählern also die Gastgeber im weitesten Sinne. So erwähnt etwa eine Inschrift aus Eresos auf Lesbos (209–204 v.Chr.), dass der Gymnasiarch Aglanor aus eigenen finanziellen Mitteln sowohl die Neoi als auch die anderen Benutzer des Gymnasiums (ἐπιστάσις τοῖς ἀλειφομέν[οις]) zum Festmahl ins Gymnasium einlädt.⁵¹⁸

Als Speise werden in den Quellen neben Fleisch aus den Opferungen (meist Rind oder günstigeres Schwein), Honig, Früchte sowie Öl und Wein erwähnt.⁵¹⁹ Gelegentlich wird auch die Mitnahme von Speisen nach Hause belegt.⁵²⁰ Neben den epigraphischen und papyrologischen Belegen lassen sich vereinzelt auch archäologisch in gymnasialem Gebäudekomplexen Essgeschirr und Küchen nachweisen, was dafür spricht, dass die Speisen zumindest an manchen Orten und zu manchen Anlässen auch dort zubereitet wurden.⁵²¹ Insgesamt ist damit zum einen unzweifelhaft, dass eine nicht marginale Anzahl an Juden zu hellenistischer Zeit an der Ephebie und anderen Aktivitäten des hellenistischen Gymnasiums teilnahm und dass diese Form der Interaktion zugleich untrennbar mit der Partizipation an verschiedenen Festen und Gastmählern verbunden war.

⁵¹⁶ Vgl. OGIS 339, Z. 86.

⁵¹⁷ Vgl. so etwa in IG XII Suppl. 122 (209–204 v.Chr.); vgl. dazu SCHMITT PANTEL, cité au banquet, 367–370 und die einführende Zusammenfassung mit Blick auf das Amt des Gymnasiarchen (367f): „[I]l apparaît clairement que la fonction de gymnasiarque comprend très souvent, entre autres charges onéreuses, celle d’offrir un ou plusieurs banquets dont l’ouverture au corps social varie et que la gymnasiarchie est la magistrature la plus liée à la tenue du repas dans le gymnase quelle que soit l’époque.“ Vgl. ferner zu den Organisatoren der Feierlichkeiten in einem Gymnasium MANGO, Bankette, 278 sowie SCHULER, Gymnasiarchie, 173–174.

⁵¹⁸ IG XII Suppl. 122, Z. 24.

⁵¹⁹ Vgl. für Belege MANGO, Bankette, 275.

⁵²⁰ Vgl. etwa OGIS 339, um 125 v.Chr.

⁵²¹ Die archäologischen Belege werden ausführlich ausgewertet bei MANGO, Bankette, 279–290.

5.2.3 Ansätze unterschiedlicher Bewältigungsstrategien

Wie Juden im Detail und an den unterschiedlichen Orten der Mittelmeerwelt konkret diese Formen des gemeinsamen Essens bewerkstelligten und mit ihrer jüdischen Lebensweise verbanden, lässt sich den meist epigraphischen Quellen nicht direkt entnehmen. Unangemessen scheint in jedem Fall eine Bewertung, die all jene Juden, die an der Ephebie oder anderen Aktivitäten des Gymnasiums teilnahmen, pauschal als heterodox bezeichnet.⁵²² Dies dürfte zum einen nicht dem Selbstverständnis der jeweiligen Personen entsprechen. Denn in jenen Fällen, in denen uns in den epigraphischen und papyrologischen Quellen die jüdische Identität der betreffenden Personen überhaupt noch erschließbar ist, legt sich zumeist nahe, dass diese Identität auch dem Selbstportrait der jeweiligen Juden entspricht. Oder andersherum formuliert: Wenn hoch assimilierte Menschen jüdischer Abstammung sich selbst nicht länger als Juden betrachteten – und solche Fälle mag es durchaus gegeben haben – dann ist uns deren jüdische Abstammung ohnehin nicht mehr erschließbar.⁵²³ Zum anderen widersprechen derart pauschale Urteile als heterodoxe Juden aber auch jenem Bild, das sich uns in den oben untersuchten Diasporanovellen zeigt. Wenn hier die jüdische Identität in der Fremde in zahlreichen Fällen nicht im grundsätzlichen Kontrast zum Aufstieg innerhalb der örtlichen Macht- und Bildungselite steht (vgl. v.a. Dan, Est, Tob und Arist), dann ist solch ein polarisierendes Bild auch für die epigraphischen und papyrologischen Quellen als Interpretament unangemessen. Vielmehr ist zu erwarten, dass jenes vielfältige Bild, das die verschiedenen Diasporanovellen hinsichtlich der jeweils als legitim erachteten Möglichkeiten des gemeinsamen Essens zeigen, sich in ähnlicher Weise auch in den urkundlichen Quellen widerspiegelt.

Über diese grundsätzlichen Überlegungen hinaus finden sich an einigen Stellen Hinweise, die auch begründete Vermutungen hinsichtlich der konkreten Ausgestaltungsformen der Tischgemeinschaft ermöglichen. Dies sind zum einen jene Belege, die zu erkennen geben, dass Juden auch innerhalb der Ephebie und des Gymnasiums ihre jüdische Identität dadurch bewahrten, indem sie sich um eine gewisse Eigenständigkeit und Formen der Selbstorganisation bemühten. Solch eine Form der Bewältigung lässt sich vermutlich aus der oben diskutierten Sitzinschrift aus Hypaepa (2./3. Jh. n.Chr.) ableiten.⁵²⁴ Wenn die geläufige Interpretation zutrifft, dass es sich mit der Bezeichnung Ἰουδα[ί]ων νεωτέρων („der jüdischen neoteroi“) um einen Verweis auf ein speziell jüdi-

⁵²² Vgl. so aber etwa FELDMAN, *Jew and Gentile*, 58: „If, as indicated above, Jews did attend them [d.h. die Gymnasien], they would have had to make several compromises with their orthodoxy.“

⁵²³ Zur Erkennbarkeit von Juden in der Antike vgl. immer noch den luziden Aufsatz von COHEN, *Those Who Say They Are Jews*, 1–45.

⁵²⁴ CIJ III 755.

sches Kollegium solcher Neoi handelt,⁵²⁵ dann bedeutet dies zugleich, dass zumindest manche Juden, die im Gymnasium von Hypaepa zunächst als Epheben und dann als Neoi aktiv waren, dies in einer eigenen jüdischen Subgruppierung taten. Weitere Details bezüglich des ihnen vorstehenden Gymnasiarchen oder der Teilnahme an klassenübergreifenden Gastmählern liegen im Bereich der Spekulation.⁵²⁶ Aber es lässt sich die begründete Überlegung anstellen, dass die Organisation als eigenständiger jüdischer Klassenverband *eine* Möglichkeit darstellte, um bestimmte Formen jüdischer Lebensweise auch bei der Partizipation am hellenistischen Gymnasium zu wahren.

In eine ähnliche Richtung interpretiert auch Trebilco den Befund: „The group was called the ‚Jewish younger men‘, which emphasises that they retained their Jewish identity and did not become completely associated with other neoterai.“⁵²⁷ Doch daraus lässt sich wiederum nicht schließen, dass diese Form der jüdischen Selbstorganisation innerhalb des hellenistischen Gymnasiums eine weit verbreitete Bewältigungsstrategie war. Es wird sich dabei eher um eine lokale Besonderheit von Hypaepa handeln, die uns aber beispielhaft das Spektrum dessen vor Augen führt, was für unterschiedliche Möglichkeiten bestanden haben, um die eigene jüdische Existenz auch innerhalb des Gymnasiums auszuleben.

Bewertet man die Existenz des in 1Makk 1,11–15 und 2Makk 4,7–14 geschilderten, aber archäologisch bislang nicht nachgewiesenen Gymnasiums in Jerusalem unter Antiochos III. als historisch zutreffend, dann wäre hiermit auch eine dahingehende jüdische Selbstorganisation bezeugt, dass diese sich in einem speziell jüdischen Gymnasium versammeln. In solch einer eigenen Institution hätten Juden dann ein vergleichsweise hohes Maß an Kontrolle über die einzelnen Aktivitäten und größere Freiheit hinsichtlich der Einhaltung bestimmter Formen jüdischer Lebensweise.⁵²⁸ Allerdings lässt sich solch ein jüdisches Gymnasium außerhalb Jerusalems ebenso wenig nachweisen, wie überhaupt ein Gymnasium, das speziell Menschen einer nichtgriechischen Ethnie vorbehalten war.⁵²⁹ Was deshalb schon für Jerusalem selbst nicht eindeutig

⁵²⁵ Vgl. so FREY in CIJ II 20; TREBILCO, *Jewish Communities*, 177; WILLIAMS (Hg.), *Jews*, 114; BARCLAY, *Jews*, 327.

⁵²⁶ Sichere Belege für jüdische Gymnasiarchen sind uns erst für spätere Zeiten erhalten. In einem auf 304 n.Chr. datierten Papyrus wird ein Gymnasiarch mit dem Namen Aurelius Ioannes erwähnt, was auf einen Juden (oder nichtjüdischen Christen?) in solch einem Amt hinweist; vgl. dazu HARRIS, *Greek Athletics*, 100.

⁵²⁷ TREBILCO, *Jewish Communities*, 177.

⁵²⁸ Das steht freilich der in den Makkabäerbüchern vorkommenden Charakterisierung der assimilationswilligen Juden von Jerusalem diametral entgegen. Allerdings lässt die Tendenz der Autoren die Einstellung und Lebensweise der tatsächlichen Besucher solch eines Gymnasiums nicht mehr erkennen.

⁵²⁹ Vgl. so das Fazit bei GROß-ALBENHAUSEN, Kirsten: Bedeutung und Funktion der Gymnasien für die Hellenisierung des Ostens, in: Daniel Kah / Peter Scholz (Hg.): *Das hel-*

nachweisbar ist, ist umso mehr für die übrige Mittelmeerwelt eher unwahrscheinlich.

Einen interessanten Einblick in konkrete Ermöglichungswege zur Teilnahme von Juden an Aktivitäten des Gymnasiums bietet zum anderen Josephus in Ant. XII 119f.⁵³⁰ Josephus führt an, dass Juden in Antiochia von Gymnasiarchen Geld als Ersatz für das für die Athleten ausgeteilte, aber von den Juden nicht angenommene Öl erhielten. Ob es sich hierbei um einen gymnasialen Kontext handelt und um Juden, die im Rahmen der Ephebie an den Wettkämpfen teilnehmen, lässt sich dem Kontext nicht sicher entnehmen, ist aber sehr wahrscheinlich. Hierfür spricht zum einen, dass das Öl von den Gymnasiarchen ausgeteilt wird.⁵³¹ Zum anderen sind für andere Kontexte keine kostenlosen Ölausgaben bekannt.⁵³² Und auch wenn wir nicht abschließend beurteilen können, wie präzise Josephus hier eine konkrete historische Gegebenheit wiedergibt, ist es vielmehr entscheidend, dass Josephus solch eine pekuniäre Ersatzleistung für Juden im Zusammenhang der sportlichen Wettkämpfe für möglich hält. Wie weit solch eine Praxis verbreitet war, lässt sich nicht mehr eruieren. Aber, wie Delling, zutreffend festhält, „[d]ie sozusagen beiläufige Notiz des Josephus macht an einem Beispiel sichtbar, wie man sich in seine Umwelt hineinstellt und doch die Vorschriften der Väter beachtet.“⁵³³ Mehr noch als die eigenständige Organisation in jüdischen Gruppierungen sind solche und ähnliche pragmatische Lösungen für eine größere Zahl der Fälle durchaus denkbar.

Ein anderes Beispiel für eine pragmatische Lösung lässt sich zumindest in Ansätzen für Fragen der Tischordnung anführen. So wird gelegentlich in schriftlich erwähnt, dass bei einem Festmahl in einem Gymnasium die Triclinien nach Altersklassen getrennt aufgestellt wurden.⁵³⁴ Eine Inschrift aus Aigiale auf Amorgos (2./1. Jh. v.Chr.) führt ferner an, dass hier die anwesenden Römer beim Festmahl in einem Gymnasium getrennt von den übrigen Teilnehmern nach der Art des römischen Tricliniums platziert werden.⁵³⁵ Denkbar wäre solch eine Sonderbehandlung je nach ethnischer Abstammung auch für

lenistische Gymnasien (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 8), Berlin 2018, 313–322, hier: 319. Vgl. ferner FELDMAN, *Jew and Gentile*, 479 Anm. 46.

⁵³⁰ Für den weiteren Kontext vgl. auch Bell. II 591f und Vita 74. Zur Ölbeschaffung in hellenistischen Gymnasien siehe die Besprechung der epigraphischen Belege bei ZIEBARTH, *Schulwesen*, 73–75.

⁵³¹ Ausgehend von dieser Beobachtung argumentiert BARCLAY, *Jews*, 256 Anm. 63, überzeugend, wie unwahrscheinlich es wäre, dass in solch einer großen Stadt wie Antiochien die Gymnasiarchen für eine vermeintlich allgemeine Ölausgabe verantwortlich sein sollten.

⁵³² Vgl. dazu auch BARCLAY, *Jews*, 256 Anm. 63; vorsichtiger hingegen GRUEN, *Diaspora*, 126.

⁵³³ DELING, *Bewältigung*, 83.

⁵³⁴ Vgl. so etwa in einem Gymnasiarchengesetz von Beroia (2. Jh. v.Chr.), vgl. MANGO, *Bankette*, 294.

⁵³⁵ Vgl. dazu MANGO, *Bankette*, 276. Der Text der Inschrift findet sich bei GAUTHIER, Philippe: *Études sur de inscriptions d'Amorgos*, in: BCH 104,1 (1980), 197–220, hier: 213.

jüdische Epheben, die an den Festmählern teilnehmen. Über die prinzipielle Tatsache hinaus, dass es solch eine Rücksichtnahme auf die Tisch- und Essensgewohnheiten bestimmter Ethnien gelegentlich gab, lässt sich eine derartige Praxis im Zusammenhang mit Juden nirgends konkret nachweisen, erscheint aber grundsätzlich plausibel. Immerhin behandelt auch die Erzählung im ersten Kapitel des Danielbuches sachlich einen verwandten Zusammenhang. Auch Daniel durchläuft am persischen Königshof eine elitäre Ausbildung, wobei er sich mit dem Chefeunuchen auf eine pragmatische Lösung hinsichtlich der Einnahme der von ihm gewünschten Diät einigt.

5.2.4 Ertrag

Zusammenfassend ist zu betonen, dass zumindest eine nicht marginale Anzahl an Juden zu hellenistischer Zeit an der Ephebie und anderen Aktivitäten des hellenistischen Gymnasiums teilnahm und dass diese Form der Interaktion zugleich untrennbar mit der Partizipation an verschiedenen Festen und Gastmählern verbunden war. Die dabei von Juden konkret gefundenen Bewältigungsstrategien, um ihre Partizipation im Gymnasium mit ihrer jüdischen Lebensweise zu verbinden, ließ sich zumindest in einigen Stichpunkten aufzeigen, die zugleich exemplarisch für ein weites Spektrum unterschiedlicher Verhaltensweisen stehen dürften. Dieses reicht von müheloser Teilnahme an den hellenistischen Bildungsinstitutionen auf der einen Seite bis hin zur Bildung ethnospezifischer Subgruppen auf der anderen.

5.3 Juden bei Unterhaltungsveranstaltungen: Agone, Theater und öffentliche Feste

Die Ausübung verschiedener Formen der sportlichen Betätigung sowie die öffentliche Durchführung von gymnischen, hippischen oder musischen Agonen stellen eine markante Prägung hellenistischer Kultur dar.⁵³⁶ Die Teilnahme an den Agonen war dabei zu hellenistischer und römischer Kaiserzeit nicht mehr auf männliche Griechen beschränkt, sondern stand grundsätzlich allen Interessierten offen. Interessant ist in diesem Zusammenhang demnach die Frage, inwieweit Juden auch über die hellenistischen Bildungsinstitutionen hinaus an solchen Agonen sowie anderen öffentlichen Festen teilnahmen. Erst im Anschluss daran geht es dann dezidiert darum, was die grundsätzliche Partizipa-

⁵³⁶ Vgl. grundsätzlich zum Sport im antiken Griechenland DECKER, Wolfgang: Art. Sport (DNP 11), Stuttgart / Weimar 2002, 838–846. Einen luziden Überblick über die Verbreitung sportlicher Wettkämpfe in der griechischen Welt findet sich bei EVJEN, Harold D.: *Ancient Greek Athletics. An Overview* (The Archaeological Society at Athens Library), Athens 2018, 1–20 sowie in den Beiträgen des Sammelbandes von CHRISTESEN, Paul / KYLE, Donald G. (Hg.): *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity* (Blackwell Companions to the Ancient World), Chichester 2014.

tion an solchen Veranstaltungen für das Verhalten von Juden bei den dazugehörenden Gemeinschaftsmählern bedeutet.⁵³⁷

Relativ breit bezeugt ist dabei die Teilnahme von Nichtjuden an *jüdischen* Festen. Dies gilt sowohl für Palästina (vgl. etwa Josephus, Bell. VI 647; Joh 12,20⁵³⁸; Apg 8,26–40) als auch für die Diaspora (vgl. etwa Josephus, Apion. II 282; Philo, Mos. II 41). Während sich hierbei in erster Linie die nichtjüdische Seite an jüdische Gepflogenheiten angepasst haben dürfte, ist dies deutlich weniger wahrscheinlich für jene Fälle, in denen Quellen die Partizipation von Juden an nichtjüdischen Agonen und anderen öffentlichen Festen bezeugen.

5.3.1 Partizipation von Juden an Agonen, Theatern und anderen Festen

Zahlreiche literarische und inschriftliche Quellen belegen uns die Tatsache, dass Juden zumindest an manchen Orten selbst aktiv als Athleten an verschiedenen Wettkämpfen teilnahmen. Einige Belege wurden dabei schon im Zusammenhang der Teilnahme von Juden an der Ephebie diskutiert, wo athletische Übungen einen festen Bestandteil der Ausbildung darstellten. Zu erinnern ist neben den inschriftlichen Erwähnungen von Juden in Ephebenlisten an die Bezeichnung einer wohl eigenständigen jüdischen Trainingsgruppe als Ἰουδα[ί]ων νεωτέρων („der jüdischen neoteroi“) in Hypaepa (2./3. Jh. n.Chr.).⁵³⁹ Oder an die von Josephus (Ant. XII 119f) überlieferte Praxis in Antiochien, den ansässigen Juden – augenscheinlich für deren Teilnahme an gymnischen Wettkämpfen – statt von jenen als unrein erachtetes Öl einen pekuniären Ersatz zu gewähren.⁵⁴⁰ Schließlich erzählt auch 2Makk 4,14 davon, dass die vom Autor als ungesetzlich charakterisierten Priester in Jerusalem zur Zeit des Antiochus Epiphanes in der örtlichen Palästra an der (Öl-)Verteilung (χορηγία) teilnahmen, was wohl ebenfalls deren Partizipation an den athletischen Aktivitäten impliziert.⁵⁴¹

⁵³⁷ In der bisherigen Forschung ist unter neutestamentlicher Perspektive fast ausschließlich die sportliche Komponente der antiken Agone untersucht worden, und zwar v.a. im Hinblick auf den neutestamentlichen oder konkret den paulinischen Gebrauch von Metaphern aus dem Bereich des Wettkampfs (vgl. so etwa die Monographien von POPLUTZ, Uta: Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmotaphorik bei Paulus [HBS 43], Freiburg i.Br. 2004 und BRÄNDL, Martin: Der Agon bei Paulus. Herkunft und Profil paulinischer Agonmetaphorik [WUNT II 222], Tübingen 2006). Die feste Verbindung dieser Wettkämpfe mit Gemeinschaftsmählern und die mögliche Teilhabe von Juden an denselben ist hingegen m.W. noch nie eigens zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht worden.

⁵³⁸ Bei den Ἑλληνέες in Joh 12,20 ist es freilich umstritten, ob es sich dabei um Heiden handelt, die sich für den jüdischen Kult interessieren, oder doch um Diasporajuden.

⁵³⁹ CIJ III 755.

⁵⁴⁰ Vgl. dazu. auch Bell. II 591f und Vita 74.

⁵⁴¹ Vgl. so auch WILLIAMS (Hg.), Jews, 113.

Weitere Belege finden sich unter den Ausgrabungen von Priene, wo u.a. ein Gymnasium mit verschiedenen Räumen, die vermutlich als Umkleide dienten, erhalten ist. An einer Wand solch eines Raumes finden sich dabei verschiedene Graffiti, wobei eines davon wahrscheinlich eine Menora darstellt.⁵⁴² Bei aller Unsicherheit hinsichtlich der Interpretation dieser Graffiti scheint es plausibel, dass die Menora hier auf die Beteiligung von Juden an den sportlichen Aktivitäten im Gymnasium von Priene hinweist.

Neben der direkten und aktiven Teilnahme von Juden an den athletischen Übungen und Wettkämpfen sind ferner auch zahlreiche Belege erhalten, die die beobachtende Teilnahme von Juden an athletischen oder hippischen Agonen bezeugen. Bezeichnenderweise findet sich die detailreichste antike Quelle für athletische Veranstaltungen und Agone überhaupt in den Werken des Philo von Alexandrien.⁵⁴³ Philo kann so detailreich über die verschiedenen hellenistischen Sportarten wie Boxen, Laufen und Weitsprung berichten,⁵⁴⁴ dass es als sicher gelten kann, dass er dabei aus Erfahrungen aus erster Hand schöpft.⁵⁴⁵ In Prob. 26 erzählt Philo schließlich auch explizit davon, dass er einem Kampf in einem Pankration zugesehen hat (εἶδον ἐν ἀγῶνι παγκρατιαστῶν).⁵⁴⁶ Und in Prov. II 58 bekundet Philo seinen Besuch von hippischen Spielen (ἐν ἵπποδρομίας εἶδόν ... / im Hippodrom habe ich gesehen ...).⁵⁴⁷

⁵⁴² Eine Photokopie des Graffito findet sich bei HARRIS, Greek Athletics, zwischen Seite 94 und 95, vgl. dort auch die Diskussion um die Entstehung und Deutung des Graffito (HARRIS, Greek Athletics, 93–95). Gegen die Deutung des Graffito als Menora spricht die Tatsache, dass diese hier mit vier Halbkreisen, d.h. insgesamt als neunarmiger Leuchter dargestellt ist. Doch relativiert Harris diesen Einwand m.E. überzeugend durch den Verweis auf andere fehlerhaft gezeichnete Leuchter, bei denen es sich unzweifelhaft um eine Menora handelt (vgl. HARRIS, Greek Athletics, 93–95, insbesondere die Abb. IV). Anders interpretiert BRÄNDL, Agon, 178 Anm. 185, der hier lediglich einen „etwas breit geratene[n] Palmzweig“ erkennen möchte.

⁵⁴³ Vgl. dazu die einleitenden Bemerkungen in der monographischen Untersuchung von HARRIS, Greek Athletics, 13.

⁵⁴⁴ Vgl. etwa Agr. 25.111–127.121; Spec. I 7.38; Deus 16.75; Abr. 30.166; Fug. 18.97f; Cher. 14.80f; Somn. I 21.129; siehe dazu auch FELDMAN, Jew and Gentile, 60–61; GRUEN, Diaspora, 125.

⁵⁴⁵ Dies wird auch besonders deutlich in Prob. 17.110. Etwas zu weit gehen dürfte hingegen der Kommentar von GRUEN, Diaspora, 125: „Philo was obviously an ardent fan, who attended every form of games.“

⁵⁴⁶ Vgl. dazu HARRIS, Greek Athletics, 51–95; FELDMAN, Jew and Gentile, 60–61.

⁵⁴⁷ Gegenläufig ist hierbei Philos Bemerkung in Agr. 110–121, wonach ein Jude die Wettkämpfe möglichst nicht besuchen und nicht selbst daran teilnehmen solle. Doch bereits hier ergänzt Philo die Möglichkeit der Teilnahme, wenn man von jemand anderem dazu gedrängt werde. Die Notiz in Agr. 110–121 bestätigt damit insgesamt – trotz nicht übersehbarer Spannungen zu anderen Aussagen Philos – den Befund, wonach Philo zum einen selbst an den Wettkämpfen Interesse fand und dass es grundsätzlich vorkam, dass Juden in Alexandrien Agone und ähnliche Veranstaltungen besuchten. Vgl. dazu auch die Kommentierung der Stelle bei GELJON, Albert C. / RUNIA, David T.: Philo of Alexandria. On Cultivation. Intro-

Dass dieses jüdische Interesse an den Sportveranstaltungen und -festen nicht nur auf die Person des Philo selbst zu reduzieren ist, zeigt dabei dessen Bemerkung in Mos. II 211. Hier empfiehlt Philo, dass man am Sabbat seine Zeit nicht mit ἡ παιδιαῖς ἢ μίμων ἢ ὄρχηστῶν ἐπιδείξεισι („[sportlichen] Spielen oder Darbietungen von Schauspielern oder Tänzern“) verbringen soll. Wenn solch eine Beschäftigung nach Philo aber gerade am Sabbat nicht angezeigt ist, dann lässt sich daraus schließen, dass er und andere Juden an den übrigen Tagen der Woche durchaus die jeweiligen Sportveranstaltungen besuchten und wohl auch, dass manche seiner Volksgenossen dies ebenfalls am Sabbat taten.⁵⁴⁸ Hierzu passt auch, dass Philo in Spec. II 229f in einer Abhandlung über das vierte Gebot bei der Erziehung von Kindern auch deren Förderung διὰ τῆς γυμναστικῆς καὶ ἀλειπτικῆς („durch gymnastische Übungen und Salbung mit Öl“) lobend hervorhebt.⁵⁴⁹ Die Werke des Philo sind somit bereits für sich allein „conclusive proof of the extent to which a loyal Jew could be involved in the sporting activity of the great Hellenistic city in which he lived.“⁵⁵⁰

Für den alexandrinischen Raum kommt schließlich noch ein Hinweis aus dem Aristeasbrief hinzu. Im Abschnitt des Gesprächs zwischen dem ptolemäischen König und den auf seine Fragen antwortenden Juden (Arist 187–294) fragt in Arist 284 der König danach, womit man sich zur Erholung und Zerstreuung beschäftigen solle. Die Antwort des jüdischen Gastes verweist dabei auf den Besuch des Theaters: „Es ist für die Lebensführung nützlich und geziemend, sich anzusehen, was mit Anstand gespielt wird (ὅσα παίζεται μετὰ περιστολῆς) und sich schickliche und anständige Szenen aus dem Leben (τὰ τοῦ βίου μετ’ εὐσχημοσύνης καὶ καταστολῆς γινόμενα) vor Augen zu führen“ (Arist 284). Dabei empfiehlt die Antwort nicht einfach nur den Besuch des Theaters, sondern bietet zugleich eine relative Wertschätzung desselben.⁵⁵¹

duction, Translation, and Commentary (Philo of Alexandria Commentary Series 4), Leiden 2013, 202.

⁵⁴⁸ Vgl. dazu FELDMAN, *Jew and Gentile*, 61.

⁵⁴⁹ Vgl. dazu besonders HARRIS, *Greek Athletics*, 90–91.

⁵⁵⁰ So das Fazit von HARRIS, *Greek Athletics*, 90.

⁵⁵¹ Vgl. dazu auch SPIELMAN, Loren R.: *Jews and Entertainment in the Ancient World* (TSAJ), Tübingen 2020, 41: „Presumably, by qualifying his answer and offering a lukewarm appraisal of the theater, the author of the Letter meant to simultaneously suggest that Jews were permitted (and even recommended) to enjoy these particularly Greek civic entertainments, but that there were also some aspects of the spectacle that Jews were meant to separate themselves from.“ Zu ergänzen ist in diesem Zusammenhang noch Arist 314–316 (vgl. Ant. XII 112f), wo davon erzählt wird, dass ein gewisser Theopomp sowie der Tragödiendichter Theodektes in ihre Geschichte und Theateraufführung biblische Stoffe aufnehmen wollten, wobei dies von Gott anscheinend missachtet und mit Strafe belegt worden sei. Ob dies die Anwesenheit von Juden als Zuschauer voraussetzt, bleibt ebenso unsicher wie die Frage nach der Historizität der Erzählung. Aber in jedem Fall verweisen diese beiläufigen Schilderungen auf eine ethnische Durchmischung auch im Bereich des Theaters. Dies gilt schließlich unzweifelhaft für den jüdischen Tragödiendichter Ezechiel, der in seiner

Dass Juden in verschiedener Weise an griechischen Wettkämpfen (passiv oder gar aktiv) teilnahmen, ist ferner gerade auch für Palästina selbst bezeugt.⁵⁵² Von der Partizipation von Juden an einem „alle vier Jahre abgehaltenen Wettkampf“ (ἀγομένου δὲ πενταετηρικοῦ ἀγῶνος) in Tyrus erzählt 2Makk 4,18–20. Bemerkenswert ist hier neben der von Iason initiierten Gesandtschaft aus Jerusalem auch die Überbringung von 300 Silberdrachmen zur Finanzierung der sportlichen Wettkämpfe.⁵⁵³

In ähnlicher Weise bezeugt auch Josephus in Ant. XVI 136–139 (vgl. Bell. I 415) für Herodes d. Gr., dass dieser nach dem Ausbau von Cäsarea Maritima vermutlich im Jahr 11 v. Chr. ein großes Fest veranstaltete mit musischen, gymnischen und hippischen Agonen, wobei er die Gäste mit τραπέζαις καὶ δηνεκέσιν ἐορταῖς („Tisch[mählern] und wiederkehrenden Festen“) (Ant. XVI 140) bewirtete.⁵⁵⁴ Details über die geladenen Gäste und den Ablauf der Feier bleiben dabei ebenso vage, wie die Frage, inwieweit der Bericht des Josephus hier auf historische Ereignisse zurückgeht. In jedem Fall zeigt uns aber die beiläufige Erwähnung des Josephus von der Teilnahme von sowohl Juden als auch Nichtjuden an gemeinsamen Agonen und den dazugehörigen Festmählern, dass dies in seinen Augen durchaus denkbar war.⁵⁵⁵ Weitere griechische Wettkämpfe, die für Palästina bezeugt sind, sind schließlich ein von Herodes veranlasstes Volksfest (πανήγυρις) in Jerusalem, inklusive athletischem Wettstreiten, das alle fünf Jahre stattfand (ἀγὼν πενταετηρικὸς ἀθλημάτων) (vgl. Ant. XV 267–279).⁵⁵⁶ Besondere Betonung legt Josephus hierbei auf die Schilderung, wonach aus allen Völkern Athleten zu den Spielen angereist seien (Ant. XV 269). Die Tatsache ferner, dass Josephus berichtet, Herodes habe

Exagoge die Exoduserzählung verarbeitet und somit ein herausragendes Beispiel für Berührungspunkte zwischen Diasporajuden und hellenistischen Unterhaltungsveranstaltungen darstellt.

⁵⁵² Vgl. dazu ausführlich BRÄNDL, Agon, 140–178.

⁵⁵³ Dass in 2Makk 4,19f zugleich beschwichtigend erklärt wird, dass das Geld entgegen der Absicht des Iason auf Anlass der Überbringer nicht unmittelbar für ein Opfer, sondern lediglich für den Bau von Dreirudern verwendet wurde, bezeugt deutlich die ablehnende Haltung des Erzählers gegenüber solch einer Partizipation an den Agonen. Diese Bewertung des Erzählers kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass dessen Anspruch und die Wirklichkeit auseinanderklafften.

⁵⁵⁴ Vgl. dazu BRÄNDL, Agon, 164–170.

⁵⁵⁵ Wenig hilfreich ist dabei das in der Forschung immer wieder auftretende pauschale Urteil, als sei es grundsätzlich unwahrscheinlich, dass sich Juden vollumfänglich an den in Palästina ausgerichteten Spielen beteiligten. Vgl. so aber etwa BRÄNDL, Agon, 169 Anm. 138, wenn er über die jüdischen Besucher der herodianischen Spiele vermutet: „Sie konnten es sich kaum leisten, den Wettkämpfen generell fern zu bleiben, werden aber Veranstaltungen wie etwa dem Kaiserkult oder den Gladiatorenkämpfen, die ihr religiöses Empfinden verletzen, nach Möglichkeit ausgewichen sein“.

⁵⁵⁶ Vgl. dazu ausführlich BRÄNDL, Agon, 150–159, der für einen Anlass des Festes in dem Sieg Octavians gegen Antonius argumentiert und das Fest auf das Jahr 28 v. Chr. datiert.

dafür eigens in Jerusalem ein Theater und Amphitheater errichten lassen (Ant. XV 268⁵⁵⁷), macht zugleich deutlich, dass der kritische Blick, den Josephus selbst auf die dort stattfindenden Spiele offenbart (vgl. Ant. XV 274f), nicht die Haltung aller Juden in Jerusalem widerspiegelte.⁵⁵⁸ Für die Person von Herodes d. Gr. selbst bezeugt schließlich Josephus (Bell. I 426f; Ant. XVI 149) nichts weniger als den Besuch der Wettkämpfe in Olympia sowie die euergetische Unterstützung derselben. Die Politik des Herodes, sich mit Kaiserspielen und euergetischen Stiftungen für agonistische Bauten⁵⁵⁹ die Gunst der Römer zu erwerben, dürfte in Teilen auch unter Herodes Antipas sowie unter Agrippa I. fortgeführt worden sein.⁵⁶⁰

Schließlich lässt sich die Teilnahme an griechischen Wettkämpfen zumindest an manchen Stellen nicht nur für Juden belegen, die wie Herodes d. Gr. oder Philo einer gesellschaftlichen Elite angehören, sondern auch für breitere Bevölkerungsschichten. Dies gilt zum einen für Palästina selbst, wo allein die archäologische oder literarische Bezeugung von zahlreichen agonistischen Bauten die Partizipation jeweils dort ansässiger Bevölkerungsteile voraussetzt. So zieht Loren R. Spielman in seiner monographischen Untersuchung zu jüdischer Beteiligung an hellenistisch geprägten Formen der Unterhaltung das Fazit, dass diese auch noch – oder gerade⁵⁶¹ – in der Zeit unmittelbar nach 70 n.Chr. vielfach für Palästina vorauszusetzen sei:

„A number of amphitheaters, hippo-dromes and circuses in the region also reflect that the festivals and contests held there were tremendously popular. [...] Ultimately, that more than thirty theater buildings (and a handful of other entertainment structures as well) were constructed in the space of a few hundred years suggests that the range of Roman spectacles, from stage performances to combat sports, were as popular in Roman Palestine as they were anywhere else in the Roman empire. When they were built in predominantly Jewish areas,

⁵⁵⁷ Vgl. auch die Erwähnung eines damit möglicherweise zu identifizierenden Hippodroms in Bell. II 44; Ant. XVII 255 (so BRÄNDL, Agon, 154).

⁵⁵⁸ So auch SPIELMAN, Jews, 47.52.

⁵⁵⁹ Belegt sind Stiftungen des Herodes für den Bau von Sportanlagen an die Städte Tyros, Sidon, Tripolis, Ptolemaios und Damaskus; vgl. dazu die Belege sowie weiterführende Literatur bei BRÄNDL, Agon, 170–171.

⁵⁶⁰ Vgl. dazu die Belege und weiterführende Literatur bei BRÄNDL, Agon, 173–178.

⁵⁶¹ Eine der zentralen These von Spielmans Untersuchung besteht darin, dass trotz aller Bestrafungsaktionen, die Juden in Palästina nach 70 n.Chr. erdulden mussten, eine breite Masse der Bevölkerung dies als Anlass nahm, um u.a. durch den Besuch von römisch-hellenistisch geprägten Unterhaltungsveranstaltungen die eigene Nähe zur römischen Macht zu demonstrieren: „Rather than dampen Jewish interest, the aftermath of the two revolts drew many Jews to the popular games and spectacles of the Roman Empire as a way of demonstrating that they belonged to the ‚ingroup‘ of spectators in the audience rather than the ‚outgroup‘ – the collection of slaves, condemned prisoners and scurrilous performers in the arena and on the stage.“ (SPIELMAN, Jews, 260).

they were not only frequented by Jewish spectators but undoubtedly supported and maintained by the wealthy Jewish patrons of those cities.“⁵⁶²

Die Beteiligung breiterer Teile der jüdischen Bevölkerung an agonistischen Veranstaltungen lässt sich schließlich – wenn auch teilweise unter Zuhilfenahme späterer Quellen – ebenso für verschiedene Orte der jüdischen Diaspora plausibilisieren.⁵⁶³ Interessant ist in dieser Hinsicht zunächst die Erwähnung von Johannes Malalas (erste Hälfte 6. Jh. n.Chr.) in *Chronographia* X 20 (185, 46–59 Ed. Thurn), wonach Juden in Antiochien zur Zeit des Kaisers Caligula (37–41 n.Chr.) die blaue Zirkusfraktion unterstützt hätten. Zwar werden Juden hier nicht explizit als Mitglieder der blauen Fraktion bezeichnet, aber die Erwähnung davon, dass der Streit zwischen den Grünen und Blauen automatisch zur Auseinandersetzung mit den Juden der Stadt führte, legt nahe, dass die örtliche Zirkusfraktion der Blauen auch von zahlreichen Juden Unterstützung fand.⁵⁶⁴ Bestätigung findet solch eine Interpretation durch verwandte Quellen, die die Partizipation von Juden an der blauen Fraktion für spätere Zeiten eindeutig belegen. So trägt eine Sitzinschrift aus dem 5./6. Jh. im Odeon von Aphrodisias die Bezeichnung τόπος Βενέτων Ἑβραίων τῶν παλαιῶν⁵⁶⁵ („Platz der Blauen, der älteren Juden“)⁵⁶⁶. Und erneut bei Johannes Malalas findet sich in *Chronographia* XV 15 (316, 73f Ed. Thurn) die Schilderung von einem Streit zwischen der grünen und blauen Zirkuspartei am Ende des 5. Jh. n.Chr., in dessen Zug auch die örtliche Synagoge von Antiochien zerstört worden sei, mit dem erklärenden Hinweis: ὡς τῶν Ἰουδαίων θεωρούντων εἰς τὸ βένετον μέρος („weil die Juden die blaue Fraktion unterstützen“).⁵⁶⁷

⁵⁶² SPIELMAN, *Jews*, 260–261.

⁵⁶³ Vgl. zum Folgenden SPIELMAN, *Jews*, 117–118 sowie WILLIAMS (Hg.), *Jews*, 115–116.

⁵⁶⁴ Vgl. dazu auch VAN DER HORST, Pieter W.: *Jews and Blues in Late Antiquity*, in: Pieter W. van der Horst (Hg.): *Jews and Christians in their Graeco-Roman Context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity* (WUNT 196), Tübingen 2006, 53–58, hier: 55–58.

⁵⁶⁵ Die Schreibweise παλαιῶν steht wohl für παλαιῶν; vgl. dazu REYNOLDS, Joyce Maire / TANNENBAUM, Robert: *Jews and God-Fearers at Aphrodisias. Greek Inscriptions with Commentary* (PCPS Suppl. 12), Cambridge 1987, 132.

⁵⁶⁶ SEG XXXVII 846. Vgl. dazu auch ROUECHÉ, Charlotte: *Aphrodisias in Late Antiquity. The Late Roman and Byzantine Inscriptions Including Texts from the Excavations at Aphrodisias* (JRS.M 5), London 1989, 220–222; sowie insgesamt zu jüdischen Inschriften oder Graffiti in Aphrodisias REYNOLDS / TANNENBAUM, *Jews*, 132–139. Eine Sitzreihe weiter vorne ist mit der Inschrift τόπος Ἑβραίων erneut ein Sitzbereich des Odeon für Juden reserviert, dieses Mal allerdings ohne Verbindung zur blauen Zirkusfraktion (vgl. dazu ROUECHÉ, *Aphrodisias*, 221).

⁵⁶⁷ Der griechische Text der *Chronographia* von Johannes Malalas ist entnommen aus MALALAS, Ioannes: *Ioannis Malalae Chronographia*, hg. von Ioannes Thurn (CFHB 35), Berlin 2000.

Darüber hinaus lässt sich auch unabhängig von athletischen Veranstaltungen eine Beteiligung von Juden an nichtjüdischen Festen nachweisen. Der in dieser Hinsicht deutlichste Beleg findet sich in der Nekropole von Hierapolis am Familiengrab eines gewissen P. Aelius Glykonianos Zeuxianos Aelianus (2./3. Jh. n.Chr.).⁵⁶⁸ Hier ließ der Verstorbene festhalten, dass er zwei Stiftungen von insgesamt 300 Denaren an verschiedene Handwerksvereinigungen der Stadt getätigt hat, die von den anfallenden Zinsen zu drei von ihm bestimmten Festen sein Grab schmücken sollen. Während die Höhe der Stiftung ganz im Rahmen dessen liegt, was andere Grabinschriften bezeugen,⁵⁶⁹ ist die Auswahl der drei Feste für unsere Zwecke interessant. Geschmückt werden soll sein Grab (in dieser Reihenfolge) ἐν τῇ ἑορτῇ τῶν ἄζύμων (am Passafest), ἐν τῇ ἑορτῇ τῶν καλανδῶν (am Fest der Kalenden) sowie ἐν τῇ ἑορτῇ τῆς πεντεκοστῆς (am Wochenfest).⁵⁷⁰ Ob es sich mit Glykon um einen Juden oder um einen vom Judentum angezogenen Nichtjuden handelt, ist nicht sicher auszumachen.⁵⁷¹ Die Tatsache aber, dass bei den erwähnten Festen die jüdischen in der Mehrzahl sind, spricht eher dafür, hier das Grab eines Juden anzunehmen.⁵⁷² In jedem Fall ist bemerkenswert, dass die hohen jüdischen Feste in einer Reihe mit dem römischen Fest der Kalenden genannt werden. Es ist nur plausibel anzunehmen, dass der Verstorbene auch schon zu seinen Lebzeiten all diese Feste feierte.⁵⁷³ Im Fall der wahrscheinlicheren Deutung, wonach es sich um das Grab eines Juden handelt, bezeugt die Inschrift zugleich die Teilnahme eines Diasporajuden am römischen Neujahrsfest. Dass er diesen Festtag auch noch über seinen Tod hinaus ehren möchte, legt zugleich nahe, dass er nicht nur beiläufig am Geschehen dieses Festes beteiligt gewesen war.

Neben der bloßen Teilnahme von Juden an nichtjüdischen Festen ihrer Umwelt ist uns in einem Fall aus Iasos auch die *euergetische* Beteiligung eines

⁵⁶⁸ Vgl. zum Folgenden besonders AMELING, Walter (Hg.): *Inscriptiones Judaicae Orientis*. Band II: Kleinasien (TSAJ 99), Tübingen 2004, 414–422, dort findet sich auch eine Anführung und Auseinandersetzung mit älterer Literatur; für die neueren Diskussionen vgl. HARLAND, Philip A.: *Acculturation and Identity in the Diaspora: A Jewish Family and „Pagan“ Guilds at Hierapolis*, in: *JJS* 57,2 (2006), 222–244, hier: 227–242.

⁵⁶⁹ Vgl. dazu AMELING (Hg.), *Inscriptiones*, 419.

⁵⁷⁰ Der Text der Grabinschrift findet sich bei AMELING (Hg.), *Inscriptiones*, Nr. 196 (Korrektur zu CIJ II 777).

⁵⁷¹ Vgl. so auch FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 47 Anm. 30.

⁵⁷² Vgl. dazu SPIELMAN, Jews, 118: „If Glykon was Jewish, and despite the fact the inscription does not mention this there is no real reason to doubt it, then he seems to have chosen to express this through his participation with a professional association that was not Jewish in character.“ Vgl. ähnlich HARLAND, *Acculturation*, 228–229; AMELING (Hg.), *Inscriptiones*, 422. In der Nekropole von Hierapolis sind – dieses eingeschlossen – insgesamt 23 jüdische Gräber identifiziert, wovon 18 die jüdische Identität des Verstorbenen explizit ausdrücken, die anderen indirekt durch Abbildungen einer Menora oder den Verweis auf jüdische Gepflogenheiten (vgl. HARLAND, *Acculturation*, 223–224).

⁵⁷³ Grundsätzlich zu jüdischen Festen in der Diaspora vgl. BARCLAY, *Jews*, 415–416.

Juden an solch einem Fest bezeugt.⁵⁷⁴ So spendete der jüdische *Metoikos* mit dem Namen Νικήτας Ἰάσονος Ἱεροσολυμίτης („Niketas [Sohn] des Iason ein Jerusalemer“)⁵⁷⁵ 100 Drachmen für die Durchführung des lokalen Dionysosfestes (2. Jh. v. Chr.).⁵⁷⁶ In der Forschungsliteratur wird die Inschrift meist unter dem Aspekt des jüdischen Monotheismus diskutiert.⁵⁷⁷ Entscheidender für die vorliegenden Zwecke ist jedoch die Schlussfolgerung, dass jener Niketas – wenn er bereit dazu war, für die Durchführung dieses Festes Geld zu spenden – sehr wahrscheinlich auch selbst an diesem nichtjüdischen Fest teilgenommen hat.⁵⁷⁸

5.3.2 Interaktionsformen und Ansätze unterschiedlicher Bewältigungsstrategien

Neben der prinzipiell an verschiedenen Orten nachweisbaren Teilnahme mancher Juden an Agonen und anderen nichtjüdischen Festen, geben die Quellen nur vereinzelt zu erkennen, welche konkreten Interaktionsformen Juden dabei eingingen und welche Bewältigungsstrategien sie fanden, um dies mit ihrer jüdischen Identität zu vereinbaren. An einzelnen Stellen sind jedoch weitergehende Überlegungen möglich. So wird in 2Makk 4 die abwertende Beschreibung der Teilnahme von Jerusalemer Priestern an den örtlichen gymnischen Aktivitäten als παράνομος gelegentlich als Bezug darauf gesehen, dass gymnische Übungen in der Regel nackt durchgeführt wurden und sich Juden – jedenfalls der Autor des 2. Makkabäerbuches – daran störten.⁵⁷⁹ Entscheidender als der Aspekt der Nacktheit ist für die vorliegende Studie jedoch die Frage, inwieweit die jüdische Teilnahme an Agonen auch Formen von gemeinsamen Mahlzeiten impliziert.

Die am häufigsten auftretende Form des Agon zu hellenistischer Zeit verbindet den sportlichen Wettkampf mit einem Kultfest inklusive eines dort stattfindenden Marktes.⁵⁸⁰ Hierzu hält Wolfgang Decker fest:

⁵⁷⁴ Vgl. darüber hinaus auch 2Makk 4,18–20.

⁵⁷⁵ Vgl. CIJ II 749.

⁵⁷⁶ Dass es sich hierbei um einen Juden handelt, erschließt sich nur durch dessen Bezeichnung als „Jerusalemer“; vgl. zur jüdischen Identität auch den Kommentar von Frey in CIJ 15: „Parmi les métœques d’Iasos, il est singulier de trouver un citoyen de Jérusalem; malgré son nom hellénique, il est probable que c’était un Juif.“

⁵⁷⁷ Vgl. so etwa bei TCHERIKOVER, Victor: *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia u.a. 1959, 352–353; TREBILCO, *Jewish Communities*, 182.

⁵⁷⁸ In Smyrna sind für die Regierungszeit von Kaiser Hadrian ebenfalls Juden als Euergeten belegt (vgl. CIJ 742), allerdings ist hier der euergetische Zweck nicht mehr erhalten.

⁵⁷⁹ Vgl. so WILLIAMS (Hg.), *Jews*, 113.

⁵⁸⁰ Vgl. dazu DECKER, Wolfgang: Art. Sportfeste (DNP 11), Stuttgart / Weimar 2002, 847–855.

„Ein gemeinsames Festmahl aller Teilnehmer bildete den gemeinschaftsfördernden Höhepunkt der Festversammlung, zu deren Aufnahme ein großer Festplatz in unmittelbarer Nähe von Heiligtum und Stadion (bzw. von Theater oder Hippodromos) nötig war.“⁵⁸¹

Beispielhaft ist hier etwa eine Inschrift von Aigiale auf Amorgos (2. Jh. v.Chr.), wonach ein gewisser Kritalaos eine Stiftung von 2000 Drachmen zu Gunsten eines jährlichen Festes tätigt.⁵⁸² Im Zentrum dieses zweitägigen Festes steht dabei sowohl ein gemeinsames Festmahl (erwähnt werden neben Brot, Öl, Wein und Nachtmahl auch Rind- und Schweinefleisch) sowie sportliche Wettkämpfe. Dabei sind explizit nicht nur die Bürger der Stadt, sondern auch die Landbevölkerung, die anwesenden Fremden und Römer sowie Frauen eingeladen.⁵⁸³ Ob und unter welchen konkreten Konditionen sich Juden, die etwa als Athleten an den Wettkämpfen partizipierten oder als Zuschauer in das Geschehen involviert waren, an den dazugehörigen Gemeinschaftsmählern teilnahmen, entzieht sich in den meisten Fällen unseren Quellen. Dass jedoch von den zahlreichen Juden, die auf verschiedene Weise bei den Agonen involviert waren, manche auch bei den Gemeinschaftsmählern dabei waren, legt sich zum einen von grundsätzlichen Überlegungen her nahe, wenn man die soziale Bedeutung dieser Agone bedenkt:

„Seit alters her war das gemeinsame Mahl wesentliches Merkmal griechischer Feste, bei dem die einzelnen Mitglieder einer Polis oder Stammesgemeinschaft ein Zusammengehörigkeitsgefühl erleben und entwickeln konnten. [...] Die kultische Klammer umfaßte Mahl und Wettkampf.“⁵⁸⁴

Zumindest für jene Diasporajuden, die so stark an ihre Umwelt assimiliert waren, dass sie als Athleten oder Zuschauer an den Agonen teilnahmen, legt sich demnach zum anderen auch die Teilnahme an den integral dazugehörigen Gemeinschaftsmählern nahe.

Dies lässt sich schließlich auch an manchen konkreten Belegen mit hoher Wahrscheinlichkeit aufzeigen. So im Falle einer Inschrift aus dem Theater von Iasos (2. Jh. v.Chr.) wonach unter den *Metoiken*, die für das örtliche Dionysosfest gespendet hatten, auch der Name des Jerusalemers – und deshalb vermutlich Juden – *Νικήτας Ἰάσονος* („Niketas [Sohn] des Iason“)⁵⁸⁵ auftaucht. Nun wissen wir freilich über jenen Niketas über die Inschrift hinaus nichts. Wenn

⁵⁸¹ DECKER, Art. Sportfeste, 847–855; vgl. auch die Beschreibung des Ablaufs eines Agon bei GARDINER, Edward Norman: *Athletics of the Ancient World*, Oxford 1930, 228–229.

⁵⁸² Vgl. IG XII,7 515.

⁵⁸³ Vgl. dazu auch DECKER, Wolfgang: *Sport in der griechischen Antike. Vom minoischen Wettkampf bis zu den Olympischen Spielen*, Hildesheim 2012, 49–50, der darauf hinweist, dass sich von der angegebenen Menge an 300 Litern Wein, die ausgeschenkt werden, auf die Größe der Teilnehmerzahl schließen lässt. Vgl. zur Inschrift ferner NILSSON, *hellenistische Schule*, 79; SCHMITT PANTEL, *cité au banquet*, 323.

⁵⁸⁴ DECKER, *Sport in der griechischen Antike*, 51.

⁵⁸⁵ Vgl. CIJ II 749.

jener jedoch dazu bereit war, für das örtliche Fest, das zu Ehren eines anderen Gottes gefeiert wurde, Geld zu spenden, dann ist es nur wahrscheinlich, dass er auch keine Einwände dagegen hatte, selbst an diesem nichtjüdischen Fest inklusive Festmahl teilzunehmen.⁵⁸⁶

Ähnliches legen auch die Belege aus dem 5. / 6. Jh. n.Chr. nahe, die Juden als Mitglieder der blauen Zirkusfraktion bezeugen. Wenn etwa im Odeon von Aphrodisias die jüdischen Bewohner die Inschrift τόπος Βενέτων Ἑβραίων τῶν παλαιῶν zur Bezeichnung ihrer Sitzplätze eingravieren ließen, dann impliziert dies wohl eine solch hohe Form der gesellschaftlichen Partizipation, dass die weitere Teilnahme an Gemeinschaftsmählern im Zusammenhang jener Agone sehr nahe liegt. Ähnlich kommentiert die Belege auch Spielmann: Die dahinterstehenden Juden

„were ,people who fully participated in city-life, but who, at the same time, were consciously Jewish and who were also recognized by others as such.‘ These Jews apparently saw no contradiction between being Jewish, on the one hand, and taking part in the civic institutions of Roman society on the other.“⁵⁸⁷

5.3.3 Ertrag

Quantitative Urteile zur Verbreitung dieser Formen der jüdischen Partizipation an Gemeinschaftsmählern anlässlich hellenistischer Agone und anderer lokaler Feste sind von den Quellen her unmöglich.⁵⁸⁸ Ausgehend von den bruchstückartigen Informationen, die uns die zur Verfügung stehenden Quellen übermitteln, scheint es jedoch plausibel, dass sich auch hier das ganze Spektrum der Interaktionsformen wiederfindet, dass sich bereits in den oben diskutierten Diasporanovellen bezüglich der gemeinsamen Teilnahme von Juden und Nichtjuden an Festen darstellte.

So nehmen Gastmähler, an denen sowohl Juden als auch Nichtjuden selbstverständlich teilnehmen, etwa im Estherbuch eine große Rolle ein (vgl. Est 2,18; 5,4f; 7)⁵⁸⁹. Unter diesen verschiedenen Gastmählern des Estherbuches findet sich auch die großangelegte Feier anlässlich der Hochzeit des Königs mit Esther. V.a. nach dem MT, der das Festmahl ausdrücklich als משתה אסתר („Festmahl der Esther“) bezeichnet, wird dabei die Teilnahme der Esther an diesem Fest vorausgesetzt, wenn es in Est 2,18 heißt: ויעש המלך משתה גדול לכל

⁵⁸⁶ Vgl. so auch BARCLAY, *Jews*, 322: „One may infer that after paying this contribution he enjoyed the feast which he helped finance.“

⁵⁸⁷ SPIELMAN, *Jews*, 118; das darin enthaltene Zitat ist von RUTGERS, Leonard Victor: *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (RGRW 126), Leiden 1995, 264.

⁵⁸⁸ Zur grundsätzlichen Entwicklung und Verbreitung der Agone vgl. DECKER, Art. Sportfeste, 847–855.

⁵⁸⁹ Evtl. ist auch bereits beim Festmahl „für alles Volk in der Festung Susa“ in Est 1,5 die Teilnahme von Mordechai und Esther vorausgesetzt. Dies scheint mir allerdings weniger deutlich. Vgl. für solch eine Interpretation jedoch GROSSMAN, *Esther*, 74–75.

שריו ועבדיו את משתה אסתר („Und der König machte ein großes Festmahl für alle seine Fürsten und Großen, das Festmahl Esthers.“).⁵⁹⁰ Eine ähnliche Situation hat sich bei der Untersuchung von JosAs ergeben. Obwohl hier das Sitzen am gemeinsamen Tisch in JosAs 7,1 abgelehnt wird, gilt dies offenbar nicht für das Fest, das der Pharao in JosAs 21,8 anlässlich der Hochzeit von Joseph und Aseneth veranstaltet. Bei diesem siebentägigen Fest des Pharaos sind neben Joseph und Aseneth „alle Führer des Landes Ägypten und alle Könige der Völker“ anwesend. Trotz aller Schwierigkeiten, diese Schilderung in das Gesamtgefüge von JosAs zu integrieren, zeigt sich hier ebenso wie bereits in der Esthererzählung, dass es für manche Juden an manchen Orten der Diaspora durchaus üblich war, an Gemeinschaftsmählern im Rahmen großangelegter nichtjüdischer Feste teilzunehmen. Die in diesem Kapitel untersuchte und zu meist inschriftlich belegbare Partizipation von Juden an den sportlichen Aktivitäten ihrer Wohnorte sowie an Agonen und anderweitigen öffentlichen Festen fügt sich mit dem komplexen und teils disparaten Charakter, den die Quellen nahelegen, in das Bild der literarischen Quellen.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass jüdische Partizipation an hellenistischen Unterhaltungsveranstaltungen wie Theatern, Agonen und anderen öffentlichen Festen durchaus üblich war, wenn sie sich auch in quantitativer Hinsicht nicht näher beziffern lässt. Hinsichtlich der konkret gefundenen Bewältigungsstrategien scheint dabei jede Form der polarisierenden Interpretation unangebracht. Weder trifft es zu, dass die Teilnahme an solchen Festveranstaltungen und den damit verbundenen Gemeinschaftsmählern mit jüdischer Existenz grundsätzlich unvereinbar waren,⁵⁹¹ noch legen die Quellen nahe, dass die überwiegende Mehrheit der Juden ohne Skrupel und Einschränkungen daran teilnahm. Vielmehr machen die wenigen Quellen wahrscheinlich, dass auch hier ein weites Spektrum an unterschiedlichen Interaktionsformen anzunehmen ist.

5.4 Juden im Stand der Sklaverei

Vor einer besonderen Herausforderung steht die Bewahrung der eigenen jüdischen Identität in jenen Fällen, in denen sich Diasporajuden in isolierten und stark von nichtjüdischen Personen abhängigen Lebenssituationen befinden.⁵⁹² Eine solch besonders isolierte und in ihrer Handlungsfreiheit stark eingeschränkte soziale Gruppe stellen für die gesamte Antike Menschen dar, die dem

⁵⁹⁰ Wie oben S. 126 dieser Studie diskutiert, vermeidet die Septuaginta hingegen die Bezeichnung des Festes als „Festmahl der Esther“ und spricht nur von dem Trinkgelage des Königs, womit dieser τὸς γάμους Εσθηρ („die Hochzeit Esthers“) feiert.

⁵⁹¹ Vgl. so aber etwa FELDMAN, *Jew and Gentile*, 59: „Because of the religious associations of these contests, even participation as a spectator involved a compromise with Jewish orthodoxy.“

⁵⁹² Vgl. dazu grundsätzlich auch BARCLAY, *Jews*, 325–236.

Sklavenstand angehören.⁵⁹³ Die in der Forschung diskutierten quantitativen Urteile über die Anzahl von Sklaven weichen naturgemäß stark voneinander ab. So wird die Zahl der Sklaven im römischen Reich um die Zeitenwende auf einen Anteil von etwa 15–35 % an der Gesamtbevölkerung geschätzt.⁵⁹⁴ Unter diesen zahlreichen Sklaven im römischen Reich sind auch eine große Anzahl an Juden belegt.⁵⁹⁵ Schließlich dürfte in dem Verkauf von Juden als Sklaven ein nicht unwesentlicher Faktor für die Ausbreitung von Juden über die hellenistische Mittelmeerwelt zu finden sein.⁵⁹⁶

5.4.1 Verbreitung von jüdischer Sklaverei

Am eindrücklichsten ist dabei die massenhafte Deportierung von Juden in Folge der Eroberung Jerusalems unter Titus im Jahr 70 n.Chr. Im Zuge des jüdischen Krieges erwähnt Josephus in Bell. VI 420 die Zahl von insgesamt

⁵⁹³ Finley spricht von Sklaven als „entwurzelte[...] Mensch[en]“; FINLEY, Moses I.: Die Sklaverei in der Antike. Geschichte und Probleme, München 1981, 89. Zur antiken Praxis der Separierung von Sklavenfamilien und damit der Isolierung des einzelnen Sklaven vgl. FINLEY, Sklaverei, 90–91. (Pseudo-)Aristoteles, Oikonomika 1,5 [1344a 23ff], rät dazu, dass ein Sklavenbesitzer nicht zu viele Sklaven aus demselben Volk kaufen sollte. Eine grundlegende Untersuchung über die Institution der Sklaverei in der Antike sowie deren Geschichte findet sich bei FISCHER, Josef: Sklaverei in der Antike, hg. von Kai Brodersen (Geschichte Kompakt), Darmstadt 2021; ECKERT, Andreas: Geschichte der Sklaverei. Von der Antike bis ins 21. Jahrhundert (C.H. Beck Wissen), München 2021; vgl. ferner die Beiträge im Sammelband von HERRMANN-OTTO, Elisabeth: Antike Sklaverei, Darmstadt 2013; siehe auch das oben bereits zitierte Werk von FINLEY, Sklaverei; für einen Überblick über die Praxis der Sklaverei und deren rechtliche Verankerung in den Kulturen des östlichen Mittelmeerraums vor der Expansion des römischen Reiches vgl. LEWIS, David: Greek Slave Systems in Their Eastern Mediterranean Context, c. 800–146 BC, Oxford / New York 2018.

⁵⁹⁴ Für einen Anteil von 15–20 % votiert etwa SCHUMACHER, Leonhard: Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien (Beck's archäologische Bibliothek), München 2001, 42. Folgt man Schumachers Berechnung, würde dies in absoluten Zahlen die Menge von etwa 10 Millionen Sklaven im römischen Reich zur Zeitenwende bedeuten. Für einen Anteil der Sklaven an der Gesamtbevölkerung von 30–35 % argumentiert wiederum (vorsichtig) FINLEY, Sklaverei, 94–95. Die quantitativen Schätzungen gehen in der Literatur weit auseinander und dürften auch lokal höchst unterschiedlich ausgefallen sein. So schätzt MÜLLER-WOLLERMANN, Renate: Art. Sklaverei. II. Ägypten (DNP 11), Stuttgart 2001, 624, für Ägypten zur römischen Zeit einen Sklavenanteil von 10 % an der Gesamtbevölkerung. Fischer, Sklaverei, 110, geht von einem Anteil von 15–25 % für Italien zum Ende der römischen Republik und von 10 % für das restliche römische Reich aus. Zur Abgrenzung von Sklaverei gegenüber anderen Formen der Unfreiheit vgl. SCHUMACHER, Sklaverei, 11–13; zur antiken Terminologie vgl. HERRMANN-OTTO, Elisabeth: Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt (Studienbücher Antike 15), Hildesheim / Zürich / New York 2017, 16–18.

⁵⁹⁵ Vgl. dazu auch GRUEN, Diaspora, 3.8.15–17.

⁵⁹⁶ Vgl. dazu mit Bezug auf Kleinasien und Griechenland BARCLAY, Jews, 244.

97.000 jüdischen Kriegsgefangenen.⁵⁹⁷ Auch wenn die Zahl übertrieben hoch erscheint,⁵⁹⁸ stellt der Ausgang des jüdischen Krieges zweifelsfrei einen Höhepunkt in der Geschichte der jüdischen Sklaverei dar.⁵⁹⁹ Doch schon in der für die vorliegende Studie maßgeblichen Zeit in den vorausgehenden Jahrhunderten lassen sich ähnliche Deportationen belegen.

Zu zahlreichen Versklavungen kam es zum einen durch die in Palästina ausgetragene Auseinandersetzung zwischen Ptolemäern und Seleukiden im 3. Jahrhundert v.Chr.⁶⁰⁰ So erwähnt Arist 12 die (sicher übertriebene) Zahl von 100.000 jüdischen Kriegsgefangenen unter Ptolemäus I. Ferner soll Antiochos III. (223–187 v.Chr.) nach Josephus, Ant. XII 147–153 insgesamt 2.000 jüdische Familien nach Phrygien und Lydien deportiert haben.⁶⁰¹ Aber auch in Folge von Pompeius Einzug in Jerusalem 63 v.Chr.⁶⁰² sowie in den Jahrzehnten danach sind Versklavungen von Juden sowie deren Deportation an andere Orte des römischen Reiches belegt.⁶⁰³ Josephus erwähnt etwa in Ant. XIV 85 die Zahl von 3.000 versklavten Juden und in Ant. XIV 119f erneut die Versklavung von 30.000 Juden unter Cassius in Folge von dessen Rückzug nach der Niederlage der Römer gegen die Parther bei Carrhae im Jahr 53 v.Chr. Auch wenn die Zahlen in dieser Größenordnung kaum zu verifizieren sind, dürften sie doch zugleich darauf hinweisen, dass die Anzahl jüdischer Sklaven im römischen Reich um die Zeitenwende nicht zu marginalisieren ist.⁶⁰⁴

⁵⁹⁷ Zur Versklavung von Juden im Zuge des jüdischen Krieges vgl. auch Josephus, Bell. III 304–306.540f.

⁵⁹⁸ Vgl. dazu VOLKMANN, Hans / HORSMANN, Gerhard: Die Massenversklavungen der Einwohner erobelter Städte in der hellenistisch-römischen Zeit (FASk 22), Stuttgart 21990, 63.

⁵⁹⁹ Vgl. dazu auch HEZSER, Catherine: Slavery and the Jews, in: Keith R. Bradley / Paul Cartledge (Hg.): The Cambridge World History of Slavery. Bd. 1: The Ancient Mediterranean World, Cambridge 2011, 438–455, hier: 440. Zur römischen Praxis von massenhaften Versklavungen im Zuge ihrer Kriege in Judäa und anderswo vgl. SCHEIDEL, Walter: The Roman Slave Supply, in: Keith R. Bradley / Paul Cartledge (Hg.): The Cambridge World History of Slavery. Bd. 1: The Ancient Mediterranean World, Cambridge 2011, 287–310, hier: 295f.

⁶⁰⁰ Zur Versklavung von Einwohnern anlässlich kriegerischer Auseinandersetzungen siehe FISCHER, Sklaverei, hg. von Brodersen, 86–87.

⁶⁰¹ Vgl. dazu TREBILCO, Jewish Communities, 6–7.

⁶⁰² Vgl. etwa die Versklavung von Aristobul sowie dessen Kindern und Schwiegervater in Josephus, Ant. XIV 70f.79.

⁶⁰³ Vgl. Philo, Legat. 155; Josephus, Bell. I 154.180; Ant. XIV 71.79.97.120.275.304.313.321; XX 244; vgl. dazu GRUEN, Diaspora, 3 Anm. 9.

⁶⁰⁴ Vgl. dazu auch HEZSER, Slavery, 440. Vgl. für die schon früh einsetzende Versklavung von Juden und deren Deportation in andere Orte des Mittelmeerraums schon Joel 4,6 mit der Erwähnung vom Verkauf der Söhne Judas und Jerusalems an die בני היונים, womit entweder Ionien im Besonderen oder aber Griechenland im Allgemeinen gemeint sein dürfte. Ähnlich spricht Ob 20b von einer jüdischen Exilsgemeinschaft in ספרד, womit vermutlich

Die Häufigkeit von jüdischen Sklaven zeigt sich schließlich auch eindrücklich an der sowohl in jüdischer wie nichtjüdischer Literatur belegten und als selbstverständlich angenommenen Verknüpfung zwischen Juden (v.a. in Rom) und deren Status als Sklaven. So verweist Philo in Legat. 155 darauf, dass die Mehrheit der Juden in Rom als Kriegsgefangene dorthin verschleppt worden sei: Ρωμαῖοι δὲ ἦσαν οἱ πλείους ἀπελευθερωθέντες („Die meisten [von den Juden in Rom] aber waren Römer aufgrund ihrer Freilassung“). Und schon Cicero polemisiert in Pro Flacco 28,69 gegenüber Juden, dass deren Versklavung zeige, dass deren Gott sie nicht beschütze:

quam cara dis immortalibus esset docuit, quod est victa, quod elocata, quod serva facta. („wie teuer es den unsterblichen Göttern war, zeigt sich daran, dass es besiegt, besteuert und versklavt wurde.“)

Wie selbstverständlich setzt Cicero hierbei voraus, dass jüdische Sklaven für seine Leserschaft ein bekanntes und darum weit verbreitetes Phänomen darstellten.

Jüdische Sklaven sind v.a. für die Stadt Rom breit bezeugt, dann aber auch in ähnlicher Weise für Alexandria und Ägypten. So erwähnt der Aristeasbrief in Arist 12.19.23ff die Zahl von insgesamt 100.000 Juden, die Ptolemäus I. aus Israel nach Ägypten deportiert habe und wovon er alle, die er nicht in seiner Armee gebrauchen konnte, als Sklaven verkaufte.⁶⁰⁵ Die ungeheure Anzahl ist historisch ebenso zweifelhaft wie die Erzählung in Arist 20, dass Ptolemäus II. Philadelphus die jüdischen Sklaven mit eigenen finanziellen Mitteln wieder freigekauft hätte. Doch unabhängig von den beschriebenen Details und der unglaublichen Anzahl an geschilderten Kriegsgefangenen dürfte die Vorstellung von zahlreichen jüdischen Sklaven, die im Zuge der militärischen Auseinandersetzungen zwischen Ptolemäern und Seleukiden im 4. und 3. Jh. v.Chr. nach Ägypten verschleppt wurden,⁶⁰⁶ den Tatsachen entsprechen.⁶⁰⁷

Auf die Existenz zahlreicher jüdischer Sklaven in Ägypten verweisen schließlich auch mehrere erhaltene Papyri.⁶⁰⁸ So die Erwähnung einer gewis-

Sardeis gemeint ist (vgl. zum hohen Alter der diasporajüdischen Gemeinde in Sardeis dann auch Josephus, Ant. XIV 235.259).

⁶⁰⁵ Ähnlich berichtet Arist 14 von Mischehen zwischen jüdischen Sklavinnen und (nicht-jüdischen) Soldaten. Vgl. ferner die Erwähnung zahlreicher Kinder von jüdischen Sklavinnen in Arist 27.

⁶⁰⁶ Vgl. die Darstellung bei Josephus, Ant. XII 144, wonach im Zuge der Eroberung Jerusalems durch den Seleukiden Antiochos III. dieser den zuvor aus der Stadt Deportierten die Freiheit gewährte.

⁶⁰⁷ Vgl. so auch BARCLAY, Jews, 21–22.

⁶⁰⁸ Vgl. zum Folgenden DELLING, Bewältigung, 79–81. Wie in anderen Forschungsbereichen so gilt auch für die Untersuchung antiker Formen der Sklaverei, dass die Quellenlage für Ägypten aufgrund der zahlreichen Papyrusfunde am besten ist. Zur Quellenlage über antike Sklaverei im Zeitalter der hellenistischen Welt siehe FISCHER, Sklaverei, hg. von Brodersen, 84 und speziell zu Ägypten in ptolemäischer Zeit 93–96.

sen Johanna in einer Liste aus Fayyum, die die Verteilung von Lampenöl dokumentiert.⁶⁰⁹ In einem Testament aus Krokodilopolis wird ferner die Überlassung verschiedener Sklaven erwähnt, darunter u.a. ein Jonathas, der als Fremder (παρεπίδημος) mit syrischem Namen aufgeführt wird.⁶¹⁰ Für das ausgehende 1. Jh. v.Chr. ist aus Abusir el-Meleq schließlich die Dokumentation einer Geldzahlung überliefert, in der eine freigelassene Jüdin namens Martha die von ihrem ehemaligen Herren geerbte Schuld begleicht (τοῦ μετηλλαχότος τῆς μὲν Μάρθας πάτρονος).⁶¹¹

Außerhalb Ägyptens ist die Existenz von jüdischen Sklaven den Quellen entsprechend meist epigraphisch belegt, etwa durch Inschriften, die die Freilassung von Juden dokumentieren. So die Freilassung der Jüdin Antigonas mit ihren Töchtern (Ἀντιγόνα τὸ γένος Ἰουδαίαν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτάς) in einer Inschrift in Delphi,⁶¹² sowie ebenfalls in Delphi ein freigelassener Mann mit dem Namen Ioudaios (Ἰουδαῖος τὸ γένος Ἰουδαῖον).⁶¹³ Weitere epigraphische Belege für jüdische Sklaven sind ferner für weitere Orte Griechenlands,⁶¹⁴ das Bosporianische Reich⁶¹⁵ und Italien⁶¹⁶ belegt. Schließlich lässt auch die Erwähnung von τῆς συναγωγῆς τῆς λεγομένης Λιβερτίνων („der sogenannten Synagoge der Libertiner“) in Apg 6,9 die Überlegung zu, ob es sich bei den Mitgliedern dieser Synagoge von Jerusalem um freigelassene jüdische Sklaven handelt, die etwa aus Rom nach Jerusalem zurückgekehrt waren.⁶¹⁷

⁶⁰⁹ Vgl. CPJ I 7, Z. 166 (257 v.Chr.).

⁶¹⁰ Vgl. CPJ I 126, Z. 15f (238/7 v.Chr.).

⁶¹¹ Vgl. CPJ I 148 (10 v.Chr.).

⁶¹² Vgl. CIJ II 709 (157/6 v.Chr.).

⁶¹³ Vgl. CIJ II 710 (162 v.Chr.).

⁶¹⁴ Vgl. etwa Josephus, Bell. III 540, wonach Vespasian die Menge von 6.000 Sklaven nach Korinth schickte für Neros Versuch, einen Kanal durch den Isthmus zu graben.

⁶¹⁵ Vgl. die Inschriften zur Freilassung von Sklaven in Synagogen aus dem Bosporianischen Reich: CIRB 70; 71; 73; 985; 1123; SEG XLIII 510 (alle vermutlich aus dem späten 1. oder frühen 2. Jh. n.Chr.), vgl. dazu auch GRUEN, *Diaspora*, 109–110 und neuerdings GIBSON, E. Leigh: *The Jewish Manumission Inscriptions of the Bosphorus Kingdom* (TSAJ 75), Tübingen 1999; zur Datierung vgl. GIBSON, *Jewish Manumission Inscriptions*, 112–113 und 124–125. Zur Diskussion, ob es sich dabei um Juden oder Gottesfürchtige handelt, vgl. LEVINSKAJA, Irina A.: *The Book of Acts in its First Century Setting*. Bd. 5: *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, hg. von Bruce W. Winter, Grand Rapids, MI 1996, 111–116.

⁶¹⁶ Vgl. CIJ II 556 (Neapel, aus claudischer oder neronischer Zeit); ähnlich auch CIJ II 643 (Aquileia).

⁶¹⁷ In der Kommentarliteratur wird bei den Freigelassenen dabei meist an zuvor von Pompeius nach Rom versklavte Juden gedacht (vgl. Philo, Legat. 155); vgl. so etwa PESCH, Rudolf (Hg.): *Die Apostelgeschichte*. 1. Teilband: Apg 1–12 (EKK 5,1), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1986, 236–237; SCHNEIDER, Gerhard: *Die Apostelgeschichte*. Bd. 1: *Einleitung, Kommentar zu Kap. 1,1–8,40* (HThKNT 5,1), Freiburg i.Br. 1980, 435 Anm. 19. An Rückkehrer aus dem kleinasiatischen Raum denkt HAACKER, Klaus: *Die Apostelgeschichte* (ThKNT 5), Stuttgart 2019, 132.

Auch wenn viele Details im Dunkeln bleiben, dürfte es als sicher gelten, dass es spätestens vom 3. Jh. v.Chr. an eine erhebliche Zahl an jüdischen Sklaven gab und gerade deren Versklavung einen bedeutenden Anteil an der Ausbreitung von Juden im antiken Mittelmeerraum hatte. Lokale Schwerpunkte lassen sich v.a. für die Stadt Rom sowie für Ägypten belegen.

5.4.2 Formen der Interaktion und der Tischgemeinschaft

Ausgehend von der hohen Verbreitung jüdischer Sklaverei stellt sich für die vorliegende Studie die Frage, inwieweit der Sklavenstand das Ausleben der eigenen jüdischen Identität tangierte. Mangels Quellen, in denen konkrete Bewältigungsstrategien von jüdischen Sklaven bei nichtjüdischen Herren geschildert werden, sind wir dabei in erster Linie auf grundsätzliche Überlegungen angewiesen, allen voran auf die Übertragung der Rahmenbedingungen für antike Sklaven im Allgemeinen auf speziell jüdische Sklaven.⁶¹⁸ Hier zeigt sich, dass die ethnische Herkunft von Sklaven in den meisten Fällen bei den uns überlieferten Quellen nicht mehr eruierbar ist. Und umgekehrt lässt sich festhalten, dass die ethnische Abstammung für den antiken Sklavenmarkt wohl nur eine untergeordnete Rolle spielte. Meist erhielten Menschen im Zuge ihrer Versklavung römische oder griechische Namen unabhängig von ihrer ethnischen Herkunft.⁶¹⁹

Dass hierbei mehr noch als sonst mit einer großen Vielfalt hinsichtlich der den Sklaven obliegenden Freiheiten zu rechnen ist, wird schon allein aus dem disparaten Charakter der uns überlieferten Situationen und Rahmenbedingungen deutlich, in denen sich (jüdische) Sklaven befanden.⁶²⁰ Ohne dass uns die Quellen explizit nähere Details überliefern, ist es nur plausibel anzunehmen, dass etwa die Jüdin Acme, die als Sklavin der Julia, Frau von Kaiser Augustus, diente (Josephus Ant. XVII 134–141), gänzlich andere Rahmenbedingungen vorfand als Sklaven, die etwa im Bergwerk eingesetzt wurden.

Dabei gilt zunächst, dass die fehlende Autonomie eines Sklaven im römischen Reich nicht zwingend die individuelle Ausübung der Religiosität des

⁶¹⁸ Zum allgemeinen Phänomen der Sklaverei in der Antike vgl. die angegebene Literatur auf S. 208 Anm. 593 dieser Studie sowie den Sammelband von BRADLEY, Keith R. / CARTLEDGE, Paul (Hg.): *The Cambridge World History of Slavery*. Bd. 1: *The Ancient Mediterranean World*, Cambridge 2011.

⁶¹⁹ Vgl. dazu den Aufsatz von GORDON, Mary L.: *The Nationality of Slaves under the Early Roman Empire*, in: Moses I. Finley (Hg.): *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*, Cambridge 1960, 171–189 und das Fazit von GORDON, Nationality, 188: „The elusiveness of servile nationality, intensified as it is by the rarity of ethnica and the Latinization of native names, has in itself a highly important significance.“ Zur Praxis der Umbenennung von Sklaven vgl. ferner GOLDEN, Mark: *Slavery and the Greek Family*, in: Keith R. Bradley / Paul Cartledge (Hg.): *The Cambridge World History of Slavery*. Bd. 1: *The Ancient Mediterranean World*, Cambridge 2011, 134–152, hier: 136.

⁶²⁰ Vgl. dazu FISCHER, *Sklaverei*, hg. von Brodersen, 84–85.

Sklaven – auch im Unterschied zur Religion seines Herrn – unterband.⁶²¹ Zahlreiche Belege bezeugen, dass Sklaven sich grundsätzlich ebenso in eigenen *Kollegien* und Kultvereinen zusammenschließen konnten, wie dies für freie Menschen möglich war.⁶²² Ein dahingehender Hinweis findet sich evtl. auch bei Philo in Legat. 155. Hier erwähnt Philo, dass von der großen Anzahl an jüdischen Freigelassenen in Rom niemand gezwungen worden sei, seine väterlichen Gebräuche zu verlassen (οὐδὲν τῶν πατρίων παραχαράξαι βιασθέντες).

Zugleich kann es von grundsätzlichen Überlegungen her aber als sicher gelten, dass zumindest manche Formen jüdischer Frömmigkeit für Juden, die als Sklaven in einem nichtjüdischen Haus dienten, unmöglich waren. Dies betrifft etwa das Einhalten der Sabbatruhe oder das Reisen nach Jerusalem zu bestimmten Festen.⁶²³ So kommentiert auch Catherine Hezser: „Once they were enslaved, slaves could hardly maintain their original religious orientation. Slaves who worked in Roman households would necessarily come into contact with pagan worship.“⁶²⁴ Aber auch über solche Aspekte der jüdischen Frömmigkeit und dem Kontakt mit anderen Kulturen hinaus ist zu fragen, inwieweit jüdische Sklaven in nichtjüdischen Häusern qua ihres Status an gewissen Formen der Tischgemeinschaft teilnahmen und inwiefern sie eine gewisse Autonomie hinsichtlich der von ihnen verzehrten Speisen bewahren konnten.⁶²⁵

Sklaven konnten in den unterschiedlichsten Wirtschaftszweigen eingesetzt werden. Neben der Verwendung von Sklaven im Bergbau und in der Landwirtschaft, ist dabei der Einsatz von Sklaven im engeren Haushalt ihrer Herren

⁶²¹ Vgl. dazu HERRMANN-OTTO, Sklaverei, 237: „Die Sklaven in den privaten Haushaltungen konnten aus aller Herren Länder stammen, auch noch in der Kaiserzeit und der Spätantike. Von dort her brachten sie fremde Kulte mit, die teilweise in Vereinen, *collegia*, organisiert waren. Nicht nur der Staat, auch die privaten Herren waren tolerant und erlaubten ihren Sklaven die Mitgliedschaft. Voraussetzung war, dass der Verein nicht offiziell verboten war und seine Statuten die Sklaven nicht an ihrer Pflichterfüllung gegenüber ihren Herren hinderten.“ Zum religiösen Leben von Sklaven im römischen Reich vgl. auch FISCHER, Sklaverei, hg. von Brodersen, 130–132.

⁶²² Vgl. dazu BÖMER, Franz: Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom (FASk 14,1–3), 3 Bde., Wiesbaden 1960/1981/1990. Einschlägige Belege finden sich auch bei ECK, Werner / HEINRICHS, Johannes: Sklaven und Freigelassene in der Gesellschaft der römischen Kaiserzeit (TzF 61), Darmstadt / Norderstedt 2005, 165–169.

⁶²³ Vgl. stellvertretend für zahlreiche Belege etwa Epiktet 4,1,34. Dieser lässt einen Sklaven sprechen: „Wenn ich freigelassen werde, wird sogleich alles glückverheißend, auf niemanden nehme ich Rücksicht, zu allen rede ich von gleich zu gleich, ich reise, wohin ich will, ich komme, woher ich will, und gehe, wohin es mir passt.“ (Übersetzung nach ECK / HEINRICHS, Sklaven, 176.)

⁶²⁴ HEZSER, Slavery, 440–441.

⁶²⁵ Vgl. diesbezüglich auch die grundsätzlichen Überlegungen bei BARCLAY, Jews, 325–326, mit dem Fazit: „[I]t cannot have been easy to continue practicing Jewish customs in such circumstances.“ (BARCLAY, Jews, 326).

sowie bei der Erziehung der Kinder am besten dokumentiert.⁶²⁶ Interessant sind für die vorliegenden Zwecke dabei v.a. jene Tätigkeitsfelder, die einen direkten Bezug zum Essen beinhalten. So finden sich etwa in der Komödie von Poseidippos Sklaven in der Funktion von Köchen.⁶²⁷ Zahlreiche Wandfresken und ähnliche bildhafte Darstellungen illustrieren die Tätigkeitsfelder von Dienstpersonal in Küche und Haushalt des Herren.⁶²⁸ Darunter finden sich Tätigkeiten wie die Portionierung von geschlachteten Tieren ebenso wie die weitere Zubereitung der Speisen und die Vorbereitung der Getränke.⁶²⁹

Auch wenn uns die Quellen fehlen, die eindeutig den Einsatz von *jüdischen* Sklaven im Zusammenhang mit der Zubereitung von Speisen belegen, so legt sich dies aufgrund des breit bezeugten Vorkommens von Sklaven im Allgemeinen in diesen Tätigkeitsfeldern dennoch auch für *jüdische* Sklaven nahe. Besonders in jenen Arbeitsbereichen scheint es plausibel, anzunehmen, dass Sklaven in vielen Fällen nur in sehr eingeschränktem Umfang selbst darüber entscheiden konnten, welche Speisen sie etwa einzukaufen oder zuzubereiten hatten. Dieselbe Unselbstständigkeit ist auch grundsätzlich für die Verpflegung von Sklaven naheliegend. D.h. was ein (jüdischer) Sklave im Haus seines Herren verzehren konnte oder musste, und wie diese Speise zubereitet wurde, wird in vielen Fällen nur sehr bedingt seiner eigenen Freiheit obliegen sein. In der Regel war der Sklavenhalter bzw. der Mieter des Sklaven für dessen Verköstigung verantwortlich.⁶³⁰ Dies gilt sowohl für Sklaven, die in den Haushalt ihres Herrn integriert waren, wie auch für Sklaven, die von diesem zur Arbeit an Dritte vermietet wurden. Einige Quellen diskutieren etwa die Kosten, die ein Sklavenbesitzer für die Verköstigung und Einkleidung seiner Sklaven zu tragen hat.⁶³¹ Andere Quellen belegen, dass der Entzug von Nahrung offenbar

⁶²⁶ Vgl. dazu HERMANN-OTTO, Elisabeth: Art. Sklave, Sklaverei, Sklavenrecht (RAC Lf. 238), Stuttgart 2020, 705–707; MÜLLER-WOLLERMANN, Art. Sklaverei, 623–624; SCHUMACHER, Sklaverei, 195–210.

⁶²⁷ Vgl. SCHUMACHER, Sklaverei, 197. Der Text der nur fragmentarisch erhaltenen Komödie findet sich bei KOCK, Theodor (Hg.): *Comicorum atticorum fragmenta*. Bd. 3. *Novae comoediae fragmenta*. Teil 2, Lipsiae 1888. In bildhaften Darstellungen werden Sklaven in dieser Funktion meist mit einem (Einkaufs-)Korb dargestellt; so etwa auf einem Fresko im Archäologischen Museum von Palermo; vgl. Abb. 90 bei SCHUMACHER, Sklaverei, 196–197.

⁶²⁸ Ob es sich bei den dargestellten Personen um freie Bedienstete oder Sklaven handelt, ist in vielen Fällen nicht eindeutig zu entscheiden. Der prinzipielle Einsatz von Sklaven in diesen Funktionen ist jedoch gut belegt. Vgl. dazu auch SCHUMACHER, Sklaverei, 198, sowie dessen methodologischen Überlegungen in SCHUMACHER, Sklaverei, 71–90.

⁶²⁹ SCHUMACHER, Sklaverei, 199–200.

⁶³⁰ Vgl. dazu HERMANN-OTTO, Art. Sklave, 705–706; Fischer, Sklaverei, 128.

⁶³¹ So etwa bei Seneca, *Von der Seelenruhe* 8,5–9; vgl. FISCHER, Josef: Sklaverei. *Quellenreader Antike*, hg. von Michael Sommer, Darmstadt 2018, 122.

als geeignetes Mittel zur Züchtigung von Sklaven angesehen wurde.⁶³² Es finden sich Überlegungen, dass man körperlich hart arbeitenden Sklaven mehr Nahrung zukommen lassen sollte, um deren Arbeitsfähigkeit nicht zu beeinträchtigen, und dass beim Austeilen von Wein Vorsicht geboten sei.⁶³³ In Senecas Argumentation in *Epistula Morales* 47, wonach man seine Sklaven menschlich behandeln sollte, schließt dies für Seneca gar mit ein, dass man jene am gemeinsamen Tisch mitspeisen lasse.

Was uns die Quellen hinsichtlich des Status und der „Rechte“ von Sklaven in der Antike im Allgemeinen übermitteln, ist zunächst einmal auch für den Spezialfall von jüdischen Sklaven anzunehmen. D.h. auch jene waren Eigentum ihrer Herren und besaßen damit keine Autonomie.⁶³⁴ Für die Ernährung von Sklaven sowie die Wahl derer, die mit ihnen gemeinsam aßen, bedeutet dies, dass jene ganz von den individuellen Kontexten und den Freiheiten, die ihnen billigend zugestanden wurden, abhängig waren.

Dass es dabei im Einzelfall auch vorgekommen sein mag, dass jüdischen Sklaven eine besondere Diät oder die Einhaltung bestimmter Reinheitsvorstellungen im Zusammenhang mit der Beschaffenheit sowie der Zubereitungsform des Essens oder den Rahmenbedingungen der Essensaufnahme gewährt wurden, ist grundsätzlich möglich, allerdings nirgends in den Quellen dokumentiert. In anderen Zusammenhängen sind wir gut über die Sonderbehandlung von Juden im römischen Reich informiert. Dies betrifft etwa die Befreiung von Juden vom Militärdienst⁶³⁵ sowie die unter Augustus bezeugte Praxis, dass Juden in Rom bei der kostenlosen Verteilung von Brot auch noch am Tag danach Anspruch darauf erheben konnten, wenn die allgemeine Austeilung auf einen Sabbat fiel.⁶³⁶ Diese uns belegten Formen der jüdischen Sonderbehandlung betreffen allerdings jeweils explizit Juden, die das römische Bürgerrecht besaßen. Von daher lässt sich aus solchen Belegen nur in sehr geringem Umfang auf Juden schließen, die als Sklaven am genau entgegengesetzten Ende der gesellschaftlichen Hierarchie standen.

Eine ähnliche Überlegung lässt sich auch für Josephus' Paraphrase der Josephsnovelle in *Ant. II* 39 anstellen. Über den Text der Genesis hinaus erwähnt

⁶³² Vgl. so etwa bei Xenophon, *Memorabilien* 2,1,16; vgl. FISCHER, *Quellenreader Antike*, hg. von Sommer, 123.

⁶³³ So bei Pseudoaristoteles, *Oikonomika* 1,5 (1344a 23ff); vgl. FISCHER, *Quellenreader Antike*, hg. von Sommer, 124.

⁶³⁴ Zur fehlenden Autonomie von Sklaven in der Antike vgl. FINLEY, *Sklaverei*, 86–90 und das Zitat (88): „Die Rechte des Sklavenbesitzers über seinen Sklavenbesitz waren in mehr als einer Hinsicht unbegrenzt. Der Sklave erlitt als solcher nicht nur den ‚völligen Verlust der Kontrolle seiner Arbeit‘, sondern auch den völligen Verlust der Kontrolle über seine Person und seine persönliche Lebensgestaltung.“ Vgl. ferner FISCHER, *Sklaverei*, hg. von Brodersen, 88–89.

⁶³⁵ Vgl. dazu v.a. Josephus, *Ant. XIV* 236 u.ö.

⁶³⁶ Vgl. dazu Philo, *Legat.* 158.

Josephus hier, dass Joseph in seiner Zeit als Sklave bei Potiphar in Ägypten eine spezielle Diät erhält, die besser ist als die von anderen Sklaven (διαίτη χρησθαι κρείττονι τῆς ἐπὶ δούλῳ τύχης ἐπέτρεπεν). Im Kontext sind dabei allerdings weder Aspekte der Reinheit der Speise explizit erwähnt, noch wird dargelegt, dass die Sonderbehandlung Josephs auf dessen jüdische Identität zurückgeht. Aus dieser kurzen Notiz lässt sich demnach höchstens ableiten, dass es durchaus vorkommen konnte, dass (jüdischen) Sklaven von ihren Herren ein gewisser Freiraum im Hinblick auf die von ihnen verzehrte Speise gewährt wurde. Jedenfalls hält Josephus dies für denkbar. Mehr noch als dies verweist die Paraphrasierung bei Josephus mit der Bemerkung διαίτη [...] κρείττονι τῆς ἐπὶ δούλῳ τύχης („eine Diät besser als bei Sklaven üblich“) jedoch auf den grundsätzlichen Sachverhalt, dass Sklaven in der Regel gerade keine oder nur sehr eingeschränkte Autonomie über die von ihnen verzehrten Speisen besaßen.

Dass *jüdische* Sklaven im Regelfall den gleichen Bedingungen unterworfen waren wie andere Sklaven, darauf verweist auch der Umstand, dass zahlreiche Fälle überliefert sind, in denen Juden als Sklavenbesitzer in Erscheinung treten.⁶³⁷ D.h. Juden konnten ebenso wie ihre nichtjüdischen Nachbarn Sklaven aus anderen Ethnien haben – und zwar ohne, dass nennenswerte Unterschiede aufgrund ihrer jüdischen Existenz auszumachen wären:

„Jewishness itself had little if any relevance for the structure of slavery among Jews. [...] Slavery among Jews of the Greco-Roman period did not differ from the slave structures of those people among whom Jews lived.“⁶³⁸

Sklaven im Besitz von Juden wurden üblicherweise beschnitten, ähnlich wie später Sklaven im Haushalt von Christen getauft wurden. Eine analoge religi-

⁶³⁷ Für Juden als Sklavenbesitzer vgl. CPJ I 1 (Jordanien, 259 v.Chr.); CPJ I 4 (Jordanien 257 v.Chr.); CIJ II 711 (Delphi, 119 v.Chr.) sowie einige weitere Papyri aus Ägypten; vgl. dazu MARTIN, Dale B.: Slavery and the Ancient Jewish Family, in: Shaye J. D. Cohen (Hg.): The Jewish Family in Antiquity (BJSt 289), Atlanta, GA 2010, 113–129, hier: 123 mit Anm. 34.

⁶³⁸ MARTIN, Slavery and the Ancient Jewish Family, 113; vgl. ähnlich auch die Leitthese von HEZSER, Catherine: Jewish Slavery in Antiquity, Oxford 2009. Vgl. darüber hinaus auch zahlreiche Papyri aus Edfu, die dokumentieren, dass nach dem jüdischen Krieg auch für Sklaven die Zahlung des Fiscus Ioudaios erhoben wurde. Da in jenen Fällen die Sklavenbesitzer häufig typische Namen für Juden tragen, gehen die Herausgeber der CPJ davon aus, dass hier die Besitzer und nicht die Sklaven jüdischer Abstammung waren (vgl. CPJ I 171 [Edfu 75 n.Chr.]; CPJ I 179 [Edfu, 80 n.Chr.]; CPJ I 180 [Edfu, 80 n.Chr.]; CPJ I 212 [Edfu, 107 n.Chr.]; CPJ I 229 [Edfu, 116 n.Chr.]); siehe dazu MARTIN, Slavery and the Ancient Jewish Family, 124; die gegenteilige Interpretation, wonach die Sklaven und nicht deren Besitzer Juden seien, findet sich bei DELLING, Bewältigung, 81.

öse Vereinnahmung von Sklaven ist damit auch im Spezialfall von jüdischen Sklaven in nichtjüdischen Haushalten zu erwarten.⁶³⁹

Einen konkreten Bezug auf die Situation von speziell jüdischen Sklaven lassen die Quellen nur an vereinzelt Stellen erkennen, so etwa bei Josephus in Ant. XVI 1–4. Hier diskreditiert der jüdische Geschichtsschreiber ein neues Gesetz des König Herodes mit dem Verweis auf ältere jüdische Regelungen (vgl. etwa Lev 25,47–54; Neh 5,1–13), wonach Juden nicht an Nichtjuden als Sklaven verkauft werden dürfen. Als Begründung des Vorzugs dieser älteren Regelung führt nun Josephus an, dass beim Verkauf an Fremdstämmige (ἄλλοφύλοις), die demnach nicht nach der eigenen, d.h. jüdischen Lebensweise leben (μη τὴν αὐτὴν διαίταν ἔχουσιν), der jüdische Sklave gezwungen sei zu tun, „was immer diese Leute aus Zwang anordnen“ (πάνθ' ὅσα προσέταπτον ἐξ ἀνάγκης ἐκεῖνοι). Dies stelle nach Josephus aber Versündigung gegenüber der eigenen Religion dar (ἁμαρτία πρὸς τὴν θρησκείαν). In dieser Notiz wird deutlich, dass Josephus davon ausgeht, dass die Unfreiheit in Folge der Versklavung in einem nichtjüdischen Haushalt für die jüdische Lebensweise der versklavten Person zu einem ernststen Problem werden muss.⁶⁴⁰ Vermutlich ist davon auszugehen, dass Josephus solche Fälle und die damit zusammenhängenden Schwierigkeiten bekannt waren.

Eine ähnliche Kritik findet sich ferner auch bei Philo. In Spec. IV 13–19 kritisiert dieser die Versklavung der eigenen Volksgenossen. Im Blick ist hier bei Philo jedoch nicht nur speziell der Verkauf von jüdischen Sklaven, sondern grundsätzlich die Versklavung von Menschen aus dem eigenen Volk. Anders als bei Josephus fehlt demnach bei Philo auch die Begründung durch den Verweis auf die Schwierigkeit, die speziell jüdische Existenz bei einem nichtjüdischen Herrn auszuleben. Doch mit dem Verweis darauf, dass die, die solches tun, die Gemeinsamkeit der Gesetze und Bräuche missachten (ἀλογήσαντες κοινωρίας νόμων τε καὶ ἔθῶν), klingt auch bei Philo das grundsätzliche Problem an, dass die eigene religiöse wie ethnische Identität nur sehr bedingt im Stand der Sklaverei ausgelebt werden kann.

Umgekehrt sind einige Fälle belegt, die für jüdische Sklaven während dieser Zeit der Isolierung ein hohes Maß an Assimilierung an die umgebende Kultur

⁶³⁹ Vgl. dazu auch HEZSER, Slavery, 441: „Gentile slaves bought by Jews would almost always be circumcised or immersed for purity reasons. Similarly, Christian slaveholders would baptize their pagan (and Jewish?) slaves. These slaves would be forced to live together with slaves of other ethnic and religious backgrounds and have sexual relations with them. Accordingly, ethnic and religious identity could hardly be preserved or at least not be exposed during enslavement.“

⁶⁴⁰ Vgl. dazu auch DELLING, Bewältigung, 30. Die extremen Herausforderungen, die die Versklavung in ein nichtjüdisches Umfeld mit sich bringt, spiegeln sich bei Josephus auch dort wider, wo er von den jüdischen Aufständischen auf Masada erzählt, die sich lieber selbst das Leben nehmen, anstatt als Kriegsgefangene in die Sklaverei zu gelangen (vgl. Bell. VII 334–336).

bezeugen. Dies gilt in gewissem Umfang bereits grundsätzlich für die zahlreichen Juden, die als Sklaven im Besitz römischer Bürger waren und die bei ihrer formellen Freilassung häufig selbst das römische Bürgerrecht erhielten.⁶⁴¹ So etwa der prominente Fall des Juden Theodotos, der als Sklave bei Agrippina – der Mutter Neros – diente und auf dessen Ossuar sein römisches Bürgerrecht erwähnt wird.⁶⁴² Ein ähnlicher Fall findet sich – unabhängig vom römischen Bürgerrecht – in der bereits oben erwähnten Zahlungsquittung aus Abusir el-Meleq (10 v. Chr.).⁶⁴³ Hier ist die Rede von der inzwischen freigelassenen jüdischen Sklavin Martha, die offenbar die Hälfte des Besitzes ihres (vermutlich nichtjüdischen) Besitzers erbt. Über die Umstände und wodurch die Sklavin bei ihrem Besitzer zu solch hohem Ansehen gekommen war, dass sie als Erbin mitbedacht wird, wissen wir darüber hinaus nichts. Aber es lässt sich dennoch ausgehend von dieser kurzen Notiz die Frage stellen, was die darin vorausgesetzte Nähe der jüdischen Sklavin zu ihrem Herrn für deren jüdische Existenz impliziert.⁶⁴⁴ In jedem Fall scheint es plausibel, anzunehmen, dass uns auch hier eine – spätestens – durch die Sklaverei erfolgte starke Assimilierung einer Diasporajüdin an ihre nichtjüdische Umwelt bezeugt ist.

Eine weitere – etwas hypothetische – Überlegung lässt sich anhand der etwa 500 Grabinschriften in Rom, die sich eindeutig Juden zuordnen lassen, anstellen, die freilich erst aus späteren Jahrhunderten stammen. Von diesen erwähnt merkwürdigerweise keine einzige ausdrücklich den Status des Verstorbenen als Sklave oder Freigelassener (z.B. durch die Abkürzung *l.* oder *lib.*), obwohl dies bei anderen Gräbern durchaus häufig der Fall ist. G. Fuks hat diese „Anomaly“ (so sein Titel) damit zu erklären versucht, dass Juden auf ihren Gräbern ihren Status als Sklaven lieber geheim gehalten hätten, aufgrund möglicher Konflikte gegenüber dem Anspruch, allein den Gott Israels als Herrn zu akzeptieren.⁶⁴⁵ Aber das Fehlen von Gräbern, die zugleich die jüdische Identität wie auch den Status des Verstorbenen als Sklaven zu erkennen geben, ließe sich auch genau entgegengesetzt erklären. Möglicherweise geriet in vielen Fällen eines langjährigen Aufenthalts eines Juden als Sklave bei einem nichtjüdischen Herrn die eigene jüdische Existenz zwangsweise zunehmend in den Hintergrund, so dass in solchen Fällen auf Grabinschriften dann die jüdische Exis-

⁶⁴¹ Vgl. dazu erneut Philo, Legat. 155–157; zu unterschiedlichen juristischen Formen der Freilassung im römischen Recht und dem Zusammenhang mit dem Erwerb des römischen Bürgerrechts vgl. HERRMANN-OTTO, Sklaverei, 231–234; vgl. auch MARTIN, Slavery and the Ancient Jewish Family, 122; BARCLAY, Jews, 290.

⁶⁴² HACHLILI, Rachel: The Goliath Family in Jericho: Funerary Inscriptions from a First Century A. D. Jewish Monumental Tomb, in: BASOR 325 (1980), 31–66, hier: 33.46.

⁶⁴³ Vgl. CPJ I 148.

⁶⁴⁴ Vgl. unter Einhaltung derselben Zurückhaltung auch BARCLAY, Jews, 111.

⁶⁴⁵ Vgl. dazu FUKS, Gideon: Where Have all the Freedmen Gone?: On an Anomaly in the Jewish Grave-Inscriptions From Rome, in: JJS 36,1 (1985), 25–32.

tenz nicht mehr explizit hervorgehoben wurde.⁶⁴⁶ In eine ähnliche Richtung überlegt auch Heszer:

„The slave *familia* was naturally of mixed origin and therefore denationalised, and the view of the slave as a blank slate was in the owner’s interest. The very small number of identifiably Jewish (freed) slaves in the few slave inscriptions from Rome and elsewhere is therefore understandable.“⁶⁴⁷

Trotz aller Ungewissheit in den Details stellt sich insgesamt deutlich die Tatsache dar, dass das Ausleben der je eigenen jüdischen Existenz und Frömmigkeit im Falle von jüdischen Sklaven in nichtjüdischen Haushalten vor besonderen Herausforderungen stand. Das dürfte erst recht für jene Fälle gelten, in denen Juden bereits als Kinder in ein nichtjüdisches Umfeld hinein versklavt wurden sowie für die Nachkommen von jüdischen Sklaven, die bereits von Geburt an ihr Leben im Stand der Sklaverei bewältigen mussten. Über diese eher allgemeinen Überlegungen hinaus sind allerdings im Fall von jüdischen Sklaven kaum Einzelfälle überliefert, an denen sich konkret die Bewältigungsstrategien für das Ausleben der eigenen jüdischen Existenz trotz des Sklavenstandes exemplifizieren ließen.

5.4.3 Ertrag

Auch wenn die Existenz und weite Verbreitung von jüdischen Sklaven in der Antike gut bezeugt ist, ergeben nur wenige Quellen einen Einblick darin, wie und inwiefern Juden im Stand der Sklaverei ihre jüdische Existenz ausleben konnten. Zieht man jedoch den Vergleich mit den besser dokumentierten Lebensbedingungen von antiken Sklaven im Allgemeinen, dann zeigt sich, dass das Bewahren der jüdischen Existenz im Stand der Sklaverei und der damit einhergehenden Isolierung vor große Herausforderungen gestellt sein musste. Dabei scheinen bestimmte Formen jüdischer Frömmigkeit wie die Sabbatruhe oder Pilgerreisen weitgehend ausgeschlossen.

Weniger eindeutige Rückschlüsse sind hingegen bezüglich der für die vorliegende Studie maßgeblichen Frage nach jüdischer Lebensweise im Zusammenhang mit Essen und Tischgemeinschaft möglich. Von grundsätzlichen Überlegungen ausgehend wird man auch hier ein breites Spektrum an unterschiedlichen Bewältigungsstrategien vermuten dürfen. Eventuell ließe sich auch überlegen, ob Sklaven, die etwa auf dem Land oder im Bergwerk einge-

⁶⁴⁶ Dies ist allerdings keineswegs zwingend. Eine andere Erklärung, wonach im 3. und 4. Jh. nach Christus – aus der Zeit, aus der die meisten jüdischen Grabinschriften von Rom stammen – die Eintragung des Status als Sklave oder Freigelassener grundsätzlich nachlasse, bietet MARTIN, *Slavery and the Ancient Jewish Family*, 121–122.

⁶⁴⁷ HEZSER, *Slavery*, 441. Geht man davon aus, dass dabei in der Regel der (nichtjüdische) Sklavenbesitzer für die Organisation und die Bezahlung des Begräbnisses zuständig war, dann relativiert dies zugleich die Aussagekraft der Grabinschrift hinsichtlich des Selbstverständnisses des Sklaven oder seiner Familienangehörigen.

setzt wurden, in Bezug auf das Ausleben ihrer ethnischen wie religiösen Identität mehr Freiheit zustand, als Sklaven, die ihren Tagesablauf in andauernder räumlicher Nähe zu ihren Herren gestalten mussten. Doch mehr als vorsichtige Vermutungen sind hier nicht möglich. Besonders die Begründung des Josephus in Ant. XVI 1–4, dass der Verkauf von Juden als Sklaven deshalb zu verwerfen sein, weil sie dabei gezwungen wären, den Befehlen ihrer Besitzer Folge zu leisten, die die jüdische Lebensweise nicht teilen, macht deutlich, dass auch für die Frage des Essens und der Tischgemeinschaft eine Fortführung der jüdischen Lebensweise bei der Versklavung in einem nichtjüdischen Haus oder bei einem nichtjüdischen Besitzer nur in sehr eingeschränktem Umfang möglich gewesen ist. In solch einer Situation musste die jüdische Lebensweise insgesamt zwangsläufig in den Hintergrund treten.

Dabei ist zugleich zu beachten, dass die Anpassung von jüdischen Sklaven an ihre nichtjüdische Lebensumgebung in weitaus höherem Maße als bei den anderen hier untersuchten Lebensbereichen als ein Zwangscharakter zu bestimmen ist, der insofern nur mittelbar Rückschlüsse auf die Situation von freien Diasporajuden zulässt. Gleichwohl verweist die Situation von Sklaven auf die Tatsache, dass in der Antike weitaus mehr Menschen in ihrem Handeln starken äußeren Zwängen unterlagen und dass das moderne Ideal von der Freiheit des Einzelnen auch in seiner „religiösen“ Lebensführung nicht anachronistisch auf frühere Zeiten übertragen werden kann.

5.5 Juden als Soldaten und im Militärwesen

Bei der Frage, inwieweit Juden in der Antike als Soldaten in fremden Armeen dienten, wird in der älteren Forschungsliteratur in der Regel v.a. auf die bei Josephus (Ant. XIV 234–240) überlieferten Privilegien verwiesen, die Juden die Befreiung vom Militärdienst gestattete.⁶⁴⁸ Jedoch stammen die bei Josephus angeführten Privilegien wohl ausschließlich aus den 50er Jahren des 1. Jh. v.Chr., sind in ihrer geographischen Reichweite auf bestimmte Provinzen beschränkt und – das wiegt am schwersten – betrafen zumindest teilweise wohl nur Juden, die das römische Bürgerrecht besaßen.⁶⁴⁹ Zu dieser eingeschränkten Reichweite der Zeugnisse bei Josephus passt schließlich der Befund, dass sich für die Antike nur vereinzelt Juden in den Reihen der römischen Legion nach-

⁶⁴⁸ Zu den bei Josephus erwähnten Privilegien vgl. ausführlich BEN ZEEV, *Jewish Rights*; sowie GRUEN, *Diaspora*, 84–87.

⁶⁴⁹ Vgl. dazu auch CASTRITIUS, Helmut: Militärdienst und Wehrhaftigkeit der Juden in der Spätantike, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 13,1 (2003), 3–12, hier: 4; vgl. ferner die einschränkende Argumentation bei GRUEN, *Diaspora*, 86: „The documents in Josephus’ collection do not range far and wide in time or space. On the contrary. Most of them belong to a tightly circumscribed period at the end of the Roman Republic and the principate of Augustus, and the vast bulk apply to a narrow geographic region encompassing western Asia Minor.“

weisen lassen, es jedoch durchaus Hinweise darauf gibt, dass Juden ohne römisches Bürgerrecht in den Auxiliartuppen keine Seltenheit waren und auf jeden Fall zahlreich in den ptolemäischen Armeen dienten.⁶⁵⁰

Für die Zeit der ptolemäischen Herrschaft über Ägypten ist dies eindrücklich durch Papyri (CPJ I 18–32), v.a. aus Fayum, belegt.⁶⁵¹ Darin sind Juden für die unterschiedlichsten militärischen Ränge und Abteilungen bezeugt: in der Infanterie und Kavallerie, als einfache Soldaten und als Offiziere sowie im Amt eines *τακτομίσθος*⁶⁵² (vermutlich eine Art „Zahlmeister“⁶⁵³). Insgesamt kann für Ägypten zu ptolemäischer Zeit kein Zweifel bestehen: „The papyri now show conclusively that Jews did serve in the armies of the Ptolemies.“⁶⁵⁴

Gestützt werden diese Zeugnisse ferner durch die Angaben bei Josephus und im Aristeasbrief. So soll nach Arist 12–13 Ptolemäus I. (305–282 v.Chr.) von den angeblich 100.000 jüdischen Kriegsgefangenen eine große Anzahl zum Militärdienst eingezogen haben. Und in Arist 13 ist die Rede von 30.000 Juden, die in der ptolemäischen Armee dienten. Auch wenn die Größenordnung dieser Zahlen sicher übertrieben ist, passt die dahinterliegende Vorstellung zur Praxis der Ptolemäer, ihr stehendes Heer überwiegend aus Menschen beherrschter Völker zu bilden.⁶⁵⁵

Der vermutlich um 170 v.Chr. gegründete jüdische Stützpunkt mit einem burgähnlichen Tempel in Leontopolis stellt in dieser Hinsicht ein weiteres – wenn auch außergewöhnliches – Zeugnis für jüdische Soldaten dar. Folgt man der Darstellung des Josephus (vgl. Bell. VII 421–436; Ant. XII 387; XIII 62–73), dann wurden der jüdischen Gruppierung unter Onias IV. von Seiten des Philometor umfassende Privilegien gestattet und Onias sowie Dositheos als jüdische Generäle über die Armee gestellt (Josephus, Apion. II 49). Diese, so Josephus, unterstützten dann umgekehrt den ptolemäischen Herrscher bei dessen militärischen Auseinandersetzungen (vgl. Apion. II 49–56) und die Nachfahren des Onias, Chelkias und Ananias, hätten als jüdische Generäle noch im Dienst von Kleopatra gestanden (vgl. so Ant. XIII 349).⁶⁵⁶ Auch wenn die Vorstellung, dass jüdische Generäle der gesamten ptolemäischen Armee vorstan-

⁶⁵⁰ Vgl. dazu grundlegend die jüngst erschienene Monographie von GONZÁLEZ-SALINERO, Raúl: *Military Service and the Integration of Jews into the Roman Empire* (The Brill Reference Library of Judaism 72), Boston 2022.

⁶⁵¹ Schon zur Zeit der persischen Okkupation Ägyptens sind Juden im Militärdienst auf der Nilinsel Elephantine bezeugt, vgl. BARCLAY, *Jews*, 20.

⁶⁵² Siehe CPJ I 24, Z. 12; vgl. CPJ I 22, Z. 6.

⁶⁵³ Vgl. so die Erklärung bei TCHERIKOVER, CPJ I 146.

⁶⁵⁴ FELDMAN, *Jew and Gentile*, 87; vgl. ähnlich auch die Ausführungen bei GEHRKE, *sozial- und religionsgeschichtliche Umfeld*, 49–50.

⁶⁵⁵ Vgl. dazu BARCLAY, *Jews*, 22: „There is no reason to think that the Ptolemies treated able-bodied Jews of military age any differently than the supply of soldiers from Cyprus, Crete, Asia Minor or any other source. If they could fight and could learn to communicate in the language of the army (Greek), they were a useful resource for a vulnerable dynasty.“

⁶⁵⁶ Vgl. dazu auch BARCLAY, *Jews*, 113.

den, einige Zweifel aufwirft, ist der grundsätzliche Sachverhalt von Juden in den unterschiedlichsten Rängen der ptolemäischen Armeen breit bezeugt.⁶⁵⁷

Außerhalb Ägyptens und für die römische Armee sind unsere Belege weit-
aus dünner gesät. Da für den Dienst in den römischen Legionen das römische
Bürgerrecht eine Voraussetzung darstellte, erscheint es plausibel, hier grund-
sätzlich weniger Juden zu vermuten. Gleichwohl erhalten die bei Josephus be-
zeugten Privilegien (Ant. XIV 234–240), die Juden in Kleinasien vom Militärdienst befreien, nur dann Plausibilität, wenn es eine nicht zu marginalisierende
Anzahl an Juden mit römischem Bürgerrecht gab, die zumindest zu manchen
Zeiten und an manchen Orten auch zum Militärdienst eingezogen wurden.⁶⁵⁸
So erzählt etwa Josephus davon, dass Tiberius als Reaktion auf einen jüdischen
Betrugsversuch 4.000 Juden aus Rom vertrieb und zum Militärdienst verpflich-
tete (Ant. XVIII 84). Einen Offiziersrang wird man auch für den Juden Antio-
chus annehmen dürfen, dem nach Bell. VII 52 römische Soldaten anvertraut
werden.⁶⁵⁹ Und trotz fehlender Belege dürfte die Existenz von Juden in den
römischen Auxiliärtruppen noch weitaus verbreiteter gewesen sein, sodass ins-
gesamt trotz aller Unsicherheit dem Fazit von H. Castritius zuzustimmen ist:

„Militärdienst für eigene wie für fremde Herren war für die Juden des griechisch-römischen
Altertums weder ein Fremdwort noch eine Forderung, der man sich möglichst zu entziehen
suchte, vielmehr eine unter vielen Lebenswirklichkeiten, die zusammen den jüdischen Alltag
bildeten.“⁶⁶⁰

Setzt man dies voraus, dann dürfte das Ausgestalten der eigenen jüdischen
Existenz im Dienst der ptolemäischen Armee ebenso wie in den römischen
Auxiliärtruppen vor gewisse Herausforderungen gestellt sein.⁶⁶¹ Mangels
Quellen, die uns unmittelbar über konkrete Bewältigungsstrategien von Juden
in solchen Lebensumständen berichten, sind wir hierbei in erster Linie auf be-
gründete Rückschlüsse auf der Grundlage anderer Quellen angewiesen.⁶⁶² Die

⁶⁵⁷ So kommentiert auch GRUEN, *Diaspora*, 68: „[O]ne can hardly credit Josephus when he claims that Ptolemy VI entrusted his entire kingdom to Jews and appointed two Jewish officers as generals over the entire army, particularly when he makes the identical claim for Cleopatra III a generation later. Nevertheless, a substantial Jewish element plainly existed in the armed services of the Ptolemaic domain.“

⁶⁵⁸ Eine Ausnahme stellt in dieser Hinsicht Philo Neffe Tiberius Julius Alexander dar, der in seiner Karriere in der römischen Verwaltung und Armee u.a. als Präfekt und Prokurator verschiedene Stationen durchlief und schließlich im jüdischen Krieg als Kommandant für Titus diente.

⁶⁵⁹ Vgl. dazu ausführlich BARCLAY, *Jews*, 322–323. Antiochus selbst wird dann von Josephus als Apostat beschrieben, der seine jüdische Identität aufgibt (vgl. Bell. VII 50).

⁶⁶⁰ CASTRITIUS, *Militärdienst*, 3.

⁶⁶¹ Vgl. so auch BARCLAY, *Jews*, 325.

⁶⁶² Erhellend ist in dieser Hinsicht auch der Vergleich mit den frühchristlichen Diskussionen darum, ob und unter welcher Voraussetzung die Beteiligung von Christen im Militär legitim sei. Hierzu hat jüngst GERSTACKER, Andreas: *Der Heeresdienst von Christen in der*

Herausforderungen betreffen dabei jüdische Bräuche wie die Arbeitsruhe am Sabbat, Kontakt mit fremden Kulturen in Form von Götterbildern und Feldzeichen ebenso wie – bedingt durch die nur eingeschränkte Mobilität – andere Formen jüdischen Lebens (etwa Pilgerreisen, Opfern im Tempel, Gebet).⁶⁶³ Die Herausforderungen betreffen ebenso alle Aspekte der Nahrungsbeschaffung, -zubereitung und -aufnahme. Während der Zeit des Militärdienstes werden wir hier nur eine sehr eingeschränkte Einflussmöglichkeit für Juden annehmen dürfen, was und mit wem sie Nahrung zu sich nehmen können.⁶⁶⁴

Dafür spricht auch die Begründung, die Josephus dem römischen Statthalter Dolabella für den Nichteinzug von Juden zum Militärdienst in den Mund legt und die neben der Sabbatruhe auf die Schwierigkeiten der Verpflegung von jüdischen Soldaten verweist (Ant. XIV 266). Dolabella verweist dabei nach Josephus als Begründung dafür, dass Juden nicht für den Militärdienst geeignet seien, unter anderem darauf, dass Juden im Militär nicht Essen besorgen könnten, das ihren väterlichen Bräuchen und Gewohnheiten entspricht (μήτε τροφῶν τῶν πατρίων καὶ συνήθων).⁶⁶⁵ Die Verpflegung, die einem römischen Soldaten zur Verfügung gestellt wurde, bestand neben Getreide auch aus Käse, Schinken, Salz, Öl und Wein.⁶⁶⁶ Dabei zeigen Ausgrabungen von Müllplätzen römischer Militäranlagen, dass der Konsum von Fleisch – was für Juden vermutlich die meisten Herausforderungen mit sich brachte – durchaus verbreitet war.⁶⁶⁷ R. W. Davies zieht das Fazit: „Contrary to popular belief the Roman army in the Empire ate meat at all times as part of its diet.“⁶⁶⁸

römischen Kaiserzeit: Studien zu Tertullian, Clemens und Origenes (Millennium-Studien 93), Berlin 2021, eine luzide Untersuchung vorgelegt, in der er v.a. ausgehend von Tertullian, Origenes sowie Augustin darlegt, mit welchen theologischen und ethischen Schwierigkeiten sich Christen im Militär konfrontiert sahen. Dabei sind diese späteren und christlichen Debatten sicherlich nicht eins zu eins für die Herausforderungen von speziell jüdischen Soldaten übertragbar und doch macht es der Vergleich einmal mehr plausibel, dass es hierbei ganz unterschiedliche Lösungsansätze gegeben haben wird.

⁶⁶³ Vgl. dazu auch GONZÁLEZ-SALINERO, *Military*, 90–91.

⁶⁶⁴ Vgl. grundsätzlich zur Verpflegung der Soldaten in der römischen Armee JUNKELMANN, Marcus: *PANIS MILITARIS. Die Ernährung des römischen Soldaten oder der Grundstoff der Macht* (Kulturgeschichte der antiken Welt 75), Mainz am Rhein 1997; sowie DAVIES, R. W.: *The Roman Military Diet*, in: *Britannia* 2 (1971), 122–142.

⁶⁶⁵ Interessanterweise scheint Dolabella nach Josephus davon auszugehen, dass das Problem in erster Linie in der Ungewohntheit des Essens liegt und nicht speziell in religiösen Vorschriften; vgl. dazu auch BEN ZEEV, *Jewish Rights*, 143.

⁶⁶⁶ Vgl. dazu DAVIES, *Roman Military Diet*, 125: „The basic diet, then, in peace-time will have consisted of corn, bacon, cheese, and probably vegetables to eat and sour wine to drink; the soldier would also have access to salt and olive-oil.“

⁶⁶⁷ Zum Grabungsbefund und den dort gefundenen Tierknochen vgl. ausführlich die Tabelle bei DAVIES, *Roman Military Diet*, 127.

⁶⁶⁸ DAVIES, *Roman Military Diet*, 126.

Die grundsätzlich damit verbundene Schwierigkeit, jüdische Lebensweise und Militärdienst in einer nichtjüdischen Armee zu vereinbaren, wird auch durch die bei Josephus bezeugte Befreiung mancher Juden vom römischen Militärdienst bestätigt. An zwei weiteren Stellen schließlich (Ant. XIV 228.234) gibt Josephus Quellen für die Befreiung der Juden vom Militärdienst an, die als Begründung auf „religiöse Belange“ (δεισιδαιμονίας ἔνεκα) verweisen.⁶⁶⁹ Diese Problematik taucht noch einmal explizit in Ant. XVIII 84 auf. Hier berichtet Josephus von einer Strafaktion des Kaiser Tiberius, die besonders jene Juden betraf, die „wegen der Bewahrung der väterlichen Gesetze“ (διὰ φυλακὴν τῶν πατρῶν νόμων) den Dienst im Militär verweigerten.⁶⁷⁰

Für speziell jüdische Einheiten ließe sich überlegen, ob dies die Ausgestaltung bestimmter Formen jüdischen Lebens erleichtern würde. Jedoch sind solche ethnospezifischen Militäreinheiten oder wenigstens ethnospezifische Zelt- und Versorgungsgemeinschaften (*contubernia*) kaum bezeugt.⁶⁷¹ Für das Ägypten zu ptolemäischer Zeit sind keine Belege vorhanden.⁶⁷² Und der erste sichere dahingehende Befund stammt aus dem Ende des 4. Jh. n.Chr. Hier findet sich auf dem Soldatenfriedhof bei Portogruaro ein Sarkophag mit dem inschriftlich erwähnten Truppennamen *numerus Regionum Emesenorum Iudaeorum*⁶⁷³ („königliche Juden aus Emesa“).⁶⁷⁴ Eine Ausnahme stellt in dieser Hinsicht die jüdische Gruppe um Onias IV. in Leontopolis dar, die in den ptolemäischen Auseinandersetzungen mit den Seleukiden aufgrund der geographischen Lage auch eine hohe militärische Bedeutung errang. Einzelheiten sind nicht überliefert, aber die Annahme scheint plausibel, dass dieser besondere jüdische Stützpunkt – im Gegensatz zu nicht ethnospezifischen Militäreinheiten – für die dort anwesenden jüdischen Soldaten eine relative Eigenständigkeit

⁶⁶⁹ BEN ZEEV, *Jewish Rights*, 153, verweist darauf, dass es nicht ganz ausgeschlossen ist, dass sich die Wendung δεισιδαιμονίας ἔνεκα auf die religiösen Belange der Römer bezieht. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass hier jüdische Sitten im Blick sind.

⁶⁷⁰ Ähnliche Überlegungen lassen sich auch mit Blick auf Philo Neffe, Tiberius Iulius Alexander anstellen. Diesem gelingt eine eindrucksvolle Karriere in der römischen Armee, in der er schließlich nach Josephus (Bell. VI 237.242) zum Oberbefehlshaber im jüdischen Krieg aufsteigt. Zugleich macht Josephus allerdings deutlich, dass Tiberius Iulius Alexander seine jüdische Identität und Lebensweise aufgab (vgl. Ant. XX 100). Es stellt sich demnach die Frage, ob die Anpassung seiner Lebensweise möglicherweise eine notwendige Voraussetzung für dessen Karriere innerhalb der römischen Armee darstellte.

⁶⁷¹ GEHRKE, sozial- und religionsgeschichtliche Umfeld, 49, rechnet trotz der fehlenden Belege mit einer weiten und vorherrschenden Verbreitung von speziell jüdischen Truppeneinheiten für die ptolemäischen Armeen; vgl. auch die Überlegungen dazu bei GONZÁLEZ-SALINERO, *Military*, 91.

⁶⁷² Vgl. so BARCLAY, *Jews*, 23: „To what extent Jewish soldiers were deployed in specifically Judaeon units is unclear.“ Vgl. auch ähnlich TCHERIKOVER in CPJ I 147.

⁶⁷³ CIL V 8764.

⁶⁷⁴ Vgl. zu dieser Inschrift sowie anderen möglichen Übersetzungen und weiterführender Literatur CASTRITIUS, *Militärdienst*, 5–6.

auch hinsichtlich der Ausgestaltung der eigenen jüdischen Existenz ermöglichte.

5.6 *Essensbeschaffung in (weiteren) isolierten Situationen*

Die eben behandelten Spezialfälle von Juden, die ihr Leben im Stand der Sklaverei verbringen mussten oder als Soldaten in nichtjüdischen Militäreinheiten ihren Dienst leisteten, stellen ohne Zweifel besonders isolierte Lebenssituationen dar. Doch auch über jene Fälle hinaus lassen sich für die Diaspora eine Reihe weiterer Lebensverhältnisse anführen, in denen Juden ebenfalls entweder isoliert von der weiteren jüdischen Gemeinschaft oder aber in starker Abhängigkeit von anderen nichtjüdischen Menschen und Institutionen lebten, die das Gestalten der eigenen jüdischen Identität, insbesondere mit Blick auf die Beschaffung und Zubereitung von Nahrung, vor besondere Herausforderungen stellte. Ähnlich wie im Fall von jüdischen Sklaven lassen sich dabei auch hier nur gelegentlich Quellen finden, die unmittelbar Einblick in mögliche Bewältigungsstrategien von Diasporajuden geben, sodass vorrangig von grundsätzlichen Überlegungen her argumentiert werden muss. Da sich die Argumentationen im Wesentlichen analog zu den bisher untersuchten Lebenssituationen und Anlässen möglicher Tischgemeinschaften verhalten, genügt es, hier lediglich weitere solcher Anlässe zu skizzieren.

Eine eigene Kategorie von besonders isoliert und in Abhängigkeit gegenüber Nichtjuden lebenden Jüdinnen stellen jene dar, die sich in gemischten Ehen befinden. Solche gemischten Ehen werden zwar in jüdischer Literatur vielfach kritisiert (vgl. Dtn 7,3–6; Esr 9,1–5.6–15; 10,7–19; Neh 13,23–31; Est C 26–29; JosAs 8,5), zugleich ist aber deutlich, dass es sie durchaus gegeben hat. Ein eindrückliches Beispiel für dieses Nebeneinander von breiter Ablehnung in der Literatur und dem tatsächlichen Vorkommen von Ehen zwischen Juden und Nichtjuden findet sich im Aristeeasbrief. Auch dieser lehnt solche Verbindungen auf der einen Seite grundsätzlich ab, da es für Gottes auserwähltes Volk nicht angebracht sei, sich mit anderen zu mischen (vgl. Arist 139). Doch auf der anderen Seite erzählt der Aristeeasbrief in Arist 14 von tausenden Mischehen zwischen jüdischen Sklavinnen und (nichtjüdischen) Soldaten.⁶⁷⁵ Auch wenn es strittig bleiben muss, wie zahlreich solche Verbindungen waren,⁶⁷⁶ wird ihr Vorkommen auch bei Josephus (vgl. Ant. XII 187; XVI 220–226.322; XVII 10) sowie im Fall der Eltern des Timotheus (vgl. Apg 16,1) oder Drusilla, der Frau des Statthalter Felix (vgl. Apg 24,24) vorausgesetzt. Analog zu jüdischen Sklavinnen und Sklaven wird man auch hier nur eine einge-

⁶⁷⁵ Vgl. ferner die Erwähnung zahlreicher Kinder von jüdischen Sklavinnen in Arist 27.

⁶⁷⁶ Eine zurückhaltende Bewertung vertritt FELDMAN, *Jew and Gentile*, 79 („Most likely, intermarriage was not frequent.“); die gegenteilige Position findet sich bei TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization*, 353 („intermarriage was frequent, particularly among the rural population“).

schränkte Handlungsfreiheit etwa hinsichtlich der Art sowie der Zubereitungsform der Nahrung und erst recht hinsichtlich der Tischgemeinschaft annehmen dürfen.

Schließlich ist über solche konkreten Lebensumstände hinaus ganz grundsätzlich danach zu fragen, wie und inwiefern Juden sich in der Diaspora mit geeigneter Nahrung versorgen konnten. Für größere Städte, oder aber für Dörfer und Städte mit einer beträchtlichen Anzahl von dort lebenden Juden, sind nicht selten eigene soziale und ökonomische Netzwerke zu belegen. Solche jüdischen Substrukturen dürften dann auch die Beschaffung mit adäquaten Lebensmitteln erleichtert haben. So lassen sich für manche Synagogen in der Diaspora archäologisch etwa Küchen, Öfen und Vorratskrüge nachweisen⁶⁷⁷ oder aber Nebenräume, die als *triclinia* dienten.⁶⁷⁸ Auch die Anwesenheit von Gasträumen in unmittelbarem Zusammenhang von Synagogen deutet darauf hin, dass hier eine Infrastruktur geschaffen wurde, die es etwa Juden auf der Durchreise oder Pilgerfahrt erleichtern sollte, ihre jüdische Existenz zu bewahren.⁶⁷⁹ Schließlich ist zumindest für das 3. und 4. Jh. n.Chr. für Rom ein Jude Namens Alexander belegt, der wohl als Metzger (*bubularus de macello*) die jüdische Gemeinde von Rom mit koscherem Fleisch versorgte.⁶⁸⁰

Zugleich macht aber eine Notiz des Josephus in Ant. XIV 261 deutlich, dass selbst für große Städte wie Sardes mit einer großen Anzahl an dort lebenden Juden die Möglichkeit, passende Nahrung zu besorgen, keineswegs selbstverständlich war. Hier berichtet Josephus von einer Anordnung des Senats an die Marktbeamten der Stadt (τοῖς τῆς πόλεως ἀγορανόμοις), die dafür sorgen sollen, dass Nahrungsmittel, die für Juden geeignet sind (τὰ ἐκείνοις πρὸς τροφήν ἐπιτήδεια ποιεῖν), auf den Märkten zu erwerben seien. Im unmittelbaren Kontext von anderen Aspekten der staatlichen Fürsorge für die jüdischen Bevölkerungsteile und deren Bedürfnisse werden damit wohl Speisen gemeint sein, die speziell für eine jüdische Lebensweise erforderlich sind. Dabei wird deutlich, dass die Verfügbarkeit von solch passenden Lebensmitteln offenbar für Juden selbst an Orten wie Sardes nicht immer problemlos war.

In diesem Zusammenhang der Rücksichtnahme der öffentlichen Verwaltung auf speziell jüdische Nahrungsbedürfnisse ist auch die Notiz des Philo in Le-

⁶⁷⁷ So in der Synagoge von Ostia (1.–4. Jh. n.Chr.); vgl. CLAUBEN, *Versammlung*, 196.

⁶⁷⁸ So belegt für die Synagogen von Stobi und Caesarea, vgl. dazu CLAUBEN, *Versammlung*, 221.

⁶⁷⁹ Gasträume an Synagogen lassen sich außerhalb Palästinas für die Synagogen von Stobi, Ostia sowie Dura-Europos belegen, vgl. dazu CLAUBEN, *Versammlung*, 218–219; vgl. ferner die dort angegebenen rabbinischen Belege für die Verwendung von Synagogen als Herbergen: b.Pes 100b–101a; y.Ber 4,7c,49 sowie y.Meg 3,4,74a.

⁶⁸⁰ Vgl. CIJ I 210; sowie die verbesserte Übersetzung und Interpretation bei WILLIAMS, Margaret H.: Alexander, *bubularus de macello* – Humble Sausage-Seller or Europe's First Identifiable Purveyor of Kosher Beef?, in: *Jews in a Graeco-Roman Environment* (WUNT 312), Tübingen 2013, 155–166.

gat. 158 von Bedeutung. Hier berichtet Philo davon, dass zur Zeit des Kaisers Augustus die öffentliche Kornverteilung an römische Bürger in der Stadt Rom für Juden auch am Tag darauf nachgeholt werden konnte, wenn die reguläre Verteilung auf einen Sabbat fiel. Das sagt noch wenig über die konkrete Nahrungsbeschaffung von Juden aus, doch lässt sich damit zumindest plausibel machen, dass es an manchen Orten ähnliche öffentliche Fürsorge für die speziellen Erfordernisse von Juden durchaus gegeben haben mag. Für kleinere Städte oder Gegenden mit einem nur geringen Anteil an Juden in der Bevölkerung dürften die Herausforderungen mit Blick auf die Nahrungsbeschaffung weitaus höher gewesen sein. Auch wenn uns nähere Quellen fehlen, scheint es nur plausibel, auch hier eine große Bandbreite an unterschiedlichen Lösungen und Bewältigungsstrategien anzunehmen. Die Herausforderungen dürften sich für jene Juden noch potenziert haben, die – wie in der damaligen Zeit durchaus üblich – nicht über die eigenen Räumlichkeiten und Ausstattungen für das Kochen verfügten und sich deshalb warme Mahlzeiten wesentlich in fertig zubereiteter Form kauften.⁶⁸¹

6. Zusammenfassung und Ertrag für die Kontextualisierung der paulinischen Gemeinden

Zusammenfassend zeigen die untersuchten literarischen wie urkundlichen Quellen, dass es keinesfalls zutrifft, dass nichtjüdische Speise universal und grundsätzlich verboten wäre, oder dass dadurch jede Form der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden von vornherein unmöglich wäre. Diese und ähnlich pauschale Urteile in der Forschungsliteratur⁶⁸² müssen stattdessen als Verzerrungen und Nivellierungen eines komplexen diasporajüdischen Diskurses betrachtet werden, die dabei die polarisierenden Urteile griechisch-römischer Autoren sowie die antijüdischen Polemiken christlicher Autoren der folgenden Jahrhunderte zu Unrecht zur Mehrheitsposition des in sich vielfältigen Diasporajudentums erheben.

⁶⁸¹ Weniger zutreffend scheint es hingegen zu sein, das Problem durch die Annahme zu relativieren, Fleisch wäre ohnehin nur selten auf dem Speiseplan der breiten Bevölkerungsmasse gestanden und andere Lebensmittel seien aus jüdischer Sicht unproblematisch. Denn zum einen gibt es Hinweise darauf, dass der Fleischkonsum seit Kaiser Augustus auch für breitere Bevölkerungsschichten erschwinglich wurde. Dafür sprechen u.a. der stark zunehmende Bau von Lebensmittel- und Fleischmärkten (vgl. dazu die Argumente und weiterführende Literatur bei SCHOTTRUFF, Luise: Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth [ThKNT 7], Stuttgart ²⁰²¹, 148–149.). Zum anderen aber blendet dieser Einwand aus, dass auch andere Lebensmittel, besonders wenn diese vorher bearbeitet wurden, durchaus zum Gegenstand jüdischer Speisetabus werden konnten, etwa durch den Kontakt mit Blut oder durch die Verwendung in kultischen Zusammenhängen.

⁶⁸² Siehe dazu die in der Hinführung besprochene Literatur auf S. 77–81 dieser Studie.

Als fruchtbar hat sich der Vergleich zwischen literarischen Quellen und urkundlichen Zeugnissen erwiesen. So können sich diese unterschiedlichen Quellenarten gegenseitig erklären: die literarischen Quellen beantworten differenziert die notwendigen Modalitäten und Begründungsmuster für Tisch- und Essensgemeinschaften. Die Inschriften und Papyri wiederum geben Auskunft über zahlreiche und vielfältige Lebenssituationen, in denen die eigene jüdische Identität mit den konkret gegebenen Umständen vereinbart werden musste. Insgesamt wurde ein äußerst vielschichtiges Gebilde sichtbar, dessen Einzelteile sich sowohl hinsichtlich der konkreten Reichweite an Interaktionsmöglichkeiten wie auch mit Blick auf deren Begründung deutlich voneinander unterscheiden.

So scheint für die Erzählung des Danielbuches das Sitzen am gemeinsamen Tisch mit Nichtjuden sowie die Annahme von Essen aus der Hand eines Nichtjuden ebenso unproblematisch zu sein, wie die prinzipielle Nähe, die Daniel zur babylonischen und persischen Machtelite im Laufe der Erzählung entwickelt. Die implizite Leseraktivierung fordert seine Leser aber dazu auf, beim gemeinsamen Essen mit Nichtjuden und speziell am Tisch von Nichtjuden im Zweifelsfall kein fremdländisches und unbekanntes Essen zu sich zu nehmen, sondern stattdessen lieber von der Herkunft und Zusammensetzung her klar definierbare Speise zu bevorzugen. Ein direkter Verweis auf aus dem Pentateuch bekannte Speisegebote oder auf den Verzicht von Götzen Geopfertem ließ sich nicht erhärten.

Von anderer Natur erscheint hingegen die Frage nach der Möglichkeit einer Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden in der Esthererzählung. Während der MT keinerlei Bedenken gegenüber dem gemeinsamen Essen und Trinken mit Nichtjuden zu erkennen gibt, finden sich in der Septuagintaversion zahlreiche dahingehende Verschiebungen. So lehnt die Septuaginta durch ihre Neucharakterisierung v. a. der Figur Esthers die Teilnahme am Essen am nichtjüdischen Tisch grundsätzlich ab (Est C 28). Als Grund ist dabei insbesondere die vorherige Verwendung des Weins in kultischen Zusammenhängen im Blick. Andere Quellen der rituellen Unreinheit der am nichtjüdischen Tisch vorgesetzten Speise können dem Text nicht entnommen werden. Damit ist auch in der Septuagintaversion der Erzählung nicht prinzipiell jede Form der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden ausgeschlossen. Denn auch hier lädt Esther – ohne äußeren Zwang – den König sowie Haman gleich zwei Mal zu einem Gastmahl ein (Est 5,5–9; 7,1–10). Der Unterschied zwischen dieser Form der Tischgemeinschaft und der Teilnahme am Gastmahl eines Nichtjuden wird im Text zwar nicht explizit thematisiert, es ließe sich jedoch plausibilisieren, dass die Ermöglichung der Tischgemeinschaft an den von Esther initiierten Gastmählern eben darin besteht, dass Esther als Gastgeberin hier selbst Einfluss auf die Art und Zubereitung der verzehrten Speisen und Getränke hat.

In der Tobiterzählung charakterisiert gerade der Erfolg des Protagonisten – trotz aller Verfolgung und Schicksalsschläge – diesen und sein frommes Verhalten erzähltechnisch als nachahmenswertes Beispiel für ein jüdisches Leben in der Diaspora. Mit Blick auf das Amt, das Tobit wie auch sein jüdischer Neffe Achikar im Dienst des assyrischen Hofes annehmen, ist zunächst zu betonen, dass der grundsätzliche Kontakt mit Nichtjuden offenbar nicht als problematisch erscheint. Gerade Tobits Tätigkeit als Einkäufer für den König impliziert dabei vielfältige berufliche Kontakte mit Nichtjuden, die ebenso wie sein prinzipieller Aufstieg am königlichen Hof im Kontext des Werkes geradezu als bestätigende Belohnung für Tobits jüdische Existenz, in keiner Weise aber als Gefährdung derselben, charakterisiert werden. Zudem macht das Tobitbuch deutlich, dass es die mehrheitlich praktizierte Anpassung an nichtjüdische Essgewohnheiten als illegitim erachtet. Hier zeigt sich einerseits die Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit. Andererseits fordert das Werk seine Rezipienten dazu auf, dem beispielhaften Verhalten des Tobit zu folgen. Der Verweis auf dessen Nichtessen von τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν (Tob 1,10f) bleibt in seiner Reichweite dabei unklar. Die Wendung verweist entweder darauf, sich auch in der Fremde ganz grundsätzlich an im Kontext nicht näher bestimmten jüdischen Essgewohnheiten und Speisegebote zu orientieren. Oder aber das Verhalten des Tobit – was sprachlich näher liegt – fordert seine Leser dazu auf, auch über die in der Tora überlieferten Speisegebote hinaus, auf all jene Speise zu verzichten, die im engeren Sinn eine nichtjüdische Herkunft hat, indem sie etwa von Nichtjuden zubereitet oder anderweitig verarbeitet wurde. Die Frage der Tischgemeinschaft, also inwiefern *gemeinsam* mit Nichtjuden gegessen werden kann, wird hierbei auffälliger Weise gerade nicht direkt thematisiert. Zwar bedeutet der Verzicht auf nichtjüdische Speise auch Einschränkungen für das gemeinsame Essen mit Nichtjuden, dieses wird aber nicht als grundsätzlich unmöglich dargestellt.

Für die Erzählung des Judithbuches scheint eine Tischgemeinschaft im Sinne des Sitzens am gleichen „Tisch“, sowie die prinzipielle räumliche Nähe beim Essen unproblematisch zu sein. Hingegen ergeht an den Leser die implizite Ermahnung, dass dies keinesfalls jede Form der Essensgemeinschaft im Sinne des Verzehrs derselben Speisen und Getränke miteinschließt. Jene erscheint nur dann als legitim, wenn die Essensgemeinschaft in einem jüdischen Haus stattfindet (vgl. Jdt 6,21). Im umgekehrten Fall setzt die Erzählung jedoch die Bedingung voraus, dass das Essen aus einer jüdischen Küche stammt, oder aber eventuell zumindest von einem Juden zubereitet wird. Auch das Verwenden von Geschirr aus einem nichtjüdischen Haushalt scheint als problematisch betrachtet zu werden. Ein expliziter Verweis auf aus dem Pentateuch bekannte Speisegebote ist im konkreten Fall der Tischgemeinschaft zwischen Judith und Holofernes zwar nicht gegeben, steht aber aufgrund der Erwähnung solcher Vorschriften im weiteren Kontext des Judithbuchs möglicherweise im Hintergrund.

Von geradezu entgegengesetzter Natur erscheint hingegen die Frage nach der Möglichkeit einer Essens- und Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden in Joseph und Aseneth. Während solch eine Tischgemeinschaft in der Erzählung ohne nähergehende Bemerkung und Präzisierung in JosAs 20,6–8 sowie in 21,8 vorausgesetzt wird, weigert sich Joseph in JosAs 7,1 im Haus des Nichtjuden Pentephres am selben Tisch mit diesem zu essen. Gleichzeitig ist es die nächstliegende Interpretation der textlichen Leerstelle, dass Joseph lediglich das *Sitzen am gemeinsamen Tisch* (Tischgemeinschaft), nicht aber das *Essen* derselben Speise wie seine nichtjüdischen Gastgeber (Essensgemeinschaft) ablehnt. Die exakte Motivation für diese Ablehnung lässt sich nur noch indirekt und mit einiger Unsicherheit erschließen. Als plausibel erscheint dabei die Annahme, als sei – analog zu Arist 184–186 – das Sprechen jüdischer Gebete vor dem Essen eine notwendige Voraussetzung für die Legitimität der Tischgemeinschaft. Möglicherweise geht es jedoch auch um die Vermeidung einer zu großen räumlichen Nähe mit Menschen, die Götzen verehren.

Der doppelte Charakter, der den Aristeasbrief grundsätzlich bezüglich der Bewertung von Nichtjuden charakterisiert, gilt ebenso für die Möglichkeiten der Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden. Während das Werk mehr beiläufig das Zusammenleben auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen wie selbstverständlich voraussetzt, thematisiert es eingehend die aus der Sicht seines Autors notwendigen Bedingungen für eine Tischgemeinschaft von Juden und Nichtjuden. Eine solche ist nach dem Aristeasbrief zunächst grundsätzlich möglich, und zwar gerade auch dann, wenn der nichtjüdische Teil als Gastgeber fungiert. Die Form des Tricliniums sowie die Einnahme des Ehrenplatzes durch den gastgebenden König Ptolemaios verdeutlichen dabei einmal mehr den durchweg hellenistisch geprägten Charakter des geschilderten Gastmahls. Entscheidend für die Legitimität solch einer Tischgemeinschaft ist nach dem Aristeasbrief der Umstand, dass ausschließlich Speisen serviert werden, die – im Kontext nicht näher spezifizierten – jüdischen Speisevorschriften entsprechen. Zur Wahrung dieser Voraussetzung genügt es nach dem Aristeasbrief, dass die für die Speise verantwortliche Person entweder selbst Jude ist, oder aber zumindest über ausreichend Kenntnisse über die Speisevorschriften und Essgewohnheiten seiner jüdischen Gäste verfügt. In diesem Zusammenhang gibt der Aristeasbrief ebenso zu erkennen, was seiner Ansicht nach für eine Tischgemeinschaft von Juden und Nichtjuden als unproblematisch erscheint. Kein Hindernisgrund ist demnach die Verwendung von Geschirr aus dem Haushalt des nichtjüdischen Gastgebers, die Sitzordnung nach hellenistischen Sitzgewohnheiten sowie der Kontakt der verzehrten Speise mit nichtjüdischen Bediensteten.

Diese Komplexität des diasporajüdischen Diskurses zu Fragen der Tisch- und Essensgemeinschaft mit Nichtjuden setzt sich auch in den Werken des Philo und Josephus fort. So sind die verschiedenen jüdischen Gebote, darunter die Speisegebote, die Juden zur Selbstbeherrschung erziehen sollen, für Philos

Konstruktion der jüdischen Identität gerade in ihrer doppelten Stoßrichtung von zentraler Bedeutung. Sie heben die Juden sowohl von bestimmten Volksgruppen ab und integrieren sie gleichzeitig in die römische Elite der Welt. Dabei macht die Interpretation der Speisegebote als Mittel der Integration in eine bestimmte nichtjüdische Volksgruppe hinein deutlich, dass diese für Philo keineswegs eine rein abgrenzende Funktion innehaben oder eine solche Abgrenzung als Konsequenz zwingend nach sich ziehen. Insgesamt bestätigt diese Ambiguität der philonischen Interpretation der mosaischen Speisegebote sowohl die Vermutungen hinsichtlich Philos eigener Einhaltung der Speisegebote, die die wenigen Informationen, die wir zu den Lebensumständen Philos haben, nahelegten. Zugleich dürfte sich hier auch jene Komplexität des frühjüdischen Diskurses und der frühjüdischen Pragmatik hinsichtlich der Tischgemeinschaft widerspiegeln, die sich über Philo hinaus auch in anderen literarischen Quellen des Diasporajudentums zeigte.

In den Werken des Josephus sind die Darstellungen der Verhaltensweisen anderer Juden von deutlich tendenziöser Natur und dürften in den meisten Fällen in erster Linie auf die Diskreditierung bestimmter Personengruppen oder deren Würdigung abzielen. Doch auch wenn die historischen Sachverhalte dadurch unsicher bleiben müssen, zeigt die narrative Darstellung des Josephus deutlich, dass Josephus von sehr unterschiedlichen jüdischen Verhaltensweisen bezüglich der Speisegebote und Tischgemeinschaft weiß. Ebenso wird deutlich, dass diese Bandbreite an jüdischen Applikationen der Speisegebote von der eher rigorosen Interpretation der Essener bis hin zu einem freien Verzehr von jedweden Speisen und der Tischgemeinschaft mit Nichtjuden reicht.

Trotz aller bleibenden Unklarheit in den Details verweist die beispielhafte Untersuchung dieser unterschiedlichen frühjüdischen Erzählungen auf einen vielschichtigen und komplexen Diskurs, der sich – anders als es die Mehrheit der jüngeren Forschungspublikationen nahelegt – keineswegs auf eine weitgehend einheitliche Haltung oder eine einheitliche Begründungsstruktur reduzieren lässt. Den meisten untersuchten Erzählungen erscheint eine Essens- und Tischgemeinschaft mit Nichtjuden nur unter bestimmten Einschränkungen als legitim, andere Formen werden hingegen grundsätzlich abgelehnt. Die Frage, was jedoch konkret als legitim oder illegitim dargestellt und womit dies begründet wird, ist in den unterschiedlichen Quellen teils von geradezu gegensätzlicher Natur.

Dabei zeigt sich zugleich, dass die behandelten Quellen in ihrer Mehrheit der Bezüge weniger ein deskriptives, sondern vorrangig ein normatives Interesse erkennen lassen. Ob und inwiefern die darin zum Vorschein kommenden Normen auch verwirklicht wurden, inwieweit sie also den Alltag getreu abbilden, lässt sich an ihnen nur sehr bedingt erkennen. Auffallend ist jedoch, dass die Annahme, dass das Ideal der Homogenität, das viele der literarischen Quellen je für sich erkennen lassen, die Wirklichkeit widerspiegeln, schon allein am Vergleich der verschiedenen Erzählungen scheitert.

Die höchst unterschiedlichen Normierungen mit divergierenden Begründungsmustern lassen bereits eine erhebliche Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit erahnen. Diese Diskrepanz wurde schließlich v.a. bei der exemplarischen Betrachtung unterschiedlicher Lebensumstände deutlich, in denen Diasporajuden gezwungen waren, Möglichkeiten für das jüdische Leben in einer nichtjüdischen Umgebung zu finden. Hier zeigte sich, dass Juden, die etwa an hellenistischen Bildungsinstitutionen wie dem Gymnasium oder der Ephebie teilnahmen, ebenso wie Juden, die in aktiver oder bloß beobachtender Form an Unterhaltungsveranstaltungen wie Theater oder Wettkämpfen beteiligt waren, dabei notwendigerweise zu unterschiedlichen Formen der Essens- und Tischgemeinschaft genötigt waren. Negativ formuliert war die Teilnahme an weiten Teilen des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens in der Diaspora für Juden nicht möglich, ohne zugleich situationsbedingte Bewältigungsstrategien für das Bewahren der eigenen jüdischen Identität zu entwickeln.

Neben solchen Anlässen der Interaktion, die nicht nur, aber v.a. einer Elite zuzurechnen sind, ließen sich ähnliche Überlegungen auch für andere Teile der diasporajüdischen Bevölkerung plausibilisieren. Dies gilt etwa für die zahlreichen Juden, die als Sklaven lebten sowie deren Nachkommen. Dies gilt ferner für Juden, die in unterschiedlichen Bereichen nichtjüdischer Armeen dienten. Und dies gilt schließlich ganz grundsätzlich für Juden, die ihre jüdische Existenz in vergleichsweise isolierten Situationen ohne weitreichende jüdische Infrastruktur für die Nahrungsbeschaffung und andere alltägliche Notwendigkeiten gestalten mussten. Es scheint nur plausibel, auch hier eine große Bandbreite an unterschiedlichen Lösungen und Bewältigungsstrategien anzunehmen.

Diese lassen sich den urkundlichen Zeugnissen in der Regel nicht mehr eins zu eins entnehmen. Doch erscheint es m.E. plausibel, dass der in den unterschiedlichen Diasporanovellen dokumentierte Diskurs um die Möglichkeit, das eigene jüdische Leben in der Diaspora zu gestalten, auf eben solchen alltäglichen Lebensumständen und die damit einhergehenden Herausforderungen aufbaut. Insgesamt zeigt sich,

„dass es weder nur eine einzige (gesetzliche) jüdische Lebensweise gegeben hat noch die Abgrenzung zwischen Juden und Nichtjuden im Alltag als allzu problematisch erfahren wurde. Die Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden in religiöser und kultureller Hinsicht war vielmehr nahezu beliebig variabel.“⁶⁸³

Dabei ist ausdrücklich zu betonen, dass die untersuchten Quellen auch in ihrer Unterschiedlichkeit nicht auf eine grundsätzliche Beliebigkeit oder einen Pragmatismus von Diasporajuden hinsichtlich einschlägiger Speisegebote oder verwandter Regelungen hinweisen. Es geht nicht darum, die prinzipielle Orientierung an tradierten Normen jüdischen Lebens in Frage zu stellen. Auch unterstützen die hier vorgelegten Untersuchungen nicht die Annahme, das Dias-

⁶⁸³ DEINES, Aposteldekret, 359.

porajudentum sei eine Art „Judentum light“⁶⁸⁴ und gegenüber dem palästinischen Judentum minderwertig. Sondern umgekehrt zeigen die hier untersuchten literarischen Texte gerade durch die komplexe Bearbeitung des Gegenstandes ein intensives und ernsthaftes halachisches Ringen – auch und gerade in der Diaspora. Regelungen, die für ein jüdisches Leben in Israel und damit in einer jüdischen Mehrheitsgesellschaft gedacht waren, werden notwendigerweise nun auf unterschiedliche Art und Weise für ein Leben in anderen Umständen adaptiert. Insofern ist die Vielfalt kein Ausweis für Gleichgültigkeit oder für die Beurteilung des Diasporajudentums als eine abgestufte Form des Judentums, sondern vielmehr Ausdruck von verschiedenen und deshalb vielschichtigen Lebensumständen.

Dass die in den Texten vorfindliche Komplexität des Diskurses auch in geographischer oder zeitlicher Hinsicht differenziert Niederschlag gefunden hat, ist grundsätzlich zu erwarten.⁶⁸⁵ Allerdings sind quantitative Urteile und nähere geographische Differenzierungen aufgrund unserer Quellenlage weitestgehend unmöglich. Zum einen ist die geographische sowie zeitliche Einordnung der meisten der hier diskutierten Texte unsicher. Zum anderen lässt sich selbst dann, wenn sich eine Quelle mit einiger Sicherheit lokal und zeitlich einordnen lässt, von solchen Bestimmungen von deren Abfassungsort und -zeit nur bedingt etwas über Ort und Zeit deren tatsächlicher Verbreitung und Rezeption ableiten.

Eine konkrete Beschreibung, wie sich einzelne Juden in den speziell *paulinischen* Gemeinden vor ihrer Hinwendung zu Christus bei der Interaktion mit Nichtjuden verhielten, ist deshalb kaum möglich. Grundsätzlich ist dabei jedoch zunächst die ganze Bandbreite an Positionen und Bewältigungsstrategien auch für die paulinischen Gemeinden zu erwarten.

Festzuhalten ist in jedem Fall, dass die prinzipielle Aufgabe, sich für das Zusammenleben mit Nichtjuden in vielfältigen Alltagssituationen bewährte

⁶⁸⁴ Vgl. so auch zu Recht abgelehnt von FREY, Selbstverständnis, 127: „Auch wenn natürlich manche Aspekte der Tora nur innerhalb des Landes Israel zu praktizieren waren und sich für Juden in der Diaspora andere Fragen aufdrängten als im Mutterland, war das Diasporajudentum, in dem Paulus heranwuchs und vermutlich auch seine primäre Ausbildung erfuhr, kein ‚Judentum light‘.“

⁶⁸⁵ Das ist auch in der Forschung gelegentlich zumindest behauptet worden. So findet sich in GLAJ II, 39, die Behauptung der Editoren: „During the first century CE, the separation of Jews from gentiles in dietary matters became more marked.“ (Dem folgt ESCHNER, Essen, 59). Doch bleiben sie eine nähere Erklärung schuldig. Tcherikover nimmt an, dass Diasporajuden ab hasmonäischer Zeit und beeinflusst von deren Erfolgen sich stärker von ihrer nichtjüdischen Umwelt absonderten. Mit Blick auf die jüdischen Werke Esther und Judith schreibt er: „[T]here reached the Diaspora a different spirit [...]. This was the aggressive national spirit of Hasmonean Israel, born with the rebellion of Judah the Maccabee, which found its political expression in a stubborn struggle against the Greek cities of that country.“ (TCHERIKOVER, Hellenistic Civilization, 355.) Dies scheint ebenfalls grundsätzlich möglich, doch die angeführten Belege machen solch einen Schluss nicht zwingend.

Bewältigungsstrategien zu entwickeln, eine Notwendigkeit darstellt, die nicht erst mit der paulinischen Mission und dem Nebeneinander von jüdischen und nichtjüdischen Christusgläubigen entsteht, sondern schon lange vorher für fast alle Orte der Diaspora vorauszusetzen ist. D.h. die jüdischen Christusgläubigen in den paulinischen Gemeinden können ebenso wie der Diasporajude Paulus selbst in jedem Fall auf ihre – je unterschiedliche – Vorerfahrung zurückgreifen und diese fortführen.

Kapitel 4

Jüdische Lebensweise christusgläubiger Juden nach den paulinischen Briefen

Mit Blick auf die im vorherigen Kapitel untersuchte Komplexität des diasporajüdischen Diskurses und der hier dokumentierten Bewältigungsstrategien lassen sich im Folgenden auch die paulinischen Weisungen sowie seine autobiographischen Bemerkungen hinsichtlich ihres Verhältnisses zu diasporajüdischer Halacha neu einordnen. Bei diesem kontextuellen Vergleich geht es zugleich darum, die Aussagen einschlägiger paulinischer Perikopen in exegetischer und theologischer Hinsicht präziser – und teilweise neu – zu erfassen. Bevor wir uns direkt den maßgeblichen Perikopen der paulinischen Briefe zuwenden können, sind noch wenige Vorüberlegungen notwendig. Dies betrifft zum einen die Frage nach der diasporajüdischen Prägung speziell des Paulus, d.h. die Frage, ob und inwieweit für den Juden Paulus ein Bezug zur oben diskutierten Weite an diasporajüdischer Lebensweise anzunehmen ist. Ferner ist die gerade in jüngsten Debatten entscheidend gewordene Frage nach den Adressaten der paulinischen Briefe in methodologischer Hinsicht zu hinterfragen und der hier gewählte Zugang zu erläutern. Damit verbunden ist schließlich die Frage nach den geeigneten Quellen, d.h. nach jenen konkreten Perikopen der paulinischen Briefe, anhand derer sich die Frage nach der Kontinuität und Diskontinuität diasporajüdischer Lebensweise bei der Hinwendung zu Christus methodisch abgesichert und inhaltlich weiterführend diskutieren lässt.

1. Vorüberlegungen

1.1 Der Diasporajude Paulus

Dass Paulus Jude war und dies auch nach seiner Hinwendung zu Christus geblieben ist, wird heute kaum noch bestritten.¹ Vielmehr dokumentieren die paulinischen Briefe das bleibende jüdische Selbstverständnis des Paulus, wenn er sich als Jude (Gal 2,15), als Hebräer und Nachfahre Abrahams (2Kor 11,22)

¹ Vgl. aber hingegen noch ältere Konzeptionen wie BECKER, Jürgen: Paulus, der Apostel der Völker (UTB 2014), Tübingen ³1998 oder STRECKER, Georg: Theologie des Neuen Testaments, hg. von Friedrich Wilhelm Horn (GLB), Berlin / New York 1996, 24.

sowie als Israelit aus dem Stamm Benjamin (Röm 11,1) bezeichnet.² Entgegen älteren Darstellungen steht damit auch die Rede von einer „Bekehrung“ bzw. „Konversion“ des Paulus im Kontrast zu dessen Selbstverständnis.³ Strittig ist hingegen weiterhin, wie die jüdische Identität des Paulus im Detail und vor dem Hintergrund welcher jüdischen Gruppierungen zu bestimmen ist. In der Literatur begegnet diese Frage häufig unter dem Gegensatz einer griechischen oder jüdischen Prägung des Paulus bzw. zugespitzt auf die Frage, ob die prägenden Einflüsse auf den frühen Paulus in Tarsus oder Jerusalem zu verorten sind.⁴ Da das Judentum in der Diaspora jedoch weder als minderwertige oder abgestufte Form des Judentums zu bewerten ist, und umgekehrt auch das jüdische Leben in Palästina im 1. Jh. n.Chr. alles andere als frei von hellenistischen Einflüssen war,⁵ sollte hier kein allzu starker Gegensatz konstruiert werden.⁶

Bekanntlich schweigen die uns erhaltenen Paulusbriefe fast vollständig über das Leben des Paulus vor seiner Hinwendung zu Christus (vgl. lediglich Gal 1,13–14; Phil 3,5–6). Nach der Apostelgeschichte wurde Paulus in Tarsus in Kilikien in einer jüdischen Familie geboren (Apg 9,11; 21,39; 22,3)⁷ und hatte auch nach der Hinwendung zu Christus noch Kontakt in diese Gegend (Apg 9,30; 11,25). Die Diskussion um die Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte und ihres Paulusbildes braucht hier nicht ausführlich aufgegriffen zu werden.⁸

² Vgl. dazu grundsätzlich FREY, Jörg: Das Judentum des Paulus, in: Oda Wischmeyer (Hg.): Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Bern / Tübingen ³2021, 47–103; NIEBUHR, Heidenapostel; TIWALD, Hebräer.

³ Auch wenn dies sachlich mittlerweile weitgehend Konsens ist, hält sich die Rede von einer „Bekehrung“ oder „Konversion“ doch hartnäckig auch in jüngeren Veröffentlichungen; vgl. etwa SÄNGER, Dieter: Paulus und sein Blick auf Israel. Vom 1. Thessalonicherbrief über den Galater- zum Römerbrief, in: Ulrich Mell / Michael Tilly (Hg.): Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus (WUNT 479), Tübingen 2022, 461–490, hier: 463.

⁴ Vgl. so etwa bereits der Titel von VAN UNNIK, Willem Cornelis: Tarsus or Jerusalem. The City of Paul's Youth, London 1962.

⁵ Vgl. dazu immer noch grundlegend HENGEL, Martin: Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. (WUNT 10), Tübingen ³1988.

⁶ Vgl. dazu TREBILCO, Paul R.: Paul Among Jews, Greeks, and Romans, in: Matthew V. Novenson / R. Barry Matlock (Hg.): The Oxford Handbook of Pauline Studies, Oxford 2019, 146–161, hier: 149–151; NIEBUHR, Karl-Wilhelm: Der vorchristliche Paulus, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.): Paulus Handbuch (Handbücher Theologie), Tübingen 2013, 49–80, hier: 52; sowie ausführlich ENGBERG-PEDERSEN, Troels (Hg.): Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide, Louisville, KY 2001.

⁷ Vgl. die Nennung eines Aufenthalts in der Doppelprovinz Syrien-Kilikien in Gal 1,21.

⁸ Zum Paulusbild der Apostelgeschichte, v.a. zur Frage nach der Toraobservanz des Paulus aus der Perspektive des Lukas vgl. BÜHNER, Ruben A.: Paul's Torah Observance in Acts in Light of Recent Debates about Paul within Judaism, in: František Ábel (Hg.): Receptions of Paul During the First Two Centuries: Exploration of the Jewish Matrix of Early Christianity, Lanham 2023, 279–295.

Auch Exegeten, die deren Historizität als gering ansetzen, bestreiten aufgrund der Tendenzwidrigkeit zum Paulusbild der Apostelgeschichte meist nicht die Information über seine tarsische Herkunft. D.h. unabhängig davon, ob man – wie die Apostelgeschichte – davon ausgeht, dass Paulus schon in seiner Jugend nach Jerusalem gekommen war (vgl. Apg 22,3)⁹ oder ob man ein Verlassen des tarsischen Raums erst zu späterer Zeit¹⁰ annimmt, wird man kaum bestreiten können, dass Paulus zumindest *auch* eine diasporajüdische Prägung erhalten hat.¹¹

Für Tarsus – eine „Metropole hellenistischer Kultur“¹² – lassen sich zwar Bildungs- und Kultureinrichtungen wie ein Gymnasium, Palästen und die Durchführung von Agonen belegen,¹³ für den speziell jüdischen Bevölkerungsanteil in der Stadt zur relevanten Zeit stehen uns jedoch keine Quellen zur Verfügung. Deshalb ist die Frage nach der Art der diasporajüdischen Prägung des Paulus nur noch indirekt über seine Briefe sowie über allgemeine Informationen zu diasporajüdischem Leben in urbanen Kontexten zu erschließen. Für die Fragestellung dieser Studie ist dabei v.a. maßgeblich, inwieweit die im vorherigen Kapitel untersuchten lebensweltlichen Anlässe für die Interaktion von Juden und Nichtjuden sowie die erkennbaren Bewältigungsstrategien für das Ausgestalten der eigenen jüdischen Existenz in solchen Kontexten auch für die Person des Paulus vorauszusetzen sind oder zumindest grundlegende Plausibilität aufweisen.¹⁴

⁹ Vgl. so etwa die Annahme bei VAN UNNIK, Tarsus or Jerusalem, 295–296.301.

¹⁰ Vgl. so etwa FREY, Judentum, 51; HENGEL, Martin / DEINES, Roland: Der vorchristliche Paulus, in: Martin Hengel / Ulrich Heckel (Hg.): Paulus und das antike Judentum, Tübingen 1991, 177–291, hier: 233.238.

¹¹ Vgl. dazu auch die Diskussion und weiterführende Literatur bei TREBILCO, Paul Among Jews, Greeks, and Romans, 4–6; sowie FREY, Judentum, 55–61. Vgl. auch die monographische Studie von KOBEL, Esther: Paulus als interkultureller Vermittler. Eine Studie zur kulturellen Positionierung des Apostels der Völker (Studies in Cultural Contexts of the Bible 1), Paderborn 2019.

¹² So SCHNELLE, Paulus, 41.

¹³ Vgl. die Angaben der Quellen und weiterführender Literatur bei POPLUTZ, Athlet, 410; TREBILCO, Paul Among Jews, Greeks, and Romans, 4–5.

¹⁴ Auch die Bemerkung, er sei „Hebräer von Hebräern“ (Phil 3,5) kann hier m.E. nicht als Gegenbeweis dafür angeführt werden, dass Paulus eine diasporajüdische Prägung besitzt. Paulus verweist damit in erster Linie wohl darauf, dass seine Familie aus Israel stammt, was ihm im Kontext als Beleg für seine jüdische Identität und Gesinnung dient; vgl. dazu auch NIEBUHR, Heidenapostel, 105–108.

In seiner Geburtsstadt Tarsus dürfte Paulus nicht nur die griechische Sprache¹⁵ sowie die Schriften der Septuaginta,¹⁶ sondern auch ganz grundsätzlich den Umgang mit der nichtjüdischen Kultur und Umwelt kennengelernt haben. Zwar wissen wir fast nichts über das Elternhaus, in dem Paulus großgeworden ist,¹⁷ doch ist mit Sicherheit anzunehmen, dass sich dem jungen Paulus dort dieselben alltäglichen Herausforderungen für ein jüdisches Leben außerhalb des Mutterlandes stellten, wie dies grundsätzlich für die Diaspora vorauszusetzen ist. D.h. die Herausforderungen etwa bezüglich der Beschaffung von geeigneten Lebensmitteln, des Umgangs mit allgegenwärtigen Kulturen anderer Religionen sowie des Zusammenlebens mit Nichtjuden haben sich sicher auch dem jungen Paulus gestellt.¹⁸ Wenn es stimmen sollte, dass dieser sowohl das tarsische wie auch von Geburt an das römische Bürgerrecht besaß (Apg 21,39; 22,25.28),¹⁹ dann legt dies umso mehr nahe, dass es sich bei Paulus und seinem

¹⁵ Ob Griechisch dabei seine Muttersprache war (so HENGEL, Martin: *The Pre-Christian Paul*, London / Philadelphia 1991, 35), oder ob die Rede von „Hebräer von Hebräern“ in Phil 3,5 auf eine semitische Sprache verweisen soll, ist dabei insofern unerheblich, als dass die Sprache und Form der Paulusbriefe in jedem Fall zu erkennen geben, dass Paulus schon sehr früh Griechisch erlernte. Zur sprachlichen Erziehung und Prägung des Paulus vgl. VEGGE, Tor: *Die kulturelle Prägung: Sprache, Erziehung, Bildung*, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.): *Paulus Handbuch (Handbücher Theologie)*, Tübingen 2013, 66–72, hier: 67–69.

¹⁶ Zum Verhältnis des paulinischen Umgangs mit den kanonisch gewordenen Schriften zu seiner Biographie vgl. FREY, Jörg: *Paulus als Pharisäer und Antiochener. Biographische Grundlagen seiner Schriftrezeption*, in: Florian Wilk / Markus Öhler (Hg.): *Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen – Ausprägungen – Wirkungen – Wertungen (FRLANT 268)*, Göttingen / Bristol 2017, 81–112.

¹⁷ Dass seine Eltern Pharisäer waren, wie Apg 23,6 meint, hilft hier ebenso wenig weiter wie die in ihrer Historizität zweifelhafte Bemerkung bei Hieronymus, *Comm. Ad Philemonem* 23, wonach die Eltern des Paulus aus Galiläa stammend nach Tarsus versklavt worden wären.

¹⁸ Für den älteren und christusgläubigen Paulus lässt sich zudem überlegen, ob sich die für die gesamte Diaspora grundsätzlich vorauszusetzenden Herausforderungen für die Beschaffung von geeigneten Nahrungsmitteln noch einmal mit Blick auf die paulinische Reisetätigkeit potenzieren. Die besonderen Erschwernisse für Juden, die sich außerhalb ihres gewohnten Umfeldes aufhalten, dürften sich gerade auch in der oben untersuchten Literatur widerspiegeln. Etwa, wenn Judith beim Verlassen der belagerten Stadt Bethulia und ihrem Gang ins feindliche Heerlager ihr eigenes Essen sowie Geschirr mitnimmt (Jdt 10,5). Ähnliche Hintergründe sind für die bei Josephus in *Vita* 14 belegte Notiz anzunehmen, wonach die inhaftierten Priester in Rom lediglich Feigen und Nüsse verzehren.

¹⁹ Vgl. dazu die Diskussion bei OMERZU, Heike: *Tarsisches und römisches Bürgerrecht*, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.): *Paulus Handbuch (Handbücher Theologie)*, Tübingen 2013, 55–58; OMERZU, Heike: *Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte (BZNW 115)*, Berlin / New York sowie NOETHLICH, Karl Leo: *Der Jude Paulus – ein Tarser und Römer?*, in: Raban von Haehling (Hg.): *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Darmstadt 2000, 53–84.

Elternhaus um eine jüdische Familie handelte, die durchaus auch in engerem Kontakt zur Mehrheitsgesellschaft stand.²⁰

Hinsichtlich seiner Bildung geben die Paulusbriefe ein hohes und auch rhetorisch geschultes Koine-Griechisch mit einem an die Diatribe angelehnten Stil zu erkennen.²¹ Hinzu kommt der zumindest gelegentliche Gebrauch popularphilosophischer Stilmittel und Motive (vgl. etwa 1Kor 15,33; 2Kor 4,8ff; 6,3–10; 11,22–33),²² was beides eine institutionelle Form der Schulbildung in den jüngeren Jahren des Paulus zwar nicht zwingend voraussetzt, aber doch wahrscheinlich macht.²³

Über die Aspekte einer hellenistischen und eventuell auch institutionell organisierten Bildung des Paulus hinaus zeigen seine Briefe den selbstverständlichen Gebrauch von Metaphern und Bildern aus der hellenistischen Welt. So z.B. die Metapher vom „inneren Menschen“ (ἔσω ἄνθρωπος; vgl. 2Kor 4,16; Röm 7,22) oder das Bild vom Wettkampf in einer Arena (1Kor 9,24–27). Ähnliche Agonmetaphorik findet sich in 1Thess 2,2; Röm 15,30 und Phil 1,27–30.²⁴ Davon ausgehend lässt sich fragen, inwiefern Paulus – ob in seiner Jugendzeit oder später – auch hellenistisch-römische Unterhaltungsveranstaltungen besucht hat. Solch ein Schluss legt sich v.a. aufgrund des Vergleichs mit den Wettkämpfen in 1Kor 9,24–27 nahe, wo M. Brändl überzeugend herausgearbeitet hat, dass Paulus in seinem Schreiben an die Gemeinden von Korinth

²⁰ Vgl. dazu VEGGE, kulturelle Prägung, 69: „Die Annahme, die Familie [des Paulus] sei eher hellenistisch-römisch orientiert gewesen, lässt den Umstand, dass Vater und Sohn römische Bürger waren, plausibler erscheinen, ebenso die in den Briefen des Paulus erkennbare literarische und rhetorische Ausbildung, denn für den Sohn einer solchen Familie wäre eine entsprechende Ausbildung naheliegend.“

²¹ Vgl. NIEBUHR, vorchristliche Paulus, 51; sowie ausführlich und mit Blick auf Bezüge zu Formen der institutionellen Bildung, VEGGE, Tor: Paulus und das antike Schulwesen. Schule und Bildung des Paulus (BZNW 134), Berlin / Boston 2005, 345–424.

²² Vgl. dazu VEGGE, Paulus und das antike Schulwesen, 433 sowie TREBILCO, Paul Among Jews, Greeks, and Romans, 9.

²³ Vgl. so ausführlich begründet bei VEGGE, Paulus und das antike Schulwesen, 431–439, mit dem Fazit (494): „Hinsichtlich Herkunft und Ausbildung wurde in dieser Untersuchung als wahrscheinlich angesehen, daß Paulus als Sohn eines römischen Bürgers in seiner Heimatstadt eine literarische Ausbildung in ihrer allgemeinen griechisch-hellenistischen Form erhielt, daß er bei einem Redelehrer die Progymnasmata durchlief und daß er sich mit philosophischer Lehre und philosophischem Ethos vertraut gemacht hatte.“ Vgl. dem im Wesentlichen zustimmend SCHNELLE, Paulus, 45–56; vgl. ferner ROBERTSON, Paul: Literacy and Education, in: Ryan S. Schellenberg / Heidi Wendt (Hg.): T&T Clark Handbook to the Historical Paul, London / New York / Oxford 2022, 183–197, hier: 196; VEGGE, kulturelle Prägung, 72; TIWALD, Hebräer, 71–77. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Ähnlichkeit, die HARRISON, James R.: Paul and the Gymnasiarchs. Two Approaches to Pastoral Formation in Antiquity, in: Stanley E. Porter (Hg.): Paul. Jew, Greek, and Roman (Pauline Studies 5), Leiden 2009, 141–178, zwischen Paulus sowie der Rolle und dem Auftreten von Gymnasiarchen darlegt.

²⁴ Vgl. Kol 1,29–2,1; 4,12–14; 1Tim 1,18f; 6,11f; 2Tim 2,3–6; 4,5–8.

wohl auch „Lokalkolorit“ der istsmischen Spiele zur Verfügung hatte.²⁵ Mit Sicherheit feststellen lässt sich dabei zumindest die Bekanntheit des Paulus mit agonistischer Metaphorik und den Vorgängen in der Arena.²⁶ Ob er diese Bekanntheit aus eigener Anschauung oder nur vermittelt der Beschreibung anderer erhalten bzw. von geprägten Metaphern übernommen hat, lässt sich nicht mehr eindeutig feststellen. So hält U. Poplutz fest:

„Es ist unzweifelhaft, daß Paulus mit der antiken agonistischen Terminologie vertraut war. Ebenso unzweifelhaft ist aber auch, daß er sie nicht allein durch die Reden umherziehender Popularphilosophen oder durch die hellenistische Synagoge kennengelernt hat. Zu detailgetreu sind seine Anspielungen und Skizzen, und zu exakt greift er spezifische Vorgänge, wie zum Beispiel das Foulspiel beim *Dolichos* in Gal 5,7, auf. Wie auch immer man sich die frühen Jahre des Apostels vorzustellen hat, sowohl in seiner Geburtsstadt Tarsus wie auch während der pharisäischen Ausbildung in Jerusalem ist Paulus sicher mit lokalen athletischen Wettbewerben in Kontakt gekommen, die an den Gymnasien und in den Stadien abgehalten wurden.“²⁷

Geht man davon aus, dass die Angabe über seinen Beruf als „Zeltmacher“ (σκηνοποιός) historisch zuverlässig ist (Apg 18,3; vgl. 1Kor 9,12–18; 1Thess 2,9²⁸) und dass er diesen Beruf in Tarsus erlernte,²⁹ dann legt auch dieser Handwerksberuf ein nicht nur geringes Maß an Interaktion mit Nichtjuden nahe.³⁰

Dies scheint ferner auch für die Mehrzahl der paulinischen Gemeinden wahrscheinlich. Denn dass die Gemeinden, an die Paulus seine Briefe adressiert, vorrangig in städtischen Kontexten zu verorten sind, dürfte für die dort anzunehmenden jüdischen Christusgläubigen – trotz aller Vorsicht vor stereotypen Verallgemeinerungen – ebenfalls überdurchschnittlich viele Anlässe für die (zwangsweise) Interaktion mit der nichtjüdischen Bevölkerung bedeuten. Die Kontakte mit nichtjüdischer Religion, mit römisch-hellenistischen Herrscherkulten sowie die Einbindung in soziale Netzwerke, die nicht nur aus jüdischen Personen bestehen, dürften für die Metropolen, in denen sich die Je-

²⁵ Vgl. BRÄNDL, Agon, 222–236. Das gilt auch gerade dann, wenn BRÄNDL, Agon, 413, es abschließend aufgrund der pharisäischen Prägung des Paulus für unwahrscheinlich hält, dass dieser selbst Wettkämpfe oder das Theater besuchte. Hier dürften für die Bewertung eher überkommene Vorurteile gegenüber jüdischem Leben leitend sein als die ansonsten überzeugende Analyse der Quellen. Kritischer gegenüber der Auffassung, als zeige sich in 1Kor 9 istsmisches Lokalkolorit, ist POPLUTZ, Athlet, 288–290.

²⁶ Vgl. dazu die beiden umfassenden Studien von BRÄNDL, Agon sowie POPLUTZ, Athlet, sowie zur vergleichenden Einordnung den Sammelband OSTMEYER, Karl-Heinrich / WYPADLO, Adrian (Hg.): Das Ziel vor Augen. Sport und Wettkampf im Neuen Testament und seiner Umwelt, Stuttgart 2020.

²⁷ POPLUTZ, Athlet, 409.

²⁸ Vgl. 2Thess 3,7–9.

²⁹ Zur Leinenproduktion in Tarsus vgl. Dio Chrysostomus Or 34,21.23.

³⁰ Zum Beruf des Zeltmachers und seinen Implikationen für den Apostel Paulus vgl. SCHNELLE, Paulus, 46–47; sowie VEGGE, Paulus und das antike Schulwesen, 452–455.

subbewegung ausbreitete, eine höhere Bedeutung gehabt haben, als dies für ländliche Regionen vorauszusetzen wäre.³¹

Auch hinsichtlich der oben ausführlich diskutierten und besonderen Bedingungen für jüdische Sklaven lässt sich plausibilisieren, dass Paulus zumindest in indirekter Weise solche und verwandte Herausforderungen kannte. Die Notizen bei Josephus, Ant. XII 147–153 und Philo, Legat. 281 legen nahe, dass es gerade in Kleinasien eine bedeutende Anzahl jüdischer Sklaven sowie deren Nachkommen gab. Insofern ist grundsätzlich davon auszugehen, dass der junge Paulus mit den Grenzen und Möglichkeiten des Auslebens der eigenen jüdischen Identität im Stand der Sklaverei vertraut war. Auch ist nicht ausgeschlossen, dass Paulus selbst aus einer Familie stammt, die in Folge von Pompeius Einmarsch nach Palästina zunächst als Sklave nach Tarsus gebracht wurde und über die formale Freilassung an das römische Bürgerrecht gelangt war.³² Dies legt jedenfalls eine Notiz bei Hieronymus (Comm. Ad Philemonem 23) nahe.³³

Bei aller Unsicherheit in den Details ist festzuhalten, dass die Frage nach dem jüdischen Umgang und nach legitimen Interaktionsmöglichkeiten mit Nichtjuden auch Paulus als Diasporajuden in jedem Fall bereits biographisch vorgegeben war. Für die Interpretation der paulinischen Briefe bedeutet dies, dass davon auszugehen ist, dass Paulus sich nach seiner Hinwendung zu Christus nicht erstmalig mit diesem Themenfeld des Zusammenlebens von Christusgläubigen aus Juden und Nichtjuden befassen musste, sondern dabei grundsätzlich auf ihm bereits bekannte Bewältigungsstrategien – bejahend, modifizierend oder auch kontrastierend – zurückgreifen konnte.

1.2 Die jüngeren Diskussionen um die Adressaten der paulinischen Briefe

Für die neueren Diskussionen um die Verortung des Paulus innerhalb des antiken Judentums kann die Relevanz der Frage nach den Adressaten der paulinischen Briefe kaum überschätzt werden. Treffend behauptet Hodge: „There is perhaps no more pivotal issue for determining one’s reading of Paul than audience.“³⁴ Die für viele Vertreter einer „Paul within Judaism“-Perspektive maßgebliche Annahme, dass sich alle Paulusbriefe durchgehend an einer ethnospezifischen Adressatengruppe ausrichten, zusammen mit der gleichzeitigen Betonung der bleibenden Relevanz von ethnischer Zugehörigkeit, hat gewichtige interpretatorische Auswirkungen. Denn danach lässt sich von der paulinischen Einschränkung gewisser jüdischer Lebensweisen gegenüber seinen nichtjüdischen Adressaten, wie etwa die Ablehnung der Beschneidung, nicht

³¹ Vgl. dazu auch EBNER, Martin: Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (GNT 1), Göttingen 2012.

³² Vgl. so die Überlegungen bei OMERZU, Tarsisches und römisches Bürgerrecht, 57; HENGEL, Pre-Christian Paul, 6–15.

³³ Vgl. dazu NIEBUHR, Heidenapostel, 107–108.

³⁴ HODGE, If Sons, Then Heirs, 9.

darauf schließen, dass Paulus solch eine Einschränkung auch für jüdische Jesusanhänger proklamiert habe. So erklärt etwa Fredriksen: „All of the assemblies to which Paul writes are comprised primarily if not exclusively of Christ-following ex-pagan pagans.“³⁵ Dabei verneinen Exegeten, die sich einer „Paul within Judaism“-Perspektive zuordnen lassen, häufig nicht nur den expliziten, sondern auch jeden impliziten Bezug der paulinischen Briefe auf (christusgläubige) Juden. „The reader of Paul must realize that Paul never speaks against Jews’ observance of Torah – never. He speaks strongly, however, against Gentile observance.“³⁶ Wo solch ein Bezug in anderen Forschungsentwürfen angenommen wird, sehen Vertreter einer „Paul within Judaism“-Perspektive meist nicht Juden, sondern vielmehr Gottesfürchtige angesprochen, d.h. Heiden, die in unterschiedlichem Maße jüdische Traditionen und Verhaltensweisen übernehmen.³⁷ Aus solch einer Konstruktion der kommunikativen Rahmenbedingungen wird meist gefolgert, dass alle negativen oder relativierenden Aussagen des Paulus im Zusammenhang mit dem Gesetz und jüdischer Existenz im ausschließlichen Bezug auf die heidenchristlichen Adressaten verstanden werden müssten.³⁸

Entgegen vielfachen Vereinfachungen ist es dabei in dieser entscheidenden Frage nun aber methodisch geradezu grundlegend, die Adressatenfrage auf drei Ebenen zu differenzieren: Zum einen (1) geht es im weitesten Sinne um die sozial-ethnische *Zusammensetzung* der paulinischen Gemeinden. Davon zu unterscheiden ist zweitens (2) die Frage, an wen – d.h. an Menschen welcher ethnischen Gruppierung – Paulus seine Briefe *explizit* adressiert bzw. wen er in seinen Briefen anredet. Schließlich geht es drittens (3) um die Frage, welche ethnischen Gruppierungen in den paulinischen Briefen *thematisch* behandelt werden, bzw. auf welche ethnischen Gruppierungen sich die jeweils von Paulus angesprochenen Themen in sachlicher Hinsicht beziehen.³⁹ So kann eine Person A zwar einen Brief an eine Personengruppe B adressieren, aber in sachlicher Hinsicht dennoch auch eine Personengruppe C miteinschließen. Und

³⁵ FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans’ Apostle*, 122 (H.i.O); ähnlich ZETTERHOLM, Paul within Judaism: The State of the Questions, 48: „The fact that all Paul’s authentic letters seem to be addressing non-Jews might give us a hermeneutical key.“ Vgl. in dieser Richtung ferner auch EHRENSPERGER, „Paul within Judaism“-Perspektive, 459; HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 9; EISENBAUM, *Paul Was Not a Christian*, 216.

³⁶ So EISENBAUM, *Paul Was Not a Christian*, 224; vgl. ferner FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans’ Apostle*, 122; EHRENSPERGER, „Paul within Judaism“-Perspektive, 459.

³⁷ Vgl. dazu die forschungsgeschichtliche Darstellung ausgewählter Vertreter, die sich selbst einer „Paul within Judaism“-Perspektive zuordnen in Kp. 2 dieser Studie.

³⁸ Vgl. so stellvertretend für viele Vertreter einer „Paul within Judaism“-Perspektive etwa EHRENSPERGER, „Paul within Judaism“-Perspektive, 460.

³⁹ Weiterführend ließe sich noch viertens nach der *tatsächlichen* Leser- und Hörerschaft der Briefe und deren sozial-ethnischer Zusammensetzung fragen. Aber zumindest für die „Ersthörerinnen und -hörer“ fehlen uns die Quellen und Informationen, um hier mehr als Mutmaßungen anstellen zu können.

umgekehrt kann ein Brief an eine gemischte Gruppe BC adressiert sein, und sich (oder Teile davon) dennoch ausschließlich auf die Teilgruppe B oder C beziehen.⁴⁰ D.h. die Unterscheidung zwischen sozial-ethnischer Zusammensetzung der paulinischen Gemeinden, den expliziten Adressaten der Briefe und den sachlichen Bezügen in den Briefen ist geradezu entscheidend. Nur so lässt sich methodisch verantwortbar klären, über welche Fragen gesicherte Aussagen möglich sind und wo ein gewisser Vorbehalt bestehen bleiben muss.

Die dreigeteilte Adressatenfrage ist in jeder in dieser Studie zu behandelnden Perikope einzeln zu betrachten. Grundsätzlich lassen sich dennoch ein paar durchgehende Linien feststellen. So ist zum einen der weitgehende Konsens festzuhalten, wonach in sozial-ethnischer Hinsicht sich vermutlich alle paulinischen Gemeinden sowohl aus nichtjüdischen wie auch aus jüdischen Christusgläubigen zusammensetzten. Solch eine Annahme von ethnisch gemischten Gemeinden legt nicht nur die Darstellung der Apostelgeschichte hinsichtlich der paulinischen Missionspraxis nahe (vgl. Apg 13,46; 14,1.4; 17,2.10; 18,4.6; 19,8), sondern darauf verweisen auch die zahlreichen Namen, die in den paulinischen Briefen etwa in den Grußlisten genannt werden und die sich mit einiger Sicherheit unterschiedlichen Ethnien zuordnen lassen. Dies gilt sowohl für die Mehrheitsmeinung, dass sich die Christusgläubigen weitgehend eigenständig in privaten Häusern versammelten, als auch für die v.a. von Nanos betonte Annahme einer starken institutionellen Verankerung der frühen Christusgläubigen innerhalb der örtlichen Synagoge oder innerhalb von jüdischen Versammlungen in Privathäusern („Jewish subgroup gatherings“⁴¹).

Zum anderen kann es zumindest für den hier besonders relevanten ersten Korintherbrief, den Galaterbrief sowie den Römerbrief als unstrittig gelten, dass sich die darin vorkommenden *expliziten* Anreden in erster Linie auf nicht-jüdische Christusgläubige beschränken (vgl. Röm 1,5f; 1Kor 12,2; Gal 4,8; 5,2; 6,12f).⁴²

Weitaus unsicherer ist hingegen die Frage, ob bzw. an welchen Stellen sich die paulinischen Briefe über die direkt Angesprochenen hinaus *sachlich* auch auf jüdische Christusgläubige beziehen. Die unterschiedlichen Antworten auf diese in methodischer Hinsicht nur schwer zu beantwortende Frage sind maßgeblich für die Divergenz der gegenwärtigen Forschungsdebatte und die unterschiedlichen Pauluslesarten mitverantwortlich. Wo auf der einen Seite Vertre-

⁴⁰ Vgl. zu dieser Kritik bereits MITCHELL, Margaret Mary: Paul and Judaism Now, Quo vadimus?, in: JJMJS 5 (2018), 55–78, hier: 64 Anm. 21.

⁴¹ Vgl. seine Ausführungen zu dieser Begrifflichkeit in NANOS, Preface, xii–xiii, sowie NANOS, Churches, 3–19. Für Nanos Argumentation zugunsten einer stärkeren Anbindung der frühen Jesuanhänger an jüdische Institutionen und Versammlungen vgl. NANOS, Mystery, 5–6.

⁴² Vgl. ferner 1Thes 1,9f; uneindeutiger ist die Situation für den 2. Korintherbrief aufgrund der ausdrücklichen Adressierung „an alle Heiligen in ganz Achaia“ sowie für den Philipperbrief (vgl. aber die Namen in Phil 2,25; 4,2.18).

ter einer eher „klassischen“ Pauluslesart viele Aussagen der Briefe – wenn nicht eindeutig anders gekennzeichnet – als *gemeinanthropologische* Aussagen verstehen, sehen Vertreter einer „Paul within Judaism“-Perspektive die Beweislast auf der umgekehrten Seite und nehmen aufgrund der behaupteten Relevanz von ethnischer Zugehörigkeit in der Antike grundsätzlich nur einen Bezug der Aussagen zu *nichtjüdischen* Christusanhängern an.

Aus der Beobachtung, dass sich die paulinischen Briefe ausschließlich an nichtjüdische Christuskirche richten und dass sich deshalb bspw. die paulinischen Relativierungen hinsichtlich jüdischer Halachot auf eben diese nichtjüdischen Christuskirche beziehen, folgt noch keineswegs *eo ipso* der Umkehrschluss, dass Paulus deshalb für die nicht explizit adressierten jüdischen Christuskirche die volle Toraobservanz voraussetze. Zu Recht hält deshalb A. Wedderburn fest:

„Gewiss dürfte es richtig sein, dass Paulus’ Aussagen über das jüdische Gesetz durch die Versuche anderer Judenchristen, seine Missionstätigkeit rückgängig zu machen, provoziert wurden, indem jene darauf bestanden, dass die missionarische Botschaft des Paulus mangelhaft sei, und dass, um am durch Christus gebrachten Heil teilnehmen zu dürfen, Bekehrte aus den Heidenvölkern auch das jüdische Gesetz einhalten müssen. Es folgt aber nicht daraus, dass das, was Paulus über das Gesetz als Antwort darauf sagt, ohne Relevanz für Judenchristen und für Juden sei.“⁴³

Vielmehr ergibt sich aus der Adressierung an ausschließlich nichtjüdische Christuskirche zunächst ein Schweigen in Bezug auf die Relevanz des Gesagten für jüdische Christuskirche. Diese Unklarheit hinsichtlich der Relevanz des Gesagten für jüdische Anhänger der Jesusbewegung, die methodisch zunächst mit Vorsicht behandelt werden müsste, wird aber bis hinein in jüngste Publikationen nicht hinreichend beachtet. So werden auch bei Vertretern ein „Paul within Judaism“-Perspektive die methodischen Fehler älterer Konzeptionen der Paulusforschung in neuem Gewand wiederholt.⁴⁴

⁴³ WEDDERBURN, neuere Paulusperspektive, 53–54.

⁴⁴ Vgl. so etwa FREDRIKSEN, Paul. The Pagans’ Apostle, 122, wo sie zunächst anhand 1Thess 1,9; Gal 4,8; Phil 3,2 und Röm 1,6.13; 11,13 darlegt, dass die paulinischen Briefe ausschließlich an Heidenchristen adressiert seien. Daraus folgert sie dann jedoch – ohne die methodologische Problematik zu reflektieren –, dass sich die paulinischen Briefe auch in ihrer inhaltlichen Reichweite auf Heidenchristen beschränken: „Perhaps, then, when Paul in his letters speaks negatively about the Law he speaks *specifically with respect to gentiles*, not with respect to Jews.“ (H.i.O). Ähnliche methodologische Schwierigkeiten begegnen umgekehrt etwa auch bei SCHNELLE, Judentum und Hellenismus, 131: „Paulus missioniert nach der korinthischen Korrespondenz unter Juden und Griechen, zu seinen Gemeinden gehören gebürtige Juden und Griechen und seine Briefe richten sich an alle Gemeindeglieder und damit natürlich auch an Judenchristen.“ Dabei dürfte die Darstellung, als sei jener Rückschluss „natürlich“ auf die letztlich zirkuläre Struktur der Argumentation verweisen.

1.3 Zur Quellenauswahl

Die soeben dargelegten methodologischen Erwägungen haben unweigerlich auch Konsequenzen für die Auswahl der Quellen, d.h. konkret für die Wahl jener paulinischen Perikopen, vermittels derer ein unmittelbarer Zugang zur hier zur Debatte stehenden Frage möglich ist. Um nicht einem hermeneutischen Zirkelschluss zu erliegen, ist es für die vorliegende Studie wegweisend, dass sie den Zugang zur Frage nach der Kontinuität jüdischer Lebensweise zunächst über jene wenigen Stellen der paulinischen Briefe wählt, die einen eindeutigen und deshalb auch unstrittigen Bezug zu jüdischen Christusanhängern zu erkennen geben. Damit ist weder *a priori* entschieden, dass andere häufig in der Diskussion berührten Stellen (wie etwa Röm 7; Gal 3; 5) ausschließlich die Belange nichtjüdischer Christusanhänger tangieren, noch wird die gegenteilige Position angenommen. Vielmehr geht es um die aus methodischen Überlegungen erwachsende Vorsicht, wonach sich darüber allenfalls rückblickend und ausgehend von jenen Stellen mit einem eindeutigen Bezug auf jüdische Christusanhänger eine begründete Vermutung äußern lässt, jede kategorische Entscheidung in die eine wie die andere Richtung jedoch letztlich auf einer zirkulären Argumentation beruhen müsste. Gegenstand der engeren Diskussion sind deshalb v.a. die autobiographischen Bemerkungen des Paulus zu seinem eigenen Verhalten in 1Kor 9,19–23 sowie die Erzählung vom Verhalten des Apostels Petrus in Gal 2,11–14. Denn aufgrund des namentlichen Bezugs zu Petrus, Barnabas und Paulus ist hier jeweils ein sachlicher Bezug auf jüdische Christusgläubige unstrittig.

Schließlich bieten ausgehend von 2Kor 11,24–25 auch jene Stellen eine Zugriffsmöglichkeit auf die Frage nach jüdischer Existenz christusgläubiger Juden, die eine Verfolgung oder Bestrafung des Paulus durch andere Juden dokumentieren. Denn dieser Konflikt impliziert zugleich eine kritische Perspektive anderer Juden gegenüber Paulus sowie eine Distanzierung von ihm, die mit seiner eigenen Perspektive ins Verhältnis zu setzen ist.

2. Missionsstrategische Adaptabilität jüdischer Lebensweise: 1Kor 9,19–23

2.1 Hinführung

Für die Frage nach der Kontinuität jüdischer Lebensweise vor und nach der Hinwendung des Paulus zu Christus kommen seinen autobiographischen Bemerkungen in 1Kor 9,19–23 besonderes Gewicht zu. Hier beschreibt Paulus die situationsabhängige Variabilität seines eigenen Verhaltens. Dabei kommen bemerkenswerter Weise mit Wendungen wie „den Juden bin ich wie ein Jude geworden“ oder „denen ohne Gesetz aber bin ich geworden wie einer ohne

Gesetz“ Themen zur Sprache, die die Flexibilität des paulinischen Verhaltens auch explizit mit der Frage seiner jüdischen Identität sowie der Ausrichtung seines Verhaltens an gewissen halachischen Überzeugungen verbinden.

Die besondere Bedeutung des Abschnittes für die übergeordnete Fragestellung dieser Studie erwächst dabei aus mehreren miteinander verwobenen Gründen: (1) Zum einen ist an dieser Stelle in methodischer Hinsicht ein vergleichsweise sicherer Zugriff auf die Fragestellung nach der jüdischen Lebensweise christusgläubiger Juden möglich. Denn unabhängig von der Antwort auf die vieldiskutierte Frage, inwieweit die paulinischen Briefe im Allgemeinen und der 1. Korintherbrief im Besonderen neben nichtjüdischen Christusgläubigen auch speziell *jüdische* Christusgläubige im Blick haben, ist dies mindestens dort unstrittig, wo der Jude Paulus sich wie hier selbst zum Gegenstand seines Briefes macht. (2) Des Weiteren wird der Abschnitt 1Kor 9,19–23 in gegenwärtigen Diskussionen häufig von Vertretern einer eher „klassischen“ Paulusinterpretation angeführt, um aufzuzeigen, dass und inwieweit sich der christusgläubige Apostel von seinen jüdischen Wurzeln und dem jüdischen Glauben distanziert habe. Die in den V. 19–23 beschriebene Variabilität des Paulus wird etwa als Hinweis darauf gesehen, dass Paulus bei seiner Hinwendung zu Christus mit dem Judentum „gebrochen“ habe,⁴⁵ oder aber seine jüdische Identität ganz in den Hintergrund gelangt sei.⁴⁶ Und in jüngster Zeit argumentierte erneut U. Schnelle in einer Art Gegenentwurf zu den „Paul within Judaism“-Perspektiven ausgehend von 1Kor 9,19–23, dass Paulus nicht länger ein Jude „im Vollsinn“ sei, da die von ihm hier beschriebene Anpassung seines Verhaltens weit über das hinaus ginge, „was für eine jüdische Identität zumutbar wäre.“⁴⁷ Und auch dort, wo solch weitreichende Interpretationen nicht geteilt werden, wird die Stelle häufig als Beleg dafür angeführt, dass die jüdische Lebensweise für Paulus bei seiner Hinwendung zu Christus zu einem „Adiaphoron“ geworden sei.⁴⁸ Demnach könne Paulus auch weiterhin solch einer

⁴⁵ Vgl. so etwa HAGNER, Donald A.: Paul as a Jewish Believer – According to his Letters, in: Reidar Hvalvik / Oskar Skarsaune (Hg.): Jewish Believers in Jesus, Peabody, MA 2007, 96–120, hier: 113: „break with Judaism“.

⁴⁶ So schlussfolgert etwa N. T. Wright ausgehend von solch einer Interpretation von 1Kor 9,19–23: „Being a ‚Jew‘ was no longer Paul’s basic identity.“ (WRIGHT, Paul and the Faithfulness of God, 1436.) Vgl. ferner SCHRAGE, Wolfgang: Der 1. Brief an die Korinther. Bd. 2: 1Kor 6,12–11,16 (EKK 7,2), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1995, 340, der schlussfolgert Paulus sei – zumindest in mancher Hinsicht – kein Jude mehr.

⁴⁷ SCHNELLE, Judentum und Hellenismus, 139–140 mit Anm. 48. In diese Richtung gehen auch die Kommentare von HAYS, Richard B.: First Corinthians. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching (Interpretation), Louisville 2011, 153; THISELTON, Anthony C.: The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text (NIGTC), Grand Rapids, MI 2000, 702; BARRETT, Charles K.: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians (BNTC 7,1), London 1968, 211.

⁴⁸ Vgl. so etwa ENGBERG-PEDERSEN, Paul, 82–84; WOLFF, Paulus, 365; CAMPBELL, 1 Corinthians, 139; FEE, The First Epistle to the Corinthians, 533 und neuerdings noch einmal

jüdischen Lebensweise folgen, wenn es der Verkündigung des Evangeliums diene. Zugleich bestehe für Paulus allerdings kein über das Evangelium hinausgehender Mehrwert für solch ein Verhalten.⁴⁹ (3) Schließlich steht in bemerkenswertem Kontrast zu dieser Relevanz von 1Kor 9,19–23 für die Diskussionen um die jüdische Lebensweise des Paulus die Tatsache, dass der Perikope von Vertretern einer „Paul within Judaism“-Perspektive bisher nur sehr vereinzelt Aufmerksamkeit geschenkt wurde.⁵⁰

Bevor wir uns der Perikope 1Kor 9,19–23 ausführlich widmen können, sind einige für deren Interpretation maßgebliche Aspekte mit Blick auf den 1. Korintherbrief als Ganzes sowie auf den Nahkontext der Perikope in 1Kor 8–10 zu diskutieren.

2.2 Der Apostel und die Gemeinde in Korinth

Der Brief des Paulus aus Ephesus (vgl. 1Kor 16,8) an seine noch sehr junge Gemeinde von Korinth lässt zahlreiche Spannungen und Meinungsverschiedenheiten der Korinther erkennen, auf die der Apostel in seinem Schreiben reagiert.⁵¹ Dabei wird deutlich, dass Paulus beim Verfassen des 1. Korintherbriefs mindestens mehrheitlich nichtjüdische Christusgläubige in Korinth als Adressaten im Blick hatte. Darauf verweist v.a. die Anrede in 12,1 mit „als ihr Heiden wart“ (ὄτε ἔθνη ἦτε). Dies implizieren ferner aber auch die im Brief angesprochenen Sachverhalte und Probleme.⁵² Sowohl das Gemeindemitglied,

bestärkt von SCHNELLE, Judentum und Hellenismus, 139: „In 1Kor 9,20–22 erklärt Paulus das Gesetz zum Adiaphoron, das je nach der missionarischen Situation gilt oder nicht gilt.“

⁴⁹ Vgl. so etwa stellvertretend bei COLLINS, Raymond F. (Hg.): *First Corinthians* (A Michael Glazier Book 7), Collegeville, MN 1999, 354.

⁵⁰ Dies gilt etwa für die zahlreichen Veröffentlichungen von Paula Fredriksen, von denen einzig ihre Monographie jene Stelle mit insgesamt zwei Sätzen und einer knappen Fußnote thematisiert (vgl. FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 165 und 228–229 Anm. 38). Ähnlich abwesend ist der Abschnitt bei EHRENSPERGER, Kathy: *Searching Paul. Conversations with the Jewish Apostle to the Nations. Collected Essays* (WUNT 429), Tübingen 2019 sowie EISENBAUM, Paul Was Not a Christian. Eine eigene Diskussion dazu findet sich lediglich skizzenhaft bei ZETTERHOLM, Question, 92–99, sowie ausführlich bei NANOS, Paul's Relationship, 52–92 sowie bereits in NANOS, Mark D.: *The Myth of the „Law-Free“ Paul Standing between Christians and Jews*, in: *SCJR* 4,1 (2009), hier: 16–18; NANOS, Mark D.: *Paul and Judaism. Why not Paul's Judaism?*, in: *Reading Paul within Judaism. Collected Essays*. Bd. 1, Eugene, OR 2017, 3–59, hier: 6–9. Für eine kritische Besprechung von Nanos Interpretation von 1Kor 9 vgl. bereits 2023, 201–215.

⁵¹ Für eine detaillierte Diskussion der Einleitungsfragen vgl. THISELTON, *First Epistle to the Corinthians*, 1–41; SCHNELLE, Udo: *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen 2011, 73–91; SCHRAGE, Wolfgang: *Der 1. Brief an die Korinther*. Bd. 1: 1Kor 1,1–6,11 (EKK 7,1), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1991, 25–94.

⁵² Zu den Konflikten und Gruppierungen der Gemeinde von Korinth vgl. FREY, Jörg: *Das Ringen des Paulus um die Einheit der Gemeinde. Der erste Korintherbrief als Vermittlungsschreiben und seine integrative Argumentationsstruktur*, in: Jacob Thiessen / Christian Stett-

das in einer inzestuösen Beziehung mit seiner Schwiegermutter lebt (1Kor 5), das Austragen von rechtlichen Streitigkeiten an öffentlichen Gerichten (1Kor 6,1–11), die Inanspruchnahme der Dienste von Prostituierten (1Kor 6,12–20), das Vorkommen von Ehen, bei denen nur einer der Partner christusgläubig ist (1Kor 7,12–16) sowie schließlich v.a. die Frage, unter welchen Bedingungen der Verzehr von zuvor Göttern geopfertem Speisen erlaubt sei (1Kor 8–10), lassen sich am besten erklären, wenn man ihr Zustandekommen vor dem Hintergrund dessen annimmt, dass es sich bei den Adressaten mehrheitlich um nichtjüdische Christusgläubige handelt, deren Hinwendung zu Christus nun zahlreiche Fragen bezüglich den von ihnen gewohnten Interaktionsformen mit ihrer paganen Umwelt aufkommen lässt.

Zugleich kann es aufgrund der Thematisierung von Beschnittenen in 1Kor 7,18 (vgl. Apg 18,8.17; Röm 16,21) als sicher gelten, dass es auch jüdische Christusgläubige in Korinth gab. Bereits die Apostelgeschichte berichtet von einer Synagoge (Apg 18,4) und die Präsenz von Juden in Korinth ist ferner durch Philo (Legat. 281) bestätigt.

Trotz der Existenz von Juden in der Gemeinde von Korinth werden diese jedoch im Unterschied zu nichtjüdischen Christusgläubigen im Brief selbst nie direkt angesprochen, sodass sich das Schreiben deshalb vermutlich in erster Linie an nichtjüdische Christusgläubige richtet. Dies gilt dann auf jeden Fall für den hier entscheidenden Abschnitt 1Kor 8–10, wo Paulus in 8,7 mit der Wendung „durch die bisherige Gewohnheit an den Götzen“ (τῆ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου) sowie mit dem diskutierten Sachverhalt, wonach einige Adressaten an Kultveranstaltungen in paganen Tempel teilnehmen (8,19; 10,14–22), sehr deutlich nichtjüdische Christusgläubige bzw. Fragestellungen, die v.a. jene betreffen, anspricht. Dass sich das von Paulus Geschriebene zugleich in sachlich-inhaltlicher Hinsicht auch auf jüdische Christusgläubige beziehen kann, ist deshalb jedoch noch keineswegs grundsätzlich ausgeschlossen.

Für die Stadt Korinth lässt sich eine hohe kulturelle, soziale sowie religiöse Vielfalt belegen, die auch im Korintherbrief selbst sowie bei den angesprochenen Adressaten wiederzufinden ist und maßgeblich Themen und Charakter des Schreibens mitbestimmen dürfte.⁵³ In dieser Situation von unterschiedlichen und teils gegeneinander stehenden Gruppierungen in Korinth präsentiert der Apostel wiederholt sich selbst bzw. sein eigenes Verhalten als beispielhafte

ler (Hg.): Paulus und die christliche Gemeinde in Korinth. Historisch-kulturelle und theologische Aspekte (BThSt 187), Göttingen 2020, 149–181, hier: 150–159.

⁵³ Vgl. dazu MURPHY-O’CONNOR, J.: St. Paul’s Corinth. Text and Archaeology (GNS 6), Collegeville, MI 32002; FITZMYER, Joseph A.: First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary (AYB 32), New Haven 2008, 21–36 sowie SCHLIEBER, Benjamin: Streifzüge durch die Straßen von Korinth. Wer waren die ersten Christusgläubigen der Stadt und wo trafen sie sich?, in: Jacob Thiessen / Christian Stettler (Hg.): Paulus und die christliche Gemeinde in Korinth. Historisch-kulturelle und theologische Aspekte (BThSt 187), Göttingen 2020, 9–53.

Folie, ohne sich dabei mit einer der für Korinth anzunehmenden Gruppen unmittelbar zu identifizieren.⁵⁴ Den nachahmungswürdigen Charakter seiner eigenen apostolischen Person formuliert Paulus bereits in 4,6 das erste Mal explizit im Hinblick auf das Richten und Beurteilen der Glaubensgeschwister: „damit ihr an uns lernt ...“. Spätestens jedoch im von 8,1–11,1 gehenden Argumentationsgang geht Paulus in ausführlicher Weise auf die eigene vorbildhafte Lebensführung ein, die er klimaktisch in 11,1 mit dem Leben Jesu in Verbindung bringt: *μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καὶ γὼ Χριστοῦ* („werdet meine Nachahmer wie auch ich Christi [Nachahmer bin]“). Nicht nur deshalb sind jene Selbstdarstellungen des Apostels von besonderem Interesse für die vorliegende Studie, sondern v.a. darum, weil sich damit in methodischer Hinsicht ein – für die Paulusbrieve ansonsten seltener – unumstrittener Einblick in die Lebensführung eines christusgläubigen Juden ermöglicht.

2.3 Argumentativ-formale Funktion von 1Kor 9 im Rahmen von 1Kor 8,1–11,1

Die übergeordnete Makroperikope 1Kor 8,1–11,1 behandelt die in der Gemeinde von Korinth offenbar umstrittene Frage, *ob und unter welchen konkreten Bedingungen* Christusgläubige Speisen verzehren dürfen, die bei einer Opferung für pagane Götter übrig geblieben sind („Götzenopfer“).⁵⁵ Dabei weist der Abschnitt 1Kor 8–10 in mehrfacher Hinsicht v.a. inhaltliche Fragen und Spannungen auf,⁵⁶ die in der Forschung zu einer Vielzahl an Verhältnisbestimmungen und Gliederungen geführt haben.⁵⁷ Dies betrifft sowohl die Frage nach den jeweils behandelten Themen, die Frage, wie jene mit dem anzunehmenden Brief der korinthischen Gemeinde an den Apostel zusammenhängen sowie schließlich die Frage, ob die paulinischen Anweisungen in sich kongruent sind. Ältere Vorschläge einer literarischen Uneinheitlichkeit der Kp. 8–10, wonach

⁵⁴ Zur Selbstdarstellung des Paulus im 1. Korintherbrief vgl. umfassend die monographische Untersuchung dazu von WOLFF, Paulus.

⁵⁵ Die in der Kommentarliteratur häufig begegnende Annahme, als müsse es sich dabei ausschließlich oder in erster Linie um Fleisch halten, ist so weder vom Text her noch aus historischen Gründen zwingend. Lediglich in 1Kor 8,13 ist explizit von „Fleisch“ (*κρέας*) die Rede, was sich aber nicht auf alle anderen Fälle, in denen allgemein von *εἰδωλόθυτος* („Götzenopfer“) gesprochen wird, übertragen lässt; vgl. dazu auch GOOCH, Peter D.: *Dangerous Food. 1 Corinthians 8–10 in Its Context* (SCJud 5), Waterloo 2006, 53–54.

⁵⁶ Für eine ausführliche Liste an inhaltlichen Spannungen in 1Kor 8–10 vgl. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 395–396 Anm. 8 sowie CONZELMANN, Hans: *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen ¹¹1969, 162–163.

⁵⁷ Für einen Überblick zu verschiedenen vertretenen Positionen zur Funktion und literarischen Einbettung von 1Kor 9 vgl. CHEUNG, Alex: *Idol Food in Corinth. Jewish Background and Pauline Legacy* (LNTS 176), London 1999, 137–143, sowie die angegebene Literatur in der ausführlichen Diskussion bei FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 394–401.

v.a. Kp. 9 an der falschen Stelle stehen sollte,⁵⁸ sind in jüngerer Zeit kaum mehr aufgegriffen worden und brauchen hier deshalb auch nicht noch einmal ausführlich diskutiert zu werden.⁵⁹

Für das vorliegende Interesse mit dem Fokus auf die autobiographischen Bemerkungen des Paulus in 1Kor 9,19–23 genügt es, die breite Forschungsdebatte zum Makrokontext auf zwei für die vorliegenden Zwecke entscheidende Fragen zu begrenzen. Maßgeblich ist zum einen in *argumentativ-formaler* Hinsicht die Frage nach der rhetorischen Funktion von Kp. 9 im Allgemeinen wie dann von 9,19–23 im Besonderen im Rahmen der Makroperikope von Kp. 8,1–11,1. Zum anderen ist es zum Verständnis des in 9,19–23 beschriebenen Verhaltens sowie dessen Verhältnis zur jüdischen Existenz des Paulus von Bedeutung, wie in *inhaltlicher* Hinsicht bereits die Anweisungen an die Korinther in Kp. 8 und 10 zu jüdischer Halacha ins Verhältnis zu setzen sind. Diesen Fragen ist zunächst nachzugehen, bevor wir uns im engeren Sinn auf 9,19–23 konzentrieren können.

Für die argumentative Funktion von Kp. 9 innerhalb der Makroperikope werden in der Kommentarliteratur v.a. zwei Optionen vertreten. Demnach handelt es sich bei Kp. 9 im Wesentlichen entweder um eine *Apologie* des paulinischen Apostolats sowie in 9,19–23 um die Apologie des von den Korinthern als inkonsequent angeprangerten Verhaltens des Paulus, oder aber Kp. 9 und damit auch 9,19–23 dient als *Exemplifikation* des zuvor und im Anschluss daran von den Korinthern geforderten Verhaltens.⁶⁰ Die entsprechende Interpre-

⁵⁸ Vgl. so etwa noch bei WEIß, Johannes: Der erste Korintherbrief (KEK 5), Göttingen 1977, 212–213, wonach der Abschnitt 1Kor 10,1–22 ursprünglich Teil eines früheren Briefes gewesen sei. Ähnliches argumentiert SCHMITHALS, Walter: Gnosticism in Corinth. An Investigation of the Letters to the Corinthians, Nashville, TN 1971, 92.334 für 1Kor 9; vgl. ferner YEO, Khiok-Khng: Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 And 10. A Formal Analysis with Preliminary Suggestions for a Chinese, Cross-Cultural Hermeneutic (BiInS), Boston 1994, 76–83.

⁵⁹ Für eine ausführliche Argumentation zu Gunsten der literarischen Integrität von 1Kor 8–10 vgl. MITCHELL, Margaret Mary: Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians (HUT 28), Tübingen 1991, 126–149.237–258 sowie (mit Bezug auf die Makroperikope von 8,1–14,40) THISELTON, First Epistle to the Corinthians, 607–612. Vgl. ferner die Argumentation zu Gunsten der Einheitlichkeit des gesamten Briefes bei MERKLEIN, Helmut: Die Einheitlichkeit des ersten Korintherbriefes, in: ZNW 75,3–4 (1984), 153–183 sowie speziell mit Blick auf 1Kor 8–10 GÄCKLE, Volker: Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom. Zu Herkunft und Funktion der Antithese in 1 Kor 8,1–11,1 und Röm 14,1–15,13 (WUNT II 200), Tübingen 2004, 112–115.

⁶⁰ Diskutiert wurden zudem v.a. in älterer Forschung neben literarkritischen Aspekten für Kp. 9 auch die argumentative Funktion eines Exkurses ohne engeren Bezug zu den benachbarten Kapiteln (vgl. so etwa bei DUNGAN, David L.: The Sayings of Jesus in the Churches of Paul: The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life, Philadelphia 1971, 5; ORR, William F. / WALTHER, James Arthur: I Corinthians. A New Translation [AB 32], New York 1976, 235). Dabei werden allerdings die starken Verbindungen zwischen

tation ist für das Verständnis der von Paulus in 1Kor 9,19–23 beschriebenen Variabilität von großer Bedeutung. Denn im Falle einer apologetischen Funktion von Kp. 9 wird man annehmen müssen, dass Paulus in den V. 19–23 die Variabilität seines Verhaltens gerade deshalb erwähnt, weil ihm die darin zur Sprache kommende Flexibilität von Seiten der Korinther vorgeworfen worden war, etwa mit dem Vorwurf der Scheinheiligkeit oder Unaufrichtigkeit.⁶¹ Was auch immer man im Detail für ein konkretes Verhalten dahinter annimmt, erhält dieses bei einer apologetischen Funktion des Abschnittes unweigerlich aus der Sicht des Paulus ein lediglich geringes argumentatives Gewicht, dessen Relevanz und Übertragbarkeit auf etwa andere Situationen oder gar auf andere christusgläubige Juden äußerst eingeschränkt bleiben müsste. Umgekehrt verhält es sich jedoch, wenn Kp. 9 und damit auch die V. 19–23 eine exemplarische Funktion innehaben. Denn dann erhielte die dort beschriebene Variabilität des Paulus zugleich ein überaus starkes argumentatives Gewicht und eine Pragmatik, die in der Aufforderung zur Nachahmung solch eines Verhaltens bestünde.

Für beide Deutungen lassen sich sowohl innertextliche wie auch kontextuelle Argumente anführen. Für eine in erster Linie apologetische Funktion von Kp. 9 spricht in sprachlicher Hinsicht zunächst die im Kontext etwas unvermittelte Rede von der ἀπολογία in V. 3.⁶² Hinzu kommt die gegenüber Kp. 8 bemerkenswerte Steigerung der Intensität und Emotionalität der paulinischen Argumentation in Kp. 9. Bereits der unvermittelte Einstieg mit οὐκ εἰμι ἐλεύθερος in 9,1 entfernt sich vom eher nüchternen Stil des vorausgehenden Kapitels.⁶³ Schließlich verweisen die insgesamt 15 weiteren rhetorischen Fragen innerhalb des Abschnittes von 9,1–14 allein schon aufgrund ihrer Anzahl und inhaltlichen Redundanz auf die besondere Vehemenz und Dringlichkeit, mit der Paulus seine Leser von seinem Anliegen überzeugen möchte. Dies gilt erst recht, wenn man bedenkt, dass Paulus bereits in V. 12b mit „aber wir haben von diesem Recht keinen Gebrauch gemacht ...“ eigentlich zum logischen

Kp. 9 auf der einen und Kp. 8 und 10 auf der anderen Seite unterschätzt; vgl. dazu auch kritisch SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 279.

⁶¹ Vgl. so etwa die Argumentation bei FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 434–435.

⁶² Vgl. dazu FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 433: „[N]othing that has immediately preceded quite prepares the ‚outside‘ reader for either the following sudden burst of self-justifying rhetoric or the passion with which it is expressed.“ Unvermittelt ist die Rede von der ἀπολογία v.a. dann, wenn man den Übergang von Kp. 8 zu Kp. 9 betrachtet. Nimmt man hingegen den 1. Korintherbrief als Ganzes in den Blick, dann lässt sich durchaus aufzeigen, dass die paulinische Autorität und seine Apostolizität bei den Korinthern wohl nicht unumstritten waren. Dann aber wird auch die Verteidigung desselben in 9,1–3 verständlich. Denn nur auf der Grundlage seiner apostolischen Rechte kann Paulus im Folgenden seine freiwillige Nichtinanspruchnahme derselben als Beispiel anführen. Vgl. dazu auch SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 279.

⁶³ Vgl. dazu v.a. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 395 Anm 8; ferner PERKINS, *PHEME: First Corinthians (Paideia)*, Grand Rapids, MI 2012, 117–118.

Schluss seiner ersten Reihung an Fragen und Beispielen gelangt ist, nur um dann in V. 13–14 aufs Neue mit einer rhetorischen Frage in Verbindung mit einem weiteren Beispiel fortzusetzen und in V. 15a zum inhaltlich selben Schluss wie bereits in V. 12b zu gelangen.⁶⁴

In kontextueller Hinsicht schließlich ist für die Pragmatik von Kp. 9 entscheidend, wie man das inhaltliche Thema des vorangehenden Kp. 8 bestimmt. Liest man das ganze Kp. 8 nicht als *grundsätzlichen* Diskurs über Götzenopfer, sondern von 8,10 herkommend als Behandlung der dort beschriebenen Thematik des Essens von Götzenopfer *speziell in paganen Tempeln*,⁶⁵ dann wird aufgrund der kategorischen Ablehnung solch eines Verhaltens in 10,14–22 eine exemplarische oder veranschaulichende Funktion von Kp. 9 geradezu unmöglich. Der Reiz solch einer Gliederung besteht darin, dass sich dann von 8,1–10,22 mit der Frage nach der Teilnahme an paganen Kultveranstaltungen ein einheitliches Thema ergäbe, wobei Kp. 9 die Funktion zu käme, das paulinische Apostolat und damit die paulinische Autorität, in dieser Frage eine eindeutige Weisung zu erteilen, zu erhärten. Das Thema des Essens von Götzenopfern *außerhalb* paganer Kultveranstaltungen in eher „privaten“ Kontexten wäre damit erst und ausschließlich im Anschluss daran in 10,23–11,1 Thema des Abschnittes.⁶⁶

Der Annahme, dass es Paulus in 8,1–10,22 ausschließlich um das Verhalten in paganen Tempeln gehe, steht in kontextueller Hinsicht jedoch entgegen, dass Paulus zu Beginn von Kp. 8 zunächst nur allgemein vom Essen von Götzenopfer redet (vgl. *περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων* in 8,1) und den expliziten Bezug

⁶⁴ Die Redundanz betont besonders FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 433 Anm. 156.

⁶⁵ So v.a. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 396: „This means that *eidolothytia* does not refer primarily to marketplace food, but to their (some of them at least) participating in the cultic meals in the precincts of the pagan temples, and thereby eating food that had been sacrificed to idols.“ Ähnlich dann aber auch andere: So nimmt CHEUNG, *Idol Food*, 182–183 an, dass es sich in 1Kor 8,8 um ein Zitat aus dem Mund der „Starken“ von Korinth handelt, dem Paulus im Folgenden (vgl. 8,10) gerade nicht zustimmt (vgl. ähnlich auch FOTOPOULOS, *John: Food Offered to Idols in Roman Corinth [WUNT 151]*, Tübingen, 217). Dabei ist es zwar durchaus möglich, dass die Aussage in 8,8 inhaltlich und evtl. auch sprachlich auf manche Korinther zurückgeht, doch zugleich macht sich Paulus diese Aussage zu eigen (vgl. so auch FITZMYER, *First Corinthians*, 345). Die Behandlung eines durchgehenden Sachverhalts nimmt auch NANOS, *Paul's Relationship*, 74, an, wobei er davon ausgeht, dass Paulus grundsätzlich jeden Verzehr von Götzenopfer unabhängig vom Ort des Essens ablehnt. Nach Nanos stelle deshalb 1Kor 8,8f lediglich ein vorübergehendes und rhetorisch begründetes Zugehen auf die von ihm abgelehnte Position dar, deren Negation er spätestens in 1Kor 10 deutlich mache; vgl. dazu auch NANOS, *Polytheist Identity*, 179–210 sowie NANOS, *Mark D.: Was Paul a „Liar“ for the Gospel?*, in: *Reading Corinthians and Philippians within Judaism. Collected Essays*, Bd. 4, Eugene, OR 2017, 93–108, hier: 100–102.

⁶⁶ Vgl. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 400: „At the end (10:23–11:1) he adds a final word about the eating of marketplace food per se.“ Zur Kritik daran siehe GÄCKLE, *Die Starken und die Schwachen*, 117–118.

zum Ort des Essens in paganen Tempeln erst in 8,10 herstellt und dann auch vor 10,21 (vgl. indirekt schon 10,7) nicht erneut aufgreift. Nimmt man zudem an, dass die paulinischen Aussagen in Kp. 8–10 wenigstens in ihren großen Linien kongruent sind, dann macht es zumindest 8,8 sehr deutlich, dass Paulus an dieser Stelle vom bloßen Essen des Götzenopfers unabhängig vom konkreten Ort des paganen Tempels spricht.⁶⁷ Sonst wäre die Aussage in 8,8, „Speise aber wird uns nicht vor Gott bringen“, kaum vereinbar mit der kategorischen Ablehnung der Teilnahme an paganen Kultveranstaltungen in 10,14–22. Deshalb scheint es plausibler, anzunehmen, dass Paulus bereits in Kp. 8 die unterschiedlichen Situationen von Kp. 10 – das Essen von Götzenopfer im Rahmen paganer Kultveranstaltungen sowie im „privaten“ Bereich⁶⁸ – vermischt miteinander diskutiert, indem er die grundlegenden Leitlinien anspricht,⁶⁹ und erst in Kp. 10 beide Themen scharf voneinander unterscheidet.⁷⁰

Dann wiederum ermöglicht der Kontext durchaus eine engere Anbindung von Kp. 9 an Kp. 8⁷¹ und somit eine exemplarische Funktion des von den Korinthern geforderten Verhaltens. Diese sollen ihre Erkenntnis (8,1–3.7) sowie

⁶⁷ Dass es sich bei 1Kor 8,8 um ein Zitat der Korinther oder aber um die Aufnahme deren Denkens handelt, scheint grundsätzlich möglich. Nicht angezeigt ist jedoch, dass Paulus deshalb diesen Gedanken ganz von sich weist. Vielmehr relativiert 8,9–13 das in V. 8 Gesagte hinsichtlich des Bruders bzw. dessen Gewissens, ohne aber deshalb das Recht, zu essen, grundsätzlich in Frage zu stellen (anders aber etwa CHEUNG, *Idol Food*, 182–186).

⁶⁸ Die gängige Unterscheidung zwischen „privaten“ und „öffentlichen“ Anlässen für solche Mahlfeiern ist aufgrund der dokumentarischen Papyri nicht so eindeutig, wie gelegentlich angenommen wird. Denn auch „private“ Mahlfeiern konnten nachweislich häufig in den Räumlichkeiten eines „offiziellen“ Tempels stattfinden; vgl. dazu die Belege bei ARZT-GRABNER, Peter / KRITZER, Ruth E. / PAPHOMAS, Amphilochos / WINTER, Franz: 1. Korinther. Mit Zwei Beiträgen von Michel Ernst (PKNT 2), Göttingen 2006, 321–327.

⁶⁹ Für den grundlegenden Charakter von Kp. 8 im Verhältnis zu Kp. 9–10 vgl. v.a. SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 214; ROGERS, Trent: *God and the Idols. Representations of God in 1 Corinthians 8–10* (WUNT II 427), Tübingen 2016, 184–185; CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, 175.

⁷⁰ Vgl. so auch SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 213; SCHOTTROFF, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, 156–158; CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, 162; THISELTON, *First Epistle to the Corinthians*, 651–652; FITZMYER, *First Corinthians*, 346–347. Grundlegend anders v.a. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 394–401.

⁷¹ Für eine enge Verbindung von Kp. 8 und 9 sprechen nicht zuletzt auf sprachlicher und inhaltlicher Ebene auch einige Stichwortverbindungen. So neben der ἐξουσία bzw. dem ἐλεύθερος εἶναι (8,9; 9,1.4.5.6.12(2x).18.19) auch die unterschiedlichen Termini, die auf den gemeinsamen Sachverhalt des „Anstoßes“ verweisen (πρόσκομμα [„Anstoß“] in 8,9; σκανδαλίζω [„Anstoß erregen“] in 8,13 [2x]; ἐγκοπή [„Hindernis“] in 9,12) und dann v.a. die fast durchgängig vorhandene Thematik des Essens. Schließlich gehört die Thematik des Anstoß Erregens in 8,13 noch eindeutig zu dem Vorausgehenden, doch bereits hier findet sich sprachlich der Übergang in die 1. Ps. Sg., die dann auch in 9,1–3 zu finden ist und im restlichen Kp. 9 trotz mehrerer Unterbrechungen vorherrschend ist. Zur engen Anbindung von 9,1 and 8,13 vgl. SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 213–214.278.

ihr Recht (8,9) aus Liebe (8,1.3) und Rücksichtnahme gegenüber dem Schwächeren (8,9) nicht ausleben. Die autobiographischen Bemerkungen des Paulus in Kp. 9 sowie die mehrfachen Schriftbeweise dienen dann als Beispiel und Begründung für das von den Korinthern geforderte Verhalten.

Folgt man dieser Interpretationslinie, dann lässt sich der vehemente und asyndetische Einsatz in 9,1 mit οὐκ εἰμι ἐλεύθερος am besten als Vorwegnahme eines von Paulus angenommenen korinthischen Einwandes nach dem in 8,13 (vgl. auch 6,12) Gesagten verstehen.⁷² D.h. Paulus nimmt an, dass seine Bemerkung, zu Gunsten seines Bruders nie mehr Fleisch zu essen, von seinen Adressaten als Widerspruch verstanden werden könnte zu der von ihm in 8,8 behaupteten Freiheit mit Bezug auf die Frage des Essens von Götzenopfer in privaten Kontexten.⁷³ Die rhetorische Frage οὐκ εἰμι ἐλεύθερος ist dann als Frage aus der Perspektive seiner angenommenen korinthischen Ankläger zu verstehen.⁷⁴

Dieses Spannungsverhältnis zwischen der in 8,13 behaupteten *Rücksichtnahme* und der in 8,8 festgehaltenen *Freiheit* in Bezug auf das Essen von Götzenopfer entfaltet Paulus im Folgenden in 9,1–14 nun durch Analogieschluss zu den aus seiner apostolischen Sendung stammenden Rechten und seinem freiwilligen Verzicht darauf. Der apologetische Ton in 9,1b–3 lässt sich dabei als Reaktion auf die wohl bei den Korinthern nicht unumstrittene Apostolizität bzw. Autorität des Apostels rückführen (vgl. 1Kor 1,1.12; 4,1–5.8–13.14–21; 5,1–2; 2Kor 4,1–6; 10,1–12,21). Die Apostolizität des Paulus ist an dieser Stelle jedoch argumentativ eine entscheidende Voraussetzung dafür, dass er im Folgenden auf seinen freiwilligen Verzicht seiner apostolischen Rechte verweisen kann.⁷⁵ D.h. es ist nicht notwendig, die in 9,3 erwähnte ἀπολογία auf das ganze Kp. 9 zu beziehen und somit dem gesamten Abschnitt eine apologe-

⁷² Vgl. so auch FITZMYER, First Corinthians, 353, der dennoch von 1Kor 9 als einer „digression“ (FITZMYER, First Corinthians, 353) sprechen will.

⁷³ Aufgrund der Verwendung von παράστημα in Röm 14,20 in einem forensischen Kontext wird solch ein Verständnis gelegentlich auch für παράστημα in 1Kor 8,8 angenommen („Speise wird uns nicht vor Gottes Gericht bringen“); vgl. so etwa bei THISELTON, First Epistle to the Corinthians, 647 („Food will not bring us to God’s judgment“). Aufgrund von 8,8b scheint hingegen ein neutraler Sinn, der der konkret gegebenen Frage im Zusammenhang der Speise weder im Positiven noch im Negativen einen Effekt zuschreibt, am naheliegendsten. Auch scheint es aufgrund dessen, dass in 8,7 der Bezug zu speziell εἰδωλόθυτον („Götzenopfer“) deutlich gemacht wird, nicht notwendig, mit βρῶμα in 8,8 eine allgemeine Aussage über jede denkbare Art von Speise zu sehen. Solch eine verallgemeinernde Aussage stünde auch im Widerspruch zur kasuistisch veranlagten Argumentation des Paulus in 1Kor 8–10 und der späteren kategorischen Ablehnung des Essens bei paganen Kultveranstaltungen.

⁷⁴ Vgl. so überzeugend ZELLER, Dieter: Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen 2009, 299.

⁷⁵ Vgl. so auch überzeugend SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 286; vgl. ferner dazu auch SCHOTTROFF, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, 160.

tische Funktion beizumessen.⁷⁶ Vielmehr genügt es stattdessen, V. 3 als Abschluss von 9,1b–3 und – anders als das Drucklayout in Nestle-Aland²⁸ und viele moderne Übersetzungen⁷⁷ – nicht als Auftakt für das Folgende zu lesen. V. 3 wäre dann etwa zu paraphrasieren mit: „Das [soeben Gesagte] ist meine Apologie an meine Kritiker“.⁷⁸ Dazu passt in formaler Hinsicht auch der Wechsel in die 1. Ps. Pl. in 9,4, was wohl Barnabas oder andere Apostel wie Paulus miteinschließen soll, im Unterschied zur 1. Ps. Sg. in 9,1–3.⁷⁹

Ebenso ist die auffällige sowie zum Teil redundante Reihung an rhetorischen Fragen und Belegen für die von Paulus behaupteten apostolischen Rechte nicht nur als Hinweis auf eine energische und deshalb apologetische Pragmatik deutbar, sondern auch stimmig mit einer exemplarischen Funktion des Abschnittes zu verbinden. Denn die Anführung der zahlreichen Argumente für seine ἐξουσία lassen seinen daran anknüpfenden Verzicht in Relation zu der von den Korinthern geforderten Rücksichtnahme umso größer erscheinen und seine Anweisung an die Adressaten erhalten damit umso mehr Nachdruck.⁸⁰ D.h., indem Paulus seinen eigenen freiwilligen Verzicht durch die gewählte Ausführlichkeit als besonders gewichtig beschreibt, soll die von den Korinthern geforderte Rücksicht auf die Schwächeren im Vergleich dazu als selbstverständlich erscheinen.

So ist es insgesamt plausibler, die apologetische Funktion in erster Linie auf 9,1b–3 zu beschränken und das Kp. 9 als Ganzes stattdessen als *exemplum* zu fassen, das die Spannung zwischen der in 8,8 behaupteten Freiheit gegenüber dem Essen von Götzenopfer in „privaten“ Kontexten sowie der in 8,9 von Paulus geforderten und in 8,13 auch auf seine eigene Person hin ausgedrückten Nichtinanspruchnahme dieser Freiheit zu Gunsten des Bruders veranschau-

⁷⁶ So aber etwa noch bei WEIB, Der erste Korintherbrief, 233 und dann auch bei CONZELMANN, Der erste Brief an die Korinther, 180–181; ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 301–302; FEE, The First Epistle to the Corinthians, 433.

⁷⁷ Vgl. etwa die Setzung des Doppelpunktes zwischen V. 3 und V. 4 bei Luther 2017: „Denen, die mich verurteilen, antworte ich so: Haben wir nicht das Recht ...“.

⁷⁸ Vgl. ähnlich auch schon τοῦτο δὲ λέγω in 1Kor 7,6; so etwa WEIB, Der erste Korintherbrief, 234; FITZMYER, First Corinthians, 357; SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 281. Sieht man den apologetischen Charakter in erster Linie in den V. 1–3, dann hat das zudem den Vorteil, dass 9,4–18 aus sich selbst heraus keine apologetischen Töne anklingen lässt und sich insofern die Spekulationen erübrigen, ob das in diesem Abschnitt erwähnte Verhalten des Paulus von den Korinthern möglicherweise in Frage gestellt worden war.

⁷⁹ Für den Bezug der ἀπολογία in V. 3 auf die vorangehenden V. 1–2 vgl. auch die ausführliche Argumentation bei SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 280–283.

⁸⁰ Vgl. dazu auch SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 280: „Warum begnügt Paulus sich nicht mit V 4–6 und schließt unmittelbar V 12 oder V 15 daran an? Vermutlich darum, weil er sein Beispiel für um so überzeugender hält, je eindrucksvoller sein Recht erwiesen ist.“

licht.⁸¹ Diese exemplarische Funktion wird dann aber durch die Anknüpfung in 9,19 an das Thema der Freiheit von 9,1 und 8,8f zugleich unverkennbar in den für die vorliegenden Zwecke entscheidenden Versen fortgeführt. Der exemplarische Abschnitt reicht mindestens bis zum summarischen Abschluss, „alles aber tue ich um des Evangeliums willen“, in 9,23, wo ebenso deutlich die vorherigen Erklärungen mit Blick auf das Evangelium bzw. dessen Verkündigung in 9,12b sowie in 9,18 aufgegriffen werden.⁸² Die Funktion von Kp. 9, inkl. V. 19–23, ist insofern vergleichbar mit der in 4,16 sowie 11,1 auch explizit geforderten *imitatio* des paulinischen Verhaltens.⁸³

Diese kontextuellen Überlegungen prägen nicht unwesentlich das Verständnis der später noch näher zu diskutierenden Adaptabilität des Paulus in 9,19–23. Das hier beschriebene Verhalten des Paulus ist demnach – unabhängig davon, wie man es im Detail bestimmt – eng mit dem von den Korinthern geforderten Verhalten zu verbinden, insofern zu erwarten ist, dass beide Verhalten in zumindest gewisser Hinsicht eine Analogie aufweisen, an der sich der beispielhafte Charakter der paulinischen Anführungen plausibilisiert. Dies ist gerade auch deshalb von besonderem Interesse für die Frage der vorliegenden Studie, da es sich auf der Seite der Korinther um das Verhalten von (mindestens mehrheitlich) Nichtjuden und auf der Seite des Paulus um das Verhalten eines Juden handelt, die hier miteinander ins Verhältnis gesetzt werden.

2.4 Der diasporajüdische Charakter des argumentativen Kontextes in 1Kor 8 und 10

Geht man von einer vorrangig exemplarischen Funktion von 1Kor 9 aus, dann ist es für das Verständnis der von Paulus in 9,19–23 beschriebenen Verhal-

⁸¹ Vgl. zu einer Deutung als *exemplum* auch THISELTON, First Epistle to the Corinthians, 610–611; SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 213–214; FITZMYER, First Corinthians, 353; ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 300 sowie – allerdings aus anderen Gründen als den oben dargelegten – ROGERS, God and the Idols, 185–186. Entschieden anders FEE, The First Epistle to the Corinthians, 433–435.

⁸² Ob hingegen der daran anschließende Abschnitt 9,24–27 ebenso diesen exemplarischen Teil fortsetzt (so etwa SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 361; FITZMYER, First Corinthians, 354–355.373), oder aber über 9,1–23 hinweg an Kp. 8 anschließt (so etwa THISELTON, First Epistle to the Corinthians, 708–709), ist umstritten. Insgesamt drängt die sachliche Anknüpfung von V. 27 an V. 23 unter dem Aspekt der Selbstrücknahme bzw. Selbstdisziplin m.E. dazu, den ganzen Gedankenabschnitt eng an das zuvor Gesagte zu binden, auch wenn im Bild des Sportlers in der Arena das zuvor dominante Schlüsselwort der jeweiligen Rechte bzw. Freiheit fehlt. Spätestens durch die Rückbindung der Vergleiche aus dem Bereich des antiken Sports an die Person des Paulus selbst in V. 26–27 wird der Zusammenhang mit dem restlichen Kp. 9 deutlich. Für die vorliegenden Zwecke ist dieser Sachverhalt gleichwohl weniger entscheidend und eine einseitige Entscheidung wohl ohnehin fragwürdig (zum „Übergangscharakter“ von V. 24–27 vgl. LANG, Friedrich: Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen 1986, 121).

⁸³ So auch SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 280.

tensadaptabilität umso entscheidender, danach zu fragen, wie sich bereits das Verhalten, das Paulus von den Korinthern in den rahmenden Kp. 8 und 10 einfordert, zu jüdischer Halacha verhält.

2.4.1 Gegensätzlichkeit der vorliegenden Interpretationen

Die paulinischen Anweisungen in Kp. 8 und 10 werden in der Kommentarliteratur häufig als unvereinbar mit jüdischer Torainterpretation betrachtet. So folgerte etwa schon C. K. Barrett mit Blick auf die paulinische Aufforderung in 10,25, beim Kauf auf dem Markt nicht näher nach der Herkunft der Speise zu fragen: „Paul is nowhere more un-Jewish than in this μηδὲν ἀνακρίνοντες. His whole life as a Pharisee had been essentially one of ἀνάκρισις“⁸⁴. Solch pauschale Schlussfolgerungen begegnen dabei nicht nur in älterer Literatur, sondern sind in ähnlicher Weise auch noch bis in jüngste Publikationen hinein zu finden. So etwa bei Eschner, die mit Blick auf Paulus' Anweisungen in 1Kor 10,22ff konstatiert: „Damit weicht er [d.h. Paulus] in Bezug auf die Erkenntnishaften wiederum deutlich von der jüdischen Tradition ab.“⁸⁵ Und Heil will aus 1Kor 8–10 gar ableiten können: „Am Beispiel der εἰδωλόθυτα zeigt Paulus, daß die jüdischen Speisegebote aufgehoben sind.“⁸⁶ Auch Fee hält verallgemeinernd für „die“ Juden fest: „[I]ndeed it was required of the Jews, to investigate whether the meat in the *macellum* had been previously sacrificed“⁸⁷, um dann fortzufahren mit: „what Paul does here is full of irony toward his Jewish heritage“ und „[a]part from Paul's radical statements on circumcision, it is hard to imagine anything more un-Jewish in the apostle than this.“⁸⁸

Solche geläufigen Deutungen sind jedoch in mehrfacher Hinsicht problematisch. (1) Zum einen stellt sich die Frage, ob die oben diskutierte Breite an v.a. diasporajüdischen Positionen und Bewältigungsstrategien für das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden adäquat berücksichtigt wird und ob etwaige

⁸⁴ BARRETT, Charles K.: Things Sacrificed to Idols, in: NTS 11,2 (1965), 138–153, hier: 146; vgl. auch BARRETT, First Epistle to the Corinthians, 240: „He [Paul] makes a clean break with Judaism, where conscience demanded of the devout Jew the most searching inquiry before he might eat.“ FITZMYER, First Corinthians, 400, greift das oben genannte Zitat zustimmend auf.

⁸⁵ ESCHNER, Essen, 316; mit zustimmendem Verweis auf oben genanntes Zitat von Barrett. Ähnlich kontrastierend zu jüdischer Lebensweise kommentiert auch SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 468, die paulinischen Weisungen: „[I]m Vergleich mit den strengen Abschließungsversuchen des Judentums ist hier ein [...] erstaunliches Maß an Unbefangenheit erreicht“; vgl. in dieser Linie auch VOLLENWEIDER, Samuel: Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (FRLANT 147), Göttingen 1989, 225 („Emanzipation von den jüdischen Speisegeböten“).

⁸⁶ HEIL, Ablehnung, 235.

⁸⁷ FEE, The First Epistle to the Corinthians, 531.

⁸⁸ FEE, The First Epistle to the Corinthians, 532.

Leerstellen des Quellenbefundes nicht einseitig gefüllt werden.⁸⁹ (2) Zum anderen erscheint es methodisch fraglich, wenn der moderne Exeget des 21. Jh.s. für eine jüdische Gruppierung der Antike „Partei“ ergreift, um diese dann als quasi „orthodoxes“ oder wahres Judentum zu erheben und damit umgekehrt anderen jüdischen Strömungen die Legitimation abstreiten. (3) Am schwersten jedoch wiegt v.a. mit Blick auf 1Kor 8 und 10 die methodische Unzulänglichkeit, wenn aus einer gegenwärtigen Perspektive heraus die konkreten Anweisungen des Paulus an bestimmte nichtjüdische Christusanhänger in Korinth *ohne nähergehende Reflexion* verallgemeinert und dann im Sinne einer gemeinanthropologischen Sichtweise auch auf jüdische Christusanhänger hin ausgeweitet werden.

In Folge der unterschiedlichen „Paul within Judaism“-Perspektiven kommt es hierbei in den vergangenen Jahrzehnten zu grundsätzlich neuen Blickrichtungen. Betont werden dabei im Kontrast zu bisheriger Forschung weniger jene Aspekte, in denen Paulus herausstellt, inwiefern gewisse Forderungen der Tora für seine nichtjüdischen Adressaten keine Relevanz haben, sondern in den Blick der Forschung kommen dabei umgekehrt vermehrt jene Aspekte der paulinischen Forderungen, die ein durch und durch jüdisches Gepräge haben. So spricht etwa P. Fredriksen von Paulus als einem *judaisierendem* Völkerapostel, der von seinen nichtjüdischen Adressaten hier wie an anderer Stelle ein typisch jüdisches Verhalten einfordere:

„Finally, we should see clearly what Paul is asking of his pagans, and what (so far as we know) absolutely all of the apostles in the early years of this messianic movement were demanding of their gentile followers: No λατρεία to native gods. This was not an ethical demand so much as a *ritual* demand. More than this – as Paul surely knew – it was specifically a *Judaizing* demand. The Jesus movement, out of apocalyptic conviction, required its Gentiles to enact precisely that behavior that majority culture (and Jews as well) associated universally and exclusively with Jews.“⁹⁰

⁸⁹ Vgl. zu dieser Kritik EHRENSPERGER, „Paul within Judaism“-Perspektive, 461. So gibt es etwa keine einzige diasporajüdische Quelle, die den Einkauf von Fleisch auf einem gewöhnlichen Markt verbietet. Die Annahme, dass ein Einkauf dort manche Diasporajuden vor gewisse Herausforderung stelle, ist zwar grundsätzlich plausibel, aber in der häufig geschehenden Verallgemeinerung unhaltbar. Vgl. dazu auch die rhetorische Frage von RUDOLPH, David J.: *A Jew to the Jews. Jewish Contours of Pauline Flexibility in 1 Corinthians 9:19–23* (WUNT II 304), Tübingen 2012, 101: „But how is it known that mainstream Jews never ate indeterminate food from the *macellum*? What if the Jewish supervised food was too expensive for them? What then did they eat? It is likely that some Jews ate indeterminate food from the *macellum* regularly or on occasion.“ Vgl. ferner FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 69: „Jews in the Diaspora would have had to deal with this issue of pagan foodstuffs long before Christ-following pagans would have done.“

⁹⁰ FREDRIKSEN, *Judaizing the Nations*, 353 (H.i.O.). Vgl. ferner FREDRIKSEN, *What Does It Mean*, 375 Anm. 43 und ähnlich auch NANOS, *How Could Paul Accuse Peter of ‚Living Ethné-ishly‘*, 211; sowie NANOS, *Paul's Non-Jews Do Not Become Jews*, 26–53.

Eine ähnliche Stoßrichtung lässt sich auch konkret für 1Kor 8–10 aufzeigen. Mehrere Züge der paulinischen Argumentationsführung verweisen auf den jüdischen Charakter der paulinischen Ausführungen: (1) So die argumentative Grundlegung durch die Auslegung des Sch^ema Israel (Dtn 6,4–5) in 8,6. (2) Die wiederholte Argumentation mit Verweis auf die Schrift (9,9f.13f; 10,1–13.26), sowie (3) die metaphorische Rede vom *σκανδαλίζειν* („zu Fall bringen“), das mit der hier verwendeten Bedeutung ausschließlich in jüdischen Quellen vorkommt. Dessen Derivat *σκάνδαλον* ist auch in anderen jüdischen Texten im Zusammenhang mit dem Verzehr von unreinen oder aus anderen Gründen ungeeigneten Speisen belegt (Ps 86,23^{LXX}; Jdt 12,2; vgl. Röm 14,13),⁹¹ und legt ein weiteres Mal nahe, dass die paulinische Argumentation in 1Kor 8–10 auf eben solch einem jüdischen Diskurs aufbaut.⁹² Dieser jüdische – oder, wenn man so will, „judaisierende“⁹³ – Charakter der paulinischen Anweisungen in *argumentativ-formaler* Hinsicht gilt dann in ähnlicher Weise in *inhaltlicher* Hinsicht.⁹⁴ So ist die Frage des Umgangs mit Nahrung, die zuvor in kultischen Zusammenhängen verwendet worden war („Götzenopfer“), zunächst unzweifelhaft als ein „Alltagsproblem“⁹⁵ für Juden in der Diaspora zu verstehen. So kommentiert auch Zetterholm:

„Thus, in this particular case, the problem for these gentile adherents to the Jesus movement was essentially the same as that which faced Jews living in a non-Jewish environment; namely, how to live in a pagan society and not get involved in idolatry.“⁹⁶

Die jüdische Prägung der paulinischen Anweisungen zeigt sich zudem deutlich in den strikten Anordnungen des Paulus in 8,10 sowie dann ausführlich in

⁹¹ Noch breiter bezeugt ist die Verwendung von *σκανδαλίζειν* bzw. *σκάνδαλον* in jüdischen Texten im Zusammenhang von Götzendienst; vgl. dazu CHEUNG, *Idol Food*, 129.

⁹² Zur Verwendung von *σκανδαλίζειν* und *σκάνδαλον* in frühjüdischen Texten sowie zur metaphorischen Auslegung von Lev 19,14 in den Texten von Qumran vgl. ausführlich RUDOLPH, *Jew*, 104–107; sowie das Fazit auf 109: „Paul’s ethic of not causing the weaker brother to stumble (*σκανδαλίζω*) is probably rooted in Jewish ethical categories of thought and legal tradition surrounding Lev 19.“ Vgl. grundlegend auch STÄHLIN, *Gustav: Art. σκάνδαλον κτλ.* (TDNT 7), Grand Rapids 1979, 339–358.

⁹³ Vgl. so FREDRIKSEN, *Paul. The Pagans’ Apostle*, 112: „On a sliding scale of behaviours, Judaizing might range from a pagan’s adding Israel’s god to his native pantheon up to his fully committing to Jewish traditions as far as circumcision. Paul explicitly condemns both of these latter options. [...] By radically, exclusively affiliating to Israel’s god, Paul’s *ethne* were to assume that public behaviour universally identifies, by pagans and Jews alike, as uniquely Jewish. That is to say, Paul’s gentiles – by the normal and contemporary definition of the term – Judaized.“ (H.i.O.).

⁹⁴ Entgegengesetzt LÖHR, *Speisefrage*, 25, wonach die Argumentation des Paulus keine Anklänge an jüdische Diskurse zeige; vgl. ähnlich auch GÄCKLE, *Die Starken und die Schwachen*, 242.

⁹⁵ Vgl. so zu Recht SCHOTTROFF, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, 147; vgl. ähnlich auch FREDRIKSEN, *Paul. The Pagans’ Apostle*, 69.

⁹⁶ ZETTERHOLM, *Question*, 93.

10,14–22, sich von paganen Kultveranstaltungen und dem Essen in paganen Tempeln fernzuhalten.⁹⁷ In diesem Licht und in der Folge der jüngsten forschungsgeschichtlichen Entwicklungen ist deshalb noch einmal präziser danach zu fragen, in welchem Verhältnis zu jüdischer Halacha die übrigen paulinischen Anweisungen in 1Kor 8–10 stehen, besonders die Aufforderung, beim Essen von Fleisch in „privaten“ Kontexten nicht näher nach der Herkunft des Fleisches zu fragen, solange kein Gewissen eines Bruders daran Anstoß nimmt.

2.4.2 Die kasuistische Argumentation von 1Kor 8 und 10

Entscheidend ist nun die Frage, wie sich die von Paulus vorgeschlagenen Lösungen für die unterschiedlich gelagerten Problemfälle der korinthischen Gemeinde im Licht der oben diskutierten Breite an unterschiedlichen Interaktionsformen von Diasporajuden mit ihrer nichtjüdischen Umwelt verhalten. Denn wie bei jener lassen sich auch die paulinischen Anweisungen nicht einfach auf ein einzelnes Begründungsmuster zurückführen.⁹⁸ Vielmehr orientieren sich die paulinischen Argumentationen und die von Paulus propagierten Lösungen je nach Situation an unterschiedlichen Maßstäben.⁹⁹ So entwickelt Paulus in Kp. 8 zunächst eine Argumentation, die sich nicht anhand einer bestimmten Liste an Verboten orientiert, sondern ausschließlich an dem Gewis-

⁹⁷ Allein schon deshalb kann nicht gesagt werden, Speise hätte für Paulus grundsätzlich nur einen „adiaphoren Charakter“, vgl. so aber etwa WOLFF, Paulus, 365; ähnlich („another adiaphoron“) auch CAMPBELL, 1 Corinthians, 139.

⁹⁸ Anders jedoch die Argumentation bei NANOS, Paul’s Relationship, 74, der die paulinische Position in 1Kor 8–10 auf die einfache und einheitliche Anweisung reduzieren will, wonach das Essen von Speise, die zuvor in kultischen Zusammenhängen verwendet worden war, unter allen Umständen abzulehnen sei. Eine Ausnahme gelte nur dann, wenn man über solch einen kultischen Zusammenhang nicht Bescheid wisse; vgl. dazu auch NANOS, Polytheist Identity, 179–210 sowie NANOS, Was Paul a „Liar“, 100–102. Bei solch einer Deutung ergeben sich allerdings erhebliche Probleme. Ungeklärt bleibt zum einen, warum Paulus in 1Kor 8 zunächst nur mit Verweis auf den Bruder ein Verhalten begründet, das er dann hinterher in 1Kor 10 kategorisch mit Verweis auf Götzendienst ablehnt. Schwerer noch wiegt, dass Nanos mit keinem Wort darauf eingeht, warum in 1Kor 10,25.27 das „ohne nachzuforschen“ (μηδὲν ἀνακρίνοντες) jeweils mit Blick auf die Korinther (und nicht etwa deren Gastgeber o.ä.) ausgesagt wird. Anders als es für Nanos’ Deutung notwendig wäre, wird damit deutlich, dass Paulus nicht nur dann den Verzehr von Götzenopfer als legitim erachtet, wenn man über dessen Charakter als Speiseopfer nicht informiert sei, sondern dass Paulus vielmehr auch keinen Grund darin sieht, sich über die vorherige Verwendung der Speise in einem kultischen Zusammenhang zu erkundigen.

⁹⁹ Deshalb scheint es auch unplausibel, mit βρῶμα in 8,8 eine allgemeine Aussage über jede denkbare Art von Speise zu sehen (so aber etwa jüngst WOLFF, Paulus, 365). Zum einen legt sich aufgrund von 8,7 der Bezug zu speziell εἰδωλόθυτον („Götzenopfer“) nahe, zum anderen stünde eine verallgemeinernde Aussage im Widerspruch zur kasuistisch veranlagten Argumentation des Paulus in 1Kor 8–10.

sen und damit letztlich am Wohl des anderen, bzw. des Bruders. In Kp. 10 – wie schon angedeutet in 8,9 – wendet Paulus dann diese Maxime jedoch nicht einfach einheitlich auf alle von ihm diskutierten Problemfelder an. Vielmehr unterscheidet Paulus anhand unterschiedlicher Situationen und gibt dafür spezifische Anweisungen. Im Fall von kultischen Götzenopfermahlzeiten erteilt Paulus der Teilnahme eine kategorische Ablehnung (10,14–22), die mit der rhetorischen Frage in 10,22, „sind wir etwa stärker als er [Gott]?“ keine relativierenden Einschränkungen zulässt. Anders verhält es sich beim Einkauf auf dem Markt (10,25).¹⁰⁰ In diesem Fall sollen die Korinther „ohne nachzuforschen (μηδὲν ἀνακρίνοντες) Fleisch einkaufen. Es ließe sich ferner überlegen, ob die in der Kommentarliteratur gewöhnlich angenommene Einschränkung auf den Einkauf von Fleisch hier zutrifft,¹⁰¹ oder ob auch andere Lebensmittel, wie etwa Wein, mitzudenken sind.¹⁰²

Ähnliches gilt für Paulus in Bezug auf Einladungen zum Essen – vermutlich in Privathäusern.¹⁰³ Doch sind auch hier beim genaueren Hinsehen die paulinischen Anweisungen situationsabhängig und nicht einfach identisch mit dem vorherigen Fall. Auch hier sollen die Korinther ohne weitere Nachforschungen das ihnen Vorgesetzte essen, solange nicht ausdrücklich darauf hingewiesen wird, dass es sich um Götzenopfer handelt (10,27f). Dabei verweist zum einen die explizite Einschränkung im Fall dessen, dass jemand anderes¹⁰⁴ auf den Charakter des Essens als „Opferfleisch“ aufmerksam macht, auf die gegenüber dem Einkauf auf dem Markt unterschiedlich gelagerte Situation.¹⁰⁵ Zum ande-

¹⁰⁰ Zum μάκελλον als Fleisch- und Lebensmittelmarkt vgl. SCHOTTROFF, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, 147–152.

¹⁰¹ Vgl. so etwa bei THISELTON, First Epistle to the Corinthians, 782–783.

¹⁰² In ganz grundsätzlicher Hinsicht interpretiert etwa FEE, The First Epistle to the Corinthians, 532, mit Blick auf 1Kor 10,25f: „Paul now uses the text to justify eating *all* foods, even those forbidden in his own Jewish heritage“ (H.i.O.). Vgl. so auch SCHOTTROFF, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, 192.

¹⁰³ Die in der Literatur weit verbreitete Annahme von einer Einladung in privaten Kontexten liegt nahe, um keinen Widerspruch zur vorherigen kategorischen Ablehnung des Essens im Zusammenhang von Kulturveranstaltungen anzunehmen. Für unterschiedliche Möglichkeiten der Kontextualisierung dieser Essenseinladung vgl. hingegen FOTOPOULOS, Food, 242.

¹⁰⁴ Zur für die vorliegenden Zwecke weniger relevanten Frage, wer derjenige ist, der auf den Charakter des Essens als Götzenopfer hinweist, vgl. die Diskussion bei FITZMYER, First Corinthians, 401.

¹⁰⁵ Auch wenn die Anweisungen bezüglich des Einkaufens auf dem Markt keine direkten Näherbestimmungen erfahren, ist aufgrund des grundsätzlichen und einführenden Charakters der vorangehenden V. 23–24 sowie der Näherbestimmung zur Situation in V. 27 davon auszugehen, dass auch beim Einkauf von Lebensmitteln derselbe Vorbehalt hinsichtlich des Gewissens eines anderen mitzudenken ist, wie in V. 28 und wie bereits in 8,9; vgl. dazu WOLTER, Michael: Art. Gewissen. II. Neues Testament (TRE 13), Berlin / New York 1984, 215: „Innerhalb der Argumentation bezieht sich 10,28 auf beide, in V.25 und V.27 geschil-

ren aber deutet der Konditionalsatz „wenn ihr hingehen wollt“ (θέλετε πορεύεσθαι) in 10,27 auf eine gewisse Reserviertheit hin.¹⁰⁶ Daraus lässt sich zwar nicht ableiten, dass es nach Paulus grundsätzlich am besten wäre, gar keine Einladung anzunehmen, wohl aber wird deutlich, dass Paulus nicht nur Rücksicht, sondern durchaus auch Verständnis für die Position aufbringen kann, dass jemand zwar auf dem Markt ohne nachzuforschen einkauft, aber bei der direkten Einladung von Nichtgläubigen zurückhaltender reagiert.

Betont man in 1Kor 8–10 nicht nur einseitig das Motiv der Freiheit, sondern beachtet man gerade die kasuistische Argumentation des Paulus mit ihrem Nebeneinander von unterschiedlichen lebensweltlichen Situationen, in denen Paulus jeweils anders gelagerte Anweisungen gibt, dann lässt sich auch das Verhältnis zu jüdischer Halacha präziser bestimmen, als dies in der bisherigen Forschung üblich ist.

2.4.3 Die paulinischen Anweisungen im Kontext diasporajüdischer Bewältigungsstrategien

Das Nebeneinander der grundsätzlichen Freiheit, das Essen bei einer Einladung ohne nachzuforschen zu sich zu nehmen (10,27), sowie die paulinische Mahnung in 10,21, nicht an gemeinsamen Mahlzeiten im Zusammenhang mit paganen Kultveranstaltungen teilzunehmen (10,14–22), erinnert an das oben eingehend diskutierte Verhalten des Joseph in Joseph und Aseneth. So wie Paulus als Begründung anführt, dass es unvereinbar sei, sowohl Abendmahl zu feiern als auch „am Tisch der δαιμονίων zu sitzen“ (1Kor 10,21), so verweigert auch Joseph in der Erzählung von Joseph und Aseneth am selben Tisch wie seine nichtjüdischen Gastgeber zu sitzen (vgl. JosAs 7,1). Zwar handelt es sich im Fall von Joseph und Aseneth nicht explizit um eine pagane Kultveranstaltung, allerdings charakterisiert die Erzählung seinen Gastgeber Pentephres als paganen Oberpriester und erzählt von zahlreichen Kultgegenständen in dessen Haus (vgl. JosAs 10,12; 11,5). Interessanterweise nun verweigert Joseph aber in erster Linie das Sitzen am gemeinsamen Tisch, lädt sich ansonsten jedoch selbst in das Haus des Pentephres ein und wird dort – an einem separaten Tisch – auch mit Essen versorgt. Ähnlich wie die paulinische Argumentation zeigt demnach auch die Erzählung Joseph und Aseneth keine *grundsätzlichen* Bedenken gegen das Essen in einem nichtjüdischen Haus. Und wenn in der Erzählung von Joseph und Aseneth kein Wort darüber verloren wird, um das von Joseph zu sich genommene Essen zu beschreiben und es deshalb nahe liegt, anzunehmen, dass es sich dabei um dasselbe Essen handelt, das seine nichtjüdischen Gastgeber zu sich nehmen, dann findet sich auch darin eine gewisse Nähe zu der paulinischen Aufforderung, bei einer Esseneinladung das Darge-

derten Situationen.“ Ähnlich auch CIAMPA, Roy E. / ROSNER, Brian S.: *The First Letter to the Corinthians* (PiNTC), Nottingham / Grand Rapids, MI 2010, 487.

¹⁰⁶ Vgl. so auch SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 468–469.

botene zu sich zu nehmen, ohne im Hinblick auf Art oder Herkunft des Essens nachzuforschen (1Kor 10,27). Jeweils ist demnach nicht die Art des Essens, sondern der (kultische) Kontext der Essensaufnahme problematisch.

Für die einzelnen Weisungen des Paulus in bestimmten Situationen lassen sich noch zahlreiche andere Belege anführen, die nahe legen, dass solch ein Verhalten in diasporajüdischen Kontexten durchaus üblich war. So ließ sich anhand des Aristeasbriefes sowie der Daniel- und Esthererzählung aufzeigen, dass die Tischgemeinschaft im Haus eines nichtjüdischen Gastgebers nicht zwingend als problematisch erachtet wurde, solange bestimmte – je nach Text unterschiedlich zu bestimmende – Voraussetzungen gegeben waren.¹⁰⁷ Dabei laufen die Argumentationen auch im Vergleich zu 1Kor 8–10 in der Regel nicht einfach parallel, aber dennoch ist die Ausrichtung an verwandten Kriterien deutlich zu erkennen. So etwa, dass Paulus in 1Kor 10,30 die Freiheit zum Verzehr mittels des Verweises auf das Sprechen des Dankgebets verteidigt und umgekehrt die Erwähnung in Arist 184–186 – wonach nicht die ägyptischen Priester, sondern der Jude Elissaios das Tischgebet spricht – nahelegt, dass für den Aristeasbrief in ähnlicher Weise das Sprechen jüdischer Tischgebete und Segnungen eine notwendige Voraussetzung für das Zustandekommen der Tischgemeinschaft darstellt.¹⁰⁸

Von Tobit heißt es ferner in Tob 1,13 G^I – trotz aller Vorbehalte gegenüber Speisen nichtjüdischer Herkunft (vgl. Tob 1,10f) –, dass er das Amt des ἀγοραστής („Einkäufer“) am Hof von Salmanassar antritt, bzw. eine einkaufende Tätigkeit für jenen wahrnimmt (vgl. Tob 1,13 G^{II}). In jedem Fall wird man damit nicht nur den engen Kontakt mit Nichtjuden auf der ἀγορά voraussetzen müssen, sondern auch speziell den Einkauf von verschiedensten Lebensmitteln für den königlichen Hof. Zu überlegen wäre, ob ein solcher Einkauf von großen Mengen an Nahrungsmitteln zugleich impliziert, dass Tobit als Einkäufer diese probeweise verköstigt. In jedem Fall setzt auch hier die diasporajüdische Erzählung die Selbstverständlichkeit voraus, dass die Bewahrung der eigenen jüdischen Identität nicht im strengen Widerspruch zum Einkauf auf dem öffentlichen Markt stehen muss.

Der diasporajüdische Charakter der paulinischen Argumentation sowie Kasuistik gilt umso mehr, wenn wir die unterschiedlichen Lebenssituationen mit in den Blick nehmen, in denen sich Diasporajuden nachweisen lassen und in denen sich jeweils ähnliche Lösungsansätze wie die des Paulus aufzeigen ließen. Hier ließ sich plausibilisieren, dass eine gewisse soziale Interaktion und Integration in die nichtjüdische Umwelt in vielen Fällen auch den Verzehr ge-

¹⁰⁷ Gemessen an dem Aspekt des Nachforschens und der Bekanntheit des Essens stellt interessanterweise die Aufforderung des Paulus in 1Kor 10,25–27 genau die Gegenposition zu Dan 1 dar, wo vor dem Verzehr unbekannter Speisen vom Tisch von Nichtjuden gewarnt wird (vgl. dazu die Untersuchung zur Danielerzählung auf dieser Studie).

¹⁰⁸ Ähnlich auch evtl. in JosAs 7,1, vgl. dazu die allerdings nicht zwingende Interpretation von BURCHARD, Joseph, 605, sowie die Diskussion auf S. 158 dieser Studie.

wisser Speisen voraussetzen, ohne dass es praktikabel wäre, immer im Detail danach zu fragen, ob die vorgetzten Speisen zuvor etwa in einem kultischen Zusammenhang Verwendung gefunden hatten. Zu erinnern ist etwa an die oben ausgeführten Überlegungen zu Juden, die als Epheben in hellenistischen Gymnasien trainierten, die im Militärdienst standen, die als Zuschauer oder Sportler bei Agonen anwesend waren oder an anderen öffentlichen Festen ihrer Umwelt teilnahmen. Umgekehrt bedeutete diese Vielfalt an Bewältigungsstrategien in der Diaspora nicht eine völlige Gleichgültigkeit im Sinne eines *anything goes*, sondern vielmehr ein situationsbedingtes und personabhängiges Austarieren der Gestaltungsmöglichkeiten hinsichtlich der eigenen jüdischen Identität in unterschiedlichen Kontexten. So etwa, wenn die Danielerzählung ihren Protagonisten unter gewissen Voraussetzungen mit Nichtjuden essen lässt, ihn in großer räumlicher Nähe zur babylonischen und persischen Machtelite zeichnet, aber in der Frage der Verehrung anderer Götter (vgl. Dan 4; 6) dann erzähltechnisch kategorische Grenzen der Interaktionsmöglichkeiten zeichnet.

Im Licht dieser Vielfalt und Breite an diasporajüdischen Bewältigungsstrategien und Interaktionsformen mit Bezug zu Essens- und Tischgemeinschaften scheint auch die paulinische Kasuistik in 1Kor 8 und 10 keineswegs mehr notwendigerweise „unjüdisch“. ¹⁰⁹ Vielmehr erscheint es durchaus möglich, dass die paulinischen Anweisungen an die Korinther zumindest in weiten Teilen auf schon seit längerem eingeübte diasporajüdische Strategien des Zusammenlebens mit Andersgläubigen zurückgehen. Die paulinischen Anweisungen an die mindestens überwiegend nichtjüdischen Adressaten von Korinth dürften dann zu einem hohen Anteil diasporajüdische Gewohnheiten und Implementierungen der Speisevorschriften in Diasporasituationen widerspiegeln.

Ähnliches lässt sich auch mit Blick auf spätere rabbinische Auslegungen überlegen. M. Zetterholm verweist in diesem Zusammenhang auf m. Avoda Sara, wo in m. AS 4,4–5 die Auffassung erwähnt wird, dass Gegenstände durch ihren Verkauf in kultisch-sakraler Hinsicht als „neutral“ gelten:

„The reason Paul finds food bought at the market least problematic is presumably also the lack of an immediate cultic context, and it is not inconceivable that here Paul draws from a local Jewish halakhah concerning food bought at the market in Corinth when creating a set of rules for Gentile Jesus-believers. Rabbinic literature shows that the rabbis discussed the extent to which the act of selling disconnects objects from a ceremonial context. In the Tosefta, R. Jehuda ha-Nasi is said to have advocated the view that selling in general signified a nonsacral status for an object (see m. Avodah Zarah 4:4-5; cf. t. Avodah Zarah 5:5 [...]).“ ¹¹⁰

Erhellend ist auch ein Vergleich mit m. AS 3,4, wo es um die Frage geht, ob es einem Juden erlaubt sei, in ein der Göttin Aphrodite geweihtes Bad zu gehen,

¹⁰⁹ Vgl. dazu auch RUDOLPH, Jew, 109: „Paul’s approach is not as original or un-Jewish as scholars typically assume.“

¹¹⁰ ZETTERHOLM, Purity, 15.

und dies mit dem Verweis darauf bejaht wird, dass nur das, was man wie einen Gott behandelt, als Götzendienst verboten sei. Hier finden sich Überschneidungen mit der paulinischen Argumentation, v.a. mit 1Kor 10,28–29 und dem Verweis darauf, dass Götzenopfer erst dann zu einem Problem werden, wenn man eigens auf den so beschaffenen Charakter des Essens hingewiesen wird. Freilich bedeutet das Wissen um die Beschaffenheit des Essens noch nicht automatisch auch eine dementsprechende innere Haltung. Doch steht auch hier möglicherweise im Hintergrund die Auffassung, dass das Problem von Götzenopfer kein ontologisches ist, sondern dass entscheidend sei, mit welcher inneren Beteiligung und Einstellung hinsichtlich der Götzen man die Speise verzehrt.¹¹¹

Dass das von den Korinthern geforderte Verhalten manche Implementierungen der Speisevorschriften im Diasporajudentum aufnimmt, heißt umgekehrt nicht, dass solch ein Verhalten selbstverständlich oder die jüdische Diaspora in diesen Belangen einheitlich wäre. Vielmehr ist es ein Leichtes auf jüdische Vorstellungen zu verweisen, die deutlich anders gelagerte Optionen für das Zusammenleben in einem nichtjüdischen Kontext favorisieren. So hatte sich etwa bei der Untersuchung zur Juditherzählung nahegelegt, dass deren Verweigerung, mit Holofernes zu speisen und von ihm Nahrung anzunehmen, darin begründet liegt, dass die Erzählung Essen aus einer nichtjüdischen Küche grundsätzlich als ungeeignet für eine jüdische Ernährung erachtet. Solch eine Position wäre umgekehrt dann aber wohl auch nur schwer mit den paulinischen Weisungen in 1Kor 8 und 10 zu vereinbaren.¹¹² Das gleiche gilt umso mehr für die oben skizzierten Quellen, wie das Jubiläenbuch und andere Textfunde aus Qumran, die die Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden im Land Israel bezeugen.¹¹³ Es geht hierbei also nicht darum, die paulinische Position als eine einfache Kopie des frühjüdischen Diskurses zu charakterisieren, sondern darum, dass sich vielfältige Kontaktpunkte und Übernahmen mancher diasporajüdischer Bewältigungsstrategien in den paulinischen Forderungen wiederfinden. So kommentiert auch P. Fredriksen überzeugend:

„For all we know, Paul’s own flexibility on this point when advising Christ-following gentiles in Corinth and in Rome reflected a *standing diaspora Jewish practice*: go ahead and

¹¹¹ Siehe zu diesem Vergleich mit m.AS 3,4 auch SCHOTTROFF, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, 152: „Die paulinische Argumentation bewegt sich auf dieser Linie: Das Verzehren von geweihten Speisen ist erst dann Ausdruck von Verehrung fremder Gottheiten, wenn irgendjemand von den Beteiligten sie als geweihte Speisen behandelt [...]“. Vgl. insgesamt zu unterschiedlichen Diskussionen um die Bewahrung der jüdischen Identität in einem nichtjüdischen Umfeld und deren kasuistischem Gepräge in rabbinischen Quellen ROSENBLUM, Food, 73–102.

¹¹² Vgl. ferner etwa t.AS 4,6, wo mit Verweis auf Ex 34,15 die Position vertreten wird, wonach die Annahme einer Einladung zum Essen bei einem Nichtjuden auch dann noch Götzendienst sei, wenn der jüdische Gast sein eigenes Essen mitbringt.

¹¹³ Siehe dazu S. 73–77 dieser Studie.

eat, unless it alienates someone else within the community. Jews in the Diaspora would have had to deal with this issue of pagan foodstuffs long before Christ-following pagans would have done.“¹¹⁴

Der jüdische Charakter der paulinischen Positionen zeigt sich schließlich gerade auch im Selbstverständnis des Apostels. Denn wenn es stimmt, dass dieser im 1. Korintherbrief v.a. die Anliegen von nichtjüdischen Christusanhängern zu klären versucht, dann muss es umso mehr verwundern, dass Paulus auch im Hinblick auf das Essen von Götzenopfer durchweg über Schriftbeweise argumentiert (9,9–10; 10,1–13.26). Wenn er etwa in 10,26 die Freiheit zum Fleischverzehr mit einem Zitat aus Ps 24,1 verteidigt, „denn die Erde ist des Herrn und was darinnen ist“, dann wird deutlich, dass Paulus auch seinem Selbstverständnis nach auf der Grundlage jüdischer Tora argumentiert und diesen Diskursrahmen nicht einfach verlässt.¹¹⁵

Nun handelt es sich bei den expliziten Adressaten des 1. Korintherbriefs und damit bei den Empfängern der paulinischen Handlungsempfehlungen in 1Kor 8 und 10 wahrscheinlich in erster Linie um nichtjüdische Christusgläubige. Insofern ist es gerade im Hinblick auf ältere Forschung wesentlich zu betonen, dass sich auch hier die paulinischen Anweisungen nicht einfach *eo ipso* auf jüdische Christusgläubige übertragen lassen.¹¹⁶ Dennoch ist bemerkenswert, dass der Jude Paulus mit Blick auf seine zumindest mehrheitlich nichtjüdischen Adressaten hinsichtlich der unterschiedlichen Situationen, in denen jene mit Götzenopfer in Kontakt kommen, eine Argumentation vorträgt, die durchaus mit manchen Formen jüdischer Halacha in der Diaspora vereinbar ist.¹¹⁷ Ähnlich schlussfolgert auch K. H. Zetterholm mit Blick auf 1Kor 10,25–28: „Far from declaring Jewish law null and void, Paul is engaged either in *establishing* a halakah concerning idol food for Jesus-oriented gentiles, or *teaching*

¹¹⁴ FREDRIKSEN, Paul. The Pagans' Apostle, 69 (H.i.O.). Vgl. ähnlich auch ZETTERHOLM, Question, 92–93.

¹¹⁵ Der Bezug zu einem gängigen jüdischen Diskurs über Ps 24,1 wird besonders durch die Kombination mit der Rede vom Dankgebet in 1Kor 10,30 deutlich. Denn auch in rabbinischen Texten (vgl. b.Ber 35a; t.Ber 4,1) wird Ps 24,1 als Ausgangspunkt dafür genommen, dass vor jeder Mahlzeit ein Gebet gesprochen werden soll; vgl. dazu auch FEE, The First Epistle to the Corinthians, 531–532; CIAMPA / ROSNER, First Letter to the Corinthians, 488–490: „Paul's citation of Ps 24:1 is consistent with the prevalent Jewish understanding of its relevance for the way God's people approach the food that he graciously provides.“ (CIAMPA / ROSNER, First Letter to the Corinthians, 489.) Vgl. ferner auch die Erklärungen zum Tischgebet in m.Av 3,3.

¹¹⁶ Vgl. so aber etwa bei FEE, The First Epistle to the Corinthians, 533, der annimmt, für Paulus seien Speisefragen grundsätzlich „*adiaphora*“. Vgl. ähnlich auch WOLFF, Paulus, 365; CAMPBELL, 1 Corinthians, 139.

¹¹⁷ Vgl. ähnlich auch RUDOLPH, Jew, 108: „When the 1 Cor 8:1–11:1 pericope and its background are examined for evidence of Jewish influence, it becomes apparent that Paul's perspective on idol-food is informed by Jewish thought.“

them an existing local Corinthian Jewish halakah.“¹¹⁸ Das von seinen Adressaten geforderte Verhalten in 1Kor 8 und 10 ist damit für diese als nichtjüdische Christusgläubige zwar eine Neuerung, die erst mit deren Hinwendung zu Christus für sie Bedeutung gewinnt und insofern v.a. in 10,16 mit dem Verweis auf die Gemeinschaft des Leibes Christi angemahnt werden kann, aber es ist zugleich kein spezifisch „christliches“ Verhalten in dem Sinne, dass es ein „christliches“ Proprium darstellen würde, das *exklusiv* mit dem Christuglauben verbunden wäre.

Dass Paulus von seinen nichtjüdischen Adressaten damit die Übernahme bestimmter diasporajüdischer Gewohnheiten fordert, ist im gegebenen Kontext dennoch auch für die Frage nach der Lebensweise speziell christusgläubiger *Juden* von Bedeutung. Denn in 1Kor 9 setzt Paulus nun sein eigenes Verhalten mit dem von seinen Adressaten geforderten Verhalten ins Verhältnis zueinander. Dabei verbinden die Kp. 8–10 unter dem Stichwort der Freiheit bzw. dem Anrecht auf etwas die Existenz und Lebensweise des Juden Paulus mit der geforderten Lebensweise seiner nichtjüdischen Adressaten. Insofern drängt der Sachverhalt, dass das von den Korinthern geforderte Verhalten mindestens starken Anhalt an jüdischer Halacha in der Diaspora hat, die Frage auf, wie sich die autobiographischen Bemerkungen des Paulus und die darin beschriebene Variabilität seines eigenen Handelns zu seiner jüdischen Identität und zu jüdischer Halacha verhalten.

2.5 Die Adaptabilität des Paulus in 1Kor 9,19–23

Nachdem Paulus mit Verweis auf andere Apostel (9,4.5), auf lebensweltliche Beispiele (9,7) sowie unter Bezugnahme auf einige Schriftbeweise (9,8–10.13–14) seine eigenen apostolischen Anrechte ausführlich begründet hat und bereits zwei Mal im Kontrast dazu seinen freiwilligen und unentgeltlichen Verzicht auf jene Anrechte zu Gunsten des Evangeliums herausgestellt hat (9,12.15–18), setzt er in 9,19–23 noch einmal neu an und bietet ein weiteres autobiographisches Beispiel, das – anders als die bisherigen – ohne Bezug zu seinen apostolischen Anrechten auskommt:

¹⁹Denn obwohl ich frei bin gegenüber allen, habe ich mich zum Sklaven aller gemacht, um möglichst viele zu gewinnen. ²⁰Den Juden bin ich wie ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen, denen unter dem Gesetz wie einer unter dem Gesetz – obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz bin –, um die unter dem Gesetz zu gewinnen. ²¹Denen ohne Gesetz aber bin ich geworden wie einer ohne Gesetz – obwohl ich vor Gott nicht ohne Gesetz bin, sondern im Gesetz Christi –, um die ohne Gesetz zu gewinnen. ²²Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, um die Schwachen zu gewinnen; allen bin ich alles geworden, um unter allem Umständen einige zu retten. ²³Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um Anteil zu haben an ihm. (1Kor 9,19–23)

¹¹⁸ ZETTERHOLM, Question, 99.

Der kunstvoll aufgebaute Abschnitt besteht aus insgesamt sieben Sätzen, die jeweils einen mit *iva* eingeleiteten Nebensatz nach sich ziehen. Während V. 19 das Thema des Abschnittes thetisch einleitet, folgen in V. 20–22a verschiedene parallel aufgebaute Konkretisierungen desselben, bevor in 22b–23 die eingangs erwähnte These in Form eines Fazits noch einmal aufgegriffen und v.a. in V. 23b mit einer allgemeineren Begründung abgeschlossen wird.¹¹⁹ Dabei beginnt Paulus den Gedankengang in 9,19 durch das betont voran gestellte *ἐλεύθερος* mit einem Rückgriff auf die bereits in 9,1 gestellte Frage nach seiner eigenen Freiheit.¹²⁰ Insofern das hier Gesagte – anders als im vorausgehenden Abschnitt – unabhängig vom Apostelamt ist und deshalb in inhaltlicher Hinsicht eine größere Nähe zu den Korinthern besteht, spiegeln die V. 9,19–23 am deutlichsten das in 8,9–13 von den Adressaten geforderte Verhalten aus autobiographischer Sicht des Paulus wider.¹²¹ Inwiefern darüber hinaus auch andere inhaltliche Aspekte, die in 9,19–23 vorherrschend sind – wie etwa der Bezug zur Tora, zur jüdischen Existenz oder aber möglicherweise zu Essensvorschriften – ebenfalls bewusst die in 1Kor 8 und 10 genannten Weisungen des Paulus im Hinblick auf sein eigenes Verhalten aufgreifen sollen, wird noch nähergehend zu diskutieren sein.

Die Leitfrage nach der darin zur Sprache kommenden jüdischen Lebensweise des Paulus sowie deren Verhältnis zu zeitgenössischer jüdischer Halacha soll dabei durch die Erhellung einiger für das Verständnis von 1Kor 9,19–23 zentraler Sachverhalte erörtert werden. Das ist (1) zunächst die für die umfassende Perikope seit 9,1 bestimmende Leitmetapher der Freiheit sowie (2) in Umkehrung derselben die in V. 19b eingeführte und kontrastierende Metapher der Versklavung. Inwiefern wird mit diesen Termini eine spezifisch *christliche Existenz* beschrieben, die insofern einen Kontrast zu jüdischer Existenz nicht-christusgläubiger Juden darstellt? Ferner ist zu fragen, (3) welche Gruppen Paulus beschreibt, an denen er sein Verhalten angepasst hat, sowie (4) welches Verhalten die wiederholte Rede von „den ... bin ich (wie) ein ... geworden“ voraussetzt bzw. welches Verhältnis dieses Verhalten zur Tora sowie speziell zur im Kontext von 1Kor 8–10 relevanten Frage nach Essensvorschriften zu erkennen gibt. Nach der Frage, (5) welche Begründungsstrukturen sich für das beschriebene Verhalten erhärten lassen, ist sodann schließlich explizit zu diskutieren, (6) wie die beschriebene Adaptabilität des Paulus zu diasporajüdischer Lebensweise ins Verhältnis zu setzen ist.

¹¹⁹ Zur Struktur des Abschnittes vgl. ausführlich SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 334–336; FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 467 mit Anm. 338.

¹²⁰ Vgl. so stellvertretend für die überwiegende Mehrheit der Exegeten LANG, *Briefe*, 119; PERKINS, *First Corinthians*, 120; FITZMYER, *First Corinthians*, 368; FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 469.

¹²¹ Vgl. so auch FITZMYER, *First Corinthians*, 354: „Paul’s argument in 9:19–23 parallels 8:9–13.“

2.5.1 Der Charakter der Freiheit

Zentral für das Verständnis von 1Kor 9,19–23 ist die für die umfassende Perikope spätestens seit 9,1 bestimmende Leitmetapher der Freiheit. Nimmt man neben den engen lexikalischen Bezügen auch das weitere semantische Feld in den Blick, dann dominiert das damit verbundene Thema der Handlungsfreiheit bereits seit 6,12 das Schreiben des Apostels. Hier entfaltet Paulus zum ersten Mal im 1. Korintherbrief programmatisch den Leitsatz „alles ist mir erlaubt ...“ (πάντα μοι ἔξεστιν). Diese grundsätzliche Freiheit relativiert Paulus dann im Folgenden mit Blick auf verschiedene Handlungsfelder. Während es in 6,12–20 die Frage nach der Inanspruchnahme der Dienste von Prostituierten ist, setzt Paulus in 8–10 die grundsätzliche Freiheit, bzw. das grundsätzliche „Recht“ (ἐξουσία in 8,9), auch Götzenopfer zu essen, ins Verhältnis zur Rücksichtnahme auf Glaubensgeschwister. Diese Spannung greift er dann in 9,1 mit der rhetorischen Frage οὐκ εἶμι ἐλεύθερος auf.¹²² Anschließend expliziert er das Thema der Freiheit bzw. der Nichtinanspruchnahme derselben im Folgenden in vielfältiger Hinsicht, wobei der Rückbezug auf die Frage in 9,1 terminologisch nun durch das inhaltlich wohl etwas enger gefasste und zuvor in 8,9 bereits verwendete Lexem ἐξουσία „Recht“ (1Kor 9,4.5.6.12[2x].18),¹²³ sowie durch die Rede vom äußeren Zwang (ἀνάγκη in 1Kor 9,16) und den auf die Freiwilligkeit bezogenen Partizipien ἐκόν und ἄκων (1Kor 9,17[2x]) geschieht.¹²⁴ In 9,19 schließlich eröffnet Paulus den neuen Unterabschnitt, in dem er seine eigene Freiheit im Rückgriff auf 9,1 voranstellt: ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων, womit Paulus die eingangs gestellte Frage nach seiner Freiheit („bin ich nicht frei?“) aufnimmt und positiv beantwortet.¹²⁵

Die gegenwärtige Forschung ist in der Frage nach dem Charakter der hier erwähnten Freiheit in Fortsetzung von Luthers Denkschrift *De libertate chris-*

¹²² Schrage will in 9,1 nicht die Freiheit zum Verzehr des Götzenopfers sehen, sondern bereits die „Freiheit zum Verzicht auf die apostolische ἐξουσία“ (SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 287). Dann aber wäre die Überleitung von 8,13 zu 9,1 völlig abrupt und unverständlich. Vielmehr scheint es plausibel anzunehmen, dass Paulus mit seinem Neueinsatz in 9,1 mit dem Stichwort der Freiheit bzw. des Freisein zunächst die von ihm angenommene grundsätzliche Rückfrage nach seiner Freiheit aufnimmt und damit beides miteinander verbinden will: die Freiheit zum Verzehr des Götzenopfers sowie seine spezifisch eigene Freiheit im Hinblick auf seine ihm zustehenden Anrechte als Apostel; vgl. so auch ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 300–301; FITZMYER, First Corinthians, 355–356.

¹²³ Während die Rede von der Freiheit in 9,1 und dann wieder ab 9,19 einen möglichst breiten und verallgemeinernden Bezug hat (vgl. die Häufung von πάντες, πάντα, πάντως in 9,19–23), bezieht sich ἐξουσία im engeren Sinn auf die Rechte des Apostels Paulus in seiner unmittelbaren Lebensführung; vgl. dazu auch ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 299.

¹²⁴ Zum Gebrauch der unterschiedlichen Lemmata in 1Kor 9 aus dem Wortfeld der (Un-)freiheit vgl. GALLOWAY, Lincoln E.: Freedom in the Gospel. Paul's Exemplum in 1 Cor 9 in Conversation with the Discourses of Epictetus and Philo (CBET 38), Leuven 2004, 4–19.

¹²⁵ Vgl. so auch SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 334.

tiana von dem Gedanken bestimmt, als handle es sich in 9,19 um eine spezifisch christliche Freiheit.¹²⁶ Dies wird besonders dort deutlich, wo die paulinische Rede von der Freiheit und Selbstversklavung zusammen mit den daran anschließenden Explikationen vor dem Hintergrund der *sprachlich* verwandten Argumentationen in Röm 6,15–23 und Gal 5,1–15 verstanden wird. So interpretiert etwa Gabriele Boccaccini die Freiheit in 1Kor 9,19–23 mit Verweis auf die paulinische Rechtfertigungslehre: „Being no longer ‚under the law‘ (1 Cor 9:20) meant for him that he was no longer under the power of sin and was justified in Christ.“¹²⁷ Und in ähnlicher Weise behauptet P. O’Brien: „Most interpreters agree that these four clauses [d.h. 1Kor 9,19–23] [...] are concessive with the expressions indicating Paul’s freedom from the law.“¹²⁸ In Röm 6 und Gal 5 geht es Paulus um den absolut gedachten und sich gegenseitig ausschließenden Kontrast zwischen der Knechtschaft unter der Sünde sowie dem Gesetz und der Freiheit in Christus. Wo dies als Hintergrund für die Interpretation von 1Kor 9 herangezogen wird, folgt dann umgekehrt eine denkbar umfassende Deutung des in 1Kor 9,19a eingeführten Gedankens der Freiheit. Das ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων bilde dann etwa den „Gegensatz zu allen möglichen versklavenden menschlichen Verhältnissen,“ inklusive „die mit der jüdischen Herkunft gegebenen Traditionen.“¹²⁹

Auch wenn in der Kommentarliteratur gelegentlich davor gewarnt wird, die ähnlich klingenden Stellen aus dem Römer- und Galaterbrief als Interpretament heranzuziehen, ist solch eine Deutung – wenn auch nicht explizit – in der überwiegenden Literatur zur Stelle vorherrschend. Letztlich stehen damit die anthropologischen bzw. rechtfertigungstheologischen Abschnitte aus Röm 6,15–23 sowie Gal 5,1–15 auch dort im Hintergrund der Interpretation von

¹²⁶ So eröffnet Luther seine Denkschrift von 1520 programmatisch mit den vielzitierten Worten unter Rückgriff auf eben 1Kor 9,19: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan. Diese zwei Beschlüsse sind klar bei Sankt Paulus im 1. Kor. 9[19]: „Ich byn frey yn allen dingen, und hab mich eynß yderman knecht gemacht.“ (Text zitiert nach RIEGER, Reinhold: Von der Freiheit eines Christenmenschen. De libertate christiana (Kommentare zu Schriften Luthers 1), Tübingen 2007, 50.) Ein expliziter Rückgriff auf Luthers Verständnis von 1Kor 9 findet sich etwa bei LANG, Briefe, 119–120; THISELTON, First Epistle to the Corinthians, 703. Kritisch gegenüber der Deutung Luthers zu dieser Stelle bereits ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 316: „Man sollte allerdings nicht die ganze Dialektik der ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ (vgl. Gal 5,1.13) in unsere Stelle hineinpacken.“

¹²⁷ BOCCACCINI, Paul’s Three Paths, 151; vgl. in ähnlicher Richtung auch SCHOTTROFF, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, 171; BYRON, John: Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity. A Traditio-Historical and Exegetical Examination (WUNT II 162), Tübingen 2003, 253–254.

¹²⁸ O’BRIEN, Peter Thomas: Gospel and Mission in the Writings of Paul. An Exegetical and Theological Analysis, Grand Rapids, MI 1995, 94.

¹²⁹ ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 316.

1Kor 9, wo sie zwar nicht explizit angeführt werden, aber wo die Freiheit, von der Paulus in 1Kor 9,19 spricht, nicht als schlichter Gegensatz zur Versklavung, sondern als eine spezifisch *christliche Freiheit* verstanden wird. Für 9,19–23 wird demnach angenommen, „Paul [...] further develops his approach to Christian freedom“¹³⁰. Und ganz grundsätzlich kann Schnelle zu 1Kor 8–10 festhalten: Hier „wird die Grundlage des paulinischen Freiheitsbegriffs deutlich. Christliche Freiheit ist für Paulus durch Jesus Christus für uns erworbene Freiheit.“¹³¹ D.h. die Freiheit wird dann zugleich als Ermöglichungsgrund für den Verzicht auf die ἐξουσία verstanden. So kommentiert etwa W. Schrage: „Die Freiheit [...] begründet sehr wohl den Verzicht auf die ἐξουσία.“¹³² In ähnlicher Weise findet sich die Rede von einer spezifisch christlichen Freiheit für 1Kor 9 vielfach in der Literatur.¹³³ Bezeichnenderweise wird dieser speziell christliche oder christologisch begründete bzw. ermögliche Charakter der Freiheit in 1Kor 9 in den meisten Kommentaren dazu nicht eigens diskutiert, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt.

Dass dies jedoch keineswegs selbstverständlich sein kann, muss schon allein dadurch deutlich werden, wenn man beachtet, dass im ganzen Abschnitt von 1Kor 8–10 kein Wort davon die Rede ist, dass Tod und Auferstehung Christi die Freiheit erst ermöglichen würden. Überhaupt ist in dem Abschnitt nirgends von „Erlösung“, „Rechtfertigung“ oder dem Abschütteln einer zuvor bestandenen „Knechtschaft unter der Sünde“ die Rede. Nicht nur, dass diese in anderen Kontexten typisch paulinischen Termini hier nicht vorkommen, sondern

¹³⁰ CAMPBELL, 1 Corinthians, 139.

¹³¹ SCHNELLE, Paulus, 220.

¹³² SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 336; vgl. S. 287: „Gewiß ist Paulus ἐλεύθερος qua Christ.“ Obwohl er es auf S. 337 Anm. 337 m.E. zu Recht für unwahrscheinlich hält, dass sich die Freiheit auf die „Freiheit von Sünde, Gesetz und Tod“ bezieht, übersieht er, dass seine Interpretation von V. 19a als Ermöglichungsgrund von V. 19b genau solch eine umfassendes Verständnis von Freiheit voraussetzt. Vgl. auch SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 337: „Nur die ἐλευθερία ermöglicht auch das Freisein von Praktizierung und Durchsetzung der ἐξουσία.“

¹³³ So besonders in der deutschsprachigen Exegese, vgl. neben den bisher genannten LANG, Briefe, 119–220; FREY, Ringen, 175–177; KOBEL, Paulus, 154–155; MERKLEIN, Helmut: Der erste Brief an die Korinther: Kapitel 5,1–11,1 (ÖTBK 7,2), Gütersloh 2000, 228; VOLLENWEIDER, Freiheit, 209–211. Vgl. dann aber auch manche englischsprachigen Kommentare. Während hier in der Regel kein expliziter Rückgriff auf Luther vorgenommen wird und auch die Rede von einer „christlichen Freiheit“ selten begegnet, besteht zumindest dort eine sachliche Nähe dazu, wo angenommen wird, dass es erst die Freiheit sei, die die Selbstversklavung ermöglicht; vgl. so etwa bei HORSLEY, Richard A.: 1 Corinthians (ANTC 7), Nashville 1998, 130–131 („freedom he has in the gospel“); BARRETT, First Epistle to the Corinthians, 210 oder CAMPBELL, 1 Corinthians, 139. Die alternative Interpretation, wonach Paulus mit der Freiheit in V. 19 *allein* auf seine finanzielle Unabhängigkeit anspielt (so FEE, The First Epistle to the Corinthians, 470; ähnlich KEENER, Craig S.: 1–2 Corinthians [NCBiC], Cambridge, UK / New York 2005, 80), ist im Text m.E. nicht hinreichend angezeigt.

auch die damit verbundenen Sachverhalte sind in 1Kor 8–10 kein Thema. Dem entspricht schließlich auch die Rede vom „frei Sein“ in 9,19 im Partizip Präsens (ἐλεύθερος ὢν), das den Zeitpunkt der Befreiung nicht eigens in den Blick nimmt, sondern die Freiheit des Paulus an dieser Stelle schlicht als andauernde Ausgangslage für seine Selbstversklavung heranzieht.¹³⁴ D.h. die Freiheit bzw. der Anspruch auf bestimmte Rechte tauchen immer nur als vorausgesetzte Tatsachen auf, deren Zustandekommen finden aber im ganzen Abschnitt keine Erwähnung. Allein damit dürfte zumindest ein begründeter Anfangsverdacht vorliegen, dass die dominierende Deutung, als handle es sich in 1Kor 8–10 um eine spezifisch durch Christus ermöglichte Freiheit, zumindest erst nähergehend zu begründen wäre, aber in keinem Fall als selbstverständlich vorausgesetzt werden darf.

Zu fragen ist dabei zunächst, ob für die Partizipialkonstruktion ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων zu Beginn von V. 19 zu Recht häufig ein modaler oder kausaler Sinn angenommen wird. So etwa, wenn die Zürcher Übersetzung die Wendung wiedergibt mit „denn *weil* ich frei bin ...“¹³⁵. Stattdessen ergibt sich ein konzessiver Sinn („denn *obwohl* ich frei bin ...“) aus der mit γὰρ ausgedrückten Fortsetzung des vorausgehenden Gedankengangs.¹³⁶ In V. 12a und b sowie in V. 15a und V. 18 ist jeweils von dem prinzipiellen Recht des Paulus die Rede, das er *dennoch* nicht geltend macht. Diese konzessive Entsprechung wird dann am nächstliegenden auch in V. 19a aufgenommen und weitergeführt. Solch ein konzessiver Sinn ist erst recht dann wahrscheinlich, wenn man das ἐκ πάντων nicht verallgemeinernd neutrisch, sondern maskulinisch interpretiert.¹³⁷ Denn im folgenden Abschnitt geht es jeweils um die Selbstversklavung im Sinne einer Anpassung an bestimmte *Personengruppen*. Insofern legt sich auch bereits für die Rede vom frei Sein ἐκ πάντων in V. 19a nahe, dass auch

¹³⁴ Vgl. dazu auch HORSLEY, 1 Corinthians, 131.

¹³⁵ Ein kausaler oder modaler Sinn findet sich v.a. in der deutschsprachigen Literatur, vgl. etwa VOLLENWEIDER, Freiheit, 209 Anm. 53: „Im Hinblick auf das Gesamte der paulinischen Theologie ist es geradezu zwingend, die Partizipialwendung V.19a nicht konzessiv, sondern mindestens modal, wenn nicht gar kausal zu übersetzen.“ Vgl. ähnlich auch SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 338; MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther II, 228; LANG, Briefe, 119; KLAIBER, Walter: Der erste Korintherbrief (BNT), Göttingen 2021, 144; vgl. ferner auch FEE, The First Epistle to the Corinthians, 469 mit Anm. 347.

¹³⁶ Vgl. so auch die überzeugende Argumentation bei ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 316; vgl. ferner so auch HORSLEY, 1 Corinthians, 130–131; ORR / WALTHER, I Corinthians, 236; FITZMYER, First Corinthians, 368. Bewusst unentschieden in dieser Frage ist THISELTON, First Epistle to the Corinthians, 700 („Free is what I am – no slave to any human person“).

¹³⁷ Vgl. so auch überzeugend ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 316; vgl. ferner RUDOLPH, Jew, 150: „[T]he language ‚free from all ... slave to all‘ (v. 19) indicates that people are the referent.“ Vgl. auch WOLFF, Paulus, 372 sowie COPPINS, Wayne: The Interpretation of Freedom in the Letters of Paul. With Special Reference to the „German“ Tradition (WUNT II 261), Tübingen 2009, 55–77.

hier an eine Freiheit gegenüber den im Folgenden erwähnten Menschen gedacht ist („frei von allen“) und nicht an eine Freiheit von nichtpersonalen Entitäten wie Sünde oder Gesetz („frei von allem“).

Gegen die Annahme, als ginge es hier um eine erst durch Christus ermöglichte Freiheit, spricht ferner auch die Tatsache, dass die Freiheit in V. 19 als sprachliches Gegenstück zur Selbstversklavung des Paulus angeführt wird. Mit der Versklavung wird dann aber im Folgenden – anders als etwa die Rede von der Sklaverei in Gal 5 – unmissverständlich nicht eine spezifisch *vorchristliche* Abhängigkeit des Paulus ausgedrückt, denn Paulus wird hier kaum seine Rückkehr unter die Knechtschaft der Sünde o.ä. aussagen wollen. Insofern legt es sich auch nahe, dass das Gegenstück der Versklavung, die Freiheit, nicht zwingend eine spezifisch christliche sein muss.

In diese Interpretationsrichtung verweisen ferner auch die verschiedenen Redeweisen vom Freisein bzw. der Verweis auf bestimmte Rechte innerhalb der Makroperikope 1Kor 8–10. So etwa, wenn Paulus in 8,9 zum ersten Mal innerhalb von 1Kor 8–10 den Gedanken der ἐξουσία anführt und damit auf das unmittelbar zuvor in 8,8 erwähnte Recht, Götzenopfer zu verspeisen, zu sprechen kommt, ohne dass dies *per se* ein Problem darstelle. Bei den mindestens mehrheitlich nichtjüdischen Adressaten wird unmittelbar ersichtlich, dass es sich hierbei nicht um ein durch Christus oder deren Hinwendung zu Christus ermöglichtes Recht handelt. Vielmehr ist anzunehmen, dass die Adressaten des 1. Korintherbriefes vor deren Hinwendung zu Christus wie selbstverständlich in verschiedenen Situationen auch Götzenopfer zu sich nahmen. Dass den Korinthern von Paulus zugestandene grundsätzliche Recht in 8,8f stellt insofern kein christliches Proprium dar. Vielmehr gilt dieses Recht umgekehrt – und ungeachtet dessen, dass Paulus später in 8,10 und 10,14–22 noch eine kategorische Einschränkung vornehmen wird – auch dann noch, *obwohl* sie sich nun Christus hingewandt und damit von ihren bisherigen Göttern abgewandt haben.¹³⁸

Komplizierter verhält es sich bei den in 9,1–14 erwähnten apostolischen Anrechten des Paulus. Insofern Paulus sich als Apostel Jesu Christi versteht (vgl. 1Kor 1,1; 9,1), haben auf der einen Seite auch seine mit dem Apostelamt verbundenen Rechte – wie etwa das Recht auf Verpflegung durch seine Gemeinden – im weitesten Sinne eine christologisch vermittelte Grundlage. Allerdings handelt es sich auf der anderen Seite auch hierbei nicht um ein mit *Notwendigkeit* auf Christus zurückgeführtes Recht. Gerade deshalb, weil es sich um speziell apostolische Rechte handelt, stellen diese gerade keine „christlichen“

¹³⁸ Dem entspricht, dass Exegeten, die bereits in der Freiheit in 9,1 eine speziell „christliche Freiheit“ erkennen wollen, diese nicht im Rahmen der Makroperikope von 1Kor 8–11,1, sondern nur als Vorwegnahme von 1Kor 9,19 deuten; vgl. so etwa bei VOLLENWEIDER, Freiheit, 201–202. Damit wird jedoch der sprachliche sowie inhaltliche Zusammenhang der Argumentation von 8,1–11,1 verwischt.

Rechte dar, in dem Sinne, dass sie jedem Christusgläubigen zukämen. Die apostolischen Rechte werden nicht durch das Christusereignis konstituiert, sondern durch die Berufung zum Apostel.¹³⁹

Dass es sich nicht um eine spezifisch christologische Ermöglichung der Rechte und Freiheiten handelt, wird erst recht dort unmittelbar einsichtig, wo Paulus in 9,7 drei Alltagsbeispiele zur Veranschaulichung nennt. Das Recht des Soldaten auf Sold, das Recht des Weinbauers auf die Erträge seines Weinberges sowie schließlich das Recht eines Hirten auf die Milch seiner Herde kommen alle ohne jeden christologischen Bezug aus. Ähnlich verhält es sich mit den beiden Schriftbeweisen, die Paulus anführt. Denn sowohl das Zitat vom dreschenden Ochsen aus Dtn 25,4 in 1Kor 9,9f wie auch der Vergleich mit den Bediensteten am Jerusalemer Tempel in 9,13f haben keinen inhaltlich-logischen Bezug zu Christus und verweisen vielmehr auf eine vergangene Zeit, die dem Christusereignis vorausgeht. Analog dazu verhält es sich dann abschließend in 10,26. Auch hier verweist Paulus als Begründung dafür, dass die Korinther ohne nachzuforschen auf dem Markt einkaufen (10,25) bzw. eine

¹³⁹ Es ließe sich diskutieren, ob entgegen der überwiegenden Mehrheitsmeinung auch ein Verständnis möglich ist, wonach es Paulus beim Recht, zu essen und zu trinken in 9,4, noch nicht um sein spezifisches und auf seiner Apostolizität begründetes Anrecht ginge, sich von den Korinthern versorgen zu lassen. Für den Bezug auf speziell apostolische Rechte bereits in V. 4 spricht zunächst v.a. die später eindeutige Rede von solch einem Sachverhalt in V. 11. Dagegen spricht allerdings, dass in V. 4 zunächst nur ganz grundsätzlich vom Essen und Trinken die Rede ist und solch ein Bezug erst rückwirkend ab V. 11 verständlich wäre. Zudem ist auch im Folgenden V. 5 nicht zu erkennen, inwiefern das Recht, eine Frau mit sich zu führen, ein speziell auf das Apostelamt rückzuführendes Recht darstellen soll. (Zur Wendung ἀδελφῆν γυναῖκα περιάγειν und dass damit sehr wahrscheinlich eine Ehefrau gemeint ist, vgl. die Argumentation bei FITZMYER, *First Corinthians*, 357–358.) Die Frage des Heiratens wäre nur dann als ein spezifisch mit dem Apostelamt verbundener Sachverhalt zu deuten, wenn man die Anführung derselben in 9,5 unter dem Vorzeichen dessen sieht, dass auch die Frauen der Apostel Anspruch auf Versorgung durch die Gemeinden hätten (so etwa SCHRAGE, *1. Brief an die Korinther II*, 291–292; SCHOTTROFF, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, 160). Dann aber müsste man annehmen, dass die paulinische Selbstdarstellung darauf hinauslaufe, dass er nur deshalb auf eine Heirat verzichtet hätte, um den Gemeinden nicht zusätzliche Kosten aufzubürden. Das scheint allerdings schon grundsätzlich ein kaum hinreichender Grund für eine ausbleibende Heirat. Noch weniger scheint solch eine Begründung jedoch im konkreten Kontext zu passen, da Paulus hier ohnehin deutlich macht, dass er für seinen eigenen Lebensunterhalt selbst sorgt. Es scheint demnach ebenso möglich, dass es in V. 4 um das grundsätzliche Recht des Essens und Trinkens von Götzenopfer und anderen umstrittenen Speisen geht (vgl. so auch CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, 180–181 mit Anm. 15). D.h. der Bezug zum Apostelamt des Paulus begründet nicht das jeweils im Hintergrund stehende Recht, sondern motiviert den freiwilligen Verzicht des Paulus darauf. Nicht weil Paulus Apostel ist, hat er das Recht, zu essen und zu trinken oder eine Frau mit sich zu führen. Sondern zu Gunsten seines Auftrages und seiner apostolischen Sendung verzichtet er darauf, zu heiraten und beschränkt freiwillig sein Recht, zu essen und zu trinken. Eine eindeutige Entscheidung scheint mir hier unmöglich.

Einladung von anderen annehmen können (10,27), erstaunlicherweise gerade nicht auf Christus oder auf die Rechtfertigung. Stattdessen wählt Paulus ein im Judentum seiner Zeit in diesem Kontext wohlbekanntes Zitat aus Ps 24,1: Weil die Erde Gott gehört, deshalb sollen die Korinther ohne Bedenken essen.

Lediglich in 1Kor 6,12–20 ließe sich überlegen, ob hier in 6,20 eine christologische Grundlegung für die in 6,12 getätigte Aussage, „alles ist möglich“, geschieht.¹⁴⁰ Denn wenn es in 6,20 abschließend als Ermahnung heißt, „ihr seid gegen Bezahlung erkauft“, dann soll damit wohl auf Christus und im Kontext von 1Kor 1,18 sowie dem Ganzen der paulinischen Theologie vermutlich auf Kreuz und Auferstehung Jesu hingewiesen werden.¹⁴¹ Doch bei genauerem Hinsehen ist es auch hier nicht die Freiheit bzw. das ἐξέστυν in 6,12 das eine christologische Begründung erfährt. Vielmehr dient der implizite Verweis auf Christus in 6,20 dazu, auszudrücken, dass der Gang zu Prostituierten nicht mit einer christlichen Existenz vereinbar ist.¹⁴² Ähnlich wie dann später in 10,16f ist es demnach auch hier nicht die Freiheit bzw. das Recht, sondern die Einschränkung derselben, die Paulus christologisch begründet.

Wenn nun aber in 9,19 mit ἐλεύθερος γὰρ ὢν deutlich nicht nur auf die Rede vom frei Sein (οὐκ εἰμι ἐλεύθερος) in 9,1, sondern damit insgesamt auf die übergeordnete Diskussion um die grundsätzliche Freiheit und deren freiwillige Beschränkung bzw. Nichtdurchsetzung angeknüpft wird, dann legt es sich ein weiteres Mal nahe, dass auch in 9,19 wie in allen übrigen Fällen, die erwähnte Freiheit nicht eine spezifisch christliche Freiheit in dem Sinne wäre, dass sie erst durch Christus oder die Rechtfertigung ermöglicht worden wäre. Die verbreitete Mehrheitsinterpretation zieht zu Unrecht – explizit oder unbewusst – die lediglich sprachlich ähnlich klingenden Stellen aus Röm 6 und Gal 5 als Deutungshorizont für die Interpretation von 1Kor 9 heran.¹⁴³ Positiv ausgedrückt redet Paulus stattdessen von einer grundsätzlichen Freiheit in dem Sinne, dass er mit Blick auf sein beschriebenes Verhalten keinen äußeren Zwängen oder *menschlichen* Abhängigkeiten unterliegt.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Vgl. so mit ausführlicher Diskussion verschiedener Bezugsmöglichkeiten zum Tod Jesu SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 34–37. Vgl. dort ebenso die Diskussion zur Frage, ob es sich bei der Aussage in 1Kor 6,12 um ein korinthisches Zitat handelt, das Paulus aufnimmt.

¹⁴¹ So etwa auch MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther II, 81; THISELTON, First Epistle to the Corinthians, 475–478.

¹⁴² Vgl. so auch zu Recht FEE, The First Epistle to the Corinthians, 292–293.

¹⁴³ Vgl. zu dieser Kritik auch FEE, The First Epistle to the Corinthians, 470 Anm. 349.

¹⁴⁴ Vgl. dazu auch RUDOLPH, Jew, 150–151. Neben den soeben diskutierten Möglichkeiten, den Charakter der Freiheit in 9,19 näher zu bestimmen, bietet Fee den Vorschlag, damit keine Handlungsfreiheit zu verstehen, sondern allein den Aspekt der finanziellen Unabhängigkeit des Paulus: „Paul is not referring to inner freedom, nor to freedom from sin or the law. Rather, he primarily means ‚financially independent of all.‘“ (FEE, The First Epistle to the Corinthians, 470.) Dabei kann Fee m.E. zu Recht darauf verweisen, dass das Thema der finanziellen Unabhängigkeit des Paulus gegenüber seinen Adressaten den vorausgehenden

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass so wie das in 1Kor 8 und 10 von seinen Adressaten vorausgesetzte Recht, Götzenopfer zu essen, kein spezifisch christliches Recht darstellt, das jenen nichtjüdischen Christusgläubigen erst mit deren Hinwendung zu Christus zugestanden werden könnte, so spricht Paulus auch mit Blick auf seine eigene Person in 9,19 sehr wahrscheinlich nicht von einer spezifisch erst durch Christus bzw. die Rechtfertigung hergestellten Freiheit, sondern stattdessen von einer grundsätzlichen Freiheit in dem Sinne, dass Paulus mit Blick auf sein beschriebenes Verhalten keinen äußeren Zwängen oder menschlichen Abhängigkeiten unterliegt.

2.5.2 Die Metapher der Selbstversklavung

Fasst man den qualifizierenden Zusatz ἐκ πάντων in V. 19a maskulinisch auf („frei von jedermann“),¹⁴⁵ dann findet sich in der Rede vom frei Sein von anderen Menschen bereits das konzessiv gedachte Gegenstück zur in V. 19b eingeführten metaphorischen Rede von der Selbstversklavung: πᾶσιν ἐμαυτὸν

Teil seiner autobiographischen Ausführungen dominiert. In 9,4 beginnt Paulus die Anführung seiner apostolischen Rechte mit Verweis auf sein Recht, sich von seinen Gemeinden versorgen zu lassen. Ebenso haben die drei lebensweltlichen Beispiele in 9,7 mit Verweis auf den Sold des Soldaten, den Ertrags des Weinbauers sowie des Hirten einen deutlichen Bezug zum Thema der finanziellen bzw. versorgungstechnischen Unabhängigkeit. Das Gleiche lässt sich noch einmal für die Anführung des Vergleichs mit den Jerusalemer Tempelbediensteten in 9,13f sagen und schließlich spitzt Paulus in 9,17f das Thema seines lohnlosen Dienstes noch einmal zu. Insofern wäre die Fortsetzung dieses Themas auch in 9,19 vom Kontext her durchaus denkbar. Dagegen spricht allerdings, dass die Entfaltungen des Themas von der Freiheit bzw. Selbstversklavung in den folgenden V. 19b–23 solch einen monetären Bezug nicht mehr zu erkennen geben. Welches konkrete Verhalten man auch unter der Rede vom „den ... bin ich (wie) ein ... geworden“ versteht, dass es dabei um die finanzielle Unabhängigkeit des Paulus geht, scheint weitestgehend ausgeschlossen. (Das behauptet auch nicht Fee, der davon ausgeht, dass Paulus in 9,19b–23 von seinem unterschiedlichen Verhalten hinsichtlich bestimmter halachischer Vorschriften spricht.) V.a. aber spricht gegen solch eine Annahme, dass dabei der in sprachlich-formaler Hinsicht durch die Stichwortverbindung ἐλεύθερος εἶναι eindeutige Rückgriff auf die in 9,1 gestellte Frage nach der Freiheit unterschätzt wird. D.h. in 9,19 setzt Paulus gerade nicht das unmittelbar zuvor in 9,4–18 dominierende Thema der finanziellen Unabhängigkeit fort, sondern greift die eingangs gestellte Frage aus 9,1 erneut auf, um sie nun noch einmal in anderer Hinsicht als eben zu beantworten. Während die Rede von der Freiheit in 9,1 und dann wieder ab 9,19 einen möglichst breiten und verallgemeinernden Bezug hat (vgl. die Häufung von πάντες, πάντα, πάντως in 9,19–23), bezieht sich ἐξουσία im engeren Sinn auf die Rechte des Apostels Paulus in seiner unmittelbaren Lebensführung; vgl. dazu auch ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 299.

¹⁴⁵ Vgl. so ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 300–301; SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 337; ORR / WALTHER, I Corinthians, 239.

ἑδούλωσα.¹⁴⁶ In der Folge expliziert Paulus diesen Zustand der Sklaverei mit dem Hinweis auf die Anpassung seiner Verhaltensweise entsprechend der ethnisch-religiösen Beschaffenheit der ihn umgebenden Menschen. Für das Verständnis der dahinterliegenden Motivation und Tragweite der in den V. 20–23 beschriebenen Adaptabilität des Paulus ist deshalb wesentlich, wie man die den Gedankengang einleitende Metapher von der Selbstversklavung versteht.¹⁴⁷ Ausgehend von der Verwendung der Metapher in anderen paulinischen und antiken Kontexten wären grundsätzlich mehrere Verwendungsweisen möglich und für 1Kor 9,19b zu diskutieren.

(1) Dass es sich bei der Rede von der Selbstversklavung um eine Versklavung im Sinne einer Knechtschaft der Sünde handelt, ist nicht nur deshalb ausgeschlossen, weil sich solch ein Kontext bereits für die Rede von der paulinischen Freiheit in V. 19a nicht nahelegte.¹⁴⁸ Vielmehr redet Paulus mit der Metapher von der Selbstversklavung unmissverständlich von seiner Existenz und seinem Handeln als Christusgläubigen und insofern handelt es sich nicht um einen analogen Gebrauch der Metapher von der Sklaverei, wie er sie an anderer Stelle zur Umschreibung des vorchristlichen Zustandes anführen kann (vgl. Gal 5,1–15; Röm 6,1–18).

(2) Zum anderen kann Paulus in anderen Kontexten sein Selbstverständnis als Apostel mit der Wendung des δοῦλος Χριστοῦ ausdrücken (vgl. Gal 1,10; Röm 1,10; Phil 1,1; ferner 1Kor 7,22).¹⁴⁹ Als Apostel Jesu Christi versteht Paulus dabei seine apostolische Sendung zu den Heiden im Wesentlichen als einen göttlichen Auftrag, den er als Diener Jesu Christi ausübt. Jedoch besteht der entscheidende Unterschied zur Rede von der Selbstversklavung in 1Kor 9,19 darin, dass Paulus an den übrigen Stellen jeweils Christus als Herrn anführt, wohingegen in 1Kor 9,19 die Versklavung gegenüber „jedermann“ ausgesagt wird (vgl. 2Kor 4,5). Sicher kann nicht bestritten werden, dass das Selbstverständnis als Diener Christi eine wesentliche Voraussetzung für die in 9,19 ge-

¹⁴⁶ Vgl. zum Folgenden bereits BÜHNER, Ruben A.: Jüdische Sklaven. Die paulinische Metapher von der Selbstversklavung in 1Kor 9,19 vor dem Hintergrund jüdischer Sklaverei in der Antike, in: NTS 69,2 (2023), 195–209.

¹⁴⁷ Dabei ist die Einfügung der Sklavenmetapher evtl. nicht nur durch das Motiv der Freiheit mit dem vorausgehenden Kontext verbunden, sondern evtl. auch durch die Rede vom lohnlosen Dienst als Hausverwalter (οἰκονομία), was in der Antike nicht selten eine einem Sklaven anvertraute Aufgabe darstellte (vgl. zu dieser Überlegung FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 469).

¹⁴⁸ Vgl. so aber HÜBNER, Hans (Hg.): *Biblische Theologie. Entwürfe der Gegenwart* (BThSt 38), Neukirchen-Vluyn 1999, 167, der vom „solidarischen Mittragen der Gesetzesknechtschaft“ spricht.

¹⁴⁹ In diesem Sinne interpretiert etwa BARTON, Stephen C.: *All Things to All People – Paul and the Law in the Lights of 1 Cor 9:19–23*, in: James D. G. Dunn (Hg.): *Paul and the Mosaic Law* (WUNT 89), Tübingen 1996, 271–285, hier: 278 auch die Rede von der Selbstversklavung in 1Kor 9,19b.

brauchte Redeweise von der Selbstversklavung darstellt (vgl. 2Kor 4,5),¹⁵⁰ aber dennoch ist der Skopus ein entscheidend anderer. Dem entspricht schließlich, dass für 1Kor 9,19 weniger die Rede vom jesajanischen Gottesknecht im Hintergrund zu stehen scheint. Denn dort, wo Paulus mit der Rede von seiner Knechtschaft Christi auf seine apostolische Sendung zu sprechen kommt, steht in der Regel betont die göttliche Initiative im Vordergrund. Gott bzw. Jesus Christus ist es, der Paulus erscheint (vgl. 1Kor 9,1; ferner 1Kor 15,8) und der ihn mit seinem apostolischen Auftrag versieht und in dieser Hinsicht zum Diener Christi macht. Wenn es auch zwischen diesem göttlichen Auftrag und der Selbstversklavung in 9,19 eine dahingehende inhaltliche Verbindung gibt, dass das eine erst das andere ermöglicht, steht die Rede von der *Selbstversklavung* in 9,19 doch in scharfem Kontrast dazu.¹⁵¹

(3) Des weiteren hat v.a. D. Martin¹⁵² den Vergleich mit zeitgeschichtlichen griechisch-römischen Autoren bemüht, wo ebenfalls die Metapher der Sklaverei gebräuchlich ist: „Paul’s metaphors of slavery function within a particular ideological debate, a debate about status, leadership, monetary support, and manual labor.“¹⁵³ Dabei geht Martin m.E. in die richtige Richtung, indem er den allgemein zeitgeschichtlichen (und nicht spezifisch theologischen) Kontext für die Interpretation der Metapher von der Selbstversklavung heranzieht. Seine Konzentration auf philosophische Diskurse, in denen die Sklaverei als metaphorischer topos der (demagogischen) Anpassung begegnet, scheint mir jedoch zu einseitig. Soziale Aspekte der Hierarchie und Leiterschaft spielen in 1Kor 8–10 sicher eine bedeutende Rolle, jedoch kann Martins Konzentration auf jene Aspekte von den paulinischen Explikationen seiner Selbstversklavung in 1Kor 9,20–22 lediglich seiner Anpassung an die Schwachen (9,22) einen Sinn abgewinnen, wohingegen die übrigen Verhaltensanpassungen ungeklärt bleiben müssen.

(4) Näherliegend scheint es schließlich, statt einen spezifisch hamartiologisch-anthropologischen, apostolischen oder demagogischen Gebrauch der Sklavenmetapher den Vergleichspunkt zwischen dem paulinischen Verhalten

¹⁵⁰ Vgl. VOLLENWEIDER, Freiheit, 208–209: „[D]ie [...] Verknechtung des Apostels zum ‚Knecht Christi‘ gewinnt konkrete Gestalt in der Verknechtung an die Menschen.“ Wo jedoch die Rede von der Versklavung in 9,19b so eng an das paulinische Apostelverständnis heranrückt, wie dies bei Vollenweider geschieht, bleibt zweifelhaft, inwiefern 1Kor 9 noch als Beispiel für das von den Korinthern geforderte Verhalten dienen kann. Denn jene sind ja gerade keine Apostel.

¹⁵¹ In gewisser inhaltlicher Nähe zum apostolischen Gebrauch der Sklavenmetapher steht auch die Verwendung in 1Kor 7,22b. Hier bezeichnet Paulus die christusgläubigen Korinther als Knechte Jesu und verwendet damit die Sklavenmetapher zur Umschreibung der christlichen Existenz unter der Herrschaft Christi.

¹⁵² Vgl. MARTIN, Dale B.: Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity, New Haven 1990, v.a. 86–116.

¹⁵³ MARTIN, Slavery as Salvation, 137–138.

und der Existenz eines Sklaven im eigentlichen Sinne zu suchen. Dafür spricht zunächst im Kontext des 1. Korintherbriefes, dass Paulus in 7,21–24 ebenfalls über Sklaven im eigentlichen Sinne spricht. Demnach sollen diejenigen unter den Korinthern, die als Sklaven einem Herrn unterstehen, ihre christliche Existenz im Sklavenstand gestalten (7,21). In diesem Zuge beschreibt Paulus dann auch die christliche Existenz als eine Knechtschaft Jesu (7,22b). Dabei macht der kontrastierende Vergleich mit Sklaven im eigentlichen Sinn deutlich, dass Paulus auch die Rede von der christlichen Existenz als Knechtschaft Jesu im Sinne der Unterordnung unter Christi Herrschaft bzw. seinen Willen versteht. Eben jenen Vergleich führt Paulus im Folgenden dann auch in 9,19 mit der Rede von der Selbstversklavung fort. D.h. auch hier geht es vorrangig um eine Unterordnung der eigenen Existenz und Lebensweise unter die von Christus, – bzw. im Kontext von 9,19–23 vom Evangelium (9,23; vgl. bereits 9,12.16.18) – her zu bestimmenden Normen.¹⁵⁴

Grundsätzlich ist dabei anzunehmen, dass es dem Verwendungszusammenhang einer Metapher – also etwa der spezifischen Formulierung, paradigmatischen Relationen und der Frage, was überhaupt so beschrieben wird – zu entnehmen ist, was vom jeweiligen Konzept für das Verständnis der Metapher relevant ist. Fragt man sodann nach der Verwendung der Sklavenmetapher in anderen neutestamentlichen Schriften, dann wird dort (vgl. etwa Mk 13,30–39; Lk 12,35–38) ebenso wie im paulinischen Selbstverständnis als δοῦλος Χριστοῦ (vgl. Gal 1,10; Röm 1,10; Phil 1,1) in erster Linie der Aspekt des Dienens bzw. des Unterordnens eines Sklavens gegenüber seinem Herrn als Vergleichspunkt herangezogen. Dieses Bildelement der Unterordnung wird auch im Kontext von 1 Kor 9 deutlich herausgestellt, v.a. durch die Kontrastierung der Selbstversklavung mit dem Zustand des Freiseins (9,19). Ebenso durch den Abschluss in 9,23 mit dem final zu verstehenden „alles aber tue ich διὰ τὸ εὐαγγέλιον“¹⁵⁵ sowie durch die sich in V. 24–29 anschließende Rede von der Enthaltensamkeit. Fragt man nach weiteren durch den unmittelbaren Kontext aktivierten Bildelementen der Sklavenmetapher, dann sticht v.a. das im Kontext der antiken Sklaverei unübliche Motiv der *Selbstversklavung* her-

¹⁵⁴ Sprachlich redet Paulus dabei zunächst nicht von einer Selbstversklavung unter Christus, sondern davon, dass er „sich selbst allen [Menschen] versklavt“: *πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδοῦλωσα*. Doch im weiteren Verlauf wird deutlich, dass Paulus damit nichts anderes als eine Unterordnung der eigenen Freiheit unter das Evangelium bzw. dessen Verkündigung meint. Denn in 9,19b.20a.b.21b.22a kommen die „alle“ aus V. 19a v.a. unter dem Stichwort des „Gewinnens“ (*κερδαίνω*) in den Blick (vgl. *σώζειν* in V. 22b) und abschließend hält Paulus in V. 23 fest, dass er dies alles *διὰ τὸ εὐαγγέλιον* („um des Evangeliums willen“) tut. D.h. die Versklavung unter *πᾶσιν* (V. 19a) und die Nennung des Evangeliums als Ziel (V. 23) bedingen sich gegenseitig und gehören von daher zusammen.

¹⁵⁵ Der finale Sinn für *διὰ τὸ εὐαγγέλιον* ergibt sich aus der Parallelstellung zu der wiederholten Wendung *ἵνα ... κερδήσω* in 9,19, 20a, 20b, 21b und 22.

aus. D.h. die Rede von der Selbstversklavung dient im Kontext dazu, gerade die selbstlose und freiwillige Unterordnung zu betonen.¹⁵⁶

Neben diesen für sich genommen noch wenig überraschenden Überlegungen muss nun aber noch gefragt werden, inwieweit die metaphorische Rede von der Selbstversklavung neben jenen Vergleichspunkten auch dazu herangezogen werden kann, um die anschließenden Explikationen der Anpassung des paulinischen Verhaltens näher zu beleuchten. Dabei muss es um zweierlei gehen: Um die Frage, inwieweit eine Verhaltensvariabilität einen Bezug zu Konzepten antiker Sklaverei besitzt und ob dieses potenzielle Bildelement der Metapher im konkreten Briefkontext aktiviert wird.

Metaphertheoretisch ist dabei zunächst davon auszugehen, dass der Bildspendebereich einer Metapher in der Regel wenig kultur- oder ethnospezifisch ist, sondern vielmehr allgemein verständlich und fast klischeehaft.¹⁵⁷ Die folgende Fokussierung auf speziell *jüdische* Sklaven ist deshalb in erster Linie als beispielhaft für die Grenzen und Möglichkeiten der ethnisch-religiösen Lebensführung von versklavten Menschen im Allgemeinen zu betrachten. Zudem lässt sich mit dem Fokus auf *jüdische* Sklaven zugleich erörtern, inwiefern das in 1Kor 9 beschriebene Verhalten des Juden Paulus sich auch im Kontext des Verhaltens anderer zeitgenössischer Juden verstehen lässt. Vor dem Hintergrund der in 1Kor 9,19–23 beschriebenen Adaptabilität geht es dabei v.a. um die diesen Stand bestimmenden Grenzen und Möglichkeiten des Auslebens der eigenen jüdischen Identität.

Betrachtet man die oben bereits ausführlich diskutierte Lebenswelt von jüdischen Sklaven in der Antike, dann lässt sich jener Kontext als primärer Verständnishintergrund für die paulinische Metapher von der Versklavung in 1Kor 9 weiter erhärten.¹⁵⁸ Auch wenn bei obiger Diskussion viele Details im Dunkeln bleiben mussten, dürfte es als sicher gelten, dass es spätestens vom 3. Jh. v.Chr. an eine erhebliche Zahl an jüdischen Sklaven gab und dass gerade deren Versklavung einen bedeutenden Anteil an der Ausbreitung von Juden im antiken Mittelmeerraum hatte. Bei der Frage, inwieweit der Sklavenstand das Ausleben der eigenen jüdischen Identität tangierte, ließ sich zeigen, dass zumindest manche Formen jüdischer Frömmigkeit für Juden, die als Sklaven in einem nichtjüdischen Haus dienten, unmöglich waren. Dies betrifft etwa das Einhal-

¹⁵⁶ Solch eine Rede von der Selbstversklavung und damit der freiwilligen Beschneidung der eigenen Freiheit ist v.a. im Kontext griechisch-römischer Freiheitsdiskurse bemerkenswert, vgl. dazu umfassend GALLOWAY, Freedom.

¹⁵⁷ So hat z.B. BÖTTTRICH, Christfried: „Ihr seid der Tempel Gottes“. Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus, in: Beate Ego / Armin Lange / Peter Pilhofer (Hg.): Gemeinde ohne Tempel (WUNT 118), Tübingen 1999, 411–425, für die Verwendung der Tempelmetaphorik in 1Kor 3,10–17 gezeigt, dass die Metapher des Tempels auch ohne Kenntnis des Tempels in Jerusalem von Menschen in Korinth verständlich ist, weil sie auf das gemeinantike Konzept von „Tempel“ zurückgreift.

¹⁵⁸ Vgl. oben das Kp. „Juden im Stand der Sklaverei“ dieser Studie.

ten der Sabbatruhe oder das Reisen nach Jerusalem zu bestimmten Festen sowie die Verpflegung von Sklaven. D.h., was ein (jüdischer) Sklave im Haus seines Herren verzehren konnte oder musste, und wie diese Speise zubereitet wurde, wird in vielen Fällen nur sehr bedingt seiner eigenen Freiheit obliegen sein.

Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang etwa an die Bemerkung des Josephus in Ant. XVI 1–4, wonach der Verkauf von Juden als Sklaven an Fremdstämmige eben deshalb zu verwerfen sei, da der jüdische Sklave gezwungen sei, zu tun, „was immer diese Leute aus Zwang anordnen“ (πάνθ’ ὅσα προσέταττον ἐξ ἀνάγκης ἐκεῖνοι). In dieser Notiz wird deutlich, dass Josephus davon ausgeht, dass die Unfreiheit in Folge der Versklavung in einem nichtjüdischen Haushalt für die jüdischen Verhaltensweisen der versklavten Person zu einer großen Herausforderung werden muss. Von grundsätzlichen Überlegungen ausgehend hatte es sich nahegelegt, dabei ein breites Spektrum unterschiedlicher Bewältigungsstrategien anzunehmen, wie in solchen Situationen ein jüdischer Sklave seine jüdische Existenz ausleben konnte. Entscheidend ist jedoch zugleich, dass es keine Gründe dafür gibt, solche Formen der (erzwungenen) Anpassung als eine Negierung der eigenen jüdischen Identität zu betrachten.

Nun lassen v.a. die paulinischen Briefe an mehreren Stellen erkennen, dass für die Diasporagemeinden – allen voran für Korinth – die Existenz von zahlreichen Sklaven und Freigelassenen vorauszusetzen ist (vgl. 1Kor 7,17–24; 12,3; Gal 3,28; Phlm), die jenem soeben dargelegten äußeren Zwang der Anpassung an die Lebenswelt und Lebensweise ihrer Herren unterlagen.¹⁵⁹ Für das Verständnis der paulinischen Metapher, die dessen Verhaltensanpassung unter dem Stichwort der Versklavung beschreibt, ergibt sich daraus *zum einen*, dass Paulus eine Umschreibung für das von ihm angeführte Verhalten wählt, die durchaus der Lebenswelt seiner Adressaten entspringt. Nicht nur für die Sklaven oder Sklavenbesitzer in den Gemeinden von Korinth, sondern auch für die übrigen Adressaten ist vorauszusetzen, dass sie aus ihrer Lebenswelt mit dem Phänomen vertraut waren, dass sich ein Sklave auch in Fragen seiner ethnisch-religiösen Lebensführung den konkret gegebenen Kontexten anpassen muss.

Des weiteren ergibt sich aus den oben angestellten Überlegungen zur Situation von speziell jüdischen Sklaven, dass die paulinische Konzeption in 1Kor 9,19–23 von der Unterordnung der eigenen Lebensweise unter höher zu gewichtende Normen weder eine paulinische Innovation noch ein „christliches“

¹⁵⁹ Möglicherweise stammt auch Paulus selbst aus einer Familie, die etwa in Folge von Pompeys Einmarsch nach Palästina zunächst als Sklave nach Tarsus gebracht wurde und über die formale Freilassung an das römische Bürgerrecht gelangt war; vgl. dazu Hieronymus, Comm. Ad Philemonem 23; sowie die Überlegungen bei HENGEL, Pre-Christian Paul, 11–15.

Proprium darstellt. Vielmehr ist davon auszugehen, dass zumindest jüdische Sklaven – v.a. in der Diaspora – schon lange vor Paulus und auch lange vor den Anfängen der Jesusbewegung mit analogen Situationen vertraut waren, in denen sie ihre jüdische Lebensweise den Lebensumständen unterordnen und pragmatisch anpassen mussten. Vielmehr noch, in eben jenen lebensweltlichen Kontexten findet die paulinische Metapher überhaupt erst ihren Referenzpunkt. D.h. Paulus verwendet die Metapher der Versklavung zur Umschreibung seiner von ihm als beispielhaft dargestellten Anpassung seines Verhaltens gerade deshalb, weil er damit eine Brücke bauen kann zu analogen Verhaltensadaptionen, mit denen seine Adressaten vertraut sind.¹⁶⁰

Betrachtet man mit solch einem Hintergrund das weitere Verständnis von 1Kor 9,19, dann setzt die paulinische Metapher von der Versklavung lediglich voraus, dass Paulus analog zu einem Sklaven, der seine Lebensweise soweit als notwendig an die Bedürfnisse seines Herrn anpassen muss, ebenso sein eigenes Verhalten dem übergeordneten Ziel des Evangeliums unterordnet. Jüdische Lebensweise wird dabei aber weder *per se* abgewertet, noch streitet Paulus dieser für sich und anderen christusgläubigen Juden deshalb eine bleibend normative Bedeutung ab.

Fragt man danach, wo Paulus an anderer Stelle in analoger metaphorischer Weise von der Sklaverei sprechen kann, dann wird man am ehesten auf Phil 2,7a verweisen müssen. Wenn es hier von Jesus Christus heißt, dass er „sich selbst entäußerte“ (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) und statt seiner göttlichen nun „die Gestalt eines Sklaven annahm“ (μορφὴν δούλου λαβών), dann findet sich hier zumindest in gewisser Hinsicht eine vergleichbare Verwendung der Metapher von der Sklaverei.¹⁶¹ Hier wie dort liegt die Betonung auf der eigenen Initiative. Hier wie dort ist nicht die Sklaverei im eigentlichen Sinn gemeint, sondern die freiwillige Rücksichtnahme der eigenen Rechte bzw. des eigenen Status. Und hier wie dort geschieht diese freiwillige Zurücknahme der eigenen Belange zu Gunsten eines höheren Gutes. Wenn Paulus nun in 1Kor 11,1 den Abschnitt von 1Kor 8–10 abschließt mit *μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καὶ ἔγωγε τοῦ Χριστοῦ* („werdet meine Nachahmer wie auch ich Christi [Nachahmer bin]“), dann gibt Paulus schließlich auch explizit zu erkennen, dass er in sachlicher

¹⁶⁰ Verwandte metaphorische Verwendungen der Sklaverei oder des Sklavenstandes finden sich auch in der griechisch-römischen Umwelt. So vergleicht Publilius Syrus 414 (M 65) die Fügsamen (*mansueta*) mit Sklaven (vgl. ECK / HEINRICHS, Sklaven, 175); und Epiktet 4,1,40 vergleicht alle Stufen der römischen Gesellschaft mit den äußeren Zwängen des Sklavenstandes, schließlich resümiert er klimaktisch über das Dasein von Senatoren: „Steigt er hierauf zu höchsten Höhen auf und wird Senator, so wird er ein Sklave (τότε γίνεται δοῦλος) durch Teilnahme an den Sitzungen: nun hat er die herrlichste und fetteste Art der Sklaverei erreicht.“ (Text und Übersetzung nach ECK / HEINRICHS, Sklaven, 175–176.)

¹⁶¹ Für die Frage, warum Paulus in Phil 2,7 von der Gestalt eines Sklaven – statt bloß von einer menschlichen Gestalt – spricht, vgl. BÜHNER, *Messianic High Christology*, 25–31.

Hinsicht sein in 1Kor 9 beschriebenes Verhalten in Analogie zu dem Jesu sieht.¹⁶²

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass so wie die Freiheit in 9,19a nicht eine spezifisch christliche Freiheit meint, so ist auch die freiwillige Selbstversklavung in 9,19b nicht erst durch Christus ermöglicht worden. Sondern die Selbstversklavung trotz grundsätzlicher Freiheit ist in dem Sinne „christlich“, dass sie mit Blick auf das Evangelium von Jesus Christus und dessen Verbreitung motiviert ist. Spezifisch christlich motiviert ist in 1Kor 9 nicht die Freiheit – denn diese gilt nach Paulus ganz grundsätzlich: nicht nur ihm (V. 1) und anderen Aposteln (V. 4–6), sondern auch Soldaten, Bauern (V. 7) sowie den Tempelbediensteten (V. 13f). Die Selbstversklavung hingegen ist es, die bei Paulus in 1Kor 9,19b eine vom Evangelium begründete Motivation und insofern ein spezifisch christliches Gepräge erhält. Der Skopus besteht demnach nicht in dem Gegensatz zwischen vorchristlicher Knechtschaft und christlicher Freiheit,¹⁶³ sondern zwischen grundsätzlicher Freiheit und der christlich motivierten Nichtinanspruchnahme dieser Freiheit in konkreten Lebenssituationen.

2.5.3 Die Zielgruppen der paulinischen Adaptabilität

Wenn es deshalb als wahrscheinlich erscheint, dass die Leitmetaphern der Freiheit sowie die für die Explikationen in den folgenden V. 20–22 bestimmende Metapher der Selbstversklavung nicht ausschließlich eine spezifisch *christusgläubige Existenz* beschreiben, ist nun danach zu fragen, wie sich das hier von Paulus beschriebene Verhalten in *inhaltlicher* Hinsicht näher bestimmen lässt. Dabei sind wir zunächst auf die Frage verwiesen, wie die Personengruppen zu charakterisieren sind, von denen Paulus beschreibt, dass er sich diesen „versklavt“, d.h. sein Verhalten an diese angepasst habe. In den syntaktisch wie inhaltlich parallel aufgebauten V. 20–22 verwendet Paulus insgesamt vier unterschiedliche Sammelbezeichnungen für bestimmte Gruppen. Mit jeweils fast identischem Wortlaut leitet Paulus ein, er sei „den ... (wie) ein ... geworden“ (ἐγενόμην τοῖς ... [ὡς] ...) und nennt dabei neben „den Juden“ (τοῖς Ἰουδαίοις), „die unter (dem) Gesetz“ (τοῖς ὑπὸ νόμον), „die ohne Gesetz“ (τοῖς ἀνόμοις) sowie schließlich „die Schwachen“ (τοῖς ἀσθενέσιν). Die genaue Charakterisierung der damit jeweils beschriebenen Gruppe wirft allerdings weitreichende Fragen auf.¹⁶⁴

¹⁶² Die Analogie zu Christus betonen auch THISELTON, *First Epistle to the Corinthians*, 700–701 und FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 470–471. Eine umfassende Rückführung der paulinischen Argumentation in 1Kor 8–10 auf Jesustraditionen bemüht RUDOLPH, *Jew*.

¹⁶³ Vgl. so aber etwa bei LANG, *Briefe*, 120.

¹⁶⁴ Vgl. zum Folgenden auch BÜHNER, *Torah*.

Die erste Sammelbezeichnung τοῖς Ἰουδαίοις ist dabei in ethnischer Hinsicht unstrittig. Unklar ist allerdings, wie sich diese Bezeichnung zur sich anschließenden Wendung τοῖς ὑπὸ νόμον verhält. Durchbricht Paulus hier seinen stringenten Aufbau und referiert mit den ersten beiden Wendungen im Wesentlichen auf die gleiche Personengruppe?¹⁶⁵ Die dadurch entstehende Redundanz ließe sich am ehesten damit erklären, dass es Paulus bei seiner Anpassung an Juden besonders um eine Anpassung in halachischen Fragen geht, was durch die Doppelung mit der Wendung τοῖς ὑπὸ νόμον in den Vordergrund rücken würde.¹⁶⁶ Versteht man in dieser Argumentationslinie stehend „die Juden“ analog zu „die unter dem Gesetz“, dann ließe sich aus der dialektischen Ergänzung „obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz bin“ rückschließen, dass Paulus damit auch seine eigene jüdische Existenz in Frage stelle. So ist dies in der Forschung auch immer wieder behauptet worden.¹⁶⁷ Dies stellt allerdings nicht nur vor die Schwierigkeit, dass Paulus an anderen Stellen (vgl. Röm 9,3f; 11,1; 2Kor 11,22; Gal 2,15; Phil 3,5) wie selbstverständlich auf seine bleibende jüdische Existenz verweisen kann, sondern im konkreten sprachlichen Kontext steht dem auch die Tatsache entgegen, dass Paulus bei der Rede von der Anpassung an die Juden im Unterschied zu den beiden folgenden Sammelbezeichnungen auf die einschränkende Partizipialkonstruktion μὴ ὄν („obwohl ich selbst nicht ... bin“) verzichtet.¹⁶⁸ Das heißt dann aber, dass in diesem Kontext die Bezeichnungen „die Juden“ und „die unter dem Gesetz“ nicht einfach identisch sind.

Und schließlich macht der Verwendungszusammenhang in 1Kor 9,20 deutlich, dass die Rede vom Sein unter dem Gesetz sich hier nicht einfach parallel zu jenen Stellen des Römer- und Galaterbriefes verhält, wo ὑπὸ νόμον im Kon-

¹⁶⁵ So häufig die Annahme in der Kommentarliteratur, vgl. CONZELMANN, Der erste Brief an die Korinther, 189: „Er [Paulus] definiert [...] ausdrücklich das Jude-Sein als Sein unter dem Gesetz.“ Für ähnliche Deutungen vgl. SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 341–343; THISELTON, First Epistle to the Corinthians, 702–704; FEE, The First Epistle to the Corinthians, 473; MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther II, 230; FITZMYER, First Corinthians, 369–370; BIRD, Anomalous Jew, 97.

¹⁶⁶ Vgl. so etwa die Argumentation bei COLLINS (Hg.), First Corinthians, 353; FEE, The First Epistle to the Corinthians, 473. Zu viel gesagt ist es aber sicherlich, wenn MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther II, 230, erklärt, „Die unter dem Gesetz“ meint die Juden in ihrer – von Christus absehenden – Selbstsicht und Selbstdefinition“. Zum einen muss es grundsätzlich als zweifelhaft gelten, inwieweit das der Selbstdefinition antiker Juden entspricht. Zum anderen aber sind die Fragen nach der Rechtfertigung hier gar nicht im Blick.

¹⁶⁷ Vgl. so etwa bei THISELTON, First Epistle to the Corinthians, 702: „The phrases ὡς Ἰουδαῖος and ὡς ὑπὸ νόμον are especially revealing of Paul’s theology of the new creation: ‚Since Paul was in fact a Jew, this formulation shows how radically he conceives the claim that in Christ he is ... in a position transcending all cultural allegiances.‘“ (Thiselton zitiert dabei HAYS, First Corinthians, 153); vgl. ferner SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 340–343.

¹⁶⁸ Vgl. so auch betont MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther II, 229.

text der paulinischen Rechtfertigungslehre auftaucht (vgl. Röm 6,14; Gal 3,23; 4,21; 5,18). Während dort häufig angenommen wird, ὑπὸ νόμου bezeichne nicht nur ein Verhalten, sondern eine Existenzform bis hin zu einer bestimmten Machtsphäre,¹⁶⁹ ist solch ein Verständnis für 1Kor 9,20 sicher ausgeschlossen. Denn wenn Paulus sagt, dass er „wie einer unter dem Gesetz“ werden kann, ohne aber selbst unter dem Gesetz zu sein, dann wird deutlich, dass hier „wie einer unter dem Gesetz“ anders als im Römer- und Galaterbrief wohl doch in erster Linie das tatsächliche Verhalten nach außen – unabhängig von einer Machtsphäre, der er unterstehen würde – bezeichnet.¹⁷⁰

Möglich wäre es deshalb, „die Juden“ von „denen unter dem Gesetz“ entweder in ethnischer Hinsicht voneinander zu unterscheiden oder aber darunter eine binnenjüdische Differenzierung zu verstehen. V.a. im Zuge neuerer Debatten um „Paul within Judaism“ haben Interpretationen Aufschwung erhalten, die mit der Wendung „die unter dem Gesetz“ hier wie an anderen Stellen der paulinischen Briefe ausdrücklich keinen Verweis auf Juden, sondern vielmehr auf Nichtjuden sehen wollen, die (vergeblich) versuchen, gemäß den Forderungen der Tora zu leben. So schreibt etwa Concannon: „I think it is more likely that Paul is here referring to Gentiles who had tried to follow the demands of the Mosaic law.“¹⁷¹ Als Begründung verweist er dabei v.a. darauf, dass die Wendung „unter dem Gesetz sein“ in frühjüdischen Texten in der Regel nicht verwendet worden sei, um das Verhältnis zwischen Juden und der Tora zu beschreiben.¹⁷² Grundsätzlich kann jedoch kein Zweifel daran bestehen, dass Paulus zumindest an manchen Stellen (vgl. nur Gal 4,4) mit der Wendung „unter dem Gesetz“ auf die Existenz von Juden verweisen kann. Insofern scheint es auch unbegründet, in 1Kor 9,20 solch einen Bezug kategorisch ausschließen zu wollen. Das Gleiche gilt dann allerdings auch in umgekehrter Richtung, sodass es durchaus möglich ist, dass Paulus mit „denen unter dem Gesetz“ neben jüdischen Geschwistern auch zugleich etwa an Proselyten oder anderen am Gesetz orientierten Personengruppen denkt.¹⁷³ D.h. anders und nicht identisch mit der ersten Sammelbezeichnung „die Juden“ verweist Paulus mit „denen unter dem Gesetz“ auf eine Personengruppe, die sich in erster Linie

¹⁶⁹ So deutet etwa ECKSTEIN, Hans-Joachim: Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15–4,7 (WUNT 86), Tübingen 1996, 214, in Gal 3,23 die Rede vom Zustand ὑπὸ νόμου als „[u]nter der Gewalt und Herrschaft des Gesetzes“.

¹⁷⁰ Zur Spannung zwischen der Rede vom Sein unter dem Gesetz in 1Kor 9 und den übrigen paulinischen Belegen vgl. auch SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 341–343.

¹⁷¹ CONCANNON, *When You Were Gentiles*, 30. Vgl. so auch HODGE, *Apostle to the Gentiles*, 284–285; HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 124–125. Für zumindest möglich hält dies auch NANOS, *Myth*, 17 Anm. 53. Ähnlich argumentiert ferner FREDRIKSEN, *Paul. The Pagans' Apostle*, 124, mit Blick auf Röm 7. Demnach stehe das „Ich“ in Röm 7 für „the non-Jew who struggles to live according to Jewish ancestral customs.“

¹⁷² CONCANNON, *When You Were Gentiles*, 30.

¹⁷³ Vgl. dazu auch CIAMPA / ROSNER, *First Letter to the Corinthians*, 426–427.

nicht anhand ethnischer Kriterien, sondern anhand deren Stellung zum Gesetz qualifizieren lässt. Wenn Paulus dabei sich selbst – als Jude – mit der Partizipalkonstruktion $\mu\eta\ \delta\omega\nu$ aus der Gruppe derer „unter dem Gesetz“ herausnehmen kann, bedeutet dies zugleich, dass die ersten beiden Sammelbezeichnungen sich zwar überlappen, jedoch zugleich in beide Richtungen auch auf über die andere Gruppe hinausgehende Personen verweisen. D.h. Paulus referiert mit „die unter dem Gesetz“ vermutlich sowohl auf jüdische Gruppierungen, die in besonderer Weise für eine halachische Lebensweise stehen – etwa pharisäische Kreise¹⁷⁴ – und ebenso auf nichtjüdische Personen, die sich am jüdischen Gesetz orientieren – wie etwa Proselyten.¹⁷⁵ Als Parallele innerhalb der paulinischen Briefe, wo Paulus in ähnlicher Weise zwischen verschiedenen jüdischen Gruppierungen ausgehend von unterschiedlichen halachischen Überzeugungen differenziert, ließe sich auf Phil 3,5 verweisen, wo Paulus Pharisäer anhand deren Gesetzesverständnis charakterisiert, wenn er davon spricht, dass er hinsichtlich seiner Stellung zum Gesetz ein Pharisäer war ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \nu\omicron\mu\omicron\nu\ \Phi\alpha\rho\iota\sigma\alpha\iota\omicron\varsigma$).¹⁷⁶

Ähnlich argumentiert auch Bockmuehl, dass die Rede von „den Juden“ und „denen unter dem Gesetz“ auf eine Unterscheidung zwischen Gruppen mit eher „konservativer“ und „offenerer“ Halacha hinauslaufe. D.h. Paulus konnte sich unterschiedlichen jüdischen Gruppierungen und deren Verhalten anpassen: „When he [Paulus] eats with conservative Jews [...] he is prepared to accommodate himself to their stricter parameters of observance.“¹⁷⁷ Solch eine weniger ethnisch, sondern vielmehr entlang halachischer Verhaltensweisen und Gewohnheiten orientierte Unterscheidung fügt sich schließlich auch besser in den

¹⁷⁴ Vgl. so auch der Vorschlag bei NANOS, *Myth*, 40; er versteht „die unter dem Gesetz“ als Juden „representing stricter standards like Pharisees.“ Vgl. ferner RUDOLPH, *Jew*, 156–157; RICHARDSON, Peter: *Israel in the Apostolic Church* (SNTSMS 10), Cambridge 1969, 122; TUCKER, J. Brian: *Remain in Your Calling. Paul and the Continuation of Social Identities in 1 Corinthians*, Eugene, OR 2011, 104.

¹⁷⁵ Einen ausschließlichen Bezug auf Proselyten nimmt GÄCKLE, *Die Starken und die Schwachen*, 245–246, an. Eine binnenjüdische Differenzierung zwischen „den Juden“ und „denen unter dem Gesetz“ war bereits in der Alten Kirche geläufig; vgl. dazu die Belege in KOVACS, Judith L. (Hg.): *1 Corinthians. Interpreted by Early Christian Commentators (The Church's Bible)*, Grand Rapids, MI 2005, 154–156 sowie bei SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 341 Anm. 362–364. In neuerer Zeit wurde solch eine Unterscheidung zwischen verschiedenen jüdischen Gruppierungen über die oben bereits Genannten hinaus zudem aufgenommen von HORSLEY, *1 Corinthians*, 131, der zwischen Judäer und Diasporajuden differenzieren möchte.

¹⁷⁶ Vgl. dazu auch RUDOLPH, *Jew*, 157.

¹⁷⁷ BOCKMUEHL, *Jewish Law*, 171; vgl. dazu ferner PHUA, Richard Liong-Seng: *Idolatry and Authority. A Study of 1 Corinthians 8.1–11.1 in the Light of the Jewish Diaspora* (LNTS 299), London / New York 2005, 193. Ähnlich – allerdings mit Blick auf $\epsilon\gamma\epsilon\nu\omicron\mu\eta\nu$ [...] $\acute{\omega}\varsigma$ – erklärt auch TUCKER, *Remain in Your Calling*, 102: „[H]e [Paulus] adjusted to the diverse expressions of Judaism throughout the Roman Empire.“

argumentativen Kontext von 1Kor 8,1–11,1. Denn auch bei den Streitigkeiten in Korinth orientieren sich die paulinischen Anweisungen nicht entlang ethnozentrierter Kriterien.¹⁷⁸ Insofern scheint es nur plausibel, dass Paulus in 9,19–23 mit Blick auf sein eigenes beispielhaftes Verhalten ebenfalls Lebensumstände wählt, in denen es nicht nur um die Anpassung an Menschen unterschiedlicher Ethnien geht.

Solch eine Interpretationslinie weiterführend, lässt sich dann auch die dritte Gruppenbezeichnung, τοῖς ἀνόμοις („die ohne Gesetz“), verstehen. Möglich wäre, dass hier im Gegensatz zu den erstgenannten Juden speziell auf Nicht-Juden verwiesen wird, da jenen die Tora nicht offenbart wurde (vgl. Röm 2,12).¹⁷⁹ Solch eine enge Deutung ist allerdings sowohl im konkreten Kontext als auch mit Blick auf andere Verwendungszusammenhänge desselben Ausdrucks unwahrscheinlich. Zum einen wäre dann unverständlich, warum Paulus im Nachsatz „obwohl ich doch nicht ohne Gesetz bin, sondern unter dem Gesetz Christi“ das von ihm genannte Gesetz als das „Gesetz Christi“ näher bestimmt. Denn ginge es hier um den bloßen ethnischen Gegensatz zwischen Juden, denen das Gesetz offenbart wurde, und Nichtjuden, denen es nicht offenbart wurde, dann wäre es ausreichend, wenn Paulus lediglich seine Zugehörigkeit zu dieser Offenbarungsgemeinschaft festhielte und auf die in syntaktischer Hinsicht aus dem bisherigen Aufbau herausfallende Ergänzung „sondern (ich bin) unter dem Gesetz Christi“ verzichtet hätte. Zum anderen wird ἄνομος in anderen Texten regelmäßig als Verweis auf „ungerechte Menschen“ verwendet, unabhängig von deren ethnischer Zugehörigkeit (vgl. etwa so in Ez 18,24^{LXX}; 3Makk 6,9; Lk 22,37; Apg 2,23). Daher fungiert diese Sammelbezeichnung auch in 1Kor 9,21 am ehesten als Gegenstück zu „denen unter dem Gesetz“, insofern hiermit sowohl Juden als auch Nicht-Juden miteingeschlossen werden, die sich in ihrer Lebensführung nur in geringerem Ausmaß an halachischen Vorschriften orientieren bzw. ein nach halachischen Standards ungerechtes Leben führen.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Unabhängig von der Frage, an wen Paulus den 1. Korintherbrief als Ganzes adressierte, sind in 1Kor 8–10 aufgrund von 1Kor 8,7, wonach die Angesprochenen bisher an die Götzen gewöhnt waren, in erster Linie nichtjüdische Christusgläubige voranzusetzen. Insofern scheint eine Konfliktlinie anhand ethnischer Grenzen weitgehend ausgeschlossen. Vgl. zu den im Hintergrund stehenden Parteiungen ausführlich GÄCKLE, Die Starken und die Schwachen, 183–218, der im Hinblick auf „die Schwachen“ in Korinth urteilt (217): „Auch für einen immer wieder vermuteten judenchristlichen Hintergrund gibt es keine Anhaltspunkte.“

¹⁷⁹ Vgl. so SCHOTTROFF, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, 174; THISELTON, First Epistle to the Corinthians, 703; MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther II, 231; FEE, The First Epistle to the Corinthians, 473–474; SCHREINER, 1 Corinthians, 191; CONZELMANN, Der erste Brief an die Korinther, 190, hält „denen ohne Gesetz“ für sachlich austauschbar mit „den Griechen“.

¹⁸⁰ Vgl. so auch RUDOLPH, Jew, 159–160; PERKINS, First Corinthians, 121.

Die vierte Sammelbezeichnung „die Schwachen“ ist schließlich v.a. dahingehend interessant, als dass sie in pragmatischer Hinsicht die argumentative Stoßrichtung des Paulus zu erkennen gibt.¹⁸¹ D.h. hier bindet Paulus seine soeben geschilderte Anpassung an unterschiedliche Gruppierungen noch einmal zurück an die in Korinth vorfindlichen Diskussionen.¹⁸² So wie es Paulus gegenüber den Korinthern um die Selbstrücknahme der eigenen Rechte und Freiheiten zu Gunsten der „Schwachen“ (8,9–11) bzw. derer mit einem schwachen Gewissen (8,7.12) geht, so beschreibt Paulus auch hier sein eigenes Verhalten in Aufnahme dieser Terminologie. Diese vorrangig pragmatische Funktion von V. 22a macht es dann aber vermutlich auch überflüssig, nach einer konkreten Charakterisierung der dahinter stehenden Gruppierung zu fragen, an die sich Paulus angepasst habe.¹⁸³ So wie bereits in 1Kor 8 und 10 die Unterscheidung zwischen den „Schwachen“ und den anderen nicht streng entlang einer ethnischen Linie verlaufen dürfte, erübrigen sich ähnliche Rückfragen auch für das paulinische Beispiel in 9,22a.¹⁸⁴ Vergleichbar verhält es sich auch bei der Frage, ob es sich bei den „Schwachen“ in 9,22 um Christusgläubige handelt. Dies wird in der Forschung aufgrund der Rede davon, dass Paulus diese noch „gewinnen“ wolle, häufig verneint.¹⁸⁵ Doch zu Recht weist Gäckle daraufhin, dass κερδαίνω über den im engeren Sinn missionarischen Aspekt hinaus auch die Bedeutung von „den Glauben bewahren“ haben kann (vgl. Mt

¹⁸¹ Vgl. so v.a. MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther II, 232. Vgl. grundsätzlich zu den „Schwachen“ im 1. Korintherbrief GÄCKLE, Die Starken und die Schwachen, 110–291.

¹⁸² Vgl. so auch FEE, The First Epistle to the Corinthians, 475; ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 318; CONZELMANN, Der erste Brief an die Korinther, 191; PERKINS, First Corinthians, 121.

¹⁸³ Die jüngeren Versuche von Nanos, die Schwachen in 1Kor 8–10 als polytheistische Nichtjuden zu verstehen, können m.E. kaum überzeugen; vgl. NANOS, Polytheist Identity, 179–210. V.a. müsste es dann unverständlich bleiben, warum Paulus ohne relativierendes ὡς schreiben kann, er sei ein Schwacher geworden, und nicht, wie in den beiden bisherigen Fällen, einen einschränkenden Zusatz „obwohl ich kein Schwacher bin“ ergänzt. Das im Vergleich zu den drei vorausgehenden Sammelbezeichnungen fehlende ὡς deutet FEE, The First Epistle to the Corinthians, 475, dahingehend, als referiere Paulus hier auf seine tatsächliche Schwachheit hinsichtlich seines Auftretens während seines Aufenthalts in Korinth; vgl. dazu auch WOLFF, Paulus, 376–377. Das ist zwar möglich, doch würde es den Aspekt der Freiwilligkeit und Selbstzurücknahme untergraben, wenn man darin die faktische Erscheinung des Paulus und nicht länger dessen bereitwillige Adaptabilität versteht. Andere identifizieren „die Schwachen“ als die in sozialer und ökonomischer Hinsicht Benachteiligten, vgl. so THISELTON, First Epistle to the Corinthians, 706.

¹⁸⁴ Vgl. dazu auch FITZMYER, First Corinthians, 372: „It is perhaps better to leave the weak further undetermined, whether they be Christians or not, because Paul’s argument applies to ‚all.‘“

¹⁸⁵ Vgl. so („ängstliche und abergläubische Nichtchristen“) SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 346; vgl. ferner CIAMPA / ROSNER, First Letter to the Corinthians, 429.

18,15).¹⁸⁶ Insofern ist auch die strenge Alternative zwischen Christusgläubigen und Ungläubigen eine falsche. Mit Blick auf die pragmatische Funktion ist vielmehr Merklein zuzustimmen: „Im Sinne des unmittelbaren Kontextes sind die Schwachen jeweils die anderen: Die Juden aus der Sicht der Heiden, und die Heiden aus der Sicht der Juden.“¹⁸⁷ Damit leitet der Verweis auf diese vierte Gruppe bereits inhaltlich über zum verallgemeinernden und zusammenfassenden Abschluss in V. 22b: „ich bin allen alles geworden“.

Für die Frage nach der jüdischen Lebensweise des christusgläubigen Paulus bedeutet die soeben erläuterte Identifikation der unterschiedlichen Gruppierungen zunächst, dass die in 1Kor 9,19–23 von ihm erwähnte Anpassung als eine Adaptabilität sowohl in ethnischer wie auch in halachischer Hinsicht deutbar ist. Dass Paulus dabei zwar im Fall der ersten Gruppenbezeichnung den ethnographischen Terminus „die Juden“ verwendet, allerdings anders als in 1Kor 1,22–24; 10,32; 12,13 nicht auch explizit von Ἕλληνες (oder ἔθνη) schreibt, dürfte darauf hinweisen, dass es ihm weniger um die ethnisch bedingte Anpassung und Zurücknahme, sondern vielmehr v.a. um die Adaptabilität hinsichtlich unterschiedlicher halachischer Vorschriften und Gewohnheiten geht.

Zum anderen kann es entgegen der v.a. in deutschsprachiger Kommentarliteratur geläufigen Annahme nicht als zwingend erscheinen, als impliziere die Partizipialkonstruktion μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον („obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz bin“) notwendigerweise einen grundsätzlich von jüdischer Lebensweise und Halacha entfremdeten Apostel. Wenn es stimmt, dass Paulus mit den Wendungen „den Juden“ und „denen unter dem Gesetz“ u.a. auch auf unterschiedliche jüdische Gruppierungen mit unterschiedlichen halachischen Vorstellungen verweisen kann, dann lässt sich auch die Einschränkung „obwohl ich nicht unter dem Gesetz bin“ in 9,20 als Verortung innerhalb solch eines binnenjüdischen Diskurses verstehen.¹⁸⁸

2.5.4 Der Modus der Adaptabilität: ἐγενόμην ... ὡς

Wenn es deshalb plausibel erscheint, dass der Bezugsrahmen der paulinischen Adaptabilität auch halachische Fragen umfasst, stellt sich ferner die Frage, ob sich das in 1Kor 9,19–23 beschriebene Verhalten auch in inhaltlicher Hinsicht noch näher bestimmen lässt. Dabei geht es zunächst um die Frage, was Paulus

¹⁸⁶ Vgl. so die Argumentation bei GÄCKLE, Die Starken und die Schwachen, 246–248; vgl. ferner das ähnliche Ergebnis aufgrund einer eher historisch rückfragenden Argumentation, inwieweit es überhaupt Situationen gegeben hat, in denen Paulus streng zwischen missionarischen und innergemeindlichen Umständen hätte unterscheiden können, von RICHARDSON, Peter: Pauline Inconsistency: I Corinthians 9:19–23 and Galatians 2:11–14, in: NTS 26,3 (1980), 347–362, hier: 350f; vgl. ähnlich auch LANG, Briefe, 120.

¹⁸⁷ MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther II, 232.

¹⁸⁸ Vgl. zu solch einem Fazit auch RUDOLPH, Jew, 159; ähnlich TUCKER, Remain in Your Calling, 102.

unter ἐγενόμην ... ὡς (V. 20a.22a) – wörtlich „werden wie“ – versteht. In der bisherigen Forschung vorgeschlagen und sprachlich grundsätzlich möglich sind dabei im Wesentlichen vier unterschiedliche Verständnismöglichkeiten, die allesamt gewichtige Implikationen für das Verhältnis des Paulus zum Judentum und die Bedeutung von jüdischer Lebensweise für den Apostel mit sich bringen.

(1) Die Wendung „den ... bin ich wie ein ... geworden“ ließe sich zum einen wörtlich und ähnlich wie die sprachlich verwandten Formulierungen in Gal 4,4 und Röm 1,3 als echte Änderung der eigenen Identität verstehen. Demnach wäre Paulus Jude geworden, wenn er in Gemeinschaft mit Juden war, und wäre wiederum ein Nichtjude oder Gesetzloser (ἄνομος) geworden, wenn er mit Nichtjuden verkehrte. So folgert etwa Barret in seinem wirkmächtigen Kommentar: „He could become a Jew only if, having been a Jew, he had ceased to be one and become something else. His Judaism was no longer of his very being, but a guise he could adopt or discard at will.“¹⁸⁹ Diese v.a. in älterer Forschung verbreitete Deutung stellt allerdings vor einige Probleme. Zum einen folgt daraus, dass Paulus sich als Christusgläubiger nicht mehr im eigentlichen Sinn als Jude verstehen würde, wenn er diese Identität annehmen und ablegen könnte. Solch ein Selbstverständnis widerspricht jedoch nicht nur der paulinischen Selbstdarstellung als Jude in anderen Briefen (vgl. Röm 9,3f; 11,1; 2Kor 11,22; Gal 2,15; Phil 3,5), sondern bereitet auch im unmittelbaren Kontext sprachliche Probleme. Denn wenn „den Juden bin ich wie ein Jude geworden“ auf die Änderung der Identität hinweisen würde, dann wäre dasselbe Verständnis auch im Hinblick auf „die unter dem Gesetz“, auf „die ohne Gesetz“ und „die Schwachen“ zu erwarten. In jenen Fällen ist solch ein Verständnis von ἐγενόμην ... (ὡς) jedoch nahezu ausgeschlossen. Denn bei der Rede von „denen unter dem Gesetz“ und „denen ohne Gesetz“ ergänzt Paulus jeweils die dialektische Einschränkung „obwohl ich nicht ... bin“ und macht damit deutlich, dass es sich beim ἐγενόμην ... ὡς um einen uneigentlichen Sprachgebrauch handelt, der gerade nicht auf einen Wesens- oder Identitätswandel abzielt. Schließlich ist es sprachlich auffällig, dass Paulus bei der Rede von „den Juden bin ich wie ein Jude geworden“ auf solch eine relativierende Partizipialkonstruktion mit μὴ ὄν verzichtet. D.h. aber wohl, dass er gerade nicht sagen kann und will, dass er kein Jude mehr sei.¹⁹⁰ Darauf verweist schließlich bereits die relativierende Partikel ὡς („den Juden bin ich *wie* ein

¹⁸⁹ BARRETT, First Epistle to the Corinthians, 211; er fährt fort mit: „This was not a matter of indifference to the law, or impatience with the inconvenience which life under the Torah must have involved. It rested on the conviction that in Jesus Christ Judaism had been fulfilled and the law brought to its intended goal.“ Vgl. ähnlich – wenn auch weniger explizit – noch CIAMPA / ROSNER, First Letter to the Corinthians, 425: „This way of putting it ‚shows how radically he conceives the claim that in Christ he is ‚free with respect to all,‘ that is, in a position transcending all cultural allegiances.“

¹⁹⁰ Vgl. so auch KOBEL, Paulus, 159.

Jude geworden“), was im Falle einer echten Identitätsänderung überflüssig wäre.¹⁹¹ Indem Paulus sagt, er sei *wie* die erwähnten Personengruppen geworden, verweist er auf sein Verhalten und gerade nicht auf sein ethnisches Selbstverständnis.¹⁹²

(2) Ausgehend von anderen paulinischen Stellen wie Röm 11,1, in denen die bleibende Relevanz der jüdischen Identität und Prägung auch für den christusgläubigen Paulus unzweideutig hervorgeht, wurde in jüngerer Zeit v.a. von Vertretern einer „Paul within Judaism“-Perspektive die in gewisser Hinsicht genau entgegengesetzte Interpretation für ἐγενόμην ... ὡς behauptet. Um das Bild eines toraobservant lebenden Paulus auch für 1Kor 9 aufrecht erhalten zu können, nehmen Exegeten wie Mark Nanos und Paula Fredriksen an, Paulus beschreibe in 1Kor 9,20–23 lediglich seine *rhetorische* oder *argumentative* Anpassung, keinesfalls jedoch eine tatsächliche Anpassung seines Handelns, erst recht nicht seiner jüdischen Lebensweise: „Such ‚rhetorical adaptability‘ consists of varying one’s speech to different audiences: reasoning from their premises, but not imitating their conduct in other ways.“¹⁹³ Und in ähnlicher Weise argumentiert P. Fredriksen:

„Paul the Pharisee, expert in his ancestral traditions, argued with his *syngeneis* on the basis of Jewish scriptures. But with god-fearing non-Jews he preached not only through appeals to biblical texts but also ‚in the demonstration of spirit and of power‘ (1 Cor 2.4; cf. 9.21).“¹⁹⁴

Diese Interpretation trägt dabei jedoch nicht nur die Last, dass solch ein Gebrauch von ἐγενόμην ... ὡς für eine rein rhetorische oder argumentative Anpassung ansonsten nicht belegt ist, sondern weist v.a. auch im Kontext der Makroperikope von 1Kor 8–11,1 einige Schwierigkeiten auf. Denn in 1Kor 8 und 10 wird unmissverständlich deutlich, dass Paulus von seinen Adressaten

¹⁹¹ Sich deshalb wie TOMSON, Peter J.: Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles (CRINT 1), Assen Netherlands / Minneapolis 1990, 276–277, gegen die Ursprünglichkeit von ὡς in V. 9,20a auszusprechen, ist jedoch auf der Grundlage einer äußerst schwachen handschriftlichen Bezeugung für solch eine Lesart keine zufriedenstellende Lösung.

¹⁹² Vgl. auch schon MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther II, 229: „Es geht hier weder um das Jude-Sein noch um das Jude-Werden, sondern um die jüdische Lebensweise.“

¹⁹³ NANOS, Paul’s Relationship, 68–69.

¹⁹⁴ FREDRIKSEN, Paul. The Pagans’ Apostle, 165; vgl. 228–229 Anm. 38. Ähnlich auch THIESSEN, Paul, 178 Anm. 53: „Paul does speak in 1 Cor 9:19–23 of becoming a Jew to Jews, which likely signifies that he used different rhetorical tactics when speaking to Jews.“ Vgl. dazu ferner auch GLAD, Clarence E.: Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy (NT.S 81), Leiden 1995. Zumindest in die Richtung des Verständnisses einer vorrangig rhetorischen Anpassung geht auch SCHOTTROFF, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, 172, die zu 1Kor 9,20 erklärt: „Er [Paulus] hat mit jüdischen Menschen gemeinsam die Tora ausgelegt und Alltagsentscheidungen transparent gemacht für alle, die mit der Tora leben.“ Etwas undeutlich redet hingegen HODGE, If Sons, Then Heirs, 145, von „pedagogical practices of adaptability“, wobei die Reichweite derselben offen bleibt.

eine echte *Verhaltensänderung* anmahnt und dementsprechend auch sein autobiographisches Beispiel kaum auf eine rein rhetorische Anpassung beschränkt sein dürfte.¹⁹⁵ Von den Korinthern fordert Paulus, auf den Verzehr von Speisen, die zuvor in kultischen Kontexten verwendet worden waren, zu verzichten, wenn es einem Bruder zu einem Glaubenshindernis wird (vgl. 1Kor 8,9.12–13). Wenn er nun zur Veranschaulichung dieser Selbstzurücknahme zu Gunsten des Glaubensbruders in Kp. 9 autobiographische Beispiele für solch ein Verhalten anführt, ist auch für die in 9,19–23 beschriebene Adaptabilität von eben solch einem tatsächlichen Handeln auszugehen, ansonsten würde die gesamte paulinische Argumentation in der Luft hängen.¹⁹⁶

(3) Andere schlagen für ἐγενόμην ... ὡς in 1Kor 9 die Bedeutung „mit anderen zusammen sein“ vor. D.h. der Zielpunkt der Argumentation liege in „Paul’s willingness to associate with all“¹⁹⁷. Zwar scheint es inhaltlich durchaus plausibel, dass Paulus mit ἐγενόμην ... ὡς *auch* das Zusammensein mit den genannten Gruppen miteinschließt, doch gibt es weder lexikalische noch kontextuelle Gründe dafür, dass sich das paulinische Verhalten darauf beschränkt haben sollte. Überzeugend ist daran allerdings die Einsicht, dass die verschiedenen Anpassungen, die Paulus in 1Kor 9,20–22 beschreibt, nur dann verständlich werden, wenn man sich darunter Versammlungen und Anlässe der Begegnung vorstellt, bei denen die verschiedenen genannten Gruppen auch in räumlicher und personeller Hinsicht *getrennt* voneinander anwesend sind. D.h. insofern Paulus wohl auf Situationen verweist, in denen er ausschließlich mit „Juden“, ausschließlich mit „denen unter dem Gesetz, bzw. mit „denen ohne Gesetz“ zusammen war, trägt ἐγενόμην ... ὡς auch den Aspekt des Zusammenseins notwendigerweise in sich – ohne dass es sich deshalb darauf beschränkt.¹⁹⁸

(4) Wenn deshalb aber die extremen Deutungen einer Identitätsanpassung auf der einen Seite und einer bloß rhetorischen Anpassung oder räumlichen Nähe auf der anderen Seite aus lexikalischen sowie kontextuellen Gründen nicht überzeugen können, legt sich schließlich eine vermittelnde Interpretation nahe, die zwischen jenen eben diskutierten Verständnissen steht. Demnach verweist Paulus mit ἐγενόμην ... ὡς auf die situationsbedingte Anpassung seines

¹⁹⁵ Nanos ist sich der Stichhaltigkeit dieses Einwandes wohl selbst bewusst, liefert aber letztlich keine zufriedenstellende Erklärung dafür. Vgl. NANOS, Paul’s Relationship, 74: „He [Paulus] calls the knowledgeable to change their lifestyle, to be sure, something he does not describe seeking among the recipients of his evangelistic tactics in 9:16–23.“

¹⁹⁶ Zur Kritik an der Interpretation einiger Exegeten aus einer „Paul within Judaism“-Perspektive vgl. auch TUCKER, Remain in Your Calling, 95; PORTER, Christopher A. / ROSNER, Brian S.: „All Things to All People“: 1 Corinthians, Ethnic Flexibility, and Social Identity Theory, in: CBR 19,3 (2021), 286–307, hier: 301 sowie BÜHNER, Torah.

¹⁹⁷ GLAD, Paul and Philodemus, 259–260.

¹⁹⁸ Vgl. dazu auch RUDOLPH, Jew, 151–152.

Handelns abhängig von den Menschen, mit denen er zusammen ist.¹⁹⁹ Zieht man dafür die oben ausgeführte Diskussion über die Charakterisierung der von Paulus genannten Zielgruppen heran, dann legt es sich nahe, dass die Flexibilität hinsichtlich seines Handelns gerade auch unterschiedliche halachische Überzeugungen und ethnospezifische Verhaltensweisen miteinschließt.²⁰⁰ Dieses Handeln schließt dabei möglicherweise auch eine rhetorische oder argumentative Anpassung sowie eine räumliche Nähe mit ein, geht aber zugleich darüber hinaus.²⁰¹

Entscheidend ist dabei jedoch, dass solch eine Handlungsadaptabilität nicht zwingend implizieren muss, dass sich Paulus damit *eo ipso* von seiner jüdischen Identität distanziert. So argumentiert aber etwa S. Vollenweider:

„Adapting to the Jews and the lawless, i.e., the gentiles, Paul claims for himself another kind of identity, being himself only ‚like a Jew‘ and ‚like a lawless man.‘ [...] the apostle presents himself as an agent of another kind of people, being neither Jew nor gentile.“²⁰²

Ähnliche Deutungen finden sich vielfach in der Literatur.²⁰³ Hier wird zum einen unterschätzt, dass Paulus zwar im Hinblick auf „die unter dem Gesetz“ sowie „die ohne Gesetz“ ergänzt „obwohl ich (selbst) nicht ... bin“, umgekehrt solche eine Distanzierung im Hinblick auf seine Anpassung an Juden gerade fehlt.²⁰⁴ Zum anderen zeigt jedoch bereits der unmittelbare Kontext, dass es Paulus bei der Nennung der unterschiedlichen Personengruppen darum geht, ein möglichst umfassendes Spektrum an unterschiedlichen Menschen abzudecken. Dies wird spätestens dann deutlich, wenn Paulus in 9,22b mit dem zusammenfassenden Abschluss „ich bin allen alles geworden“²⁰⁵ den lediglich

¹⁹⁹ So auch eine Mehrheit der Forschung, vgl. etwa KOBEL, Paulus, 158; FITZMYER, First Corinthians, 369; SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 340; ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 317; FEE, The First Epistle to the Corinthians, 471–472.

²⁰⁰ Siehe dazu MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther II, 229: „Paulus will schlichtweg sagen: Unter Juden lebte ich *wie ein Jude!*“ (H.i.O.); vgl. ähnlich auch FEE, The First Epistle to the Corinthians, 472.

²⁰¹ Vgl. so auch THISELTON, First Epistle to the Corinthians, 702: „it [ἐγενόμενον ... ὡς] includes *strategy* as well as *behavior*“ (H.i.O.), mit Verweis auf MITCHELL, Paul, 248 Anm. 344.

²⁰² VOLLENWEIDER, Are Christians a New „People“?, 305.

²⁰³ Zu erinnern ist etwa an die bereits genannte Interpretation von N. T. Wright: „Being a ‚Jew‘ was no longer Paul’s basic identity.“ (WRIGHT, Paul and the Faithfulness of God, 1436.) Ähnlich auch KLAIBER, erste Korintherbrief, 145 („eine innere Distanz im Blick auf sein Judesein“); HAGNER, Paul, 113 („break with Judaism“); vgl. ferner SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 340; SCHREINER, 1 Corinthians, 190, u.v.m.

²⁰⁴ Vgl. auch MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther II, 229.

²⁰⁵ Die Verwendung des Perfekts γέγονα anstelle des zuvor gebrauchten Aorists verstärkt noch einmal den abschließenden und zusammenfassenden Charakter; vgl. ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 319.

beispielhaften Charakter der zuvor genannten Gruppen unterstreicht.²⁰⁶ So erklärt auch Concannon zu Recht „What we can see in this passage is a kind of symbolic universalism, wherein the whole spectrum of humanity, as Paul has experienced it through his preaching, is included.“²⁰⁷ D.h. dann aber umgekehrt, dass es Paulus bei diesen genannten Gruppen bzw. bei der gesamten Menschheit gerade nicht darum geht, seine Distanz oder Verschiedenheit zu einer dieser zu behaupten. Überspitzt formuliert: Will man annehmen, dass die Rede von ἐγένομην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος die Distanz des Paulus zum Judentum anzeige, dann müsste man letztlich eine Distanz des Paulus zur ganzen Menschheit konstatieren, denn diese ist in den weiteren Versen im Blick.

Positiv formuliert fordert Paulus von seinen Adressaten in Korinth, dass sie gegenüber Glaubensgeschwistern, die in der Frage der Anwendung bestimmter religiöser Vorschriften im Hinblick auf das Essen von Götzenopfer anderer Meinung sind, Rücksicht nehmen und sich diesen im Zweifelsfall anpassen. Um diese Anweisung zu untermauern, berichtet der Apostel in 1Kor 9,20–22 von seiner eigenen Handlungsadaptabilität im Zusammensein mit verschiedenen Gruppen mit unterschiedlichen halachischen Überzeugungen und Gewohnheiten.

2.5.5 Bezug zu Essens- und Tischgemeinschaft

An welche Gewohnheiten oder halachischen Überzeugungen dabei konkret zu denken ist, formuliert Paulus wohl bewusst mit einer gewissen Offenheit, die er für seine Argumentation an dieser Stelle benötigt. Dennoch lässt sich mit einiger Gewissheit annehmen, dass Paulus dabei auch Fragen der Essens- und Tischgemeinschaft mit im Blick hatte.²⁰⁸ Solch ein Bezug lässt sich m.E. allerdings nur bedingt über *historisierende* Rückfragen nach dem von Paulus in 1Kor 9,20–22 berichteten Handeln weiter erhärten.²⁰⁹ Denn es muss grundsätz-

²⁰⁶ Vgl. dazu auch SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 347; FITZMYER, First Corinthians, 372: „This statement, using *pasin*, *panta*, *pantos*, shows that the groups are merely examples by which Paul illustrates his principle.“

²⁰⁷ CONCANNON, *When You Were Gentiles*, 31.

²⁰⁸ Entschieden anders, allerdings ohne zwingende Argumente, GOOCH, *Dangerous Food*, 93–95.

²⁰⁹ In der Kommentarliteratur ist die Annahme verbreitet, Paulus referiere auf Situationen, in denen er abhängig von der Situation, sich mal an bestimmte jüdische Speisegebote gehalten habe und mal nicht. So erklärt etwa Fee: „[H]e abstained when eating with Jews, but ate when eating with Gentiles“ (FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 399). Er sieht dabei auch einen direkten inhaltlichen Zusammenhang mit der Diskussion um Götzenopfer in 1Kor 8 und 10. D.h. Paulus habe hinsichtlich des Verzehr von Götzenopfer je nach Situation unterschiedlich gehandelt und dies hätten ihm die Korinther zum Vorwurf der Inkonsistenz gemacht. Ähnlich argumentiert auch Merklein: „Konkret wird man vor allem an die jüdischen Speisevorschriften zu denken haben, deren Einhaltung auch von den Heiden als *differentia specifica* jüdischer Lebensweise wahrgenommen wurde.“ (MERKLEIN, *Der erste*

lich fraglich erscheinen, ob Paulus in den V. 20–22 überhaupt an konkrete Einzelsituationen seines Handelns dachte, oder ob der verallgemeinernde Zielpunkt in V. 22b, „ich bin allen alles geworden“, nicht auch bereits bei den vorausgehenden Schilderungen der Verhaltensadaptabilität eine eher paradigmatische Redeweise wahrscheinlich macht.²¹⁰

Methodisch abgesicherter erscheint hingegen eine Argumentation, die stärker auf den sprachlich-argumentativen Kontext abzielt. So behandelt Paulus nicht nur in 1Kor 8 und 10 explizit Fragen, die einen Bezug zur Essensthematik haben, sondern auch bei der Wahl seiner übrigen autobiographischen Beispiele sowie bei der Anführung von Schriftbelegen ist es bemerkenswert, wie dominant das Thema der Versorgung mit Essen und Trinken bleibt. In 9,4 eröffnet Paulus die Argumentation mit der Frage nach seinem Recht, zu essen und zu trinken. In 9,7 haben alle drei lebensweltlichen Beispiele (Soldat, Weingärtner, Hirte) einen direkten Bezug zum Thema Essen bzw. der Versorgung mit Nahrungsmitteln. Das Gleiche gilt auch für die Schriftargumentationen vermittelt des dreschenden Ochsens aus Dtn 25,4 (1Kor 9,9) sowie vermittelt der Versorgung der Tempeldiener (9,13). Wenn Paulus dann schließlich in 9,14 die ausführliche Begründung seiner apostolischen Rechte mit dem Verweis darauf beendet, dass die Verkündiger des Evangeliums einen Anspruch auf Versorgung hätten, dann nimmt dieses Fazit noch einmal explizit auf die in 9,4 gestellte Frage nach dem Essen und Trinken Bezug.

Sicher ist einzuwenden, dass es sich in keinem dieser Fälle um halachische Diskussionen über die Angemessenheit bestimmter Speisen handelt. Ebenso ist es wichtig zu betonen, dass die angeführten Vergleiche und Schriftbelege in argumentativer Hinsicht nicht *direkt* das von den Korinthern geforderte Verhalten veranschaulichen, sondern zunächst einmal die apostolischen Rechte des Paulus sowie umgekehrt dessen freiwillige Nichtinanspruchnahme derselben entfalten. Dennoch ist es bemerkenswert, wie dominant das Motiv des Essens im Kontext von 1Kor 9,19–23 ist. Dies gilt umso mehr, falls auch beim daran anschließenden Vergleich mit Athleten in der Arena (9,24–27) in dem Hinweis, dass sich die Athleten in ihrem Training „aller Dinge enthalten“ (πάντα ἐγκρατεύεται, V. 25), ein Bezug zu einer bestimmten Diät der Sportler zu finden sein sollte.²¹¹

Brief an die Korinther II, 231; vgl. so auch SCHREINER, 1 Corinthians, 190; TOMSON, Paul, 276.) Bei solch einer historisierenden Rückfrage nach den konkret von Paulus beschriebenen Ereignissen lässt sich aber höchstens eine grundsätzliche Plausibilität jedoch keine Gewissheit erreichen.

²¹⁰ Auch die Rede von den Juden mit Artikel, τοῖς Ἰουδαίοις, in V. 20 muss sprachlich nicht zwingend auf eine konkret im Blick befindliche Situation verweisen; vgl. so aber BARRETT, First Epistle to the Corinthians, 211, der hierbei an die Beschneidung des Timotheus denkt (vgl. Apg. 16,3).

²¹¹ Vgl. so SCHRAGE, 1. Brief an die Korinther II, 365, mit Verweis auf Epiktet (Diss. III 15,2–3; Ench. 29); vgl. ausführlich dazu auch BRÄNDL, Agon, 200–203, der solch einen

Dann aber wird es weniger aufgrund des in den V. 20–22 Genannten, sondern vielmehr aufgrund des weiteren argumentativen Kontexts sehr wahrscheinlich, dass Paulus bei der von ihm beschriebenen und allgemein gehaltenen Adaptabilität *sachlich* auch Fragen der Essens- und Tischgemeinschaft miteinschließt. D.h. umgekehrt nicht, dass sich die paulinische Adaptabilität auf Fragen des Essens beschränkt oder auch nur ihren primären Skopus darin hätte, wohl aber, dass die halachische Adaptabilität des Paulus auch solche Fragen mit umfasst.

2.5.6 Die Zielbegründung der Adaptabilität: *διὰ τὸ εὐαγγέλιον*

Wenn es stimmt, dass die in 1Kor 9,20–23 beschriebene Verhaltensadaptabilität des Paulus auf der einen Seite zwar auch halachische Gewohnheiten mitumfasst, aber auf der anderen Seite dennoch nicht als Ergebnis einer speziell christlichen Freiheitsexistenz beschrieben werden kann, dann stellt sich umgekehrt die Frage, womit Paulus sein hier beschriebenes Verhalten begründet.

Folgt man der oben erarbeiteten Deutung, wonach die einleitende Partizipialkonstruktion in 9,19a *ἐλεύθερος γὰρ ὢν* nicht kausal oder modal, sondern am ehesten konzessiv zu verstehen ist („obwohl ich frei bin ...“), dann folgt daraus zugleich, dass Paulus für sein in 9,19b–23 beschriebenes Verhalten keine Seinsbegründung anführt. D.h. entgegen der v.a. in deutschsprachiger Kommentarliteratur verbreiteten Annahme ist das paulinische Verhalten nicht erst durch Jesus Christus oder die Hinwendung zu Christus ermöglicht worden. Das bedeutet umgekehrt jedoch nicht, dass das Christusgeschehen für das von Paulus in 1Kor 9 Dargelegte bedeutungslos wäre. In 1Kor 9,19–23 ist das Evangelium von Jesus Christus für Paulus *Ziel-* oder *Motivationsgrund* – nicht *Ermöglichungsgrund* – der Nichtinanspruchnahme seiner Rechte sowie seiner Verhaltensanpassung an die ihn umgebenden Menschen.²¹² Nicht *aufgrund* des Evangeliums kann Paulus sich in seinem Verhalten anderen gegenüber anpassen, sondern *zu Gunsten* des Evangeliums. Das Vorliegen solch einer Argumentationsstruktur lässt sich sowohl durch den näheren wie weiteren Kontext belegen.

Zum einen dadurch, dass die den Gedankengang abschließende Wendung in V. 23, Paulus tue dies alles *διὰ τὸ εὐαγγέλιον* final zu übersetzen ist: „um des Evangeliums willen“.²¹³ Das ergibt sich durch die auf den Zweck der Handlung

Bezug zwar für möglich hält, zugleich aber eher den grundsätzlichen Sachverhalt „daß jeder Sieg etwas kostet“ (202) im Vordergrund der Argumentation sieht. Ähnlich argumentiert auch POPLUTZ, *Athlet*, 270–277, wonach der „Vergleichspunkt [...] die Anspannung und Konzentration im Blick auf das Ziel und nicht die asketische Selbstreduktion im Blick auf die (möglichen) Gefahren des Hedonismus“ sei (276).

²¹² Vgl. dazu auch PHUA, *Idolatry*, 192–193.

²¹³ Vgl. so auch stellvertretend für die Mehrheit der Exegeten SCHRAGE, *1. Brief an die Korinther II*, 348; ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, 320.

zielende Ergänzung ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι („um sein Teilhaber zu werden“), die den syntaktisch wohlüberlegten Aufbau aus den vorangehenden Versen aufnimmt, wo in V. 19c.20.21.22 jeweils das *Ziel* der Handlung mit einem mit ἵνα eingeleiteten Nebensatz angegeben wird.

Zum anderen entspricht solch einer Begründungsstruktur für das eigene Handeln vermittelt des angestrebten Ziels auch die paulinische Argumentation im weiteren Kontext. So begründet Paulus den freiwilligen Verzicht auf seine apostolischen Rechte bereits in 9,12 – ähnlich wie dann in V. 19–22 – mit einem mit ἵνα eingeleiteten Nebensatz: „wir ertragen alles, damit (ἵνα) wir nicht irgendein Hindernis geben dem Evangelium von Christus.“ D.h. auch bei der Nichtinanspruchnahme seines Rechts auf Versorgung durch seine Gemeinden argumentiert Paulus nicht damit, dass sein Handeln durch Christus oder das Evangelium ermöglicht worden sei, sondern vielmehr, dass er zu Gunsten des Evangeliums aus eigener Entscheidung heraus so verfare.

Analog verhält es sich auch bereits bei der paulinischen Begründung für das von den Korinthern geforderte Verhalten in 1Kor 8 und 10. Auch hier verweist Paulus nicht darauf, dass das Christusgeschehen den Korinthern ermögliche, auf den Verzehr von Fleisch zu verzichten. Solch eine Argumentation wäre auch nicht einleuchtend, denn Rücksichtnahme auf andere – einschließlich des Verzichts auf bestimmte Lebensmittel – ist eine gemeinmenschliche Handlungsoption und deren Ermöglichung muss nicht erst eigens mit Verweis auf das Evangelium dargelegt werden. Vielmehr argumentiert Paulus bereits in 8,13 mit der Angabe des Zielgrundes der Handlung. *Damit* die Glaubensgeschwister nicht zum Glaubensabfall verführt werden (vgl. ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω in 8,13b), sollen die Korinther – wie Paulus selbst – dazu bereit sein, ihre eigenen Rechte nicht in Anspruch zu nehmen.

Auch dort, wo Paulus ab 10,23 wieder auf Situationen zu sprechen kommt, in denen es vorrangig nicht um das eigene Verhältnis zu Gott, sondern um das Zusammenleben mit anderen geht, orientiert sich die Begründung erneut am zu erstrebenden Ziel: „Niemand suche das Seine, sondern das des anderen!“ (10,24). So soll das eigene Handeln das Gewissen des anderen im Blick behalten, damit (ἵνα, 10,33) möglichst viele gerettet werden. Das als Begründung dienende Ziel der paulinischen Handlungsadaptabilität ist demnach mit dem Heil der anderen zu bestimmen, was aufgrund des Kontexts sowohl das „Gewinnen“ (vgl. κερδαίνω in 9,20a.b.21.22a; σῶζω in 9,22b; 10,33) im missionarischen Sinne als auch das Bleiben im und Nichtabfallen vom Glauben umfasst.²¹⁴

²¹⁴ Vielschichtiger ist die Begründungsstruktur allerdings in 1Kor 10,14–22. Hier findet sich bei der kategorischen Mahnung, wonach die Teilnahme an paganen Kultveranstaltungen unvereinbar sei mit einer christusgläubigen Existenz, zum ersten Mal eine Seinsbegründung: Aufgrund dessen, dass die Korinther den „Kelch des Herrn“ trinken, können sie nicht zugleich den „Kelch der Dämonen“ trinken (10,21). Jedoch ist die Ablehnung der Teilnahme an paganen Kultveranstaltungen mit der in 1Kor 9 autobiographisch exemplifizierten frei-

Die Unterscheidung zwischen einer Seinsbegründung und der von Paulus in Anschlag gebrachten Zielbegründung ist für die Frage nach der jüdischen Lebensweise des Paulus gerade deshalb relevant, weil sie Aufschluss über die Übertragbarkeit der von Paulus in 9,19–23 beschriebenen Handlungsadaptabilität auf andere Situationen gibt. Indem Paulus sein Handeln als Versklavung unter das Evangelium beschreibt und mit dem Evangelium als übergeordnetem Ziel begründet, lässt sich gerade keine Aussage darüber machen, wie Paulus sich in Situationen verhalten würde, in denen das Evangelium bzw. das Gewinnen von anderen für das Evangelium nicht tangiert wäre. Dies muss v.a. entgegen verbreiteten Deutungen in der Kommentarliteratur betont werden, die annehmen als seien typische Formen jüdischer Lebensweise aufgrund der hier beschriebenen Anpassungsfähigkeit für Paulus letztlich gleichgültig. So deutet etwa R. Collins: „Jewish Christians are no longer under the law. The Jewish law is no longer the norm according to which they are to pattern their lives.“²¹⁵ Und ähnlich erklärt H. Merklein:

„Was Paulus unterscheidet, ist, daß er das *Gesetz* nicht mehr in der gleichen Weise als Faktor jüdischer Identität sehen kann, wie dies das traditionelle Judentum tut und wie er dies selbst bis zu seiner Hinwendung zum Messias Jesus getan hat.“²¹⁶

Doch solche Rückschlüsse lässt das mit der Unterordnung unter das Evangelium begründete Verhalten des Paulus ebenso wenig zu wie die in der Literatur weit verbreitete Rede vom Gesetz bzw. jüdischer Lebensweise als einem „Adiaphoron“.²¹⁷

In juridischer Terminologie ausgedrückt beschreibt Paulus in 9,19–23 lediglich, dass für ihn das Evangelium bzw. das Heil der anderen eine höhere Norm darstellt als halachische Normen einschließlich gewisser Regelungen zur Essens- und Tischgemeinschaft.²¹⁸ Damit werden diese Normen jüdischer Le-

willigen Nichtinanspruchnahme der eigenen Rechte gerade nicht vergleichbar. Denn in 10,14–22 fordert Paulus aus im engeren Sinn theologischen Gründen die kompromisslose Unterlassung solch eines Verhaltens. Die Abwägung eigener Rechte im Spannungsfeld der Interessen von anderen Glaubensgeschwistern ist hier nicht im Blick.

²¹⁵ COLLINS (Hg.), *First Corinthians*, 354.

²¹⁶ MERKLEIN, *Der erste Brief an die Korinther II*, 230 (H.i.O.). Vgl. ferner etwa auch WOLFF, *Paulus*, 375: „Bei aller Anerkennung und Befolgung der mosaischen Tora in der Begegnung mit anderen jüdischen Menschen – letztendlich ist für Paulus nur das Gesetz des Christus verbindlich.“

²¹⁷ Vgl. so aber etwa bei FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 533. Vgl. ähnlich auch WOLFF, *Paulus*, 365; CAMPBELL, *1 Corinthians*, 139; neuerdings noch einmal wiederholt von SCHNELLE, *Judentum und Hellenismus*, 139. Sachlich in dieselbe Richtung denkt PHUA, *Idolatry*, 193.

²¹⁸ Vgl. so auch WILSON, *Annalisa Phillips: Paul and the Jewish Law. A Stoic Ethical Perspective on His Inconsistency (Ancient Philosophy & Religion 8)*, Leiden / Boston 2022, 184.

bensweise von Paulus aber weder abgewertet noch für christusgläubige Juden wie ihn als grundsätzlich beliebig deklariert.

2.6 Die paulinische Adaptabilität im Verhältnis zum Spektrum jüdischer Lebensweise in der Diaspora

Fragt man nun noch einmal positiv danach, wie sich das in 1Kor 9,19–23 beschriebene Verhalten des Paulus zur Pluriformität jüdischer Lebensweise in der Diaspora verhält, steht man zunächst vor der Herausforderung, dass die allgemein gehaltenen Aussagen in 1Kor 9 einen *konkreten* Vergleich erschweren. Gleichwohl lassen sich die Handlungsbewegungen sowie deren Begründungen zu diasporajüdischen Lebensweisen ins Verhältnis setzen.

So haben die oben ausführlich diskutierten literarischen wie archäologischen Quellen für die jüdische Diaspora zunächst grundsätzlich eine erstaunliche Weite an unterschiedlichen Bewältigungsstrategien von Juden für das Zusammenleben mit Nichtjuden in der Diaspora aufgezeigt. Ebenso ließ sich in vielen literarischen Texten zeigen, dass die dort beschriebenen jüdischen Protagonisten häufig so charakterisiert sind, dass sie in einem konstruktiven Sinne nach Möglichkeiten der Interaktion suchen – wenn diese auch sehr unterschiedlich ausfallen. So etwa, wenn von Seiten Daniels und seiner Freunde keine Einwände gegen eine Unterrichtung am königlichen Hof (Dan 1,4) und gegen die Annahme von fremdländischen Namen (Dan 1,7) erhoben werden, Daniel aufgrund seiner Weisheit am königlichen Hof bleibt (Dan 2,49) und unter König Darius gar eine leitende Funktion einnimmt (Dan 6,3f). Hier wird deutlich, dass das Bewahren jüdischer Identität und Lebensweise durchaus mit dem Bemühen, sich erfolgreich in der fremden Gesellschaft einzufinden, einhergehen kann. So stellt auch der prinzipielle Umgang sowie die Tischgemeinschaft mit Nichtjuden für das Danielbuch kein grundsätzliches Problem dar. Nirgends wird gesagt, dass Daniel das von ihm gewünschte Gemüse in Isolation oder allein mit Juden zu sich nimmt. Auch die Annahme von Essen aus der Hand des nichtjüdischen Chefeunuchen (vgl. Dan 1,16) stellt für das Danielbuch eine legitime Form des Zugehens auf seine nichtjüdischen Gegenüber dar.

Ähnliche Verhaltensanpassungen an eine nichtjüdische Gesellschaft haben sich auch in der obigen Untersuchung für die Versionen der Esthererzählung anführen lassen. Für den MT sind mit Ausnahme der Verweigerung, andere Menschen und Götter zu verehren als den Gott Israels, keine Beschränkungen für die Interaktion mit Nichtjuden zu erkennen. Die Figur der Esther passt sich in vielerlei Hinsicht ihrem nichtjüdischen Umfeld an, indem sie nicht nur den persischen Großkönig heiratet, sondern als Königinnenanwärterin und schließlich als Königin ihre Existenz in der Diaspora gerade dadurch meistert, dass sie ihre jüdische Existenz sowie die typischen Merkmale jüdischer Lebensweise verheimlicht oder ignoriert. Und auch noch in der Septuagintaversion, die gegenüber dem MT grundsätzlich die Einhaltung bestimmter halachischer

Vorschriften auch für eine diasporajüdische Jüdin wie Esther hochhält, wird der äußere Zwang, zu gewissen Zugeständnissen bereit zu sein, trotz der inneren Ablehnung mit dem Blick auf die Notwendigkeit, zwischen diesen Polen pragmatische Möglichkeiten der Interaktion zu finden, zusammengehalten.²¹⁹

Gemeinsam ist jenen diasporajüdischen Quellen mit dem in 1Kor 9,19–23 beschriebenen Verhalten des Paulus demnach in jedem Fall die grundsätzliche Absicht, die Interaktion zu ermöglichen und damit die Bewegungsrichtung auf den je anderen zu – bei gleichzeitiger Wahrung gewisser kategorischer Schranken, die nicht überschritten werden. Dass solch eine situationsabhängige Anpassung des eigenen Verhaltens an höher zu gewichtende Normen das faktische Leben vieler Diasporajuden bestimmt haben dürfte, haben zudem die oben gemachten Untersuchungen zu unterschiedlichen diasporajüdischen Lebenssituationen von etwa jüdischen Sklaven oder Juden im Militärdienst gezeigt.

Im Licht dieses weiten Spektrums an diasporajüdischen Implementierungen gewisser halachischer Vorschriften ist es nicht angebracht, die Frage nach der jüdischen Lebensweise des Paulus ausgehend von 1Kor 9,19–23 mit einer simplen Ja-oder-Nein Antwort zu versehen. Denn gerade 1Kor 10,14–22 macht deutlich, dass das Zugeständnis hinsichtlich *mancher* halachischen Fragen, das Paulus in 9,19–23 beschreibt, umgekehrt nicht einfach die Nivellierung jeder halachischen Überzeugung bedeutet. Zu Recht verweist Karin H. Zetterholm auf eine Einseitigkeit in weiten Teilen der gegenwärtigen Paulusinterpretationen hinsichtlich der Wahrnehmung des zeitgeschichtlichen Judentums:

„Pauline scholars tend to miss the point, applying a rigid and legalistic understanding of what it meant to observe Jewish law. If perfect Torah observance is expected from Jews (which involves a host of interpretive assumptions), then anyone who fails to meet those expectations would be considered to ‚break the law.‘ Jewish tradition, however, explicitly recognizes the fact that nobody will keep all the details of the law at all times! This important element seems to be generally overlooked when Christians discuss this topic.“²²⁰

Demnach dürfte die grundsätzliche Tatsache, dass Paulus sein Verhalten auch hinsichtlich nicht präziser eingrenzbarer halachischer Überzeugungen und Gewohnheiten seinem Umfeld – bei Wahrung gewisser Schranken – angepasst hat, für viele Diasporajuden seiner Zeit nicht verwunderlich sein, sondern vielmehr deren alltägliche Notwendigkeit und Herausforderung widerspiegeln.

Entgegen verbreiteten Urteilen bedeutet die Handlungsadaptabilität des Paulus also weder eine Abkehr vom Judentum seiner Zeit noch eine explizite Kritik am Gesetz oder jüdischer Lebensweise. Auch implizit kritisiert das paulinische Verhalten in 1Kor 9,19–23 nicht „das“ Judentum im Allgemeinen,

²¹⁹ Das ähnliche Ineinander von aktiver Integration in die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft und zugleich dem Bemühen um die Wahrung der eigenen jüdischen Identität hat sich auch mit Blick auf Tobit und seinem Amt als Einkäufer für den König sowie mit Blick auf die Figur des Joseph in JosAs als leitendem Beamten des Pharao gezeigt.

²²⁰ ZETTERHOLM, Question, 89.

stellt aber durchaus eine implizite Kritik an jenen jüdischen Interpretationen der Tora und jenen jüdischen Verhaltensweisen gegenüber Nicht-Juden dar, die solch ein Zugehen auf die nichtjüdische Umwelt als unvereinbar mit jüdischer Identität betrachteten. Paulus gibt deshalb seine jüdische Identität nicht auf, aber sein Verhalten deutet auf eine Distanz zu *bestimmten* halachischen Überzeugungen des Judentums seiner Zeit hin.

Neu bzw. eine „christliche“ Innovation ist demnach nicht die Verhaltensanpassung des Paulus selbst, wohl aber die am Evangelium orientierte Begründung für diese Handlungsadaptabilität. D.h. Paulus „erfindet“ nicht eine neue Art, wie Juden und Nicht-Juden miteinander leben können, sondern er gibt einer seit langem etablierten diasporajüdischen Lebensweise eine neue christologische Zielbegründung.

2.7 Fazit

Angesichts der Vielfalt jüdischer Interaktionen mit Nicht-Juden in der Diaspora darf die in 1Kor 9,19–23 beschriebene Verhaltensanpassung des Paulus weder als „chamäleonartige“ Inkonsequenz bezeichnet werden, noch kann damit argumentiert werden, dass Paulus seine jüdische Identität nicht mehr als zentralen Aspekt seines Lebens ansah oder dass er gar mit dem Judentum gebrochen haben müsse. Vielmehr legt sich eine Deutung nahe, die auf der einen Seite sowohl die Lesarten vieler Exegeten aus der „Paul within Judaism“-Perspektive korrigiert, als auch auf der anderen Seite die weitreichenden Konsequenzen eher „klassischer“ Paulusinterpretation in Frage stellt.

Entgegen der Interpretation mancher Exegeten, die sich einer „Paul within Judaism“-Perspektive zuschreiben lassen und die in 1Kor 9,19–23 keine Handlungsadaptabilität des Paulus erkennen wollen, muss betont werden, dass es sich bereits aufgrund von kontextuellen Überlegungen aufdrängt, dass Paulus hier tatsächlich eine Anpassung seines Verhaltens an Gruppen mit unterschiedlichen halachischen Gewohnheiten und Überzeugungen beschreibt, die aufgrund des Kontextes von 1Kor 8,1–11,1 zumindest in sachlicher Hinsicht auch eine gewisse Anpassung in Fragen der Essens- und Tischgemeinschaft umfasst. Dabei legt sich im Licht des Spektrums an unterschiedlichen halachischen Implementierungen und Bewältigungsstrategien für das Zusammenleben nahe, dass sich die Frage, *ob* der christusgläubige Paulus jüdische Lebensweise befolgte und *ob* er „within Judaism“ zu verstehen sei, in dieser binären Weise dem diasporajüdischen Kontext nicht gerecht wird und vielmehr nur multiperspektivisch beantwortet werden kann.

Wenn es stimmt, dass manche Juden – vor allem in der Diaspora – bereits eine lange Tradition der Anpassung ihres jüdischen Verhaltens und ihrer angestammten Bräuche an ihre individuellen Lebensbedingungen hatten, dann muss zugleich entgegen verbreiteter Interpretation betont werden, dass die in 1Kor 9,19–23 beschriebene Verhaltensanpassung des Paulus nichts ist, was notwen-

digerweise als „unjüdisch“ oder unvereinbar mit einer jüdischen Identität bezeichnet werden könnte. Wo solche Urteile in älterer wie jüngster Forschung geäußert werden, berufen sie sich zu Unrecht auf ein einseitiges Bild des zeitgenössischen Diasporajudentums. Die Frage der Toraobservanz erstreckt sich angesichts der Breite der frühjüdischen Strömungen gerade nicht in binären Antworten. Insofern lässt sich auch das Verhalten des Paulus in 1Kor 9 nicht einfach für oder gegen einen toraobservant lebenden Paulus ins Feld führen. Die autobiographischen Skizzen des Paulus geben vielmehr darüber Auskunft, inwiefern und in welcher Form auch der christusgläubige Paulus *sich selbst* als toraobservant lebenden Juden verstanden hat.

Tatsächlich ist das, was Paulus in 1Kor 9 beschreibt, weder eine echte paulinische „Innovation“, noch ist es erst auf der Grundlage einer spezifisch „christlichen“ Freiheit möglich. Die Aussage „denn obwohl ich frei bin ...“ setzt nicht voraus, dass Christus diese Freiheit erst ermöglicht hätte, sondern dass Paulus seine grundsätzliche Freiheit dazu verwendet, um dem Evangelium von Jesus Christus zu dienen. Sowie Paulus von seinen nichtjüdischen Adressaten mit seinen Anweisungen in 1Kor 8 und 10 für das Zusammenleben die Übernahme bestimmter diasporajüdischer Gewohnheiten fordert, sind auch die autobiographischen Bemerkungen in 1Kor 9 zunächst als Beschreibung einer möglichen Form jüdischen Lebens seiner Zeit in der Diaspora zu verstehen, die in historischer Hinsicht über Paulus und die frühe Jesusbewegung hinausgeht. Dennoch handelt es sich zugleich um eine jüdische Lebensform, die durch das Evangelium eine ganz neue Motivationskraft und eine neue Bedeutung erhalten hat. Neu ist der Zielgrund für sein Verhalten und nicht das Verhalten selbst. Am Ende ist es „um des Evangeliums willen“ (1Kor 9,23), dass Paulus sein Verhalten an seine Zuhörer anpasst.

3. Christologisch begründete Anpassung jüdischer Lebensweise in Antiochien: Gal 2,11–14

3.1 Hinführung

Zu kaum einem Abschnitt der paulinischen Briefe ist in den vergangenen Jahrzehnten wohl so viel veröffentlicht worden wie zum sog. „antiochenischen Zwischenfall“ bzw. dessen Schilderung in Gal 2,11–14. Schon seit F. C. Baur²²¹ und der Tübinger Schule stellt der Text einen zentralen Ausgangspunkt dar für unterschiedliche Konstruktionen des paulinischen Werdegangs sowie

²²¹ Vgl. dazu den vielzitierten und wirkmächtigen Aufsatz BAUR, Ferdinand C.: Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom, in: Historisch-kritische Untersuchungen zum Neuen Testament. Ausgewählte Werke, hg. von Klaus Scholder, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, 1–146.

dessen Einbettung in die Geschichte der frühen Jesusbewegung insgesamt.²²² „[K]ein anderer Konflikt hat in der Rekonstruktion der Geschichte dieser ersten Jahrzehnte eine wichtigere Rolle gespielt.“²²³ Nicht zuletzt war gerade auch in den vergangenen Jahrzehnten im Zusammenhang mit der sog. *New Perspective on Paul* der Abschnitt in Gal 2,11–14 ein vielzitatierter und in seiner Auslegung zugleich höchst umstrittener Text.²²⁴ Die daraus resultierende Menge an Forschungsliteratur bedeutet für die vorliegenden Zwecke in erster Linie, dass es nicht darum gehen kann, jede exegetische Diskussionsdiskussion aufzugreifen und erneut zu besprechen.²²⁵ Vielmehr sollen hier neue Verständnismöglichkeiten ausgelotet werden ausgehend von dem oben erarbeiteten differenzierten Bild hinsichtlich der Grenzen und Möglichkeiten für Formen der Kommensalität zwischen Juden und Nichtjuden. Dabei liegt der Fokus ganz auf der Frage nach jüdischer Existenz christusgläubiger Juden. Denn ähnlich wie in den autobiographischen Bemerkungen des Paulus in 1Kor 9 so ist auch hier im Galaterbrief unabhängig von der Frage nach der Adressatenschaft des gesamten Briefes bei

²²² Eine ältere aber ausführliche Forschungsgeschichte findet sich bei WECHSLER, Andreas: *Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11–14)* (BZNW 62), Berlin / New York 1991. Hier fehlen freilich v.a. jüngere Positionen aus dem weiteren Umfeld der *New Perspective* sowie von Exegeten, die sich einer „Paul within Judaism“-Perspektive zuordnen lassen. Vgl. dafür etwa beispielhaft PARK, Eung Chun: *Either Jew or Gentile. Paul's Unfolding Theology of Inclusivity*, Louisville / London 2003; CAMPBELL, William S.: *Paul and the Creation of Christian Identity* (LNTS 322), London 2006 sowie ZETTERHOLM, *Formation of Christianity*.

²²³ So ÖHLER, Markus: *Essen, Ethnos, Identität – der antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11–14)*, in: Wolfgang Weiß (Hg.): *Der eine Gott und das gemeinschaftliche Mahl. Inklusion und Exklusion biblischer Vorstellungen von Mahl und Gemeinschaft im Kontext antiker Festkultur* (BThSt 113), Neukirchen-Vluyn 2012, 158–199, hier: 158.

²²⁴ Vgl. stellvertretend für viele DUNN, James D. G.: *The Incident at Antioch (Gal 2:11–18)*, in: Mark D. Nanos (Hg.): *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Peabody, MA 2002, 199–234; sowie die knappe forschungsgeschichtliche Übersicht bei NANOS/ZETTERHOLM (Hg.), *Paul within Judaism*, 95–126.

²²⁵ Dies gilt gerade auch für die vieldiskutierten Einleitungsfragen, allen voran die Differenzen zwischen der Landschafts- und Provinzhypothese und ihren theologie- sowie kirchengeschichtlichen Implikationen. Die Argumente in diesen Fragen sind m.E. zu Genüge ausgetauscht; vgl. in jüngerer Zeit SCHNELLE, Paulus, 275–288; JOHN, Felix: *Der Galaterbrief im Kontext historischer Lebenswelten im antiken Kleinasien* (FRLANT 264), Göttingen 2016, 133–159; OSTEN-SACKEN, Peter von der: *Der Brief an die Gemeinden in Galatien* (ThKNT 9), Stuttgart 2019, 11–45; FREY, Jörg: *Galaterbrief*, in: Oda Wischmeyer (Hg.): *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe* (UTB 2767), Bern / Tübingen 2021, 369–396). Das sachliche gehaltene Fazit von FREY, *Galaterbrief*, 386, erscheint mir zutreffend: „Eine präzisere Datierung des Gal innerhalb des Zeitraum von 50–55/6 n.Chr. und im Verhältnis zu 1/2 Kor und Röm ist nicht zu begründen.“ Die Auswirkungen dieser Diskussionen auf die Interpretation der hier relevanten Perikope sind ohnehin überschaubar.

der Schilderung über Petrus (Kephas) und Barnabas unzweifelhaft von mindestens zwei christusgläubigen Juden sowie deren Verhalten die Rede.

Für die vorliegende Untersuchung interessant ist v.a. die Frage, aus welchem Grund Petrus in Antiochien anfänglich noch mit Heiden zusammen isst und worin das Problem gesehen wird, dass ihn dazu brachte, diese Tischgemeinschaft nicht weiterzuführen. Wie sich zeigen wird, gehen dabei die Mehrzahl der gegenwärtigen Interpretationen von Gal 2,11–14 von bestimmten – und meist einseitigen – Annahmen bzgl. des Diasporajudentums aus, die dann auf die spezifische Situation in Antiochien übertragen werden. So ist ein Interpretationsstrang wesentlich von der Annahme geleitet, dass jede Form der Essens- und Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden in der Diaspora für Juden grundsätzlich problematisch gewesen wäre und sich deshalb auch der antiochenische Zwischenfall anhand Fragen der Speisevorschriften entzündet haben müsse.²²⁶

Eine andere Deutungslinie nimmt bezeichnenderweise eine in weiten Teilen entgegengesetzte Annahme zum Ausgangspunkt. Demnach könne eine Tischgemeinschaft unmöglich das Problem hinter Gal 2,11–14 sein, da es für eine Problematisierung solch einer Tischgemeinschaft angeblich keine zeitgenössischen Parallelen gäbe. Die Auseinandersetzung im antiochenischen Zwischenfall ließe sich demnach nicht anhand der Auseinandersetzung um Speisevorschriften verstehen, sondern müsse letztlich ausschließlich auf die Frage nach der Beschneidung von nichtjüdischen Christusgläubigen zurückgehen.²²⁷

Eine dritte Interpretationslinie geht schließlich davon aus, dass das Zustandekommen von gemeinsamen Mahlzeiten zwischen Juden und Nichtjuden in der Diaspora kein Problem darstellte, solange die jüdische Seite als Gastgeber fungiert habe. Da dies in Antiochien vorauszusetzen sei, könne das Problem im antiochenischen Zwischenfall nicht mit der Art oder der Zubereitung des

²²⁶ Vgl. so etwa stellvertretend bei MUBNER, Franz: Der Galaterbrief (HThKNT 9), Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1974, 138: „Jede Tischgemeinschaft mit Heiden war für streng orthodox denkende Juden und Judenchristen ein Gräuel.“ Ähnlich BETZ, Hans Dieter: Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien. Aus dem Amerikanischen übersetzt und für die deutsche Ausgabe redaktionell bearbeitet von Sibylle Ann (Hermeneia), München 1988, 202; DESILVA, David A.: The Letter to the Galatians (NICNT), Grand Rapids, MI 2018, 200–203.

²²⁷ Vgl. so etwa HURTADO, Lord, 162 Anm. 18: „[F]or many, probably most religious Jews in the Hellenistic-Roman period, eating ordinary meals with Gentiles was not an insuperable problem; any claims by scholars to the contrary are simply misinformed. In principle, so long as the food on the table fell within what was permitted for Jews to eat under Torah (e.g. no pork), and so long as eating did not implicate a Jew in participating in a feast in honor of a god (e.g. no libation of wine or consecration of meat to a god), there was no major problem. [...] This issue was not ‚purity laws,‘ but the requirements for treating Gentiles as fully converted to the God of Israel.“

Essens zusammenhängen, sondern nur mit Fragen der Sitzordnung.²²⁸ Gemeinsam ist jenen Interpretationen, dass sie die Frage, ob sich Petrus in Antiochien toraobservant verhalten habe, meist monoperspektivisch mit einem eindeutigen Ja oder Nein beantworten.

Vor dem Hintergrund des oben erarbeiteten und verfeinerten Bildes bezüglich verschieden bewerteter Grenzen und Möglichkeiten für Tisch- und Essensgemeinschaften zwischen Juden und Nichtjuden in der Diaspora sind diese unterschiedlichen Interpretationslinien mit ihren vergleichsweise einseitigen Annahmen zu hinterfragen. Beachtet man die Komplexität und Multiperspektivität des antikjüdischen Diskurses zu diesem Themenfeld, dann lässt sich – wie zu zeigen sein wird – auch der antiochenische Zwischenfall innerhalb dieses Diskurses verorten und die Frage, inwieweit hier vermeintliche „Grenzen“ des Judentums von Seiten christusgläubiger Juden (Petrus, Barnabas) überschritten werden, mit der gebotenen Multiperspektivität beantworten. Zuvor sind noch zwei kontextuelle bzw. methodologische Vorüberlegungen notwendig.

3.1.1 Paulus und die Gemeinden in Galatien

Die von Paulus auf einer seiner Missionsreisen gegründeten (vgl. Gal 4,13–15.18) Gemeinden von Galatien (vgl. Apg 16,6; 18,23) dürften sowohl aus ehemaligen Heiden wie auch aus christusgläubigen Juden bestehen. Mindestens jene, die die Adressaten zur Beschneidung zwingen wollen (Gal 5,3.11–12; 6,12–13), sind jüdischer Herkunft.²²⁹ Doch auch dann, wenn man annimmt, dass es sich dabei um jüdische Wandermissionare handelt, die erst von außen nach Galatien gekommen sind, wird man aufgrund dessen, dass Paulus mehrere Male vor einem Rückfall hinsichtlich der Einhaltung gewisser jüdischer Verhaltensweisen warnt (vgl. *πάλι* in Gal 4,9 und 5,1), annehmen müssen, dass es sich zumindest bei manchen der Adressaten um ehemalige „Gottesfürchtige“ handelte, die bereits vor ihrer Hinwendung zu Christus ein Interesse an jüdischem Leben hatten.²³⁰ Diese enge Bindung mancher an die jüdische Gemeinde macht dann aber auch unter den Christusgläubigen in Galatien die Annahme von einem jüdischen Teil mehr als wahrscheinlich.²³¹

²²⁸ Vgl. so v.a. NANOS, How Could Paul Accuse Peter of ‚Living Ethné-ishly‘, 206: „There is plenty of evidence that Jews did mix with non-Jews, and ate with them, and there is no reason to suppose that the food at mixed meals could not meet halakhic standards of the time and place; guests normally eat according to their host’s norms.“ Vgl. dann die weitere Argumentation in NANOS, Reading the Antioch Incident, 26–52.

²²⁹ Vgl. dazu FREY, Galaterbrief, 387.

²³⁰ Vgl. zur Annahme von mindestens starkem Kontakt der heidenchristlichen Adressaten mit Juden die Argumentation bei MARTIN, Neil: Regression in Galatians. Paul and the Gentile Response to Jewish Law (WUNT II 530), Tübingen 2020, 39–40.

²³¹ Vgl. dazu ausführlich NANOS, Inter- and Intra-Jewish Political Context, 396–407, der die Adressaten des Galaterbriefes als „subgroups“ in einem „Intra-Jewish Context“ (405) verortet; vgl. ferner DESILVA, Letter to the Galatians, 26–28. Anders, nämlich dass es um

Wichtig ist allerdings auch hier, zwischen der sozialen Zusammensetzung der Gemeinden und den explizit im Brief Angeschriebenen zu unterscheiden. Denn unter letzteren befinden sich deutlich ausschließlich nichtjüdische Christusgläubige. Nur zu jenen konnte Paulus sagen, dass sie früher denen dienten, die keine Götter sind (Gal 4,8) und nur von Nichtjuden können andere die Beschneidung einfordern (Gal 1,6f; 5,2; 6,12f). Schließlich spricht im Falle der nordgalatischen Hypothese auch die Anrede mit ὁ Γαλάται in Gal 3,1 dafür, dass Paulus in erster Linie Nichtjuden mit seinem Brief adressiert. Auch wenn in ethnischer Hinsicht damit sicher Menschen unterschiedlicher Volksgruppen zusammengefasst werden können, erscheint es weniger wahrscheinlich, dass Paulus auch Juden als „Galater“ ansprechen würde.²³²

Wie bereits oben ausführlich diskutiert, schließt diese explizite Adressierung an *nichtjüdische* Christusgläubige nun keineswegs aus, dass sich das Geschriebene in sachlicher Hinsicht auch auf jüdische Christusgläubige beziehen kann. Ebenso kann nicht ganz ausgeschlossen werden, dass Paulus zumindest indirekt auch die jüdischen Unruhestifter (vgl. Gal 1,6–7; 5,2–3; 6,12–13) als „permanente Mitadressaten“²³³ im Blick hat. Jedoch ist in methodischer Hinsicht der Nachweis der Plausibilität solch einer Annahme im jeweiligen Einzelfall gefordert und kann nicht einfach pauschal angenommen werden. Über die ethnischen Zuschreibungen hinaus sind weitere Charakterisierungen der galatischen Gemeinden sowie der Adressaten mangels eindeutiger Hinweise im Brief selbst nur bedingt möglich. Jüngst kommt Felix John bei seinem Versuch der historischen Kontextualisierung der galatischen Gemeinden zu dem (recht nüchternen) Fazit, diese bestünden aus „Menschen, die prinzipiell die gleichen kulturellen und religiösen Vorprägungen aufwiesen wie ihre Zeitgenossen andernorts im Mittelmeerraum.“²³⁴

3.1.2 Die Galater und der antiochenische Zwischenfall – methodologische Entscheidungen

Eine in methodischer Hinsicht maßgebliche Überlegung für die Interpretation von Gal 2,11–14 besteht in der für sich genommen recht trivialen Beachtung dessen, dass es sich beim sog. antiochenischen Zwischenfall zunächst um die Erzählung davon in der Darstellung des Paulus in einem Brief an die Gemein-

Gemeinden gehe, die rein aus ehemaligen „Heiden“ bestehen, OSTEN-SACKEN, Galatien, 21; MUBNER, Galaterbrief, 8; SCHLIER, Heinrich: Der Brief an die Galater (KEK 7), Göttingen 1965, 18, wobei insbesondere Schlier jedoch nicht zwischen Adressaten des Briefes auf der einen Seite und der sozialen Zusammensetzung der Gemeinden auf der anderen Seite unterscheidet.

²³² Vgl. mit Nachdruck die Annahme von rein heidenchristlichen Adressaten von GAGER, Reinventing Paul, 80–82.

²³³ Vgl. so die Erwägungen bei OSTEN-SACKEN, Galatien, 21.

²³⁴ JOHN, Galaterbrief, 182 (unter der Annahme der Provinzhypothese).

den von Galatien handelt. Dies bedeutet nicht nur, dass wir zu den Ereignissen in Antiochien ausschließlich die Perspektive des Paulus haben, sondern vielmehr noch, dass Paulus mit der Erzählung in Gal 2 einen spezifischen argumentativen Zweck verfolgt und er die Darstellung – bewusst oder unbewusst – diesem Zweck anpasst.²³⁵

Gleichzeitig deutet nichts im Text darauf hin, dass die Gemeinden in Galatien schon vor dem Brief des Paulus über die Ereignisse in Antiochien informiert gewesen waren.²³⁶ Zwar erwähnt Paulus in Gal 1,13, dass die Adressaten über seinen früheren Wandeln ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ bereits Bescheid wüssten, doch daraus lässt sich nicht ableiten, dass sie deshalb auch über die spezifischen Ereignisse von Antiochien informiert waren.²³⁷ D.h. dann aber, dass davon auszugehen ist, dass zunächst auf der literarischen Ebene die paulinische Schilderung aus sich selbst heraus verständlich sein sollte und zwar ohne Heranziehung von textexternem Hintergrundwissen bezüglich der Ereignisse in Antiochien.

Auf historischer Ebene wiederum bedeutet dies, dass es methodisch kaum möglich ist, die „eentlichen“ Vorkommnisse in Antiochien in Differenz zur Schilderung des Paulus zu eruieren. Aus dieser methodologischen Grundentscheidung folgt, dass auch im Folgenden der Fokus ganz auf der literarischen Darstellung des Paulus und dessen Aussageintention liegt, wohingegen darüberhinausgehende Überlegungen etwa zur Situation der Juden und Gemeinden im antiken Antiochien in den Hintergrund treten.²³⁸

²³⁵ Dazu passt, dass Paulus vieles, was für die Vorgänge in Antiochien von großer Bedeutung gewesen sein dürfte, aber für seine gegenwärtige Argumentation wertlos ist, auslässt. So erfahren die Galater nichts über den Zeitpunkt oder den Grund des Aufenthalts des Petrus in Antiochien, ebenso wenig, warum „einige von Jakobus“ nach Antiochien kommen. Schließlich aber schweigt Paulus vollkommen über den Ausgang des Konflikts, d.h. über die Reaktion des Petrus oder der anderen Beteiligten. Diese Auslassungen sind dann allerdings am ehesten durch die rhetorisch-argumentative Funktion von Gal 2,11–14 bedingt und nicht etwa dadurch, dass Paulus die Hintergründe als bekannt voraussetzen kann (vgl. so aber ZAHN, Theodor: Der Brief des Paulus an die Galater. Mit einem Geleitwort von Martin Hengel [KNT 9], Wuppertal 31990, 113–114).

²³⁶ Zu erwarten wäre ansonsten entweder ein Bezug zu einer vorherigen – evtl. mündlichen – Mitteilung des Paulus, oder aber ein direkter Widerspruch des Paulus zu einer anderen Darstellung des antiochenischen Konflikts von anderen Personen als Paulus. Vgl. anders aber BETZ, Galaterbrief, 200.

²³⁷ Gegen NANOS, What Was at Stake, 285 Anm. 12.

²³⁸ Häufig ist in der Forschung ein umgekehrter Weg eingeschlagen worden, sodass ausgehend von einer Beschreibung der Situation in Antiochien dann die paulinische Schilderung interpretiert wird; vgl. so etwa bei ZETTERHOLM, Formation of Christianity; BIRD, Michael F.: The Incident at Antioch (Gal. 2.11–14): The Beginning of Paulinism, in: Michael F. Bird / Jason Maston (Hg.): Earliest Christian History. History, Literature, and Theology. Essays from the Tyndale Fellowship in Honor of Martin Hengel (WUNT II 320), Tübingen 2012, 329–361; DUNN, Incident at Antioch, 199–234; LONGENECKER, Richard N.: Galatians, hg. von David A. Hubbard / Glenn W. Barker (WBC 41), Waco, TX / Dallas,

3.2 Rhetorische Funktion von Gal 2,11–14 in seinem literarischen Kontext

Die Perikope Gal 2,11–14 lässt sich untergliedern in einen erzählenden ersten Teil (Gal 2,11–14a), dem dann ab 2,14b ein Redeteil folgt, der sich wiederum formal bis 2,21 an Petrus richtet,²³⁹ jedoch bereits ab 2,15 in sachlich-inhaltlicher Hinsicht den Blick weg von den Gegebenheiten in Antiochien und hin zu der Situation in Galatien lenkt.²⁴⁰ Für das richtige Verständnis der paulinischen Schilderung der Ereignisse von Antiochien ist es zugleich entscheidend, dessen literarische Funktion innerhalb der apologetischen²⁴¹ und polemischen Argumentation des ersten argumentativen Abschnittes des Galaterbriefes (Gal 1,11–2,21) zu erheben.²⁴² Dies gilt erst recht dann, wenn die vorrangige Funktion nicht in der Schilderung vergangener Ereignisse um ihrer selbst willen zu suchen ist.

Nicht nur das fehlende Proömium, sondern auch der weitere Stil des Galaterbriefes zeugen deutlich von der Dringlichkeit, die Paulus zum Schreiben veranlasst. Seine jüdischen und evtl. auch judenchristlichen Gegner,²⁴³ die in den

TX / Nashville 1990, 65–71; MEEKS, Wayne A.: *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (SBL SBS 13), Missoula, MT 1978. Zur Datierung des Konflikts vgl. KONRADT, Matthias: Zur Datierung des sogenannten antiochenischen Zwischenfalls, in: ZNW 102,1 (2011), 19–39.

²³⁹ Vgl. dazu die Diskussion bei ECKSTEIN, Verheißung, 3–6.

²⁴⁰ Vgl. auch den Wechsel in die 1. Person Plural in Gal 2,15; zur in der Literatur weitgehend akzeptierten Abgrenzung nach hinten vgl. ferner ÖHLER, Essen, 163; MÜßNER, Galaterbrief, 135; sowie prägnant BETZ, Galaterbrief, 213: „Seit der Antike hat man sich gefragt, ob der Bericht des Paulus über den Zwischenfall in Antiochia mit 2,14 endet, oder ob der Abschnitt 2,15–21 als Zusammenfassung der von ihm in Antiochia gehaltenen Rede noch dazugehört. [...] Die meisten Exegeten entscheiden sich dafür, daß Paulus formal Kephas, in der Sache aber die Galater anspricht.“

²⁴¹ Der apologetische Charakter des Galaterbriefes ist jüngst von WEHDE, Christian: *Autobiographische Argumentation und Selbstdarstellung im Galaterbrief. Gal 1,11–2,21 vor dem Hintergrund antiker Autobiographie und Epistolographie* (BZNW 249), Berlin 2022, in Zweifel gezogen worden.

²⁴² Zur Diskussion, inwieweit Paulus in seiner Gliederung Prinzipien antiker Rhetorik einhält, vgl. über die einschlägigen Kommentare hinaus auch VOS, Johan S.: *Paul's Argumentation in Galatians 1–2*, in: Mark D. Nanos (Hg.): *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Peabody, MA 2002, 169–180 sowie HESTER, James D.: *Epideictic Rhetoric and Persona in Galatians 1 and 2*, in: Mark D. Nanos (Hg.): *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Peabody, MA 2002, 181–196. Vgl. zudem die jüngst erschienene Monographie sowie den darin enthaltenen Forschungsüberblick von WEHDE, *Autobiographische Argumentation*, 9–32.

²⁴³ Zur für die vorliegenden Zwecke weniger relevanten Diskussion um die Charakterisierung der paulinischen Gegner im Galaterbrief vgl. den forschungsgeschichtlichen Überblick bei MATERA, Frank J.: *Galatians (A Michael Glazier Book 9)*, Colledgeville, MI 1992, 2–11. Jüngst argumentierte SCHUMACHER, Thomas: *Juden oder Nichtjuden, das ist hier die Frage. Zur Identifizierung der Gegner im Galaterbrief*, in: ZNW 113,1 (2022), 69–98, auf-

Gemeinden von Galatien die Beschneidung und volle Toraobservanz auch für nichtjüdische Christusnachfolger einfordern (vgl. Gal 1,6–7; 5,2–3; 6,12–13), gefährden aus Sicht des Paulus dessen beschneidungsfreie Völkermission. Nachdem er in Gal 1,11–24 vorrangig in einem narrativ-biographischen Stil die Unabhängigkeit seines Evangeliums von anderen Menschen und damit dessen göttlichen Ursprung (vgl. bereits Gal 1,1) herausstellt, veranschaulicht er in Kp. 2 anhand der Erzählung zweier Begebenheiten, dass das von ihm verkündigte Evangelium inklusive der beschneidungsfreien Mission unter Nichtjuden zwar einen göttlichen Ursprung hat, aber gleichwohl auch von anderen Aposteln und zentralen Figuren der frühen Jesusbewegung bestätigt wurde.²⁴⁴ Zu diesem Zweck führt Paulus die Übereinkunft mit den „Säulen“ der Jerusalemer Urgemeinde an, die dessen Evangelium nicht nur akzeptierten, indem sie nicht die Beschneidung des Titus einforderten (Gal 2,3), sondern die beschneidungsfreie Mission unter Nichtjuden auch grundsätzlich bestätigten (Gal 2,9). Einen ähnlichen argumentativen Zweck erfüllt dann zunächst auch die Schilderung der Ereignisse von Antiochien (Gal 2,11–14), indem hier expliziert wird, dass Paulus auch in Antiochien nicht dem Druck von anderen nachgegeben hat. Das Ziel der paulinischen Argumentation wird schließlich am Ende des ersten Gedankengangs von 2,11–14 explizit erwähnt. Wenn in 2,14b Paulus die Frage an Petrus stellt, „warum zwingst du die Heiden, jüdisch zu leben?“, dann steckt eben darin die übergeordnete Intention des Paulus, solch einer Auferlegung von jüdischen Vorschriften auf nichtjüdische Christusgläubige auch in Galatien entgegenzutreten.

Die Schilderung des sog. antiochenischen Zwischenfalls und des wechselnden Verhaltens des Petrus soll demnach aufzeigen, dass es sich bei der paulinischen Halacha nicht um eine Privatmeinung des Paulus handelt, sondern dass *eigentlich* auch der Apostel Petrus in dieser Sache einer Meinung mit Paulus ist.²⁴⁵ Was Paulus in Jerusalem mit den anderen Gemeindeleitern vereinbart hat, dem stimmt auch Petrus zu.²⁴⁶ Jede abweichende Forderung oder jedes ab-

grund von textkritischen Beobachtungen für die Annahme von nichtjüdischen, aber judaisierenden Christusgläubigen.

²⁴⁴ Dabei geht es in Gal 2 – anders als noch in Gal 1 – nicht mehr um die Unabhängigkeit des paulinischen Evangeliums, sondern gerade um die Zustimmung anderer zu diesem. Vgl. anders jedoch etwa SCHNELLE, Paulus, 288.

²⁴⁵ Vgl. GAGER, Reinventing Paul, 84; so auch BETZ, Galaterbrief, 204: „[E]r [d.h. Petrus] hatte die gleichen theologischen Überzeugungen wie Paulus, traute sich aber nicht, ihnen Ausdruck zu verleihen.“

²⁴⁶ In der Literatur ist auch eine gegenteilige argumentative Funktion von Gal 2,11–14 geläufig, wonach die Auseinandersetzung mit Petrus den göttlichen Ursprung und die Durchsetzungsfähigkeit des paulinischen Evangeliums demonstrieren soll; vgl. so etwa MUBNER, Galaterbrief, 136: „Zugleich war dieser Hinweis der stärkste Beweis dafür, daß Paulus sein Evangelium nicht ‚von einem Menschen‘ empfangen hat; wie könnte er sonst es wagen im Namen des Evangeliums selbst gegen den Felsenmann vorzugehen!“ Ähnlich argumentiert auch jüngst WEHDE, Autobiographische Argumentation, 326–327. Hier wird al-

weichende Verhalten hingegen stellt eine theologische Inkongruenz²⁴⁷ und ein Vorspielen falscher Tatsachen (vgl. ὑποκρίνομαι in Gal 2,13) dar. Die Schilderung des antiochenischen Zwischenfalls dient somit weniger der „Bewährung“²⁴⁸ des paulinischen Evangeliums als vielmehr in erster Linie dem Nachweis dessen, dass ihm (eigentlich) auch Petrus zustimmt.

Mit dieser auf die Glaubwürdigkeit und Autorität der paulinischen Verkündigung zielenden Funktion verbindet sich schließlich auch ein inhaltliches Interesse. Denn die Situation in Antiochien und die in den galatischen Gemeinden weisen einige Strukturanalogien auf. Jeweils ist davon die Rede, dass eine jüdische Gruppe von außen hinzukommt (vgl. Gal 2,12 mit Gal 1,6f; 5,2f; 6,12f) und dass deren Erscheinen Druck auf die örtlichen Nichtjuden hinsichtlich der Einhaltung bestimmter jüdischer Verhaltensweisen erzeugt (vgl. Gal 2,12–14 mit 4,8–11; 5,1–12). In struktureller Hinsicht besteht dabei ein für die Interpretation wesentlicher Unterschied darin, dass die jüdischen Gruppierungen, die in den Gemeinden von Galatien für Unruhe sorgen, von nichtjüdischen Christusgläubigen in Galatien *unmittelbar* und *explizit* die Beschneidung einfordern, während in Antiochien – wie noch ausführlich zu zeigen sein wird – die Forderung zunächst ausschließlich an *jüdische* Christusgläubige wie Petrus und Barnabas ergeht (Gal 2,12) und deren Verhalten dann erst indirekt auch eine Forderung an die antiochenischen *Nichtjuden* impliziert (Gal 2,14b).²⁴⁹

Diese Unterscheidung in argumentativer sowie in ethnischer Hinsicht mit Blick auf die unterschiedlichen Personengruppen gilt es im Folgenden zu beachten, um nicht vorschnell von den paulinischen Anweisungen gegenüber seinen nichtjüdischen Adressaten in Galatien auf die im antiochenischen Zwischenfall dokumentierte innerjüdische halachische Diskussion zu schließen.

3.3 Kommensalität mit Nichtjuden in Antiochien als innerjüdisches Konfliktfeld

Als Grund seiner Anklage gegenüber Petrus erzählt Paulus in Gal 2,12, dieser habe

„vor dem Kommen einiger von Jakobus (τινας ἀπὸ Ἰακώβου) mit den Heiden (μετὰ τῶν ἔθνῶν) gewöhnlich zusammengegessen (συνήσθιεν). Als sie aber kamen, zog er sich zurück und grenzte sich ab (ὑπέστειλεν καὶ ἀφώριζεν), weil er sich fürchtete vor denen aus der Beschneidung (τοὺς ἐκ περιτομῆς).“

lerdings m.E. übersehen, dass Paulus dem Petrus ὑπόκρισις vorwirft (Gal 2,13), d.h. eine Inkongruenz zwischen dessen eigentlicher Überzeugung und dessen Verhalten. Während Petrus sich demnach nicht entsprechend des (paulinischen) Evangeliums verhält, stellt die Schilderung in Gal 2,11–14 zugleich dar, dass Petrus diesem grundsätzlich zustimmt.

²⁴⁷ Vgl. so auch SCHNELLE, Paulus, 128.

²⁴⁸ So etwa bei BECKER, Galater, 26.

²⁴⁹ Vgl. auch BETZ, Galaterbrief, 196–197.

Für unser Verständnis der Kontinuität jüdischer Lebensweise christusgläubiger Juden sind dabei mehrere miteinander verbundene Fragen entscheidend. Zunächst ist zu fragen, wie das anfängliche Verhalten des Petrus in inhaltlicher Hinsicht zu verstehen ist. Dann, wie dies aus der Perspektive der unterschiedlichen Akteure (Paulus, „den Leuten von Jakobus“ sowie „denen aus der Beschneidung“) bewertet wird. Für die Beantwortung dieser Leitfrage sind schließlich die untergeordneten Fragen nach dem Anlass des Streitfalls, nach der Identität der beteiligten Personengruppen sowie die Frage nach dem inhaltlichen Verständnis der Wendungen *συνεσθίειν* (Gal 2,12) sowie *ἔθνικῶς ζῆν* und *Ἰουδαϊκῶς ζῆν* (Gal 2,14b) maßgeblich. Schließlich ist das Verhältnis der hier beschriebenen Verhaltensweisen sowie deren Bewertung aus Sicht der unterschiedlichen beteiligten Akteure zur oben untersuchten Breite diasporajüdischer Lebensweisen ins Verhältnis zu setzen, um so der Multiperspektivität des antiken Diskurses gerecht zu werden. Diesen miteinander verbundenen Fragen ist zunächst einzeln nachzugehen, um dann daran anschließend die Frage nach der Kontinuität jüdischer Lebensweise beantworten zu können.

3.3.1 Anlass und Rahmenbedingungen der Kommensalität

In seiner Erzählung von der Übereinkunft zwischen den verschiedenen Führungspersönlichkeiten in Jerusalem (vgl. Gal 2,1–10) hinsichtlich seiner beschneidungsfreien Mission betont Paulus, dass diese ihm für die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden keine weiteren Einschränkungen oder Bestimmungen auferlegt hatten (Gal 2,6). Jedoch regelt diese Übereinkunft des sog. Apostelkonvents in Jerusalem die Fragen aus *Jerusalem*er Sicht und damit zugleich aus einer Perspektive, die – anders als es die Gegebenheiten in der Diaspora voraussetzen – weniger von einem Nebeneinander von Juden und Nichtjuden ausgeht. Damit bleiben die spezifisch diasporajüdischen Herausforderungen unterbestimmt. Denn mehr als in Jerusalem ist außerhalb Israels zunächst grundsätzlich ein höherer Interaktionsgrad und damit ein Ineinander von Juden und Nichtjuden sowie dann auch die Existenz von ethnisch *gemischten* Gemeinden vorauszusetzen. Diese Unterbestimmtheit der in Jerusalem gefundenen Regelungen dürfte in der Folge zu unterschiedlichen Adaptionen der erlangten Einigung und damit zu Spannungen geführt haben, die Paulus im Anschluss daran am Beispiel der Vorkommnisse von Antiochien wiedergibt.²⁵⁰ Um diese richtig verstehen zu können, sind zunächst der Anlass sowie die Rahmenbedingungen der Tischgemeinschaft zu klären.

In Gal 2,12 spricht Paulus recht allgemein gehalten davon, dass Petrus mit *τὰ ἔθνη* zusammen gegessen habe. Dabei wird in der Kommentarliteratur *τὰ ἔθνη* meist als Verweis auf „*ehemalige* Heiden“, also christusgläubige Nicht-

²⁵⁰ Vgl. so auch SCHNELLE, Paulus, 126; MÜßNER, Galaterbrief, 133; ROHDE, Joachim: Der Brief des Paulus an die Galater (THKNT 9), Berlin 1989, 101.

juden verstanden.²⁵¹ Demnach sei beim gemeinsamen Essen an einen Kreis von Christusgläubigen oder etwa speziell an die Feier des Herrenmahls²⁵² zu denken. Doch diese Annahme von speziell *ehemaligen* „Heiden“ ist keinesfalls zwingend. Vielmehr könnten rein sprachlich mit τὰ ἔθνη entgegen der weit verbreiteten Annahme auch gemeinsame Mahlzeiten zwischen Petrus bzw. Barnabas und *nichtgläubigen* Nichtjuden bei ganz alltäglichen Anlässen beschrieben sein, etwa im Rahmen privater Einladungen oder öffentlicher Feste. An anderen Stellen kann Paulus mit τὰ ἔθνη zwar speziell auf *christusgläubige* Nichtjuden rekurrieren (vgl. Röm 15,16; 16,4), meistens bezeichnet er damit jedoch *nichtgläubige* Nichtjuden (Röm 2,14.24; 1Kor 5,1; 12,2) oder aber die nichtjüdischen Völker in ihrer Gesamtheit (Röm 1,5.13; 3,29; 9,24.30; 10,19; Gal 1,16; 2,2.8.9.14; 3,8.14 u.ö.). Der unmittelbar vorausgehende Briefkontext in Gal 2,1–5, wo Paulus davon spricht, dass er sich in Jerusalem mit den geistlichen Führern darüber einig gewesen sei, dass nichtjüdische Christusgläubige, wie etwa Titus, sich nicht beschneiden lassen müssen, spricht zunächst für eine Tischgemeinschaft mit ähnlich zu bestimmenden Personen. Demnach läge es nahe, auch in Gal 2,12 von speziell *christusgläubigen* „Heiden“ auszugehen.²⁵³ Allerdings ist in Gal 2,6–10 von der Mission des Paulus unter (nichtgläubigen) Heiden die Rede, sodass auch ein Aufgreifen jener Personengruppe in 2,12 denkbar wäre. Auch die anschließende Rede davon, wonach der Rückzug des Petrus bedeute, dass er τὰ ἔθνη zwingt, jüdisch zu leben (ἰουδαΐζειν, Gal 2,14b), ließe sich sowohl im Fall von christusgläubigen Nichtjuden wie für nichtgläubige Nichtjuden verstehen.

Dass in der Literatur Anlässe für Formen der Kommensalität mit nichtgläubigen Nichtjuden vorschnell ausgeschlossen werden, ist sprachlich kaum zu rechtfertigen und zeugt wohl eher von einem statischen und „ghettoartigen“ Bild vieler Exegeten hinsichtlich des Diasporajudentums. Im Kontrast dazu ließ sich oben zeigen, dass es nicht erst seit dem Aufkommen der Christusbewegung zu Anlässen der Interaktion und Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden kam, sondern dass solche Formen der Interaktion für viele Juden zum festen Bestandteil ihres alltäglichen Lebens gehörten – v.a. in der Diaspora. Womöglich geht es demnach also beim antiochenischen Zwischen-

²⁵¹ Vgl. so etwa ohne jede Diskussion OSTEN-SACKEN, Galatien, 109; DESILVA, Letter to the Galatians, 195; BETZ, Galaterbrief, 201; SCHLIER, Galater, 83; MUBNER, Galaterbrief, 137 et passim; DEINES, Roland: Jakobus. Im Schatten des Größeren (Biblische Gestalten 30), Leipzig 2017, 163; WEHDE, Autobiographische Argumentation, 319.

²⁵² Vgl. so bei HEIL, Ablehnung, 136, mit der wenig überzeugenden Begründung: „Daß es *auch* um das Herrenmahl ging, läßt sich aus der Bedeutung des Streits schließen, die ihm Paulus gibt.“ (H.i.O.) Insgesamt ist in der älteren Kommentarliteratur ein Bezug zu eucharistischen Mahlzeiten weit verbreitet; vgl. so auch etwa bei SCHLIER, Galater, 83; BECKER, Galater, 27. Neuere Darstellungen sind in dieser Frage hingegen – zu Recht – deutlich zurückhaltender, vgl. etwa das offene Urteil von OSTEN-SACKEN, Galatien, 110.

²⁵³ Vgl. so die Annahme bei ESCHNER, Essen, 437.

fall gar nicht um die spezielle Frage von ethnisch gemischten Gemeinden, sondern vielmehr um alltägliche oder auch missionarische Situationen der Begegnung. Vorstellbar wäre etwa, dass Petrus und Barnabas – wie auch Paulus – für die Mission unter Nichtjuden aktiv den Kontakt und Austausch mit jenen suchten, wozu dann auch gemeinsame Mahlzeiten gehörten. Erst recht dann, wenn man nicht nach den historischen Ereignissen von Antiochien über die paulinische Schilderung hinaus fragt, sondern nach der Erzählung davon im Galaterbrief sowie nach dem von der dortigen Schilderung her naheliegendsten Verständnis, scheint jede Beschränkung auf das gemeinsame Essen von Christusgläubigen unberechtigt. Sprachlich und innertextlich lässt sich die Frage deshalb nicht eindeutig entscheiden, ein Bezug von τὰ ἔθνη in Gal 2,12 auf Nichtjuden in ihrer Gesamtheit hat jedoch die größte Plausibilität.²⁵⁴

Umgekehrt macht es die allgemein gehaltene Formulierung des Paulus wahrscheinlich, dass es ihm gar nicht um ein ganz bestimmtes Setting geht, vielmehr zeigt schon die Rede in Gal 2,12 vom gemeinsamen Essen im Imperfekt (συνῆσθαιεν), dass Paulus nicht nur an einen konkreten Einzelfall, sondern vielmehr an das grundsätzliche und wiederkehrende Miteinander von Juden und Nichtjuden denkt.²⁵⁵ Es ist deshalb besser nicht von „der Tischgemeinschaft des Petrus mit Nichtjuden“ zu sprechen, sondern treffender von „vielfältigen Tischgemeinschaften des Petrus und anderer Juden mit verschiedenen Nichtjuden“. Diese dürften dann binnenchristliche Formen der Kommensalität ebenso miteinschließen wie gemeinsame Mahlzeiten christusgläubiger Juden mit nichtchristusgläubigen Nichtjuden. Jedenfalls ist dies unabhängig von den historischen Ereignissen in Antiochien das nächstliegende Verständnis des Textes.

Die Annahme solcher Rahmenbedingungen hat insofern maßgebliche Auswirkungen auf das weitere Verständnis, als dass bei einem alltäglichen oder missionarischen Anlass für die gemeinsamen Mahlzeiten anzunehmen wäre, dass diese nicht zwingend in einem synagogalen oder auf andere Weise eindeutig jüdisch zu definierenden Kontext stattfinden. D.h. die gemeinsamen Mahlzeiten schließen vermutlich auch Begegnungen im öffentlichen Raum oder aber in privaten Häusern von Nichtjuden mit ein. Die Konsequenz daraus ist, dass es unter solchen Umständen der jüdischen Seite dann deutlich weniger möglich wäre, auf die Art sowie die Zubereitungsform des Essens Einfluss zu nehmen, als dies in einem synagogalen oder gar rein eucharistischen Kontext anzunehmen wäre. Der Text bleibt in dieser Hinsicht mit der allgemein gehaltenen Rede vom συνῆσθαιεν zwischen Petrus sowie Barnabas mit τὰ ἔθνη unspezifisch und soll deshalb vermutlich auf eben jenen grundsätzlichen Charakter des Miteinanders verweisen, der eine Vielzahl von Kontexten mitein-

²⁵⁴ Zumindest für möglich hält dies ÖHLER, Essen, 161.

²⁵⁵ Mit BETZ, Galaterbrief, 202; MUBNER, Galaterbrief, 138.

schließt und nicht auf ein spezifisches – und vermeintlich aus dem Kontext ableitbares – Setting zu beschränken ist.

3.3.2 Die Beteiligten des Konflikts: *τινες ἀπὸ Ἰακώβου* und *οἱ ἐκ περιτομῆς*

Für das Verständnis der Auseinandersetzung trägt ferner wesentliches Gewicht, wie neben den am gemeinsamen Essen Beteiligten die übrigen genannten Personen und Gruppen zu bestimmen sind, anhand deren Meinung sich augenscheinlich der Konflikt entzündet. Während dies für die namentlich genannten Paulus, Petrus sowie Barnabas eindeutig ist,²⁵⁶ sind für die Personen, die als *τινες ἀπὸ Ἰακώβου* („die Leute von Jakobus“)²⁵⁷ sowie *οἱ ἐκ περιτομῆς* („die aus der Beschneidung“) beschrieben werden, unterschiedliche Deutungen möglich.

Zur Diskussion steht zunächst, ob es sich dabei um ein und dieselbe Personengruppe handelt, die lediglich mit abweichenden Wendungen umschrieben wird.²⁵⁸ Dafür spricht in jedem Fall der enge inhaltliche Zusammenhang, den Paulus zwischen beiden herstellt. Das Kommen der *τινες ἀπὸ Ἰακώβου* be-

²⁵⁶ Auch wenn frühe christliche Autoren aus apologetischen Gründen anzweifeln, dass es sich bei Kephas um Simon Petrus handelt (vgl. etwa Clemens von Alexandria in *Hypotyposes* V nach Eusebius h.e. I 12,1), braucht dies kaum mehr diskutiert zu werden. Vgl. insgesamt zu den theologischen Mühen in der Antike bezüglich des Verhaltens des Kephas MITCHELL, Margaret Mary: Peter's „Hypocrisy“ and Paul's: Two „Hypocrites“ at the Foundation of Earliest Christianity?, in: NTS 58,2 (2012), 213–234; sowie grundsätzlich zu christlichen Interpretationen von Gal 2,11–14 in der Antike MEISER, Martin: *Galater* (NTP 9), Göttingen 2007, 97–102.

²⁵⁷ V.a. aufgrund des alten $\text{B}46$ ist die pluralische Lesart in Gal 2,12 textkritisch umstritten. Hier finden sich jeweils Singularformen, d.h. *τινα* statt *τινας* und *ἦλθεν* anstatt *ἦλθον* (*ἦλθεν* wird schließlich auch breit von den Majuskelhandschriften \aleph , B, D*, F und G bezeugt). Während die Mehrheit der Kommentarliteratur mit NA²⁸ die pluralische Lesart als ursprünglich favorisiert, hat POPKES, Enno Edzard: „Bevor einer von Jakobus kam ...“: Anmerkungen zur textkritischen und theologiegeschichtlichen Problematik von Gal 2,12, in: NT 46,3 (2004), 253–264, zumindest gute Argumente für die gegenteilige Position herausgearbeitet. Dennoch scheint es mir plausibler, dass $\text{B}46$ eine sekundäre Vereinheitlichung der in einigen Majuskeln bezeugten gemischten Lesart bezeugt. Für das hier zur Debatte stehende Thema ergeben sich jedoch auch bei einer Singularlesart keine grundlegenden Unterschiede.

²⁵⁸ So die Mehrheit der Exegeten, meist allerdings ohne nähergehende Begründung. Vgl. stellvertretend SCHNELLE, Paulus, 127: „Die Wendung *οἱ ἐκ περιτομῆς* bezeichnet keine weitere Gruppe, sondern meint die ‚Leute des Jakobus‘. Die Furcht des Petrus lässt sich nur mit dem Auftreten einer einflussreichen Autorität erklären, eben den Abgesandten des Jakobus.“ Vgl. so auch OSTEN-SACKEN, *Galatien*, 110–111; BETZ, Hans Dieter: *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia (Hermeneia)*, Philadelphia, PA 21984, 108–109; DUNN, James D. G.: *The Epistle to the Galatians (BNTC 9)*, Peabody, MA 1993, 121; SCHLIER, *Galater*, 84–85; ESCHNER, Essen, 421–422; SCHÄFER, Ruth: *Paulus bis zum Apostelkonzil. Ein Beitrag zur Einleitung in den Galaterbrief, zur Geschichte der Jesusbewegung und zur Pauluschronologie (WUNT II 179)*, Tübingen 2004, 230.

wirkt, dass Petrus sich vor jenen ἐκ περιτομῆς fürchtet und sich deshalb vom gemeinsamen Essen mit den Nichtjuden zurückzieht (Gal 2,12b). Im Fall dessen, dass es sich dabei um dieselbe Gruppe handelt, wäre dieser kausale Zusammenhang am besten erklärbar.²⁵⁹

Der umgekehrte Fall, dass mit den *unterschiedlichen* Wendungen auch auf *unterschiedliche* Personen hingewiesen wird, liegt hingegen sprachlich am nächsten.²⁶⁰ Denn bei der Verwendung unterschiedlicher Termini für die gleiche Bezugsgröße wäre ansonsten zu erwarten, dass der gemeinsame Referenzpunkt aus dem Kontext zwingend hervorgeht. Allerdings ist es im Fall von unterschiedlichen Gruppen schwieriger erklärbar, inwiefern das Kommen der Leute von Jakobus mit der Furcht des Petrus vor einer in dem Fall schon lange anwesenden Gruppe derer „aus der Beschneidung“ zusammenhängt. Weniger wahrscheinlich erscheint mir die Annahme, dass mit der Erwähnung des Kommens der Leute von Jakobus lediglich der Zeitpunkt des Verhaltenswechsel des Petrus angezeigt werden soll, ohne jeden inhaltlichen Bezug zum Verhalten des Petrus. Denn dann wäre die Nennung des Namens Jakobus und der mit ihm verbundenen Delegation eine völlig irrelevante Information. Denkbar wäre allerdings etwa, dass die „Leute von Jakobus“ bei deren Kommen durch Worte oder deren Verhalten darauf hinweisen, dass die Meinung derer „aus der Beschneidung“ auch für Petrus relevant sei. D.h. vor deren Kommen setzt sich Petrus über die „aus der Beschneidung“ hinweg, als er aber wahrnimmt, dass die „Leute von Jakobus“ mit jenen eng vertraut sind oder regelmäßigen Umgang pflegen, beginnt sein Selbstvertrauen zu bröckeln und er gibt nach.

Solche Überlegungen sind freilich Spekulation. Doch zeigen sie, dass auch ein Verständnis möglich ist, wonach „die aus der Beschneidung“ und die „Leute von Jakobus“ voneinander zu unterscheiden sind. Wenn es auch unsicher bleiben muss, erscheint mir die Annahme zweier verschiedener Personengruppen schon rein aus sprachlichen Gründen am plausibelsten.²⁶¹

Dann ergibt sich, dass die „Leute von Jakobus“ aufgrund des ausdrücklichen Bezugs zum Jerusalemer Gemeindeleiter Jakobus vermutlich *Christusgläubige* sind und wie jener aus Jerusalem kommen. Denn die Wendung τινες ἀπὸ Ἰακώβου soll wohl das Kommen oder evtl. gar die Aussendung von Jakobus

²⁵⁹ Vgl. so vielfach die Annahme in der Literatur, etwa bei MUBNER, Galaterbrief, 141; SCHLIER, Galater, 84.

²⁶⁰ Vgl. zur Annahme von zwei verschiedenen Gruppen neben NANOS, What Was at Stake, 289, auch bereits SCHMITHALS, Walter: Paulus und Jakobus (FRLANT 85), Göttingen 1963, 54–55; NICKLE, Keith F.: The Collection. A Study in the Strategy of Paul 1966, 65; LIETZMANN, Hans: An die Galater (HNT 10), Tübingen ³1932, 14–15; BRUCE, F. F.: The Epistle of Paul to the Galatians. A Commentary on the Greek Text (NIGTC 2), Exeter 1982, 130–131: „[T]here is no reason for equating τοὺς ἐκ περιτομῆς with τινες ἀπὸ Ἰακώβου“.

²⁶¹ Vgl. so auch NANOS, What Was at Stake, 289; unentschieden in dieser Hinsicht ZETTERHOLM, Antioch Incident, 257.

(wenn ἐλθεῖν auf ἀπὸ Ἰακώβου zu beziehen ist)²⁶² mindestens aber einen Bezug zu Jakobus (wenn ἐλθεῖν auf τινὰς zu beziehen ist) ausdrücken.²⁶³ Dies macht es wiederum plausibel, darin christusgläubige *Juden* zu sehen. Warum diese nach Antiochien kamen, ob sie gar eine Art visitorischen Auftrag innehatten, wie gelegentlich angenommen wird,²⁶⁴ lässt sich dem Text kaum entnehmen. Die Tatsache, dass sie allerdings mit dem Namen des Jakobus in Verbindung gebracht werden, charakterisiert sie als zum engeren Kreis des Jerusalemer Gemeindeleiters zugehörig.²⁶⁵

Umstrittener ist hingegen die Charakterisierung derer „ἐκ περιτομῆς“, falls es sich dabei um eine separate Gruppe handelt. Da περιτομή bei Paulus häufiger metonymisch für die Umschreibung von Juden gebraucht wird (vgl. Röm 3,30; 4,9.12; 15,8; Phil 3,3; Gal 2,7.8), dürfte es sich auch hier sicherlich um Juden handeln.²⁶⁶ Allerdings sind die anderen Beteiligten – Petrus, Barnabas, Paulus, die Leute von Jakobus sowie „die übrigen Juden“ – ebenfalls jüdischer Herkunft (vgl. Gal 2,14.15) und insofern wäre es kaum verständlich, eine diesen entgegengesetzte Personengruppe ausschließlich aufgrund deren Judeseins zu umschreiben.²⁶⁷ Plausibler erscheint deshalb die Annahme, dass ἐκ περιτομῆς an dieser Stelle über das bloße Judesein hinaus auch einen engeren Bezug dieser Gruppe zur Thematik der Beschneidung und demnach eine binnenjüdische Differenzierung anzeigen soll.²⁶⁸ Weil der Briefkontext wieder-

²⁶² So v.a. in der älteren Literatur, vgl. etwa SCHLIER, Galater, 83; neuerdings wiederholt von DESILVA, Letter to the Galatians, 196; OSTEN-SACKEN, Galatien, 110. Fraglich bleibt dann allerdings, warum Paulus in Gal 2,11a nur in allgemeiner Form vom „Kommen“ (ἐλθεῖν) von Jakobus und nicht einer „Sendung“ spricht, vgl. dazu auch NANOS, What Was at Stake, 286.

²⁶³ Zur syntaktischen Diskussion um Gal 2,12 vgl. MUBNER, Galaterbrief, 139. Dass auch eine ausdrückliche Beauftragung durch Jakobus denkbar wäre, lässt sich zumindest aus Apg 15,24 schließen; vgl. DEINES, Jakobus, 163. Für historisch unmöglich hält solch eine direkte Sendung hingegen ROHDE, Galater, 106.

²⁶⁴ Vgl. so MUBNER, Galaterbrief, 139.

²⁶⁵ Dass jene zugleich mit den „Falschbrüdern“ aus Gal 2,4 zu verbinden sind, wie BECKER, Galater, 27, annimmt, ist vom Text her nicht angezeigt und passt auch nicht zu der Charakterisierung in 2,14 mit ἀπὸ Ἰακώβου, denn in Gal 2,1–10 gehört Jakobus gerade nicht zu den „Falschbrüdern“.

²⁶⁶ Dies wird bereits unmittelbar zuvor in Gal 2,7–8 deutlich, wo Paulus in V. 7 vom „Evangelium der Beschneidung“ (τὸ εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς) spricht und dann in V. 8 vom „apostolischen Auftrag der Beschneidung“ (ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς) des Petrus.

²⁶⁷ So aber FREDRIKSEN, Paul. The Pagans' Apostle, 96.

²⁶⁸ Vgl. so auch NANOS, What Was at Stake, 288: „This kind of comparison among a variety of interest groups suggests a salient intra- or inter-Jewish group distinction. It is not just any Jewish group in view – and thus the members circumcised and advocating circumcision as a norm for Jewish people – but an interest group specifically distinguished from other groups of circumcised Jews as *advocatus* of circumcision.“ (H.i.O.) Ähnlich bereits DUNN, James D. G.: Echoes of Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians, in: JBL 112,3 (1993), 459–477, hier: 460f.

holt deutlich macht, dass es in den Gemeinden von Galatien Personen gibt, die auch von Nichtjuden bei deren Hinwendung zu Christus die Beschneidung einfordern (vgl. Gal 1,6f; 5,2f; 6,12f), liegt die Annahme nahe, auch in Antiochien solch eine Forderung mit den als „ἐκ περιτομῆς“ Beschriebenen zu verbinden. Da Paulus nun aber zugleich lediglich Petrus für sein Verhalten tadelt (Gal 2,12) und mit jenen ἐκ περιτομῆς nicht auf der Grundlage des Evangeliums argumentiert, sind jene am ehesten als nichtchristusgläubige Juden zu bestimmen, die in den Synagogen von Antiochien beheimatet sind und deshalb einen engen Kontakt nicht nur zu Petrus, sondern auch zu den von Jakobus herkommenden Juden haben.

V.a. in älterer Literatur ist zudem die Annahme verbreitet, dass jene „aus der Beschneidung“ speziell *christusgläubige* Juden sein müssten.²⁶⁹ Dass Paulus solche auch darunter subsumiert, kann zwar nicht ausgeschlossen werden, doch hat eine Einschränkung darauf weder aus lexikalischen noch aus kontextuellen Gründen einen Anhalt am Text.²⁷⁰ Gerade das oben gezeigte innerjüdische und „vorchristliche“ Spektrum an Positionen zu Fragen der Tischgemeinschaft macht es jedoch nicht notwendig, für das Aufkommen solch eines Streits über den gegebenen Text hinaus speziell christusgläubige Parteien anzunehmen.

Für die umfassende Beurteilung des antiochenischen Zwischenfalls sind diese Charakterisierungen von folgenschwerer Bedeutung. Denn demnach handelt es sich bei dem von Paulus erzählten antiochenischen Zwischenfall in erster Linie *nicht* um eine Diskussion zwischen jüdischen und nichtjüdischen Christusgläubigen. Vielmehr sind die aktiv an der Auseinandersetzung Beteiligten ausschließlich als Juden zu identifizieren und demnach ist der Konflikt zunächst ein *innerjüdischer* und *halachischer* Konflikt um den adäquaten Umgang mit Nichtjuden.²⁷¹ Insofern ist davon auszugehen, dass es sich bei dem Gegenstand des Konflikts nicht um eine Sachlage handelt, die zwingend erst mit dem Aufkommen der Jesusbewegung und der Mission unter Nichtjuden aufkommen konnte.²⁷² Wie sich Juden in der Diaspora bei der Interaktion mit

²⁶⁹ Vgl. so etwa HEIL, Ablehnung, 163; SCHLIER, Galater, 84; BURTON, Ernest DeWitt: A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians (ICC 27), Edinburgh 1921, 108; BETZ, Galatians, 109.

²⁷⁰ Das gilt in gleicher Weise für die umgekehrt exklusive Annahme, dass es sich dabei ausschließlich um christusgläubige Juden handeln müsse, vgl. so aber etwa bei BRUCE, Epistle of Paul to the Galatians, 131. Die Annahme von speziell christusgläubigen Juden für jene „aus der Beschneidung“ ist dann berechtigt, falls es sich dabei um dieselbe Gruppe wie die „Leute von Jakobus“ handelt.

²⁷¹ Vgl. so auch BIRD, Incident, 340; NANOS, What Was at Stake, 289–290. Vgl. zudem die in Gal 1,13–16; 5,11 sowie 6,17 erwähnten innerjüdischen Spannungen. Prägnant formuliert BOCKMUEHL, Jewish Law, 79: „At Antioch, the differences between James and Paul were more halakhic than theological.“

²⁷² So aber häufig die – implizite oder explizite – Annahme in der Kommentarliteratur; vgl. etwa OSTEN-SACKEN, Galatien, 109: „Auf diese Weise ist in Antiochien anscheinend

Nichtjuden verhalten, ist vielmehr ein geradezu alltägliches Thema für jeden Diasporajuden und dafür konnten – wie die obigen Untersuchungen gezeigt haben – unterschiedliche Bewältigungsstrategien entwickelt werden. Dieses alltägliche Thema bzw. Spannungsfeld wurde durch die Heidenmission des Paulus deshalb nicht erstmalig provoziert, wohl aber besonders in den Fokus gerufen, insofern nun noch mehr Interesse von Nichtjuden am jüdischen Glauben aufkam und damit mehr Anlässe zur Interaktion bestanden.²⁷³

3.4 Das anfängliche Verhalten des Petrus: Tischgemeinschaften mit Nichtjuden

In Gal 2,12 erzählt Paulus, dass Petrus zunächst mit den Nichtjuden gemeinsam gegessen (*πρὸ τοῦ γὰρ ἔλθεῖν τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθαιεν*) und sich dann später von diesem Verhalten distanzierte habe. Dabei stellt der Ausdruck *συνεσθίειν* für sich genommen zunächst eine recht allgemeine Redeweise dar, die nicht ohne Weiteres auf ein spezifisches Problem beim gemeinsamen Essen schließen lässt. Diese Ungenauigkeit führt in der Literatur nun zu höchst unterschiedlichen Interpretationen, wie das anfängliche Verhalten des Petrus im Detail zu verstehen sei.²⁷⁴

Ein erster Interpretationsstrang geht für das *συνεσθίειν* des Petrus von einer vollumfänglichen Tisch- und Essensgemeinschaft mit nichtjüdischen Christugläubigen aus. Aufgrund seiner Hinwendung zu Christus habe Petrus die Beachtung jüdischer Speisegebote aufgegeben.²⁷⁵ Nimmt man dabei ferner einen nichtjüdischen Kontext für die gemeinsamen Mahlzeiten an, dann wäre der Kontrast zu jüdischen Speisegeboten als äußerst groß anzunehmen.²⁷⁶

Ein zweiter Interpretationsstrang hingegen geht von einer eher graduellen und weniger gewichtigen Abweichung des Petrus von jüdischer Speisehalacha

die Einheit der Gottesgemeinde aus Juden und Goyim gelebt und anschaulich gemacht worden – unter Überwindung der Schranken, die beide Gruppen bisher trennten.“

²⁷³ Insofern ist es auch fraglich, inwieweit der antiochenische Zwischenfall dazu geeignet ist, um ihn als entscheidende Grundlage für die Scheidung von „Judentum“ und „Christentum“ zu betrachten, wie dies in vielen Darstellungen immer wieder erfolgt ist. Vgl. zu der Kritik daran auch ZETTERHOLM, *Antioch Incident*, 251.

²⁷⁴ Eine knappe und inzwischen in Teilen überholte Zusammenstellung bisheriger Forschungsentwürfe bietet ZETTERHOLM, *Formation of Christianity*, 130–134.

²⁷⁵ Vgl. dazu MUBNER, *Galaterbrief*, 145: „Petrus hat sich bisher in Antiochien großzügig über die jüdischen Speisegebote hinweggesetzt.“ Ähnlich auch BECKER, *Galater*, 28, der davon spricht, Petrus habe „ungesetzlich“ gelebt; vgl. ferner BRUCE, *Epistle of Paul to the Galatians*, 129; DEINES, *Jakobus*, 164; DESILVA, *Letter to the Galatians*, 189–199; BURTON, *Critical*, 106; SCHREINER, *Thomas R.: Galatians (Zondervan Exegetical Commentary Series 9)*, Grand Rapids, MI 2010, 139; ROHDE, *Galater*, 105–106; BETZ, *Galaterbrief*, 210, spricht gar von „der völligen Emanzipation des Kephas vom Judentum“.

²⁷⁶ Vgl. dazu den Exkurs von DESILVA, *Letter to the Galatians*, 198–203.

aus.²⁷⁷ Demnach gehe es nicht um die *grundsätzliche* Ablehnung derselben, sondern um ein Zugehen auf die nichtjüdischen Partner.²⁷⁸ Dieses Zugeständnis des Petrus betreffe etwa „Fleisch vom heidnischen Fleischmarkt“²⁷⁹, Fleisch, das zuvor in kultischen Zusammenhängen verwendet worden war,²⁸⁰ die sog. noachidischen Gebote²⁸¹ oder Aspekte der kultischen Reinheit,²⁸² der Verzehntung²⁸³ sowie die grundsätzliche Bereitschaft zur Interaktion mit Nichtjuden.²⁸⁴

Ein weiteres Cluster an Interpretationen legt den Fokus nicht auf die Art oder die Zubereitungsform des Essens, sondern konzentriert sich im engeren Rückgriff auf die Rede vom *συν-ἔσθθαι* auf den *sozialen* Aspekt des gemeinsamen Essens im Sinne des gemeinsamen Zutischsitzens.²⁸⁵ Demnach hätten Petrus und Barnabas bei diesen gemeinsamen Mahlzeiten durchaus jüdische Speisegebote befolgt, zumal diese dann meist als gemeinsame Mahlzeiten in einem jüdischen Haus o.ä. verstanden werden. Entscheidend sei vielmehr der soziale Aspekt, wonach das gemeinsame Essen auch in theologischer Hinsicht den gemeinsamen Glauben ausdrücke.²⁸⁶ Umgekehrt impliziere der Rückzug von jenen gemeinsamen Mahlzeiten die Insuffizienz oder Inferiorität des nichtjüdischen Christusglaubens. Verwandt damit ist schließlich die Interpretation

²⁷⁷ Vgl. so etwa OSTEN-SACKEN, Galatien, 110; ähnlich auch DUNN, Incident at Antioch, 225–226; SCHÄFER, Paulus, 229.

²⁷⁸ So vermutet etwa HEIL, Ablehnung, 138: „Man darf natürlich nicht davon ausgehen, daß die antiochenischen Judenchristen Schweinefleisch verzehrten, aber in ihrer alltäglichen Tischgemeinschaft mit Heiden unterschieden sie sich doch von anderen Diaspora-Juden.“

²⁷⁹ LÖHR, Speisefrage, 26 Anm. 42.

²⁸⁰ Vgl. so etwa KONRADT, Datierung, 25–26; ähnlich ESLER, Philip Francis: Making and Breaking an Agreement Mediterranean Style: A New Reading of Galatians 2:1–14, in: Mark D. Nanos (Hg.): The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation, Peabody, MA 2002, 261–281.

²⁸¹ So MATERA, Galatians, 89.

²⁸² Reinheitsfragen im Hintergrund des Konflikts nimmt BETZ, Galatians, 107–108, an. Inwieweit Fragen der *kultischen* Reinheit in der Diaspora überhaupt applizierbar waren und deshalb eine Rolle spielten, darf dabei als fraglich gelten. Auch die Annahme, dass ἀφορίζω hier als *terminus technicus* für die kultische Absonderung von Juden gegenüber Heiden zu verstehen sei, überzeugt nicht. Zwar kann Paulus in 2Kor 6,16 ἀφορίζω so in einem Zitat in diesem Sinn gebrauchen, jedoch verwendet er dasselbe Lexem in Röm 1,1 sowie Gal 1,15 im einfachen Sinn von „trennen“ oder „aussondern“. Vgl. anders aber HEIL, Ablehnung, 138, mit Verweis auf DEINES, Jüdische Steingefäße, 170–171.

²⁸³ Vgl. dazu v.a. DUNN, Incident at Antioch, 199–234.

²⁸⁴ Vgl. so DESILVA, Letter to the Galatians, 195.

²⁸⁵ Vgl. dazu etwa den vielzitierten Aufsatz von SANDERS, E. P.: Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11–14, in: Beverly R. Gaventa / J. Louis Martyn (Hg.): The Conversation Continues, Nashville 1990, 170–188. Vgl. ferner ähnlich auch HURTADO, Lord, 162 Anm. 18; TOMSON, Paul, 230; ZETTERHOLM, Antioch Incident, 254; BOCKMUEHL, Jewish Law, 73.

²⁸⁶ Vgl. so DUNN, Epistle to the Galatians, 118–119.

von M. Zetterholm. Auch für ihn geht es beim gemeinsamen Essen nicht um die Frage nach jüdischer Speisehalacha,²⁸⁷ sondern stattdessen um die Frage moralischer Reinheit, d.h. ob und inwieweit der enge Kontakt mit Nichtjuden gefährlich sei, indem Juden zur Nachahmung derer moralischen Unreinheit verleitet werden könnten.²⁸⁸

Lexikalisch sind dabei alle skizzierten Verständnisse möglich, insofern *συνεσθίειν* recht unspezifisch das gemeinsame Essen bezeichnet, was je nach Kontext auf den sozialen Aspekt oder aber auch den Aspekt des Verzehrs derselben Speise verweisen kann.²⁸⁹ Einige Punkte sind mit Blick auf die vorherrschenden Interpretationen dennoch hervorzuheben. Zum einen ist zu betonen, dass es gerade im Kontext anderer diasporajüdischer Diskurse um die Legitimität bestimmter Formen der Tisch- und Essensgemeinschaft keine zwingenden Gründe dafür gibt, dass die allgemein gehaltene Rede von *συνεσθίειν* sprachlich eng verstanden und auf den rein sozialen Aspekt des gemeinsamen Essens beschränkt werden *müsse*. Zudem ist v.a. in inhaltlicher Hinsicht in vielen der oben untersuchten Diasporanovellen – mit unterschiedlichen Lemmata – von gemeinsamen Mahlzeiten die Rede, wobei dem Kontext häufig zu entnehmen ist, dass Schwierigkeiten hinsichtlich mancher Speisehalacha darunter eingeschlossen sind, wenn sie auch häufig nicht detailliert ausgeführt werden. Des Weiteren wäre es im Falle der Interpretation, dass es ausschließlich um den sozialen Aspekt ginge, nur mit Mühe möglich, die später noch ausführlich zu diskutierende Rede davon, dass Petrus „heidnisch lebt“ (Gal 2,14), sinnvoll damit in Verbindung zu bringen.²⁹⁰ Denn ginge es allein um den sozialen As-

²⁸⁷ Vgl. Dazu ZETTERHOLM, Antioch Incident, 254: „Nothing indicates that they ate anything but food acceptable for Jews.“

²⁸⁸ Vgl. ZETTERHOLM, Antioch Incident, 258: „There are some indications in the text that moral impurity really was the major problem in Antioch.“

²⁸⁹ Auch die Belege in der Septuaginta (Gen 43,32; Ex 18,12; 2Sam 12,17; Ps 100,5) sowie in JosAs 7,1 bezeugen diese Verwendungsbreite. In Gen 43,32 etwa steht deutlich der soziale Aspekt des gemeinsamen Zutischsitzens im Vordergrund, wenn es hier heißt, dass die Ägypter, die es gewohnt sind, mit Joseph zusammen zu essen (*συνεσθίειν*), nun aufgrund der Anwesenheit von Josephs Brüdern getrennt sitzen. Eine ähnliche Verwendung von *συνεσθίειν* wurde oben bereits ausführlich für JosAs 7,1 dargelegt. Die Belege in Ex 18,12; 2Sam 12,17 sowie Ps 100,5 hingegen verbinden jeweils den sozialen Aspekt der Tischgemeinschaft mit dem Essen derselben Speise. Auch die übrigen Vorkommen im Neuen Testament lassen an einigen Stellen den sozialen Aspekt in den Vordergrund treten (1Kor 5,11), wohingegen andere Belege in dieser Hinsicht indifferent sind (Apg 10,41; 11,3; Lk 15,2), sodass sich aus lexikalischen Beobachtungen heraus auch für Gal 2,12 keine Präferenzen erkennen lassen.

²⁹⁰ Zur Frage, ob sich die Rede vom „heidnisch und jüdisch leben“ überhaupt eng auf das beschriebene gemeinsame Essen des Petrus mit Nichtjuden beziehen muss, vgl. S. 333ff dieser Studie.

pekt des Miteinanders, dann scheint es fraglich, was daran als ethnospezifisch („heidnisch“) qualifiziert werden könnte.²⁹¹

Zudem ist es auffällig, dass nicht nur Paulus in Gal 2,12 wenig spezifisch von den Umständen und Herausforderungen des gemeinsamen Essens spricht, sondern dass auch einige andere diasporajüdische Quellen in ähnlicher Weise lediglich allgemein und abbreviatorisch die Schwierigkeiten im Zusammenhang der Essens- und Tischgemeinschaften beschreiben. So etwa, wenn in Dan 1 die jüdischen Leser implizit dazu aufgefordert werden, beim gemeinsamen Essen mit Nichtjuden und speziell am Tisch von Nichtjuden im Zweifelsfall kein fremdländisches und unbekanntes Essen zu sich zu nehmen, ohne dass im Detail oder explizit der Grund für eine mögliche Verunreinigung angeführt wird. Oder wenn der Aristeeasbrief für die Legitimität einer Tischgemeinschaft den Umstand hervorhebt, dass ausschließlich Speisen serviert werden, die von einem jüdischen Koch zubereitet werden, ohne im Kontext näher zu spezifizieren, welche Speisevorschriften zu beachten sind. Hier wie dort dürften sich im Hintergrund der Skepsis gegenüber dem unbekanntem Essen aus einer nichtjüdischen Küche verschiedene Motive widerspiegeln, wie die Verweigerung von unreinem Fleisch, falsch zubereiteten Speisen, bluthaltigem Essen oder speziell Götzen Geopfertem. Diese sind jedoch nicht explizit im Blick, sondern stehen im Hintergrund der allgemeingehaltene Rede vom gemeinsamen Essen.²⁹² Ähnliches wäre demnach auch für die Rede vom *συνεσθίειν* in Gal 2,12 möglich. Die Betonung des rein sozialen Aspekts ist demnach weder zwingend noch unmöglich. Wenn die Frage deshalb rein sprachlich nicht zu entscheiden ist, hängt sie im Wesentlichen von der Konstruktion des Kontexts ab, d.h. v.a. von der Frage, mit wem Petrus anfänglich isst, bzw. wer hier unter *τα ἔθνη* zu verstehen ist.

²⁹¹ Vgl. dazu aber etwa den Versuch von NANOS, *Reading the Antioch Incident*, 26–52. Er interpretiert die Beschreibung, wonach Petrus *ἔθνικῶς* gelebt habe, mit Verweis auf griechisch-römische Sitzgewohnheiten, die die jüdische Gemeinde von Antiochien übernommen habe. Wie in der griechisch-römischen Umwelt üblich bestünden auch jene Juden *ἐκ περτομῆς* darauf, dass bei den gemeinsamen Mählern die Sitzordnung den individuellen Rang der Teilnehmenden widerspiegle. Demnach sollen heidnische Christusgläubige als Rangniedere nicht gemeinsam mit jüdischen Christusgläubigen als Ranghöheren an einem Tisch sitzen, sondern getrennt von diesen. Gegen solch eine – griechisch-römische – Praxis hätte der Jude Paulus argumentiert und Petrus zurechtgewiesen, da die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden keine Wertigkeit impliziere, die deshalb auch nicht durch eine bestimmte Sitzordnung nachempfunden werden solle. Da es sich bei der Einteilung der Sitzordnung entsprechend jemandes Ranges, nach Nanos, vorwiegend um eine griechisch-römische Praxis handle, nenne Paulus dieses Verhalten des Petrus – mit einem ironischen Unterton – *ἔθνικῶς ζῆν*. Diese zugegebenermaßen sehr innovative Interpretation trägt allerdings Annahmen an den Text heran, von denen es als fraglich erscheinen muss, wie Paulus das für deren Verständnis notwendige Vorauswissen von seinen Adressaten hätte erwarten können.

²⁹² Vgl. zu solch einem eher zurückhaltendem Urteil auch KEENER, *Craig S.: Galatians. A Commentary*, Grand Rapids, MI 2019, 148–152.

Wie oben ausführlich dargelegt, erscheint es mir am nächstliegenden, für die Rede von τα ἔθνη in 2,12 ein Verständnis anzunehmen, das sowohl christusgläubige als auch nichtgläubige Heiden miteinschließt. Diese sind ggfs. in einem missionarischen Kontext auch nicht scharf voneinander abgrenzbar. Setzt man solch einen Kontext voraus, dann erscheint es umgekehrt umso plausibler, anzunehmen, dass mit der Rede vom συνεσθίειν zugleich auch das ganze Spektrum an möglichen Herausforderungen beim gemeinsamen Essen von Juden und Nichtjuden mitzudenken ist. Denn bei der Anwesenheit von nichtchristusgläubigen Heiden kann nicht davon ausgegangen werden, dass diese zu Gunsten der jüdischen Tischnachbarn auf deren Speisevorschriften Rücksicht nehmen.

Beachtet man ferner die oben dargelegte argumentative Funktion des Abschnittes Gal 2,11–14, dann ist die fehlende Spezifikation bezüglich des συνεσθίειν dieser Funktion durchaus zuträglich. Denn es geht Paulus dabei ja gerade nicht um den Verweis auf einen spezifischen halachischen Einzelfall (etwa das Essen von Schweinefleisch), sondern ganz grundsätzlich um die vollwertige Akzeptanz seiner Mission unter Heiden, die von jenen nicht voraussetzt, zuvor Juden zu werden oder sich wie Juden zu verhalten.

Die größte Plausibilität trägt m.E. deshalb jene Interpretation, die am wenigsten textexterne Annahmen bezüglich der historischen Situation in Antiochien benötigt. Demnach ist die paulinische Schilderung des antiochenischen Zwischenfalls von den Galatern am ehesten so zu verstehen, dass Petrus mit gläubigen wie nichtgläubigen Heiden gemeinsam gegessen hat und dabei einen im Kontext nicht näher spezifizierten Weg gefunden hat, mit jenen zu essen, ohne von diesen die Beachtung besonderer jüdischer Halacha einzufordern. Die Rede von συνῆσθιεν im Imperfekt bringt dabei am ehesten das *wiederholte* gemeinsame Essen in unterschiedlichen Situationen zum Ausdruck. Insofern liegt die Annahme nahe, dass Petrus in unterschiedlichen Situationen auch unterschiedliche Wege gefunden hat, solch gemeinsame Mahlzeiten durchzuführen.

Auf eine eher graduelle und situationsbedingte Adaption jüdischer Lebensweise verweist schließlich auch die Rede im Imperfekt davon, dass sich Petrus „zurückzog und absonderte“ (ὑπέστειλλον καὶ ἀφώριζεν; Gal 2,12b). Auch hier deutet das Imperfekt wohl daraufhin, dass es sich nicht um eine abrupte Verhaltensänderung handelte, sondern dass Petrus nach und nach sich immer weiter von bestimmten Formen der Kommensalität mit Nichtjuden zurückzog.²⁹³ So kommentiert auch deSilva überzeugend:

²⁹³ Vgl. so auch KLAIBER, Walter: Der Galaterbrief (BNT), Neukirchen-Vluyn 2013, 65: „Bedeutung und Zeitform der Verben deuten an, dass Petrus das mit einem gewissen Zögern tat und darin wohl eine Art ‚taktischen Rückzug‘ sah.“

„The language Paul uses to describe Peter’s change of practice suggests that it happened over time, such that it was difficult to notice at first but became increasingly apparent, and all the more as other Jewish christians in Antioch caught on and followed suit en masse.“²⁹⁴

Für das anfängliche Verhalten des Petrus und Barnabas ist folglich anzunehmen, dass diese – wie andere christusgläubige Juden – verschiedene und im Kontext nicht näher konkretisierte Möglichkeiten gefunden haben, um mit Nichtjuden gemeinsam zu essen, ohne gegenüber jenen weitreichende Forderungen bezüglich der Einhaltung jüdischer Speisegebote zu stellen.

3.5 Die Bewertung des Verhaltens aus Sicht derer „aus der Beschneidung“

Dem schließt sich die Frage an, wie jene gemeinsamen Mahlzeiten hinsichtlich der Kontinuität jüdischer Lebensweise zu bewerten sind. Wie die ausführliche Untersuchung zu diasporajüdischer Lebensweise dabei nahelegt, muss jeder Versuch, den jüdischen Charakter des Verhaltens des Petrus monoperspektivisch zu beantworten, scheitern. Vielmehr ist bei den unterschiedlichen – jeweils jüdischen – Beteiligten getrennt voneinander nach deren Perspektive und Bewertung zu fragen.

Unter der oben entwickelten Annahme, dass Petrus anfänglich mit gläubigen wie nichtgläubigen Heiden gemeinsam gegessen hat und dabei einen im Kontext nicht näher spezifizierten Weg gefunden hat, mit jenen zu essen, ohne von diesen die Beachtung besonderer jüdischer Halacha einzufordern, ist zunächst nach der Bewertung dieses Verhaltens aus Sicht derer „aus der Beschneidung“ zu fragen. Im Text selbst kommen diese nie als Subjekt in den Blick, sondern lediglich als Grund für die Furcht des Petrus: φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς (Gal 2,12b). Darin ist wohl zu erkennen, dass diese das Verhalten des Petrus ablehnen. Als nähere Begründung für diese Ablehnung scheint es plausibel, anzunehmen, dass sich diese nicht auf einen bestimmten halachischen Einzelfall reduzieren lässt. Denn wenn deren Problem lediglich darin bestünde, dass Petrus beim gemeinsamen Essen etwa Götzenopfer zu sich genommen oder verunreinigtes Geschirr benutzt habe, wäre zu erwarten, dass Paulus diesen speziellen Streitpunkt auch präzise benennen könnte, bzw. dass dieser auch auf andere Art und Weise als durch die Absonderung des Petrus zu beheben wäre.

Nimmt man über diese grundsätzliche Überlegung hinaus zudem an, dass der Vorwurf des Paulus, wonach die Absonderung des Petrus die Heiden zwingt, jüdisch zu leben (ἰουδαΐζειν; Gal 2,14b), nicht nur ein mehr zufälliges Implikat des von denen ἐκ περιτομῆς geforderten Verhaltens darstellt, sondern auch intentional damit verbunden ist, dann ermöglichen sich weitergehende Überlegungen. Demnach zielen jene Juden, die Paulus als „die aus der Beschneidung“ beschreibt, darauf ab, die Nichtjuden bei deren Hinwendung zu

²⁹⁴ DESILVA, Letter to the Galatians, 199.

Christus bzw. bei deren Hinwendung zur Synagoge auf ein speziell jüdisches Leben zu verpflichten. Während die anfängliche Tischgemeinschaft des Petrus ohne solch eine Forderung ausgekommen war, scheint die Absonderung des Petrus ein jüdisches Verhalten der Nichtjuden zur Bedingung für weitere Formen der Interaktion, besonders der Tischgemeinschaft, indirekt einzufordern.²⁹⁵ Denn eine solche ist nun nur noch unter der Voraussetzung denkbar, dass sich die Nichtjuden an die jüdischen Gepflogenheiten und Regeln anpassen.²⁹⁶

Nun legt es die Bezeichnung *οἱ ἐκ περιτομῆς* ebenso wie der nähere Kontext des Galaterbriefes (vgl. Gal 2,3; 3,3; 5,2f; 6,12f.15f) nahe, dass die Beschneidung als Akt des formalen Übertritts zum Judentum in diesem Zusammenhang eine wesentliche Forderung derer „aus der Beschneidung“ war, mit der sie an Nichtjuden und damit indirekt auch an Petrus und andere christusgläubige Juden herantraten. Daraus ist schon des häufigeren geschlossen worden, als bestünde das *einzig* Problem des gemeinsamen Essens des Petrus mit Nichtjuden in der fehlenden Beschneidung letzterer. So summiert etwa M. Bird: „This leads to the conclusion that the problem was not with the food, but the company in which the food was consumed, i.e. the uncircumcised Gentiles.“²⁹⁷ Andere Exegeten interpretieren ähnlich.²⁹⁸ Demnach sei das Implikat der Absonderung des Petrus, dass jene gezwungen worden seien, „jüdisch zu leben“, gleichbedeutend mit der Forderung, dass sich diese beschneiden lassen. Dem ist jedoch nur in Teilen zuzustimmen. Zunächst macht es der weitere Kontext des Galaterbriefes plausibel, dass Paulus einen ähnlichen Fall in Antiochien referiert, bei dem die Beschneidung ebenfalls eine Hauptforderung derer „aus der Beschneidung“ war. Jedoch ergibt sich daraus m.E. keineswegs, dass sich deren Forderung darauf beschränkt oder dass in den Augen derer „aus der Beschneidung“ die fehlende Beschneidung der Nichtjuden das einzige Problem beim gemeinsamen Essen darstellte.²⁹⁹

Dies scheint bereits dann unwahrscheinlich, wenn man die wenigen anderen Belege von *ἰουδαῖζειν* in den Blick nimmt. Das neutestamentliche Hapaxlegomenon *ἰουδαῖζειν* begegnet das erste Mal in Est 8,17^{LXX}. Hier ließ sich bei der

²⁹⁵ Mit MUBNER, Galaterbrief, 145.

²⁹⁶ Vgl. dazu auch OSTEN-SACKEN, Galatien, 112.

²⁹⁷ BIRD, Incident, 350.

²⁹⁸ Vgl. so etwa ESCHNER, Essen, 435; RICHARDSON, Pauline Inconsistency, 348.

²⁹⁹ Eine besonders maximalistische Interpretation der Sicht derer „aus der Beschneidung“ vertritt ZETTERHOLM, Antioch Incident, 257. Das Problem sei nicht das Essen gewesen, was in den Bereich der rituellen Unreinheit gehörte. Die Meinungsverschiedenheit bestünde vielmehr in der Frage, ob die heidnischen Christusanhänger bzw. deren moralische Unreinheit auch weiterhin eine Gefahr für Juden darstellten, so die „aus der Beschneidung“, oder ob dies seit deren Taufe nicht mehr der Fall sei, so Paulus. Während demnach die „aus der Beschneidung“ weiterhin für eine stärkere soziale Distanzierung zwischen Juden und nicht-jüdischen Christusanhänger plädierten, sehe Paulus solch eine Distanz nicht mehr geboten.

oben ausführlicher geführten Diskussion bereits zeigen,³⁰⁰ dass *ιουδαΐζειν* zumindest an jener Stelle nicht auf den Akt der Beschneidung reduziert werden kann. Denn die Septuaginta paraphrasiert in Est 8,17 die Rede von *תָּוֵן* (MT) mit *περιετέμονται καὶ ιουδαΐζον*. Die Nebeneinanderstellung von *περιετέμονται* und *ιουδαΐζον* macht dann aber hier wie in den übrigen Belegen³⁰¹ deutlich, dass es sich bei *ιουδαΐζειν* und der Beschneidung wohl um zwei verschiedene Sachverhalte handelt, ansonsten hätte die Septuaginta *תָּוֵן* auch schlicht mit *περιετέμονται* wiedergeben können.³⁰² Ähnlich wäre auch in Gal 2,14 – ginge es nur um die Frage der Beschneidung als Ritus des formalen Übertritts – die Rede davon zu erwarten, dass die Nichtjuden gezwungen werden, „Juden zu werden“ oder „sich zu beschneiden“ – nicht jedoch *ιουδαΐζειν*, was hier wohl wie in Est 8,17^{LXX} allgemeiner gehalten die Übernahme jüdischer Verhaltensweisen zum Ausdruck bringen soll.³⁰³ Zudem würde es dem umfassenden Anliegen des Paulus in seinem Brief an die Gemeinden in Galatien bestens nutzen, wenn er am Beispiel der Antiochener genauso wie in seinen direkten Anreden an die Galater (vgl. Gal 5,2f; 6,12f.15f) explizit von der Beschneidung reden könnte. Dass er dies nicht kann und stattdessen vom Zwang, jüdisch zu leben, spricht, deutet wohl an, dass sich der Streitfall in Antiochien nicht darauf beschränken lässt.

Ferner erfordert der in Gal 2,14b eingeführte Gegensatz zwischen *ἔθνικῶς* und *Ἰουδαϊκῶς ζῆν* ebenfalls, dass es um mehr als die Beschneidung geht. Will man nicht annehmen, dass die „heidnische“ Lebensweise des Petrus bedeute, dieser habe seine Beschneidung rückgängig gemacht,³⁰⁴ dann kann „heidnisch leben“ wohl kaum als Gegenteil zu „jüdisch leben“ gedacht werden, wenn letzteres identisch wäre mit dem Akt der Beschneidung.³⁰⁵ Denn wie könnte Paulus gegenüber Petrus sagen, dieser „lebe heidnisch“, wenn dies die Konnotation von „unbeschnitten“ hätte? Schließlich spricht gegen solch eine Beschrän-

³⁰⁰ Vgl. S. 128 dieser Studie.

³⁰¹ Für die Septuaginta stellt Est 8,17 den einzigen Beleg für *ιουδαΐζειν* dar. Eine ähnliche Verwendung findet sich ferner bei Josephus, Bell. II 454 („bis zur Beschneidung jüdisch werden“ / *μέχρι περιτομῆς ιουδαΐσειν*); indifferent in der hier zur Debatte stehenden Frage sind schließlich Bell. II 463 sowie der einzige nichtjüdische Beleg bei Plutarch, Cic. 7,6.

³⁰² Vgl. ganz ähnlich auch den Kommentar von DUNN, Incident at Antioch, 220 zu Bell. II 454: „[J]udaizing‘ is obviously not the same as being circumcised; it denotes rather the range of possible degrees of assimilation to Jewish customs, with circumcision as the endpoint of judaizing.“ Vgl. dazu insgesamt auch ÖHLER, Essen, 168–172.

³⁰³ Vgl. dazu auch COHEN, Beginnings of Jewishness, 175–197 sowie für die umfassende Diskussion SÄNGER, Dieter: *Ἰουδαϊσμός – ιουδαΐζειν – ιουδαϊκῶς*. Sprachliche und semantische Überlegungen im Blick auf Gal 1,13 f. und 2,14, in: ZNW 108,1 (2017), 150–185.

³⁰⁴ Vgl. 1Makk 1,15.

³⁰⁵ Dass der Kontrast zwischen „heidnisch leben“ und „jüdisch leben“ die Beschränkung auf die Beschneidung unwahrscheinlich macht, wird meist übersehen. So verzichtet ESCHNER, Essen, 420–466, etwa vollständig auf jede Diskussion zu *ἔθνικῶς ζῆν* und *Ἰουδαϊκῶς ζῆν*.

kung auf die Beschneidung die Tatsache, dass als deren Argument bei Vertretern solch einer Interpretation meist auf ein vermeintlich einheitliches Bild des Diasporajudentums verwiesen wird, wonach Tischgemeinschaft in der Diaspora grundsätzlich kein Problem für Juden dargestellt habe. So behauptet etwa Hurtado:

„[F]or many, probably most religious Jews in the Hellenistic-Roman period, eating ordinary meals with Gentiles was not an insuperable problem; any claims by scholars to the contrary are simply misinformed.“³⁰⁶

Hier wird m.E. allerdings zu Unrecht von dem Umstand, dass solch eine Tischgemeinschaft für *manche* Juden in der Diaspora ohne größere Probleme durchführbar war, darauf geschlossen, dass dies für *alle* oder die Mehrheit der Diasporajuden gelten müsse. Wenn das oben erarbeitete Bild von der Komplexität des diasporajüdischen Diskurses zu dieser Frage zutrifft, dann stellt jene Annahme allerdings eine vereinfachende Nivellierung eines pluriformen Bildes dar. Beachtet man vielmehr die Disparatheit diasporajüdischer Positionen und Lebensweisen, dann erscheint es ohne weiteres auch möglich, dass sich *manche* Juden an anderen Fragen als der fehlenden Beschneidung störten, wenn Petrus mit Nichtjuden gemeinsam gegessen hat.

Weitere Konkretionen lassen die kurzen paulinischen Notizen nicht zu. Ebenso wenig ist es notwendig, anzunehmen, dass sich alle aus der Gruppe der „aus der Beschneidung“ an derselben halachischen Frage störten, noch dass in allen Fällen, in denen Petrus mit Nichtjuden aß, dieselbe Problematik im Vordergrund stand. Jedoch lässt sich diese Unschärfe im Detail bei gleichzeitig grundsätzlichem Vorbehalt gegenüber den Tischgemeinschaften – wie oben gezeigt – gut in manche Strömungen des diasporajüdischen Diskurses einfügen.

3.6 Die Bewertung des Verhaltens aus Sicht der „Leute von Jakobus“

Für den m.E. wahrscheinlicheren – aber nicht sicheren – Fall, dass es sich bei den „Leuten von Jakobus“ um eine von „denen aus der Beschneidung“ getrennte Gruppe handelt, ist danach zu fragen, inwieweit sich auch deren Perspektive auf das anfängliche Verhalten des Petrus bestimmen lässt.

Entscheidend ist dabei zunächst, dass es sich anders als bei „denen aus der Beschneidung“ aufgrund des Bezugs zu Jakobus vermutlich um *christusgläubige* Juden handelt, die aus Jerusalem nach Antiochien kommen. Dabei gibt uns der Text keinen Grund für die Annahme, dass die „Leute von Jakobus“ Einfluss auf das Verhalten von nichtjüdischen Christusgläubigen oder von

³⁰⁶ HURTADO, Lord, 162 Anm. 18. Vgl. ähnlich NANOS, How Could Paul Accuse Peter of ‚Living Ethné-ishly‘, 206. Zustimmung findet solch eine Beschreibung des Hintergrund von Gal 2,11–14 auch bei HODGE, If Sons, Then Heirs, 122.

Nichtjuden im Allgemeinen nehmen wollten.³⁰⁷ Vielmehr schreibt Paulus ausdrücklich davon, dass Petrus und schließlich auch Barnabas – also Juden – anfangen, ihr Verhalten zu ändern (Gal 2,13). Mit Blick auf die Tischgemeinschaft des Petrus und Barnabas mit Nichtjuden lässt sich ferner fragen, ob die „Leute von Jakobus“ überhaupt Einfluss darauf genommen haben oder ob die Verhaltensänderung lediglich auf die im Text beschriebene Furcht vor „denen aus der Beschneidung“ resultiert.

Falls diese jedoch auch unabhängig von jenen „aus der Beschneidung“ Einfluss auf das Verhalten des Petrus genommen haben sollten, sind alle weitergehenden Überlegungen notwendigerweise hypothetischer Natur. Durchaus möglich wäre es etwa, dass jener Besuch aus Jerusalem nicht im selben Maße mit diasporajüdischen Konventionen hinsichtlich des Zusammenlebens mit Nichtjuden vertraut war und dass jene deshalb mit Bezug auf die Einhaltung bestimmter Speisevorschriften einer grundsätzlich konservativeren jüdischen Gruppierung angehörten, die durch das Verhalten des Petrus und Barnabas irritiert waren. In eine ähnliche Richtung interpretiert Dunn:

„The table-fellowship at Antioch had not totally disregarded the law but probably had paid due heed to the basic dietary laws of the Torah. Peter, having already become less tied to the more elaborate scruples of the brothers in Judea (Acts 10–11), found no difficulty in joining in such table-fellowship, as Barnabas, more used to Diaspora ways, was already doing. The men from James however were shocked at what seemed to them a minimal level of Torah observance and a far too casual and unacceptable attitude to the Torah.“³⁰⁸

Deren Auftreten in Antiochien könnte dann möglicherweise der rigiden Position „derer aus der Beschneidung“ Aufwind verschafft haben, ohne dass deshalb zwingend anzunehmen wäre, dass es sich dabei um die identische Position handelt.

Über die historischen Vorkommnisse in Antiochien selbst lässt sich hier nur spekulieren. Da Paulus jene in seiner Darstellung aber in erster Linie durch ihren Bezug zu Jakobus und damit zu Jerusalem charakterisiert, liegt die Annahme nahe, dass er damit auf abweichende halachische Überzeugungen palästinensischer Juden verweist. Im Fall dessen, dass es sich bei den „Leuten von Jakobus“ und denen „aus der Beschneidung“ um dieselbe Gruppe handeln sollte, wären deren – hier einzeln untersuchten – Perspektiven miteinander zu verbinden.

3.7 Zwischenfazit

Einige Unsicherheiten bleiben und in manchen Punkten sind unterschiedliche Interpretationen möglich. Gleichwohl sind einige Ergebnisse festzuhalten. So

³⁰⁷ Vgl. so auch BIRD, Incident, 347: „Their objective was to change Peter’s behavior, not necessarily that of the Gentile Christians.“

³⁰⁸ DUNN, Incident at Antioch, 229.

handelt es sich beim antiochenischen Zwischenfall um eine *innerjüdische* Diskussion mit Bezug auf bestimmte Formen der Kommensalität mit Nichtjuden. Unter diesen jüdischen Parteien im Streitfall finden sich zwar mindestens mit Petrus, Barnabas und Paulus – möglicherweise auch mit den „Leuten von Jakobus“ – auch *christusgläubige* Juden, das macht den Konflikt insgesamt jedoch nicht zu einem notwendigerweise „christlichen“ Konflikt. Schließlich gilt es gerade im Hinblick auf die Position derer „aus der Beschneidung“, der „Leute von Jakobus“ sowie des Verhaltens des Petrus und Barnabas zu betonen, dass der Text an keiner Stelle sagt oder impliziert, dass es um eine Entweder-Oder-Frage bezüglich der „Gültigkeit“ des Gesetzes für christusgläubige Juden gehe.³⁰⁹ Zu einer Entscheidungsfrage wird die Gesetzesthematik erst im Brief des Paulus an die Nichtjuden von Galatien im Zusammenhang der Beschneidungsforderung, da der Gegenstand der Beschneidung naturgemäß kaum eine graduelle Abstufung zulässt. Für den innerjüdischen Konflikt um die Tischgemeinschaft in Antiochien ist hingegen eine halachische Diskussion anzunehmen, bei der zwischen den extremen Polen eine Vielzahl an Perspektiven zu vermuten ist.

3.8 Die Bewertung des Verhaltens aus Sicht des Paulus:

ἔθνικῶς und Ἰουδαϊκῶς ζῆν

Wie die gesamte Darstellung des antiochenischen Zwischenfalls so ist auch die darin enthaltene Bewertung des Verhaltens des Petrus aus der Perspektive des Paulus bestimmt. Dabei ist zunächst auffällig, dass dieser zwar Petrus für sein widersprüchliches Verhalten kritisiert, nicht aber „die aus der Beschneidung“ oder die „Leute des Jakobus“.³¹⁰ Für die paulinische Bewertung des Verhaltens des Petrus ist dabei die Umschreibung dessen Lebensstils in Gal 2,14 mit ethnischen Adverbien maßgebend: „Wenn du, obwohl du Jude bist, heidnisch und nicht jüdisch lebst (ἔθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς), warum zwingst du dann die Heiden, jüdisch zu leben (ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν)?“

Das Adverb Ἰουδαϊκῶς begegnet in der jüdischen Literatur einzig hier sowie bei Josephus in Bell. VI 17. Auch die dazugehörigen Adjektive sind im NT nur selten bezeugt (vgl. Mt 5,47; 6,7; 18,17; 3Joh 7). Das Gegenstück ἔθνικῶς ist ebenso wie seine Entsprechungen für andere Ethnien (Ῥωμαϊκῶς, Ἑλληνικῶς etc.) häufiger belegt.³¹¹ Dabei gibt die – zugegebenermaßen eher dünne – Quellenlage zu erkennen, dass damit jeweils auf ein ethnotypisches Verhalten rekurriert werden soll, etwa die Art der gesprochenen Sprache. Bezeichnenderweise verweist auch der einzige andere Beleg für das Adverb Ἰουδαϊκῶς in Bell. VI 17 nicht auf eine spezifisch „religiöse“ Lebensführung, sondern mit

³⁰⁹ So wird das allerdings auch in jüngeren Darstellungen immer wieder behauptet; vgl. etwa DESILVA, Letter to the Galatians, 196.

³¹⁰ Vgl. so auch SCHNELLE, Paulus, 129–130.

³¹¹ Vgl. dazu auch ÖHLER, Essen, 182–183.

Bezug auf die dort beschriebene und ungeordnete Form der Kriegsführung auf eine nach der Auffassung des Josephus „unjüdische“ Verhaltensweise. D.h. für Gal 2,14, dass sich auch Petrus nach der Auffassung des Paulus in einer Weise verhält, die typischerweise Nichtjuden zuzurechnen ist, ohne dass damit zwingend auf eine speziell „religiöse“ Praxis im engeren Sinn Bezug genommen sein muss.³¹²

Entsprechend dieser Quellenlage wurden in der Forschung für das Verständnis von ἔθνικῶς ζῆν und Ἰουδαϊκῶς ζῆν verschiedene Interpretationen vorgeschlagen. Besondere Schwierigkeiten bereitet die Frage nach dem Verständnis von „heidnisch leben“ v.a. auch für Exegeten, die sich selbst einer „Paul within Judaism“-Richtung zuordnen, da die Rede von einer „heidnischen“ Lebensweise des Petrus einer Kontinuität jüdischer Lebensweise entgegenzustehen scheint. Für die vorliegende Studie hat das Verständnis der Wendung deshalb besonderes Gewicht. Die bisherigen Vorschläge sollen im Folgenden zunächst kurz skizziert werden, um dann davon ausgehend eine eigene Deutung zu diskutieren.

3.8.1 Das Verständnis von ἔθνικῶς und Ἰουδαϊκῶς ζῆν in der bisherigen Forschung

Meist wird in der Kommentarliteratur angenommen, dass sich ἔθνικῶς ζῆς in Gal 2,14b unmittelbar auf die Tischgemeinschaft des Petrus mit Nichtjuden in 2,12 bezieht.³¹³ So nehmen v.a. jene Exegeten, die bereits für συνεσθίειν in Gal 2,12 die Preisgabe jüdischer Speisehalacha angesprochen sahen, ein ähnliches Verständnis auch für ἔθνικῶς ζῆν in 2,14b an. Die Wendung ἔθνικῶς ζῆν verweise demnach darauf, dass Petrus sich nicht länger an (manchen der) jüdischen Speisegebote orientiert, sondern wie und v.a. dieselbe Speise wie Nichtjuden gegessen habe.³¹⁴ Die gelegentlich begegnende Gleichsetzung von ἔθνικῶς ζῆν mit „christlich leben“³¹⁵ kann als Steigerung solch einer Deutung verstanden werden.

Andere wiederum verstehen ἔθνικῶς ζῆν als die Nichtbeachtung von Regelungen zu kultischer Reinheit,³¹⁶ oder aber es wird in Abgrenzung zu jedem

³¹² Wenn ÖHLER, Essen, 183, hier deshalb ausschließlich eine ethnisch und nicht religiös geprägte Lebensweise des Petrus annehmen will, dann geht er mit der Trennung von Ethnie und Religion m.E. über den festen Konnex zwischen diesen beiden Dimensionen hinaus, wie er für die Antike vorauszusetzen ist; vgl. dazu ausführlicher S. 88–91 dieser Studie.

³¹³ Vgl. etwa SCHLIER, Galater, 86; BETZ, Galatians, 112; KLAIBER, Galaterbrief, 67; HODGE, If Sons, Then Heirs, 121; FREDRIKSEN, Paul. The Pagans' Apostle, 96; ELMER, Ian J.: Paul, Jerusalem and the Judaizers. The Galatian Crisis in Its Broadest Historical Context (WUNT II 258), Tübingen 2012, 108.

³¹⁴ Vgl. so etwa BETZ, Galatians, 45; SCHLIER, Galater, 86; OSTEN-SACKEN, Galatien, 112; MATERA, Galatians, 87.90.

³¹⁵ Vgl. so bei HEIL, Ablehnung, 169.

³¹⁶ Mit Bezug auf Fragen der Reinheit interpretiert BETZ, Galaterbrief, 197.

„religiösen“ ein spezifisch ethnischer Bezug angenommen, der nur die „Abkehr von ethnisch konnotierten Handlungsweisen“³¹⁷ bezeichne.

Schließlich findet sich die Interpretation, wonach „leben“ in Gal 2,14 ausgehend von den späteren Verwendungszusammenhängen desselben Lexems in Gal 2,19.20; 3,11.21; 5,25 in einem spezifisch theologischen Sinn zu verstehen sei. Demnach bezeichne ein „heidnisches leben“ so etwas wie „gerechtfertigt werden in der Weise der Heiden“, d.h. allein aus Gnaden.³¹⁸ Gal 2,14b wäre dann zu paraphrasieren mit: „Wenn selbst du, der du ein Jude bist, gerechtfertigt wirst wie die Heiden und nicht wie die Juden, warum zwingst du dann die Heiden, jüdisch zu leben?“ Das scheint zwar sprachlich und kontextuell nicht unmöglich, übersieht aber, dass in allen anderen Stellen des Galaterbriefes, in denen Paulus ζῆν in solch einer spezifisch theologischen Weise verwendet, dies durch Ergänzungen unzweifelhaft angezeigt wird.³¹⁹ Solch eine Näherbestimmung fehlt jedoch in Gal 2,14 – und damit ausgerechnet beim ersten anzunehmenden genuin theologischen Gebrauch des Lexems im Brief.

Ferner wurden gerade auch von Exegeten aus einer „Paul within Judaism“-Perspektive weitreichende und oftmals innovative Interpretationsversuche unternommen. Am wenigsten überzeugend erscheint mir dabei die Annahme von Zetterholm, als handle es sich bei der Rede von ἔθνικῶς ζῆν lediglich um eine ironische und nicht ernstgemeinte Anspielung des Paulus auf die Vorwürfe derer „aus der Beschneidung“. Vor dem Hintergrund seiner Annahme, dass es beim antiochenischen Zwischenfall um die Frage gehe, ob ein enger Kontakt mit Nichtjuden die Gefahr provoziere, dass deren moralische Unreinheit ansteckend sei für Juden, schreibt er mit Blick auf Gal 2,14b: „Paul’s reference in 2:14 to ‚live like a Gentile‘ makes sense as an ironic allusion to the allegations of the circumcision faction.“³²⁰ Das Problem mit dieser Annahme einer ironischen Rede besteht v.a. darin, dass diese Ironie nicht Teil einer direkten Anrede an die Galater wäre, sondern dass Paulus seine eigene Ironie an Petrus in Antiochien nun in einer insgesamt sehr knappen Schilderung in seinem Brief an die Galater Jahre später zitieren würde, wobei seine Ironie zugleich die im Brief nicht explizit erwähnte Anschuldigung derer „aus der Beschneidung“ wörtlich aufgreifen würde. D.h. die Interpretation beruht auf der Annahme ei-

³¹⁷ So ÖHLER, Essen, 194.

³¹⁸ Vgl. dazu DESILVA, Letter to the Galatians, 206; in Aufnahme von NANOS, Mystery, 355. Ähnliches überlegt auch KLAIBER, Galaterbrief, 68.

³¹⁹ So wird in Gal 2,19 der spezifisch theologische Gebrauch angezeigt durch θεῶ ζῆσω; in 2,20 durch ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός; in 3,11 (Zitat aus Hab 2,4) durch ἐκ πίστεως ζήσεται; in Gal 5,15 durch ζῶμεν πνεύματι. Einzig in Gal 3,21 fehlt eine unmittelbare präpositionelle Näherbestimmung, doch wird hier zum einen abweichend von den übrigen Stellen ζωοποιέω verwendet und zum anderen macht auch hier der weitere Kontext die uneigentliche Verwendung deutlich. Vgl. zu der Kritik an deSilva auch OAKES, Peter S.: Galatians (Paideia), Grand Rapids, MI 2015, 79.

³²⁰ ZETTERHOLM, Purity, 18.

ner äußerst komplexen – wenn nicht gar verwirrenden – Kommunikationsform, die in solch einer kurzen Notiz von den Adressaten des Galaterbriefes kaum zu verstehen wäre.³²¹ Setzt man – wie oben dargelegt – methodisch voraus, dass die Galater zumindest keine weitreichenden Informationen über die Vorgänge in Antiochien über die paulinischen Schilderungen hinaus haben, dann scheint deshalb solch ein ironisches Verständnis äußerst unwahrscheinlich.

Nanos hingegen nimmt für ἔθνικῶς ζῆν einen Bezug zu griechisch-römischer Sitzgewohnheit an, die in der jüdischen Gemeinde von Antiochien üblich gewesen sei und deren Anordnung ein starkes Gefälle der Teilnehmer widerspiegle:

„This was the way of the Greco-Roman world, and it was the way that the Antiochene Jewish group Paul identified as ‚from circumcision‘ also apparently arranged banquets – and they apparently maintained that the Christ-following Jewish subgroups must do the same.“³²²

Da es sich bei der Einteilung der Sitzordnung entsprechend jemandes Ranges vorwiegend um eine griechisch-römische Praxis handle, nenne Paulus dieses Verhalten des Petrus ἔθνικῶς ζῆν: „In this ironic sense, Peter was behaving *ethné-ishly* also in the negative sense of acting like those of the nations.“³²³ Mit solch einer Interpretation gelingt es zwar, das „heidnische Leben“ des Petrus mit Blick auf dessen jüdische Identität zu entschärfen und Paulus als „judaisierend“ darzustellen, zugleich bleiben jedoch Fragen offen. Dies betrifft v.a. die Tatsache, dass die umfangreiche Annahme, als müsse es sich beim ἔθνικῶς ζῆν speziell um eine Form der Sitzordnung handeln, kaum im Text angezeigt ist und insofern nur bedingt als Basis für solch eine weitreichende Interpretation geeignet erscheint.³²⁴

³²¹ Wesentlich ist für Zetterholms Interpretation dieser entscheidenden Perikope demnach die Schlussfolgerung, wonach der antiochenische Zwischenfall keineswegs impliziere, dass Petrus oder andere Juden jüdische Vorschriften und Gebote aufgrund ihrer Hinwendung zu Christus nicht mehr befolgt hätten. Es gehe vielmehr um die Frage, ob und inwieweit der enge Kontakt mit Nichtjuden gefährlich sei, indem Juden zur Nachahmung derer moralischer Unreinheit verleitet werden könnten. „Too-close social relations between Jews and non-Jews is sufficient to explain why Jews who did not belong to the Jesus movement, or Jesus-believing Jews with a different ideology than Paul’s, would be concerned. The point is: we do not have to assume that the community in Antioch was breaking the Torah in any way by, for instance, abandoning food regulations and serving swarming, creeping, and crawling things.“ (ZETTERHOLM, Antioch Incident, 257.)

³²² NANOS, How Could Paul Accuse Peter of ‚Living Ethné-ishly‘, 213; vgl. ferner NANOS, Reading the Antioch Incident, 26–52.

³²³ NANOS, How Could Paul Accuse Peter of ‚Living Ethné-ishly‘, 222.

³²⁴ Zudem wird bei der von Nanos vorgetragenen Interpretation auch der sprachlich eindeutig vorgegebene Gegensatz zwischen ἔθνικῶς ζῆν und Ἰουδαϊκῶς ζῆν bzw. dem Zwang zum ἰουδαϊζειν verwischt. Denn nach Nanos bestehe der Gegensatz zwischen der Sitzordnung und der Beschneidung. Gal 2,14b wäre zu paraphrasieren mit: „Wenn du selbst nach griechisch-römischer Sitzordnung sitzt, und nicht nach jüdischer, warum zwingst du dann

Noch einmal anders gelagert ist die Interpretation von Fredriksen. Sie nimmt an, Petrus sei vor dem Kommen der „Leute von Jakobus“ einer in der Diaspora schon lange üblichen Praxis gefolgt, indem er ohne Skrupel in den Häusern von Heiden zu Tisch sitzen konnte, solange dies bei niemandem seiner jüdischen Zeitgenossen Anstoß erregte. Erst als die „Leute von Jakobus“ aus Jerusalem kamen, änderte sich die Situation. Denn die Besucher aus Jerusalem seien, so Fredriksen, anders als die Diasporajuden nicht mit der Weite und Flexibilität jüdischer Existenz in der Diaspora vertraut gewesen und hätten deshalb auch das gemeinsame Zutischsitzen des Petrus mit Heiden(christen) als anstößig empfunden.³²⁵ Fredriksen fasst zusammen:

„Peter had originally followed a diaspora Jewish convention of eating and drinking in a private (though gentile) domestic setting as long as it did not scandalize another member of the community present (cf. 1 Cor 8 and 10, and Rom 14). But James’s men, once they came, were scandalized. They declined to participate at such meals, and Peter himself withdrew.“³²⁶

Folgt man Fredriksens Interpretation, dann stellt folglich weder das Problem des antiochenischen Zwischenfalls noch die paulinische Reaktion darauf eine spezifisch christliche Situation oder Antwort dar. Vielmehr handelt es sich um eine Ausgangslage, die auch völlig unabhängig von der frühen Jesusbewegung an vielen Orten in der jüdischen Diaspora auftreten konnte.³²⁷ Die so gelagerte Paraphrasierung des antiochenischen Zwischenfalls zwingt Fredriksen dann dazu, die Diskussionen um die Frage der Beschneidung von Heidenchristen, die ja im Galaterbrief die paulinische Schilderung des antiochenischen Zwischenfalls rahmen, einem ganz anderen Streitfall zuzuordnen. D.h. die scharfe paulinische Rhetorik betreffe ausschließlich die Frage, ob Heidenchristen beschnitten werden sollten, ziele aber in keiner Weise auf Juden wie Petrus, Barnabas, die „Leute von Jakobus“ oder andere Beteiligte im antiochenischen Zwischenfall.³²⁸ Es bleibt dann allerdings unerklärlich, warum Paulus die „Wahrheit des Evangeliums“ in Gefahr sieht, wenn Petrus doch – nach Fredriksens Interpretation – nach den Grundätzen paulinischer Ethik (vgl. 1Kor 8–10) seinen Lebensstil den ihn umgebenden Menschen anpasst? M.E. geht

die Heiden, sich zu beschneiden?“. Worin allerdings der sachliche Widerspruch bzw. Konflikt zwischen einer Sitzordnung und der Frage der Beschneidung liegen soll, bleibt fraglich.

³²⁵ Vgl. FREDRIKSEN, Putting, 92.

³²⁶ FREDRIKSEN, Paul. The Pagans’ Apostle, 98.

³²⁷ Vgl. aber die noch deutlich anders gelagerte Argumentation in FREDRIKSEN, Jesus, 162–163, wo sie die paulinische Reaktion auf das Verhalten des Petrus beschreibt mit: „Rather, Peter ‚stood condemned‘ for not disregarding the Law (Gal 2:11ff).“

³²⁸ Auch in Bezug zur Praxis der Beschneidung bzw. Nichtbeschneidung von Heiden betont Fredriksen die paulinische Kontinuität zur bisherigen Praxis. Sie meint, dass nicht die paulinische „Unterlassung“ der Beschneidung von Heidenchristen verwunderlich oder neu sei, sondern vielmehr die diesbezüglichen Bestrebungen der paulinischen Gegner; vgl. FREDRIKSEN, Paul. The Pagans’ Apostle, 100.

Fredriksens Deutung an dieser Stelle zu weit, nimmt ihren Ausgangspunkt allerdings zugleich in wertvollen und in weiten Teilen überzeugenden Beobachtungen. Dies soll im Folgenden erläutert und eine eigene Interpretation für ἐθνικῶς ζῆν in Gal 2,14 begründet werden.

3.8.2 Die Rede von ἐθνικῶς und Ἰουδαϊκῶς ζῆν als binnenjüdische Differenzierung

Zunächst macht es die Weite des diasporajüdischen Diskurses bezüglich Grenzen und Möglichkeiten der Kommensalität mit Nichtjuden nicht nur grundsätzlich möglich, sondern auch wahrscheinlich, dass Juden in dieser Frage zu unterschiedlichen Ansichten kommen und somit miteinander in Konflikt geraten konnten.³²⁹ Demnach ist Fredriksens Annahme durchaus berechtigt, Petrus habe bei seiner Tischgemeinschaft mit Heiden eine von manchen Juden – unabhängig von der frühen Jesusbewegung – schon lange vorher praktizierte Form der Interaktion übernommen. Auch die Interpretation, dass jene „aus der Beschneidung“ und evtl. auch die „Leute von Jakobus“ in dieser Frage schlicht eine abweichende jüdische Position vertraten, entspricht in der Verschiedenheit ganz dem Bild, was uns die oben ausführlich untersuchten diasporajüdischen Quellen nahelegten. Zu weit geht allerdings Fredriksens Interpretation, wenn sie zugleich die Haltung des Paulus als weitgehend indifferent beschreibt und dessen Position damit von jeder Form der Kritik an Petrus oder anderen Juden abschirmt. Vielmehr macht die Schilderung des auffällig robusten Auftretens des Paulus gegenüber Petrus in Gal 2,11–14 deutlich, dass er in dieser Frage eine Meinung vertritt, die insofern absolut gemeint ist, als dass sie zugleich die Gegenmeinung ausschließt.

Eine Kritik des Paulus gegenüber Kephas lässt sich deshalb in Gal 2,11–14 m.E. kaum abstreiten. Paulus kritisiert Petrus nicht deshalb, weil dieser als Jude sich zu viel oder zu wenig an jüdische Speisehalacha halte.³³⁰ Vielmehr liegt die Kritik ganz in der Implikation begründet, dass der Rückzug von der Tischgemeinschaft den Heiden gegenüber kommuniziere, als müssten sie sich für eine Wiederherstellung derselben an bestimmte Formen jüdischer Speisehalacha halten. Ähnlich formuliert es auch J. Schröter: „Paul does not criticize Kephas for observing food laws himself, but for imposing them on the Gentiles by making table fellowship dependent on the observation of Jewish purity laws.“³³¹

Zugleich macht die Begründung, wonach das Verhalten des Petrus nicht der Wahrheit des Evangeliums entspreche, deutlich, dass die paulinische Position keinesfalls unabhängig von seiner Hinwendung zu Christus ist. Vielmehr geht Paulus davon aus, dass seine auch von Petrus geforderte Position *mit Notwen-*

³²⁹ Vgl. dazu auch noch einmal neuerdings FREDRIKSEN, *What Does It Mean*, 367.

³³⁰ So aber etwa RÄISÄNEN, Heikki: *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 2019, 73.

³³¹ SCHRÖTER, *Was Paul a Jew Within Judaism?*, 109 Anm. 77.

digkeit aus dem von ihm verkündigten Evangelium erwächst – und zwar nicht nur für nichtjüdische Christusgläubige, sondern mit Petrus und Barnabas gerade auch hinsichtlich christusgläubiger Juden.

Auf was konkret aber bezieht sich dann die paulinische Aussage, Petrus selbst würde „heidnisch leben“, wenn damit nicht die *grundsätzliche* Ablehnung jüdischer Speisehalacha für Juden gemeint ist? M.E. lässt sich auch dies innerhalb der Weite an unterschiedlichen halachischen Positionen zu Fragen der Tisch- und Essensgemeinschaft erklären. Denn die Rede davon, dass andere „leben wie die Heiden“ ist auch in anderen frühjüdischen Texten ein wiederkehrendes sprachliches Motiv, um aus der Sicht des Sprechers auf das falsche Verhalten anderer *jüdischer* Gruppierungen hinzuweisen.³³² So spricht etwa in PsSal 8,13 die vermutlich pharisäisch geprägte Gruppe hinter der Sammlung der Psalmen über eine nicht namentlich genannte, aber im Konflikt mit ihr stehende Gruppe jüdischer Volksgenossen in Jerusalem: „Keine Sünde ließen sie aus, die sie nicht verübten, mehr als die Heiden (ὅπερ τὰ ἔθνη).“ Ähnlich lautet in Jub 6,32–35 der Vorwurf gegenüber Juden einer anderen Gruppierung, die vermeintlich den „falschen“ Kalender befolgten, sie würden „wandeln in den Festen der Heiden“.³³³ Demnach erscheint es grundsätzlich möglich, dass ἔθνικῶς ζῆν oder aber sprachliche Äquivalente als Metapher für solch eine Differenzierung zwischen verschiedenen jüdischen Gruppierungen gebraucht werden können. Um solch eine Verwendungsweise nun auch konkret für Gal 2,14b zu plausibilisieren, ist es notwendig, sich dem Text noch einmal genau zuzuwenden.

3.8.3 Die Präsensform: ἔθνικῶς und Ἰουδαϊκῶς ζῆς

Die überwiegende Mehrheit der Forschungsliteratur nimmt mit „heidnisch leben“ in Gal 2,14b einen engen Rückverweis auf die Tischgemeinschaft mit Nichtjuden in 2,12 an. Dies ist sprachlich jedoch nur möglich, wenn man Paulus entweder einen schlechten Stil oder aber eine dramaturgische Verwendung des Präsens unterstellt.³³⁴ Denn in 2,14b verwendet Paulus auffälliger Weise –

³³² Vgl. zum Folgenden auch DUNN, James D. G.: *Christianity in the Making*. Bd. 2: *Beginning from Jerusalem*, Grand Rapids, MI 2009, 473. Die genau gegenteilige – aber im Kontext aufgrund des Gegensatzes von ἔθνικῶς und Ἰουδαϊκῶς ζῆν unmögliche – Interpretation, wonach ἔθνικῶς ζῆν hier als positiv konnotierte Beschreibung zu verstehen sei, vertritt SCHÄFER, Paulus, 250.

³³³ Übersetzung nach BERGER, Buch der Jubiläen, 360. Ein ähnlicher Vorwurf im Zusammenhang mit der Frage nach dem richtigen Kalender findet sich in 1Hen 82,4–7, wonach die anderen Juden „sündigen wie die Sünder“; Übersetzung nach UHLIG, Siegbert (Hg.): *Das äthiopische Henochbuch* (JSHRZ V/6), Gütersloh 1984, 668.

³³⁴ Nach ROHDE, Galater, 109, soll das Präsens hier darauf verweisen, dass das bezeichnete Verhalten zwar in der Vergangenheit liegt, aber „in [seinen] Folgen in die Gegenwart hineinreicht.“ Solch ein Gebrauch des Präsens ist zwar grundsätzlich denkbar, doch wäre es hier unstimmig. Denn es ist ja nicht die frühere Tischgemeinschaft des Petrus mit Nichtju-

was dennoch in den meisten Kommentaren übergangen wird³³⁵ – das Präsens: ἔθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς.³³⁶ Bei einem Rückbezug auf das gemeinsame Essen mit Nichtjuden in 2,12 wäre hier aber eigentlich eine Vergangenheitsform zu erwarten als Verweis auf das vom Zeitpunkt der Rede aus betrachtet ja bereits *ehemalige* Verhalten des Petrus. Wenn solch ein Rückverweis trotz des Präsens sprachlich sicher auch nicht unmöglich wäre, sprechen damit verbundene inhaltliche Probleme noch mehr für ein anderes Verständnis. Denn interpretiert man das grammatikalische Präsens sachlich als Rede von einem vergangenen Ereignis, dann wäre Gal 2,14b zu paraphrasieren mit: „Wenn du, der du Jude bist, *früher* heidnisch gelebt hast und nicht jüdisch, warum zwingst du die Heiden dann *jetzt*, sich jüdisch zu verhalten?“³³⁷ Das Auseinandergehen der zeitlichen Perspektiven zerstört dann allerdings auch in inhaltlich-logischer Hinsicht den Widerspruch, den Paulus im Verhalten des Petrus demonstrieren will. Denn dessen zu ergänzende Antwort würde ja schlicht auf seine zeitlich bedingte Meinungsänderung hinweisen.³³⁸ Eine Meinungsänderung passt jedoch nicht zum Vorwurf der ὑπόκρισις („Schauspielerei“). So urteilt auch Böttger zu Recht über die gängige Nichtbeachtung des Präsens: „Man verdirbt schlechterdings alles [d.h. die ganze Argumentation], wenn man das ἔθνικῶς ζῆν des Petrus auf die Zeit seiner Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen bezieht.“³³⁹

Näherliegend scheint es mir deshalb, die Verwendung des Präsens bei der Rede von ἔθνικῶς und Ἰουδαϊκῶς ζῆν als bewusste und inhaltlich aussagekräftige Verwendung zu interpretieren.³⁴⁰ Dann könnte das Präsens darauf hindeu-

den, die nun in der literarischen Gegenwart für Probleme sorgt, sondern vielmehr der Rückzug von der Tischgemeinschaft bzw. der damit implizierte Zwang gegenüber den Nichtjuden.

³³⁵ Vgl. aber etwa die Erklärung von MUBNER, Galaterbrief, 145, wonach Paulus hier durch das Präsens das vergangene Verhalten des Petrus noch einmal „lebhaft vergegenwärtigt“. KLAIBER, Galaterbrief, 68, wiederum sieht das Präsens ζῆς als Hinweis darauf, dass Petrus „sein Heil [...] nicht mehr auf seine jüdische Lebensweise gründet, sondern auf seine Zugehörigkeit zu Christus und den Glauben an ihn“.

³³⁶ Vgl. auch zu Recht und gegen die Mehrheit der Kommentarliteratur SCHÄFER, Paulus, 250: „Das Präsens sollte ernstgenommen werden.“

³³⁷ Vgl. zu solch einer Paraphrasierung hinsichtlich der Tempora etwa ROHDE, Galater, 109.

³³⁸ Vgl. so auch SCHÄFER, Paulus, 250.

³³⁹ BÖTTGER, Paul Christoph: Paulus und Petrus in Antiochien. Zum Verständnis von Galater 2.11–21, in: NTS 37,1 (1991), 77–100, hier: 80, zitiert nach SCHÄFER, Paulus, 250.

³⁴⁰ So auch SCHÄFER, Paulus, 250, deren Versuch, ἔθνικῶς ζῆν als eine positive Bezeichnung auf eine „jüdisch-endzeitliche Praxis“ zu deuten, dann allerdings den Gegensatz mit Ἰουδαϊκῶς ζῆν außer Acht lässt und mir deshalb geradezu unmöglich erscheint. In eine ähnliche Richtung wie die oben vorgetragene Interpretation denkt auch BRUCE, Epistle of Paul to the Galatians, 132–133, wonach das Präsens nicht auf die vergangene Praxis der Tischgemeinschaft hinweise, sondern darauf, dass Petrus grundsätzlich, d.h. auch an anderen Orten als Antiochien, zur Gemeinschaft mit Nichtjuden bereit ist.

ten, dass Paulus sich dabei gar nicht ausschließlich auf das ehemalige gemeinsame Essen mit Nichtjuden bezieht, sondern grundsätzlich den Lebenswandel des Petrus im Hinblick auf dessen Interaktion mit Nichtjuden charakterisieren will.³⁴¹ Dann wäre Petrus nach der Beschreibung des Paulus grundsätzlich – d.h. schon vor und auch noch nach dem Rückzug von der Tischgemeinschaft – ein eher liberaler Vertreter des Judentums, der sich normalerweise in vielfältiger Weise in die umgebende nichtjüdische Gesellschaft integriert und dessen Rückzug von der Tischgemeinschaft nun umso mehr eine Inkonsequenz gegenüber dessen eigentlicher Überzeugung aufzeigt.³⁴² So ist es möglich, dass Paulus mit diesem rhetorisch überspitzt formulierten Gegenstück zu *ιουδαΐζειν* auf eine binnenjüdische Positionierung des Petrus innerhalb eines gewissen Spektrums jüdischer Verhaltensweisen verweist. D.h. aus Sicht anderer und eher konservativer Juden – etwa derer „aus der Beschneidung“ – verhält sich Petrus „heidnisch“, indem er in Fragen der Speisehalacha sowie anderer Merkmale jüdischer Existenz hinsichtlich des Zusammenlebens mit „Heiden“ weniger strenge Maßstäbe zu Grunde legt als jene.

In jedem Fall stellt diese Beschreibung keine absolute, sondern eine perspektivische Charakterisierung dar, insofern Petrus selbst sowie viele andere Juden ihr eigenes Verhalten und ihren Umgang mit Nichtjuden durchaus als genuin „jüdisch“ (und nicht „heidnisch“) empfunden haben dürften. Paulus macht sich hier mit der Rede von „heidnisch leben“ also sprachlich die Perspektive eher konservativer jüdischer Kreise zu eigen. Als Grund dafür sind mehrere Überlegungen möglich.

(a) Evtl. stammt der Vorwurf, Petrus lebe „heidnisch“, aus dem Mund derer „aus der Beschneidung“, sodass Paulus diesen hier aufgreift.³⁴³ Solch einer Annahme steht jedoch entgegen, dass für die Adressaten des Galaterbriefes solch ein Bezug auf die Anklage derer „aus der Beschneidung“ kaum verständlich wäre. (b) Plausibler erscheint es hingegen, dass der Vorwurf, „heidnisch zu leben“, hier ein metonym gebrauchtes und geläufiges Prädikat zur Diffamierung anderer jüdischer Positionen darstellt, das Paulus verwendet, um anzuzeigen, dass Petrus an anderer Stelle doch auch kein besonders konservativer Jude sei. Gal 2,14b wäre dann zu paraphrasieren „wenn du selbst normalerweise nicht besonders streng nach jüdischer Halacha lebst (=„heidnisch lebst“), warum zwingst du dann die Heiden, sich nach streng ausgelegter Halacha zu orientieren (=„jüdisch zu leben“).³⁴⁴ (c) Möglich wäre schließlich auch, dass Pau-

³⁴¹ Vgl. so auch BETZ, Galaterbrief, 210, der daraus allerdings m.E. zu weitreichende Schlüsse zieht.

³⁴² Vgl. in diese Richtung in jüngerer Zeit auch WILSON, Paul and the Jewish Law, 110.

³⁴³ Vgl. so die Vermutung bei DUNN, Epistle to the Galatians, 128; WOLTER, Michael: Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Göttingen ³2021, 46.

³⁴⁴ Eine verwandte Redeweise findet sich bei Eusebius in h.e. VI 17,1. Hier beschreibt er Symmachus als einen Ebioniten mit der Erklärung, dieser gebrauche das Gesetz „jüdischer“

lus das Verhalten des Petrus deshalb als „heidnisch leben“ bezeichnet, weil er selbst als Pharisäer (vgl. Phil 3,5f) vor seiner Hinwendung zu Christus Anhänger einer eher strengeren Auslegung der Speisehalacha auch hinsichtlich Fragen der Tischgemeinschaft war (vgl. Gal 1,13f) und er deshalb auf solch eine diffamierende Sprache mit Bezug auf eine grundsätzlich ebenso jüdische Praxis zurückgreift. Eine eindeutige Erklärung ist hier nicht möglich und auch eine Kombination verschiedener Begründungen ist denkbar. In jedem Fall ist die paulinische Rede davon, Petrus lebe „heidnisch“, einer bestimmten binnenjüdischen *Perspektive* zuzuordnen, die Paulus hier wiedergibt und keine Erklärung absoluter „Grenzen“ dessen, was als jüdisch zu gelten hat.³⁴⁵

3.8.4 Der Rückzug von der Tischgemeinschaft als ὑπόκρισις

Solch ein Verständnis für ἐθνικῶς und Ἰουδαϊκῶς ζῆν als binnenjüdische Differenzierungen lässt sich durch weitere exegetische Beobachtungen erhärten, wenn man beachtet, was Paulus seinem Mitapostel Petrus sowie Barnabas und weiteren Juden vorwirft, wenn er in 2,13 schreibt: „und mit ihm heuchelten (συνυπεκρίθησαν) auch die übrigen Juden, sodass auch Barnabas verleitet wurde durch ihre Schauspielerei (αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει).“ Der Vorwurf der ὑπόκρισις („Schauspielerei“) meint dabei das Vortäuschen falscher Tatsachen bzw. hier konkret falscher Einstellungen gegenüber anderen. So verweist etwa 2Makk 6,21 mit ὑποκρίνομαι auf den an Eleazar herangetragenen Vorschlag, heimlich koscheres Fleisch zu verzehren – statt durch den Verzehr von Schweinefleisch seine Loyalität gegenüber Antiochus zu demonstrieren.³⁴⁶ D.h. Paulus wirft Petrus gerade nicht vor, dass dieser bezüglich der Legitimität der Tischgemeinschaft eine falsche Meinung habe. Vielmehr besteht der Vorwurf darin, dass Petrus seine eigentliche Überzeugung aus Furcht vor jenen „aus der Beschneidung“ verbirgt und sich damit inkonsequent verhält. Die Kritik des Paulus betrifft damit auch nicht den christlichen Glauben oder die Theologie

(τὸν νόμον χρῆναι Ἰουδαϊκώτερον). D.h. hier wird eine „jüdische“ Lebensweise ebenfalls in relativer Hinsicht zur Beschreibung eines breiten Spektrums verwendet.

³⁴⁵ Vgl. ähnlich auch DUNN, Incident at Antioch, 220: „This simply serves to confirm that ‚to live in a Jewish fashion‘ was a relative term and did not imply a pattern of behavior precisely defined or widely agreed among Jews.“

³⁴⁶ Für eine Diskussion weiterer frühjüdischer Parallelen vgl. DUNN, Epistle to the Galatians, 125; DESILVA, Letter to the Galatians, 204.

des Petrus als solche,³⁴⁷ sondern lediglich die Frage, inwieweit dessen Verhalten zum Evangelium passe.³⁴⁸ So kommentiert auch Nanos überzeugend:

„Hypocrisy indicates that Paul believed Peter agreed with him about the principle and taught it too, but behaved so as to mask his convictions from others, which Paul declared to be motivated by fear of a certain interest group.“³⁴⁹

Der Widerspruch besteht demnach in der Unstimmigkeit zwischen der *grundsätzlichen* Überzeugung und dem *konkreten* Verhalten des Petrus. Eben jener Kontrast ist es, den Paulus dann in Gal 2,14b mit der daran anschließenden gegenüberstellenden Rede von „heidnisch“ und „jüdisch leben“ exemplifizieren möchte.

Wenn der Vorwurf des Paulus gegenüber Petrus weder darin besteht, dass dieser „heidnisch“ lebt, noch dass er „jüdisch lebt“, dann wird es nun aber umgekehrt umso plausibler, anzunehmen, dass beides für Paulus vorrangig deskriptive binnenjüdische Charakterisierungen darstellen. Der eigentliche Vorwurf besteht vielmehr darin, dass seine grundsätzlich eher kompromissbereite Einstellung hinsichtlich der Interaktion mit Nichtjuden (= „heidnisch leben“) im Widerspruch steht zu seinem impliziten Zwang gegenüber den Nichtjuden, sich jüdisch zu verhalten.

3.8.5 *Ἰουδαϊκῶς ζῆν in Gal 2,14 und ein Leben ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ in Gal 1,13f*

Schließlich bietet die vieldiskutierte autobiographische Bemerkung des Paulus in Gal 1,13f die Möglichkeit, hier einen in Grundzügen analogen Gebrauch ethnischer Attribute als binnenjüdische Zuschreibung zu erkennen.³⁵⁰

„Ihr habt ja gehört von meinem ehemaligen Lebensstil (ἀναστροφὴν ποτε) ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ: Unerbittlich verfolgte ich die Gemeinde Gottes und suchte sie zu vernichten. Und in meinem

³⁴⁷ Vgl. so aber ECKSTEIN, Verheißung, 5: „Die ὑπόκρισις, deren Kephas und mit ihm die anderen sich schuldig gemacht hatten, bestand dementsprechend für Paulus nicht primär in dem moralischen Vergehen der taktischen Heuchelei oder der Täuschung der Jerusalemer, sondern im Verleugnen der Wahrheit des Evangeliums.“

³⁴⁸ Vgl. dazu auch KEENER, Galatians, 158: „This is a disagreement over behavior, not over the content of the gospel message; that is why Paul charges Peter with hypocrisy, of living differently from what he believes, not with believing error.“

³⁴⁹ NANOS, How Could Paul Accuse Peter of ‚Living Ethné-ishly‘, 203.

³⁵⁰ Eine jüngere forschungsgeschichtliche Übersicht bietet GIL ARBIOL, Carlos J.: Ioudaismos and ioudaizō in Paul and the Galatian Controversy: An Examination of Supposed Positions, in: JSNT 44,2 (2021), 218–239. Besondere Aufmerksamkeit sowie Zuspruch und Widerspruch hat der Aufsatz von MASON, Jews, 457–512, erhalten. Vgl. darüber hinaus die neueren Arbeiten von ÖHLER, Essen, 158–199; NOVENSON, Matthew V.: Paul’s Former Occupation in Ioudaismos, in: Mark W. Elliott / Scott J. Hafemann / N. T. Wright u.a. (Hg.): Galatians and Christian Theology, Grand Rapids, MI 2014, 24–39; SÄNGER, Ἰουδαϊσμός, 150–185; sowie BOYARIN, Daniel: *Ioudaismos* within Paul. A Modified Reading of Gal 1:13–14, in: František Ábel (Hg.): The Message of Paul the Apostle within Second Temple Judaism, Lanham / Boulder / New York u.a. 2020, 167–178.

Streben ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, war ich vielen Altersgenossen in meinem Volk weit voraus, habe ich mich doch mit ganz besonderem Eifer für die Überlieferungen meiner Väter eingesetzt.“

An dieser Stelle kann nicht die ausführliche Debatte über die beiden vieldiskutierten Verse wiederholt werden, dennoch kam es in jüngerer Zeit durch einige exegetische Beobachtungen zu einem gewissen Konsens in manchen Fragen, der festzuhalten ist.

So ist es nicht zuletzt aufgrund von Gal 2,15 (vgl. 2Kor 11,22; Röm 11,1) ausgeschlossen, dass Paulus hier mit ἀναστροφὴν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ auf die Preisgabe seiner jüdischen Identität im Ganzen rekurriert. Demnach verweist der ethnische Terminus Ἰουδαϊσμός hier wie auch in der übrigen frühjüdischen Literatur (vgl. 2Makk 2,21; 8,1; 14,38; 4Makk 4,26)³⁵¹ nicht auf ein Abstraktum zur Bezeichnung der jüdischen Religion („Judentum“), sondern analog zu Parallelbildungen wie Ἑλληνισμός auf einen bestimmten ethnotypischen Lebensstil, der sich durch einen besonderen Eifer für eine Ethnie bzw. deren Lebensstil auszeichnet.³⁵² Prägnant formuliert Novenson: „Ἰουδαϊσμός means the defense and promotion of Jewish customs by Jewish people.“³⁵³

So werden etwa auch in 2Makk 2,21 die Makkabäer aufgrund ihres Kampfes gegen Antiochus Epiphanes und dessen Politik beschrieben als diejenigen, die ὑπὲρ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ φιλοτίμως ἀνδραγαθήσασιν („die ehrenvoll sich männlich verhielten zu Gunsten von Ἰουδαϊσμός“). Im 2. und 4. Makkabäerbuch beschreibt damit Ἰουδαϊσμός nicht einfach jüdisches Verhalten in seiner ganzen Breite, sondern besonders jüdisches Verhalten in Abwehr gegenüber hellenistischem Verhalten.³⁵⁴ So wie in den Makkabäerbüchern nicht alle, sondern nur einige wenige Juden einem Leben ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ nachgehen, so wenig bezeichnet Ἰουδαϊσμός in Gal 1,13f „das Judentum“ als abstrakte und abschließende Größe. Vielmehr beschreibt Paulus mit Ἰουδαϊσμός eine bestimmte Tätigkeit mancher Juden, zu denen er selbst seiner eigenen Aussage nach früher

³⁵¹ Vgl. dazu noch zwei inschriftliche Belege in CIJ 537 und CIJ 694 sowie deren Auswertung bei NOVENSON, Paul's Former Occupation in Ioudaismos, 32–33.

³⁵² Anders jedoch als von MASON, Jews, 457–512, angenommen und abweichend von Parallelbildungen wie Ἑλληνισμός beschränkt sich die Verwendung von Ἰουδαϊσμός gerade nicht wie das dazugehörige Verb ἰουδαΐζειν auf Menschen fremder Ethnien, die das Verhalten der jüdischen Ethnie nachahmen. Vielmehr verwenden die – zugegebenermaßen wenigen – Belege die Nominalbildung Ἰουδαϊσμός immer im Zusammenhang mit Juden. Vgl. zu dieser Kritik an Mason auch NOVENSON, Paul's Former Occupation in Ioudaismos, 28–32; SÄNGER, Ἰουδαϊσμός, 164 sowie BOYARIN, Ioudaismos, 172.

³⁵³ NOVENSON, Paul's Former Occupation in Ioudaismos, 33.

³⁵⁴ Vgl. erneut NOVENSON, Paul's Former Occupation in Ioudaismos, 34: „In all these instances, the neologism Ἰουδαϊσμός signifies the defense under duress of Jewish ancestral traditions by certain Jews. Unlike our word ‚Judaism,‘ Ἰουδαϊσμός in 2 Maccabees does not simply mean ‚what Jews do.‘ It means, rather, ‚what Jews who reject hellenization do,‘ ‚what zealous Jews do.‘“

gehörte.³⁵⁵ Dabei geht es im Kontext von Gal 1,11–24 ähnlich wie in den Makkabäerbüchern um „Eifer“ sowie den Einsatz für die „väterlichen Überlieferungen“ (περισσότερος ζήλωτής ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων; Gal 1,14).³⁵⁶

D.h. aber, Paulus zeigt mit dem Verweis auf seinen vormaligen Wandel ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ weder die absoluten Grenzen des „Judentums“ noch die seiner jüdischen Verhaltensweise in dem Sinn auf, als biete er hier eine Erklärung dessen, welches Verhalten noch als „jüdisch“ gelten könne. Vielmehr verwendet Paulus diese ethnographische Zuschreibung – ähnlich wie auch schon die Makkabäerbücher – um auf eine spezifische Form jüdischer Verhaltensweise unter anderen zu rekurrieren. Diese zeichnet sich aufgrund ihres Eifers und ihres exklusiven Charakters insofern als „besonders“ jüdisch aus, als dass Paulus damit auf eine eher konservativ, nationalistisch oder exklusiv ausgeprägte Spielart jüdischer Existenz innerhalb eines weiten Spektrums verweist. Es ist diese jüdische Strömung, von der Paulus in Gal 1,13f im Rückblick sagen kann, dass er ihr nicht mehr angehört.³⁵⁷ In keiner Weise behauptet Paulus damit die Preisgabe seiner jüdischen Identität oder Lebensweise.

Nun verwendet Paulus in Gal 2,14 nicht Ἰουδαϊσμός, sondern das dazugehörige Adverb Ἰουδαϊκῶς bzw. ἔθνικῶς. Dennoch spricht m.E. einiges dafür, auch in Gal 2,14 einen analogen Gebrauch ethnischer Termini (ἔθνικῶς und Ἰουδαϊκῶς ζῆν) zur binnenjüdischen Differenzierung unterschiedlicher jüdischer Strömungen anzunehmen.³⁵⁸ Das hieße, mit der im Präsens formulierten Aussage über Petrus, dieser lebe „heidnisch“ und nicht „jüdisch“, macht Paulus keine Aussage über dessen grundsätzliche jüdische Identität. Diese steht aufgrund von Gal 2,14b.15 auch in der Perspektive des Paulus unzweifelhaft fest. Auch verweist Paulus mit der Rede von ἔθνικῶς und Ἰουδαϊκῶς ζῆν im Präsens nicht ausschließlich auf die frühere Praxis der Tischgemeinschaft. Vielmehr

³⁵⁵ Den Bezug auf eine Tätigkeit (anstatt eines Glaubens oder einer Geisteshaltung) betont besonders ÖHLER, *Essen*, 176–177. Gleichwohl scheint mir seine Annahme, dass sich Ἰουδαϊσμός aufgrund der Parallelbildungen wie Ἑλληνισμός ausschließlich auf die Ethnie – unter Absehung von religiösem Verhalten – beziehen müsse, eine Trennung aufzumachen, die fraglich ist; vgl. zu der Kritik an dieser Sicht auch SÄNGER, *Ἰουδαϊσμός*, 150–185.

³⁵⁶ Vgl. auch das Fazit von BOYARIN, *Ioudaismos*, 170.

³⁵⁷ Aufgrund von Phil 3,5f nimmt BOYARIN, *Ioudaismos*, 174–175, an, Paulus distanzieren sich speziell von seinen pharisäischen Wurzeln. Das ist zwar nicht ausgeschlossen, doch geht es hier m.E. über den Text hinaus.

³⁵⁸ Ähnlich auch BOCKMUEHL, *Jewish Law*, 81: „[T]he phrase ‚to live like a Gentile‘ in Gal 2.11 is an intra-Jewish taunt, relative to what it means to ‚live like a Jew‘, and it does *not* imply a complete abandonment of all Jewish observance.“ Vgl. ferner PORTER, Christopher A.: *Which Paul? Whose Judaism? – A Socio-Cognitive Approach to Paul within Judaism*, in: Michael F. Bird / Ruben A. Bühner / Jörg Frey u.a. (Hg.): *Paul within Judaism. Perspectives on Paul and Jewish Identity* (WUNT 507), Tübingen 2023, 91–105, hier 98: „Therefore, Paul uses his former group identity as a means of identifying Cephas as a black sheep straying out of the fold and closer to the Ἰουδαϊσμῷ group.“

beschreibt Paulus sein Gegenüber Petrus damit als zugehörig zu einer jüdischen Gruppierung, die sich gerade nicht durch besonderen Eifer für ein ethnospezifisches Verhalten auszeichnet, was insofern im Widerspruch steht zum in Antiochien gezeigten tatsächlichen Verhalten des Petrus.

3.8.6 Zwischenfazit

Demnach lässt sich festhalten, dass Paulus an Petrus nicht dessen grundsätzliche theologische Überzeugung kritisiert. Auch die Rede von „heidnisch“ und „jüdisch leben“ stellt zunächst keine Bewertung, sondern vielmehr eine deskriptive Aussage hinsichtlich der binnenjüdischen Positionierung des Petrus dar. Gegenstand der paulinischen Kritik ist demgegenüber einzig, dass das Verhalten des Petrus durch dessen Rückzug von der Tischgemeinschaft mit Nichtjuden nun jenen die Pflicht auferlegt, für die Wiederaufnahme solch einer Gemeinschaft sich selbst einer jüdischen Lebensweise hinzugeben. Da Paulus hierin eine Inkongruenz zwischen grundsätzlicher Überzeugung und konkretem Handeln sieht, verwendet er den Vergleich mit „heidnisch leben“ und „jüdisch leben“ zur Veranschaulichung des darin liegenden Widerspruchs: Wenn der Jude Petrus grundsätzlich zu einer jüdischen Strömung gehört, die zur Interaktion und Tischgemeinschaft mit Nichtjuden – unter nicht näher ausgeführten Vorkehrungen – bereit ist, dann erscheint sein neuerdings auftretendes und gegenüber Nichtjuden sich abgrenzendes Verhalten aus Furcht vor anderen Juden unaufrichtig.

3.9 Die Reichweite der paulinischen Forderung

Deutlich hebt der Text die konfrontative Gegenüberstellung zwischen Paulus und Petrus hervor. So beginnt Paulus seine Schilderung des antiochenischen Zwischenfalls mit der Feststellung „als aber Kephas nach Antiochien kam, widerstand ich ihm ins Angesicht“ (Gal 2,11a), um dann erst im Anschluss daran die sachlich vorausgehenden Ereignisse zu nennen.³⁵⁹ Die Schilderung behält im weiteren Verlauf ihren konfrontativen Charakter bei. So die Rede davon, dass Petrus „verurteilt“ war (2,11b),³⁶⁰ in der polemischen Schilderung vom Motiv der Furcht, die Petrus in seinem Handeln anstatt theologischer Einsicht leite (2,12),³⁶¹ im Vorwurf der ὑπόκρισις (2,13) sowie der schambehafteten³⁶²

³⁵⁹ Vgl. so auch DESILVA, *Letter to the Galatians*, 195; MUBNER, *Galaterbrief*, 136.

³⁶⁰ Dass hier aufgrund des fehlenden Subjekts der Verurteilung Gott als Ausgangspunkt zu denken ist, wie ÖHLER, *Essen*, 160, annimmt, ist möglich, erscheint mir aber nicht zwingend.

³⁶¹ Vgl. so die Betonung bei BETZ, *Galaterbrief*, 205.

³⁶² Vgl. so DESILVA, *Letter to the Galatians*, 206.

Anklage gegenüber Petrus ἔμπροσθεν πάντων („vor allen“; 2,14) und der betonten Anrede mit σύ (2,14).³⁶³

Aus dieser besonderen Gegenüberstellung zwischen den beiden Aposteln Paulus und Petrus wird gelegentlich geschlossen, die paulinischen Forderungen würden sich auf eben solche Apostel wie Paulus und Petrus beschränken, die ihrem speziellen Auftrag als Lehrer von Nichtjuden nachgingen. So argumentiert etwa Hodge:

„Let me be clear that I do not think Paul prescribes norms for all Ioudaioi-in-Christ in his recounting of his confrontation with Cephas. Rather, he specifically addresses how Jewish teachers of gentiles should conduct themselves. I think Paul assumed that Ioudaioi who are not teachers of gentiles, whether in-Christ or not, would continue to be faithful to the Law as always.“³⁶⁴

Hierbei handelt es sich allerdings um ein *argumentum e silentio*, denn von solch einer Einschränkung schreibt Paulus zumindest nichts und sie lässt sich m.E. auch nicht aus der polemisch geschilderten Konfrontation mit Petrus ableiten.³⁶⁵ Einer partikularistischen Interpretation stehen zudem im Text einige Hindernisse im Weg. Zum einen ist unmittelbar im Vorfeld der Schilderung des antiochenischen Zwischenfalls davon die Rede, dass Paulus einen Auftrag für die Mission unter Nichtjuden, Petrus jedoch für die Mission unter Juden habe (Gal 2,9). Insofern scheint es keineswegs selbstverständlich, nun Petrus und Paulus *gemeinsam* und im Kontrast zu anderen Juden als Lehrer oder Apostel der Nichtjuden zu charakterisieren. Unabhängig von der historischen Frage, inwieweit Paulus auch Juden missionierte und Petrus auch zu Nichtjuden ging, legt der Kontext solch eine ihnen gemeinsame Sonderkategorie nicht nahe. Dies wird noch verstärkt, wenn man beachtet, dass Paulus in Gal 2,13 ergänzt, dass mit Petrus schließlich auch Barnabas und „die anderen Juden“ dazu veranlasst wurden, es Petrus gleich zu tun. Hier ließe sich zwar einwenden, dass Paulus nur davon schreibt, dass er Petrus persönlich anklagt, nicht aber jene anderen Juden, die – wie Barnabas – seinem Verhalten nacheifern. Doch auch hier handelt es sich im Wesentlichen um ein *argumentum e silentio*. Auch die spätere Aufforderung an die – allerdings nichtjüdischen – Adressaten in Gal 4,12, „werdet wie ich, denn ich wurde wie ihr“, spricht eher gegen die Annahme einer Sonderethik für Apostel im Hinblick auf Formen jüdischer Lebensweise.

³⁶³ Vgl. dazu das Fazit von DUNN, Epistle to the Galatians, 117: „The abruptness and forthrightness of Paul’s language indicate a depth of feeling and outrage which the rest of his account makes no effort to conceal.“

³⁶⁴ HODGE, If Sons, Then Heirs, 123; vgl. ähnlich auch EISENBAUM, Paul Was Not a Christian, 224.

³⁶⁵ Dessen ist sich auch HODGE, If Sons, Then Heirs, 123, bewusst, wenn sie im Anschluss an das oben genannte Zitat schreibt: „If he is not explicit about this expectation, it is because it is simply assumed; it goes without saying.“

V.a. aber spricht dagegen die paulinische Begründung gegenüber Petrus mit dem grundsätzlichen Verweis auf die „Wahrheit des Evangeliums“ (ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου; Gal 2,14; vgl. 2,5). Wenn Paulus hier nicht nur missionsstrategische Bedenken oder Überlegungen (vgl. so 1Kor 9,19–23) im Hinblick speziell auf das Apostelamt anführt, sondern das Verhalten des Petrus und der anderen Juden grundsätzlich im Widerspruch zur „Wahrheit des Evangeliums“ betrachtet, dann wird dadurch mehr als unwahrscheinlich, dass es um eine Spezialanweisung für jüdische Lehrer der Heiden oder Apostel geht.³⁶⁶

Dies wird umso deutlicher, wenn man beachtet, dass Paulus bereits beim zuvor geschilderten Treffen in Jerusalem (Gal 2,1–10) schreibt, er habe dort ebenfalls mit der ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου argumentiert (Gal 2,5). Denn hier macht Paulus explizit deutlich, dass es bei der „Wahrheit des Evangeliums“ nicht um das exklusive Sonderverhalten einiger weniger Lehrer geht, sondern dass er dabei seine Adressaten im Blick hat: „damit die Wahrheit des Evangeliums für euch (πρὸς ὑμᾶς) erhalten bleibe“ (Gal 2,5). Dann aber erscheint die von einigen Vertretern einer „Paul within Judaism“-Perspektive vorgebrachte „Entschärfung“ als exegetisch unbegründet und kontextuell unwahrscheinlich. Vielmehr legt nicht nur die argumentative Funktion des Abschnittes 2,11–14, sondern auch der darin beschriebene Sachverhalt nahe, dass Paulus das Verhalten des Petrus auch von jedem anderen jüdischen Christusgläubigen als im Widerspruch zur Wahrheit des Evangeliums stehend betrachten würde. Die starke Konfrontation mit Petrus ist in diesem Fall eher rhetorisch bedingt und soll Barnabas sowie andere christusgläubige Juden, die es ihm nachtun, sachlich nicht von der paulinischen Kritik herausnehmen.

3.10 Die von Paulus erwartete Anpassung jüdischer Lebensweise im Kontext des Diasporajudentums

Wie sich hat zeigen lassen, handelt es sich beim antiochenischen Zwischenfall in erster Linie um eine *innerjüdische* und halachisch geprägte Diskussion um das richtige Verhalten im Hinblick auf gemeinsame Mahlzeiten mit Nichtjuden. Während offenbar die einen – Petrus, Barnabas sowie „die übrigen Juden“ – eine im Text nicht näher bestimmte Form der Kommensalität mit Nichtjuden für akzeptabel erachteten, scheinen andere Juden – mindestens „die aus der Beschneidung“, evtl. auch die „Leute von Jakobus“ – darauf beharrt zu haben, dass eine solche Tischgemeinschaft mit Nichtjuden nicht möglich wäre. Da Paulus in seinem Brief an die Galater kein Interesse daran hat, mitzuteilen, unter welchen konkreten Umständen die Tischgemeinschaft zu Stande kam, können wir hier nur spekulieren. In jedem Fall aber macht v.a. die Verwendung

³⁶⁶ Dies gilt ungeachtet dessen, dass das Gegenteil schon häufiger behauptet wurde. Vgl. neben der bereits erwähnten HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 123, auch bereits EISENBAUM, *Paul Was Not a Christian*, 224; GAGER, *Reinventing Paul*, 86.147; GASTON, *Paul*, 76–79; vgl. ferner sachlich ähnlich auch STOWERS, *Rereading*, 156.329.

des Imperfekts (συνήσθιεν) wie auch die Erwähnung von mehreren beteiligten Personen (Nichtjuden, Petrus, Barnabas und οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι) deutlich, dass es sich dabei um eine längerfristige Praxis der Tischgemeinschaft handelte. Es ist nur wahrscheinlich, dass dabei sowohl die Rahmenbedingungen (etwa Anlass, Örtlichkeit, Gastgeber und Gäste) sowie auch die konkret gefundenen Bewältigungsstrategien zur Durchführung der gemeinsamen Mahlzeiten (Art des Essens, Zubereitungsform, vorherige Absprachen u.ä.) von Fall zu Fall variierten.

Wenn Paulus uns auch die Details verschweigt, so lassen sich die unterschiedlichen Positionen doch recht gut vor dem prinzipiellen Spektrum jüdischen Lebens in der Diaspora plausibilisieren. So nahmen die einen („die aus der Beschneidung“) eine eher kompromisslose Position ein, wie sie sich etwa in Jub 22,16 sowie in der Tobiterzählung widerspiegelt und die jede Form der Tischgemeinschaft im Sinne des Sitzens am selben Tisch mit Nichtjuden ausschließt. Es ließe sich zudem überlegen, ob etwa das Kommen der „Leute von Jakobus“ aus Jerusalem dahingehend mit ihrer rigiden Perspektive zusammenhängt, als dass sie weniger mit diasporajüdischen Bewältigungsstrategien vertraut waren. Petrus, Barnabas und die übrigen Juden hingegen folgten einer anderen diasporajüdischen Position und fanden – nicht näher genannte – Möglichkeiten, um an den unterschiedlichen Formen der Tischgemeinschaft teilzunehmen.³⁶⁷

Dabei ist es durchaus möglich, dass diese Juden beispielsweise wie Esther nach dem MT weitgehend von jüdischen Speisegeboten absahen. Genauso denkbar sind aber verschiedene Kompromissformen, wie sie sich vielfältig in der diasporajüdischen Literatur darstellen und wie sie sich in den urkundlichen Zeugnissen bestätigt haben. Etwa dergestalt, dass ein jüdischer (vgl. Jdt 12,3), oder jüdisch geschulter (vgl. so Arist 182) Koch die Speisen zubereitete oder dass man zwar die gleichen Speisen zu sich nahm, dabei allerdings an getrennten Tischen saß (vgl. JosAs 7,1). Oder aber dadurch, dass man die Art und Zubereitungsform der Speisen im Vorhinein miteinander absprach (vgl. Dan 1), dass ein jüdisches Gebet gesprochen wurde (vgl. Arist 184–186) oder dass man auf Speisen verzichtete, die zuvor in kultischen Zusammenhängen verwendet worden waren (vgl. Esther nach der LXX). Hier über die Details von Antiochien zu diskutieren, wäre freilich reine Spekulation. Aber doch zeigt sich, dass es durchaus plausibel ist, den antiochenischen Streit als Teil eines binnenjüdischen Diskurses zu verstehen, der vom Ergebnis her im Rahmen dessen blieb, was es auch schon zuvor gab. Überzeugend formuliert K.-W. Niebuhr:

„The different positions in the Antiochene dispute, between Paul, on the one hand, and the people from James, Peter Barnabas, and presumably the majority of the congregation, on the

³⁶⁷ Vgl. dazu auch FREDRIKSEN, Paul. The Pagans' Apostle, 98.

other, derive basically from the different possibilities that already exist within the context of early Jewish Torah reception for solving the problem of table fellowship with Gentiles.³⁶⁸

Es ist weder angebracht, den einen Juden aufgrund ihres Verhaltens ihre jüdische Identität oder ihren jüdischen Lebenswandel abzusprechen, noch die andere Seite als Vertreter des einzig „orthodoxen“ Judentums zu betrachten. Solche kategorischen und absoluten Zuschreibungen werden weder der Komplexität des Diasporajudentums gerecht noch der Multiperspektivität des antiochenischen Zwischenfalls.

„Part of the problem is that New Testament scholars assume an all or nothing approach to the Jewish food laws when there was a broad spectrum of opinion and practice, in both Palestine and the Diaspora, when it came to food, fellowship, and Gentiles. If we loosen the Antioch incident from this legal dichotomy, it is possible to envisage the shared meals as remaining Jewish in character.“³⁶⁹

Dieser diasporajüdische Charakter der unterschiedlichen Positionen gilt umso mehr, falls mit τὰ ἔθνη in Gal 2,12 tatsächlich nicht nur speziell christusgläubige und deshalb ehemalige „Heiden“ gemeint sein sollten, sondern Nichtjuden in ihrer ganzen Breite, mit denen sich Petrus, Barnabas und andere christusgläubige Juden von Antiochien bei den unterschiedlichsten alltäglichen Anlässen zu gemeinsamen Mahlzeiten trafen – evtl. teilweise auch mit missionarischer Absicht.

In Teilen ähnlich und doch etwas verschieden verhält es sich, wenn wir die Perspektive des Paulus hinzunehmen. Dieser erscheint zunächst seiner eigenen Schilderung nach weitestgehend als Vertreter einer jüdischen Strömung, die – ähnlich wie Petrus und Barnabas – willens war, nach Bewältigungsstrategien für das Zustandekommen von Tischgemeinschaft mit Nichtjuden zu suchen. Anders als bei Petrus ist für Paulus zudem vorauszusetzen, dass dieser aufgrund seiner Herkunft aus Tarsus in höherem Maße auf seine bisherigen Erfahrungen bei der Interaktion mit Nichtjuden aufbauen konnte.

Wesentlich bleibt jedoch die Unterscheidung zwischen der in Antiochien vorfindlichen innerjüdischen halachischen Diskussion über das richtige Verhalten bei der Interaktion mit Nichtjuden, von der Paulus erzählt, und den paulinischen Anweisungen an Petrus sowie an die nichtjüdischen Adressaten des Briefes. Während das eine durchaus das breite und sich graduell ausdifferenzierende Spektrum jüdischen Lebens in der Diaspora widerspiegeln dürfte, sind die paulinischen Anweisungen an Petrus sowie an die Galater von Eindeutigkeit und Bestimmtheit geprägt. Doch von dem einen lässt sich nicht auf

³⁶⁸ NIEBUHR, Karl-Wilhelm: Jesus, Paul, and the Pharisees. Observations on Their Commonalities and Their Understanding of Torah, in: František Ábel (Hg.): The Message of Paul the Apostle within Second Temple Judaism, Lanham / Boulder / New York u.a. 2020, 109–141, hier: 124.

³⁶⁹ BIRD, Incident, 346; vgl. ähnlich auch NANOS, What Was at Stake, 295.

das andere schließen – jedenfalls nicht zwingend.³⁷⁰ D.h. nur weil der Streit und die darin vertretenen Perspektiven alle durchweg „jüdisch“ sein dürften, darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass Paulus innerhalb dieses weiten Spektrums an jüdischer Lebensweise durchaus eine pointierte und christologisch begründete Position vertritt. Pointiert deshalb, weil Paulus von Petrus erwartet, dass dieser sich zumindest in einer Weise gegenüber den Nichtjuden verhält, dass eine Tischgemeinschaft zu Stande kommen kann. Dies sagt nichts darüber aus, welche der Vielzahl an möglichen Bewältigungsstrategien Paulus bevorzugt haben mag, wohl aber schließt die Perspektive des Paulus damit zumindest die kompromisslose Position mancher Juden aus.³⁷¹ Christologisch begründet ist die Perspektive des Paulus schließlich deshalb, weil er mit der „Wahrheit des Evangeliums“ argumentiert.

Es ließe sich überlegen, wie der *vorchristliche* Paulus sich positioniert hätte und ob die Rede von seinem ehemaligen Wandel ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ (Gal 1,13f) anzeigt, dass Paulus als Pharisäer (vgl. Phil 3,5) früher selbst Anhänger einer kompromisslosen jüdischen Strömung war. Das scheint zumindest plausibel.³⁷²

³⁷⁰ D.h. Paulus geht es in seiner Darstellung der Vorgänge in Antiochien in seinem Brief an die Galater vorrangig nicht um die innerjüdische halachische Diskussion, welche Grenzen und Möglichkeiten für die Tischgemeinschaft mit Nichtjuden sowie grundsätzlich welche Speisevorschriften zu beachten sind. Seine ausführlicheren und kasuistischen veranlagten Anweisungen in 1Kor 8–1,1 geben durchaus zu erkennen, dass es auch für den christusgläubigen Paulus gewisse jüdische Regelungen gibt, deren Beachtung er selbst von seinen überwiegend nichtjüdischen Adressaten in Korinth einfordert – und deren Einhaltung Paulus dementsprechend umso mehr von jüdischen Geschwistern eingefordert hätte. Dass Paulus nach seiner eigenen Darstellung in Gal 2,11–14 nicht von seiner analogen und vermittelnden Position in dieser Frage erzählt, hängt in erster Linie von der argumentativen Funktion dieses Abschnittes innerhalb des Galaterbriefes ab. Denn in den Gemeinden von Galatien sieht Paulus die Gefahr, dass seine nichtjüdischen Glaubensgeschwister dem Druck einiger Juden nachgeben und durch die Beschneidung formal zum Judentum übertreten. Da es in der Frage der Beschneidung allerdings aus sachlich-logischen Gründen nur eine ja-oder-nein-Position geben kann, hat Paulus bei der Schilderung von den Ereignissen in Antiochien ebenfalls kein argumentatives Interesse daran, eine vermittelnde oder sich aufeinander zu bewegend Position zu referieren. Aus dieser argumentativ bedingten Darstellung lässt sich dann aber umgekehrt weder im Hinblick auf die historischen Ereignisse von Antiochien noch im Hinblick auf die halachische Überzeugung des Paulus hinsichtlich Fragen der Kommensalität schließen, dass Paulus hier ebenfalls eine schlichte ja-nein-Position vertreten habe.

³⁷¹ Hierin liegt m.E. ein Denkfehler mancher Exegeten, die sich einer „Paul within Judaism“-Perspektive zuordnen und meinen, deshalb jede Kritik des Paulus an Juden und jüdischer Lebensweise ausschließen zu müssen. Paulus kann durchaus beides zugleich sein: Innerhalb einer bestimmten Strömung des Judentums und zugleich ein Kritiker manch anderer jüdischen Spielarten und jüdischer Lebensweisen.

³⁷² Vgl. auch die Position der christusgläubigen Pharisäer in Apg 15,5. Gleichzeitig sollte etwa die Rede von den דורשי הגללות („Sucher der glatten Dinge“) in 4QpNah (4Q169) Frg. 3+4,2 – falls man diese Wendung auf Pharisäer oder auf eine mit ihnen verwandte Gruppe beziehen darf – davor warnen, die Pharisäer als die „konservativste“ Gruppe des zeitgenössischen palästinischen Judentums zu beschreiben. Insofern könnten „die aus der Beschnei-

Sicher ist hingegen, dass dem christusgläubigen Paulus die Tischgemeinschaft mit Nichtjuden aus missionarischen oder ekklesiologischen Gründen so wichtig war, dass er selbst bereit war (vgl. 1Kor 9,19–23) und von anderen christusgläubigen Juden einforderte, dass sie auf die nichtjüdische Seite so weit zugehen, dass die Gemeinschaft realisiert werden kann. Wo christusgläubige Juden nicht bereit sind, auf Nichtjuden dahingehend Rücksicht zu nehmen, dass sie ihre eigene jüdische Lebensweise dem höheren Ziel unterordnen, da ist für Paulus die Durchführbarkeit und Legitimität der Heidenmission grundsätzlich gefährdet und damit die „Wahrheit des Evangeliums“ unterlaufen. So sehr manche Juden in Antiochien das von Paulus geforderte Verhalten als illegitim betrachtet haben dürften, ist es umgekehrt zumindest aus der Perspektive manch anderer Juden vollkommen „jüdisch“ – in dem Sinne, dass andere Juden vor ihm sich ähnlich verhalten haben. Zugleich ist es aber auch spezifisch christologisch begründet.

Deshalb lässt sich die Frage, ob Paulus in Gal 2,11–14 von seinen jüdischen Glaubensgeschwistern die Bereitschaft erwartete, bei der Tischgemeinschaft mit Nichtjuden, jüdische Speisegebote zu übertreten, nicht monoperspektivisch beantworten. Während manche Juden dies als klare Übertretung betrachtet haben, handelte es sich für andere Juden sowie für Paulus um eine legitime Adaption des Gesetzes unter den vorfindlichen Bedingungen in einer multiethnischen Umgebung.

3.11 Exkurs: „Ich bin dem Gesetz gestorben“ (Gal 2,19)

Wenn auch die anschließende Perikope von Gal 2,15–21 im engeren Sinn hier nicht diskutiert werden kann, so ist doch wenigstens darauf einzugehen, wie sich insbesondere Gal 2,19 mit der hier vorgetragenen Interpretation des antiochenischen Zwischenfalls, v.a. der paulinischen Bewertung des Verhaltens des Petrus, verbinden lässt, wenn Paulus sagt: „Denn ich bin durch das Gesetz (διὰ νόμου) dem Gesetz gestorben (νόμῳ ἀπέθηνον), damit ich Gott lebe (ἵνα θεῷ ζήσω). Ich bin mit Christus gekreuzigt.“³⁷³

dung“ sowie die „Leute von Jakobus“ ebenso gut mit anderen jüdischen Gruppierungen in Verbindung stehen.

³⁷³ Die an die unmittelbare Schilderung vom antiochenischen Zwischenfall anschließenden Verse Gal 2,15–21 nehmen innerhalb der Gliederung des Briefes eine Scharnierfunktion ein. Formal gehören sie noch zur bereits in 2,14b begonnenen Rede des Paulus an Petrus in Antiochien (Zum Aufbau der Rede des Paulus an Petrus in Gal 2,14–21 vgl. ausführlich SCHÄFER, Paulus, 243–247). Gleichwohl sind sie durch den Wechsel in die 1. Person Plural in 2,15a bereits sprachlich und durch ihren grundsätzlichen Charakter und ihren inhaltlichen Bezug auf die Situation in Galatien v.a. sachlich von den Vorgängen in Antiochien abzuheben. „Die historisch orientierte Darstellung des ersten Hauptteils geht in diesem Abschnitt bereits in die systematisch-exegetische Argumentation des zweiten Hauptteils (Gal 3,1–5,12) über.“ (ECKSTEIN, Verheißung, 5.) Die formal-argumentative Funktion von Gal 2,15–21 und das Verhältnis jener Textstelle zu den rahmenden Teilen ist für die Interpretation

Die sprachlich komplizierten und inhaltlich dichten Sätze³⁷⁴ haben in der Forschung zu einer Menge an Literatur und unterschiedlichen Interpretationen geführt. Für die hier relevante Frage nach der paulinischen Halacha ist dabei insbesondere entscheidend, mit wem zum einen das pronominale Subjekt ἐγώ in 2,19 zu identifizieren ist, und zum anderen, wie die auf den ersten Blick paradox klingende Wendung διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον zu verstehen ist.

Die exegetische Mehrheitsmeinung nimmt dabei an, Paulus bezeichne mit dem ἐγώ hier paradigmatisch die christusgläubige Menschheit als Ganzes.³⁷⁵ Bei der Rede vom Gesetz deutet die Mehrheit die adverbiale Näherbestimmung instrumental,³⁷⁶ so dass es nach Ansicht des Paulus in Übereinstimmung mit der Logik des Gesetzes sei (διὰ νόμου), dass dieses durch den Kreuzestod Jesu für Christusgläubige an Relevanz verloren habe („dem Gesetz gestorben“).³⁷⁷ Andere beziehen die zweifache Erwähnung von νόμος in 2,19a auf unterschiedliche Gegenstände und interpretieren folglich etwa, dass es durch das Gesetz des Glaubens (διὰ νόμου)³⁷⁸ zu einem Abbruch des Gesetzes des Mose komme (νόμῳ ἀπέθανον).³⁷⁹ Schließlich ist in älterer Literatur auch die Annahme verbreitet, als handle es sich bei der adverbiellen Näherbestimmung διὰ νόμου um die Rede vom *usus elencticus legis*. Demnach sei es die anklagende Funktion des Gesetzes (διὰ νόμου), das den Menschen zwingt, dem Gesetz zu sterben.³⁸⁰

nicht ohne Bedeutung. Denn sieht man den Bezug stärker zur daran anschließenden Argumentation und versteht man 2,15–21 im Sinne einer rhetorisch geschulten *propositio* (so etwa bei BETZ, Galaterbrief, 212–215), dann wird man die Perikope auch in inhaltlicher Hinsicht ganz von den folgenden Ausführungen des Paulus zum Gesetz bestimmt sehen und weniger von der biographischen Argumentation des vorausgehenden Abschnittes.

³⁷⁴ Vgl. dazu ECKSTEIN, Verheißung, 55–56.

³⁷⁵ Vgl. so BETZ, Galaterbrief, 227 („Prototyp des Christen im paulinischen Sinn“); DESILVA, Letter to the Galatians, 245 („essence of Christian life“); ähnlich MUßNER, Galaterbrief, 179; BECKER, Galater, 30–31; OAKES, Galatians, 92–93; KLAIBER, Galaterbrief, 77; OSTEN-SACKEN, Galatien, 117.

³⁷⁶ Die von BORSE, Udo: Der Brief an die Galater (RNT), Regensburg 1984, 116, vorgeschlagene modale Deutung von διὰ νόμου konnte sich hingegen zu Recht nicht durchsetzen. Denn dann wäre διὰ νόμου nicht länger adverbial, sondern als Attribut zu ἐγώ aufzufassen, dem die Wortstellung in 2,19a jedoch entgegen steht; vgl. zu der berechtigten Kritik daran auch ECKSTEIN, Verheißung, 60.

³⁷⁷ Vgl. so MATERA, Galatians, 95.103; SCHLIER, Galater, 100–101; ECKSTEIN, Verheißung, 66; DESILVA, Letter to the Galatians, 246 („in accordance with God’s ultimate purposes for, and revealed in, the Torah“); BIRD, Anomalous Jew, 146–147.

³⁷⁸ Vgl. so etwa die Rede vom νόμος in Röm 3,27; 8,2 sowie in Gal 6,2.

³⁷⁹ Vgl. LAGRANGE, Marie-Joseph: Saint Paul épître aux Galates (EtB), Paris 1950, 51; für weitere Vertreter dieser Interpretation aus älterer Zeit vgl. die Diskussion und Literaturangaben bei ECKSTEIN, Verheißung, 60 mit Anm. 382 sowie die berechtigte Kritik daran bei ROHDE, Galater, 115.

³⁸⁰ Vgl. so etwa KLAIBER, Galaterbrief, 77; BETZ, Galaterbrief, 228; ZAHN, Brief des Paulus an die Galater, 134–135; ähnlich auch LIETZMANN, Galater, 17; ähnlich wohl auch

Besonders ein Verständnis, wonach mit der Rede von „dem Gesetz sterben“ eine Auflösung jüdischer Halacha anzunehmen sei,³⁸¹ steht deutlich einem Paulusbild entgegen, dass diesen auch nach seiner Hinwendung zu Christus grundsätzlich als jüdischer Halacha verpflichteten Juden zeichnet. So gibt es auch von Exegeten, die sich einer „Paul within Judaism“-Perspektive zuschreiben lassen, unterschiedliche Vorschläge, Gal 2,19 im Einklang mit ihrem übergeordnetem Paulusbild zu verstehen.³⁸² V.a. Nanos deutet νόμος ἀπέθανον nicht mit Bezug auf die Tora, sondern versteht νόμος hier als „Prinzip“ der Trennung zwischen Juden und Nichtjuden.³⁸³ Andere Exegeten, die sich einer „Paul within Judaism“-Perspektive zuordnen lassen, bieten meist keine detaillierte exegetische Interpretation von Gal 2,19,³⁸⁴ lassen aber erkennen, dass sie hier – wie an vielen anderen Stellen der Paulusbriefe – einen sachlichen Bezug in ethnischer Hinsicht nur für christusgläubige Nichtjuden annehmen. Analog zu einem Verständnis von Röm 7, wonach Paulus hier mit dem „Ich“ nicht auf seine eigene Person und noch weniger auf andere Juden verweise, sondern vielmehr auf Nichtjuden und ehemalige Proselyten, die durch Christus nicht länger dem Anspruch der Tora unterliegen, wäre somit auch das „Ich“ in Gal 2,19 als Verweis auf die nichtjüdischen Adressaten des Galaterbriefes zu verstehen.³⁸⁵

OSTEN-SACKEN, Galatien, 118 („weil dessen Wirkung darauf zielt, dass ich ihm – dem Gesetz selber – absterbe“).

³⁸¹ Vgl. so etwa mit Nachdruck bei WRIGHT, Paul and the Faithfulness of God, 1430, der hier stellvertretend für viele genannt sei.

³⁸² Grundsätzlich ist bemerkenswert, wie wenig Exegeten, die sich einer „Paul within Judaism“-Perspektive zuschreiben lassen, über den für die Frage nach der paulinischen Halacha wesentlichen Vers Gal 2,19 veröffentlichen. So kommt die Stelle etwa in Fredriksens Monographie FREDRIKSEN, Paul. The Pagans' Apostle, lediglich einmal (S. 110) vor und hier nur im Vorbeigehen, ohne eine eigene Interpretation zu bieten. Ähnliches trifft auf Fredriksens zahlreiche Aufsätze zu sowie auf EISENBAUM, Paul Was Not a Christian. Anders hingegen HODGE, If Sons, Then Heirs, 122, zu ihrer Interpretation siehe die Diskussion auf S. 352 dieser Studie.

³⁸³ So NANOS, How Could Paul Accuse Peter of ‚Living Ethné-ishly‘, 219: „I suggest that the complicated point was that the *nomos* (principle) of discrimination between those under the *nomos* [...] and those not under the *nomos* [...] no longer guided his way of living to God according to his way of applying Torah, that is, according to Christ-following-based halakhah.“

³⁸⁴ Dass Gal 2,19 in den Debatten um „Paul within Judaism“ so wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird, dürfte auch damit zusammenhängen, dass sich die paulinische Rede von „dem Gesetz gestorben“ nur schwer mit der Annahme einer Kontinuität jüdischer Lebensweise verbinden lässt. Vgl. dazu auch GARROWAY, Joshua: Paul: Without Judaism, Without Law, in: David Lincicum / Ruth Sheridan / Charles M. Stang (Hg.): Law and Lawlessness in Early Judaism and Early Christianity (WUNT 420), Tübingen 2019, 49–66, hier: 56 Anm. 22: „Paul’s declaration of death to the Law generally escapes the notice of commentators of this radical new perspective.“

³⁸⁵ Vgl. für solch ein Verständnis etwa EISENBAUM, Paul Was Not a Christian, 224–233, sowie prägnant (170): „There is not a single instance in which Paul condemns circumcision

Aufgrund der äußerst dichten Redeweise des Paulus in Gal 2,19 sind für die adverbelle Näherbestimmung διὰ νόμου eine Vielzahl der in der Forschung vorgeschlagenen und hier lediglich kurz skizzierten Interpretationen denkbar. Zumindest lässt sich für die meisten von ihnen auf sinnvolle Parallelstellen innerhalb der paulinischen Briefe verweisen, in denen Paulus tatsächlich in analoger Weise νόμος verwenden kann. Entscheidender erscheint mir für das Verständnis von 2,19 deshalb die Frage nach dem inhaltlichen Bezug des Subjekts ἐγώ. Die gängigen und meist kaum begründeten Annahmen, als handle es sich dabei um einen analogen Gebrauch der 1. Pers. Sg. wie in Röm 7,7–25 scheint mir dabei im Kontext von Gal 2,19 fraglich, wenn nicht gar ausgeschlossen. Dies gilt zunächst aufgrund des sprachlich-formalen Anschlusses an die Rede des Paulus zu Petrus in 2,14b. Denn in 14b meint das σύ unzweifelhaft Petrus selbst als den direkten Gesprächspartner des Paulus. Auch beim Wechsel in die 1. Person in 2,15a bezeichnet das ἡμεῖς in der Rede von ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι („wir sind von Geburt an Juden“) deutlich die beiden Dialogpartner Petrus und Paulus.³⁸⁶ Wenn nun folglich Paulus innerhalb dieser wörtlichen Rede in 2,18–21 in die 1. Person Singular wechselt, dann wäre es in kommunikativ-rhetorischer Hinsicht äußerst kompliziert, mit dem „Ich“ auf jemand anderen als das Subjekt der wörtlichen Rede zu verweisen. Es erscheint mir deshalb unwahrscheinlich, mit dem „Ich“ in Gal 2,19 eine Form von Protopopöie anzunehmen und damit einen Bezug auf die gläubige Menschheit als solches oder – wie einige Vertreter einer „Paul within Judaism“-Perspektive – einen Verweis auf speziell nichtjüdische Christusgläubige anzunehmen.

Plausibler erscheint es vielmehr der Logik der direkten Rede mit Petrus folgend nach der Anrede an Petrus mit σύ in Gal 2,14b sowie nach dem Bezug auf Petrus und Paulus mit ἡμεῖς ab 2,15a, auch mit dem ἐγώ in 2,19 niemand anderes als die Person des Paulus selbst zu verstehen.³⁸⁷ Dafür spricht sprachlich zunächst die auffällige Verwendung und Voranstellung des Personalpronomens ἐγώ in 2,19a – und dies obwohl Paulus bereits in 2,18 ohne Verwendung eines Pronomens in der 1. Pers. Sg. schreibt und insofern kein Numerus-

or food laws or any other specifically Jewish law as practiced by Jews (whether those Jews follow Jesus or not). Every single derisive remark about circumcision, for instance, is a condemnation of any endeavor by Gentiles to circumcise.“ Vgl. auch EISENBAUM, Pamela M.: Jewish Perspectives. A Jewish Apostle to the Gentiles, in: Joseph A. Marchal (Hg.): Studying Paul's Letters. Contemporary Perspectives and Methods, Minneapolis, MN 2012, 135–153, hier: 140. Eine ausführliche dahingehende Interpretation von Röm 7 (nicht aber von Gal 2,19) bietet FREDRIKSEN, Paul. The Pagans' Apostle, 122–130.

³⁸⁶ Zu ergänzen sind eventuell noch der ebenfalls im antiochenischen Zwischenfall erwähnte Barnabas sowie die dort vorkommenden λοιποὶ Ἰουδαῖοι.

³⁸⁷ So auch ROHDE, Galater, 115, dessen weiterführende Interpretation von νόμῳ ἀπέθανον ich jedoch nicht teilen kann.

wechsel von V. 18 zu V. 19 stattfindet.³⁸⁸ Demnach zeigt das betonte ἐγώ in V. 19a m.E. an, dass Paulus hier gerade zunächst von sich und seiner Biographie schreibt: „denn *ich selbst* ...“.³⁸⁹

Der in 2,19 mit der Metapher des Sterbens ausgedrückte Prozess der Wandlung in Hinsicht auf die halachische Überzeugung betrifft demnach nicht die Rolle, die das jüdische Gesetz für die christusgläubige Menschheit als Ganzes hat³⁹⁰ und auch nicht die, die es speziell für christusgläubige Nichtjuden hat. Vielmehr beschreibt Paulus den Wandel seiner *eigenen* und in erster Linie auf seine Biographie bezogenen halachischen Überzeugungen. Dies schließt zugleich nicht aus, dass Paulus damit *sachlich* seine eigene Biographie als exemplarisch für zumindest manche seiner jüdischen Zeitgenossen – etwa Petrus³⁹¹ – sieht. Im Vordergrund steht jedoch seine eigene und von ihm als radikal verstandene („dem Gesetz gestorben“) halachische Wende.

Dafür spricht schließlich neben sprachlichen und syntaktischen Gründen auch der weitere Kontext des Briefes. Denn so wie Paulus bereits in Gal 1,11–24 sein eigenes Leben zum Gegenstand des Briefes macht, kommt er nun zum Abschluss der argumentativen Makroperikope (Gal 1,11–2,21)³⁹² noch einmal – eine argumentative *inclusio* bildend – auf sein eigenes Lebensgeschick zurück. Mit νόμος ἀπέθανον beschreibt Paulus hier dann m.E. nichts anderes, als was er in Gal 1,13f als Preisgabe seines ehemaligen Wandels ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ bezeichnet hat.³⁹³ Während Paulus vor seiner Hinwendung zu Christus Anhänger einer halachischen Überzeugung war, die sich der Tischgemeinschaft mit Nichtjuden sowie grundsätzlich in Fragen der Interaktion mit Nichtjuden als abgrenzend auszeichnete, hat er diese ehemalige halachische Überzeugung und die damit verbundene Lebensweise bei seiner Hinwendung zu Christus abgelegt („dem Gesetz gestorben“).³⁹⁴ Eine Rückkehr zum vormaligen Wandel ἐν

³⁸⁸ Deshalb scheint es mir auch nicht hinreichend, die Verwendung und Stellung von ἐγώ in 2,19a lediglich als Antithese zu ἡμεῖς in 2,15–17 zu sehen, denn dann wäre es bereits in 2,18 zu erwarten (gegen ECKSTEIN, Verheißung, 56).

³⁸⁹ Das schließt nicht aus, dass Paulus damit *sachlich* auch andere jüdische Christusgläubige mit einer ähnlichen Biographie wie der eigenen hier miteinschließt.

³⁹⁰ Vgl. so aber ECKSTEIN, Verheißung, 3.

³⁹¹ Wir wissen nicht sicher, wie sich Petrus vor seiner Hinwendung zu Christus in halachischen Fragen positionierte. Setzt man die Schilderung in Apg 10,1–48 voraus, dann hat auch Petrus einen deutlichen Wandel in seiner halachischen Überzeugung vollzogen.

³⁹² Der Neueinsatz in 3,1 mit Ἦ ἀνόητοι Γαλάται, stellt in dieser Hinsicht eine deutliche Zäsur dar, vgl. dazu insgesamt auch ECKSTEIN, Verheißung, 3–4.

³⁹³ Vgl. so auch – allerdings mit jeweils leicht verschobener Interpretation – DUNN, Epistle to the Galatians, 143; KEENER, Galatians, 192–193: „[T]his passage echoes 1:13–16 at some key points.“

³⁹⁴ Damit tangiert ist zugleich die in diesem Zusammenhang neu aufgekommene Forschungsfrage, ob sich Paulus auch nach seiner Hinwendung zu Christus noch als Pharisäer verstanden hat. Während dies lange Zeit verneint wurde, nehmen manche Vertreter einer „Paul within Judaism“-Perspektive an, dass sich Paulus auch weiterhin als Pharisäer identi-

τῷ Ἰουδαϊσμῷ – wie Paulus es Petrus in Antiochien vorwirft – käme einem Rückschritt gleich (vgl. 2,18). Mehr noch, Paulus ist davon überzeugt, dass seine Einstellung zur Tora keinen Widerspruch oder Übertretung zu derselben darstellt, sondern dass sie diese in ihrem Sinne interpretiert und adaptiert.³⁹⁵ Gal 2,19 wäre demnach zu paraphrasieren mit: „Es ist im Einklang mit der Tora, dass ich meine frühere Überzeugung zur Tora aufgegeben habe, damit ich (jetzt) Gott lebe.“ Ähnlich interpretiert auch Hodge:

„Thus ‚through the Law I died to the Law‘ might be paraphrased: it is within the broader boundaries of the Law (as in Torah, scripture) that I died to the Law (those practices or attitudes that would distance me from gentiles), to follow the larger mandate of the Law and the God of Israel, that the gentiles should be reconciled to God through Christ.“³⁹⁶

Die Rede vom Sterben ist folglich auch kein abbreviatorischer Verweis auf alttestamentliche Sühnetheologie,³⁹⁷ vielmehr verweist Paulus mit der Metapher vom Sterben und Leben auf seinen als radikal erfahrenen Lebenswandel aufgrund seiner Hinwendung zu Christus.

Dabei kommt zugleich eine negative Bewertung gegenüber der vorchristlichen Überzeugung des Paulus zum Ausdruck. Die darin zur Sprache kommende Kritik an der Tora ist damit jedoch keine grundsätzliche Kritik an derselben, wohl aber eine Kritik an den halachischen Überzeugungen von *manchen* Juden. Zu diesen gehören nicht nur die „aus der Beschneidung“ (Gal 2,12b), sondern – nach seiner eigenen Aussage – auch der frühere Paulus selbst.

fiziert habe (vgl. dazu v.a. FREDRIKSEN, *Perfectly Righeous Pharisee*, 112–135 sowie NOVENSON, *Matthew V.: Ioudaios, Pharisee, Zealot*, in: Ryan S. Schellenberg / Heidi Wendt [Hg.]: *T&T Clark Handbook to the Historical Paul*, London / New York / Oxford 2022, 167–182, hier: 172–177). M.E. ist die Fokussierung dieser Debatte auf den Begriff des „Pharisäers“ nur bedingt hilfreich. Letztlich sind unsere Informationen über Pharisäer zur Zeit des Neuen Testaments zu marginal, um über typische Merkmale hinaus auch die „Grenzen“ der pharisäischen Bewegung scharf bestimmen zu können (Das zeigt sich auch eindrücklich in dem jüngst erschienenen Sammelband von SIEVERS, Joseph / LEVINE, Amy-Jill [Hg.]: *The Pharisees*, Grand Rapids, MI 2021). Ob sich Paulus deshalb auch noch nach seiner Hinwendung zu Christus mit dieser Zuschreibung identifizieren konnte (vgl. Apg 23,6), muss ungeklärt bleiben. Deutlich ist hingegen, dass für Paulus durch seine Hinwendung zu Christus seine pharisäisch geprägte Halacha (vgl. die Wendung κατὰ νόμον Φαρισαῖος in Phil 3,3) nicht mehr mit dem Evangelium vereinbar war.

³⁹⁵ Hierdurch erklärt sich auch der begründende und mit γάρ eingeleitete Anschluss von 2,19 an die Aussage von 2,18: „Denn wenn ich das, was ich hinter mir gelassen habe, wieder aufbaue, dann mache ich mich selbst zu einem Übertreter.“ Eine Übertretung des Gesetzes wäre deshalb ein Rückfall in seine vorherige halachische Überzeugung, weil Paulus davon ausgeht, dass seine jetzige Sicht im Einklang mit der Tora ist. Aus diesem Grund folgt der Anschluss mit ἐγὼ γάρ.

³⁹⁶ HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 122.

³⁹⁷ Vgl. so aber ECKSTEIN, *Verheißung*, 67–68.

Ähnlich wie in 1Kor 9,19–23 lassen sich auch diese Beobachtungen am Modell von hierarchisch zueinanderstehenden und wandelbaren Ebenen einer jüdischen Identität veranschaulichen. Bei seiner Hinwendung zu Christus hat Paulus seine jüdische Identität nicht aufgegeben. Es fand jedoch eine Neuhierarchisierung der Identitätsebenen dahingehend statt, dass nun seine Identität in Christus an der Spitze steht („damit ich Gott lebe“, vgl. Gal 2,19b). Dies heißt nicht, dass für Paulus die Tora inklusive der Sinaitora nicht länger eine bindende Norm darstellen würde. Wohl aber, dass die Gemeinschaft der Christusgläubigen aus Juden und Nichtjuden ihm im Zweifelsfall von größerer Wichtigkeit ist.³⁹⁸ Paulus verwirft demnach nicht das Gesetz, aber er verwirft seine bisherige halachische Einstellung. Auch wenn manche Diasporajuden bereits vor Paulus und unabhängig von der frühen Jesusbewegung *materialiter* ähnliche halachische Überzeugungen hinsichtlich des Zusammenlebens mit Nichtjuden hatten, stellt diese für die Person des Paulus in biographischer Hinsicht ein *Novum* dar, das er mit innerer Notwendigkeit aus dem Evangelium ableitet.

3.12 Fazit

Abschließend sind die exegetischen Überlegungen zur paulinischen Schilderung vom antiochenischen Zwischenfall in Gal 2,11–14 noch einmal im Hinblick auf die Leitfrage nach jüdischer Lebensweise christusgläubiger Juden zusammenzufassen. Dabei lassen sich die Momente der Kontinuität zu diasporajüdischer Lebensweise sowie der Diskontinuität aufgrund der Begründung mit dem Verweis auf das Evangelium m.E. miteinander verbinden.

Die von Petrus anfänglich praktizierte und auch von Paulus als notwendig empfundene Kommensalität zwischen Juden und Nichtjuden ist keine grundsätzlich paulinische Errungenschaft und auch keine erst durch das Evangelium ermöglichte Form der Interaktion. Insofern ist das durch Paulus von seinem Mitapostel geforderte Verhalten *materialiter*, d.h. vom Ergebnis her, jüdisch – in dem Sinne, dass manche Juden solch ein Verhalten für eine legitime Adaption jüdischer Existenz in einer multiethnischen Umgebung hielten. Aus der Perspektive anderer Juden hingegen, wie die „aus der Beschneidung“, mag die Forderung solch eines Verhaltens durch Paulus als „unjüdisch“ erscheinen, in dem Sinne, dass sie solch ein Verhalten als unvereinbar mit einer jüdischen Identität und als eine illegitime Auslegung der Tora erachteten. Von einer grundsätzlichen „Ablehnung der Speisehalacha“³⁹⁹ unter Absehung dieser unterschiedlichen Perspektiven kann m.E. gerade nicht gesprochen werden.

³⁹⁸ Vgl. ähnlich HODGE, *If Sons, Then Heirs*, 122: „Galatians 2:19 suggests that Paul has shifted the components of his identity to gain access to gentile communities. Paul has adjusted his own observances so that he can eat and live with gentiles without asking them to observe the Law.“

³⁹⁹ So etwa stellvertretend für viele LÖHR, *Speisefrage*, 26.

Diese für manche Diasporajuden schon lange mögliche Tischgemeinschaft mit Nichtjuden – unter im Kontext nicht näher spezifizierten Bedingungen – ist nun zugleich aber auch als „christlich“ zu bestimmen, in dem sie für Paulus durch das Evangelium eine ganz neue Bedeutung und Begründungsstruktur gewinnt. Denn für Paulus ist das Zustandekommen solcher Tischgemeinschaften eine folgerichtige und *notwendige* Konsequenz des Evangeliums von Jesus Christus, das an Juden und Heiden zugleich gerichtet ist. Die Wahrheit des Evangeliums ist gefährdet, nicht weil christusgläubige Juden sich an jüdische Vorschriften gebunden fühlen, sondern weil ihnen diese Vorschriften wichtiger sind als die Gemeinschaft mit Nichtjuden. Oder, anders ausgedrückt, die Forderungen des Paulus in Gal 2,11–14 gegenüber Petrus weisen auf der einen Seite (*materialiter*) eine starke Kontinuität in Bezug auf ältere diasporajüdische Verhaltensweisen auf. Zugleich finden sich hinsichtlich der Person und Biographie des Paulus selbst jedoch auch starke Momente der Diskontinuität,⁴⁰⁰ insofern Paulus sein früheres Verhalten bzw. seine frühere halachische Überzeugung für unvereinbar mit dem von ihm verkündigten Evangelium erachtet.

Die gegenwärtige Kommentarliteratur versucht hingegen häufig, auf diese Frage eine einlinige Antwort zu geben. Das gilt sowohl für eher „klassische“ Exegeten, die im Verhalten des Petrus einen klaren Bruch mit jüdischen Speisegeboten sehen,⁴⁰¹ als auch für neuere Bemühungen aus einer „Paul within Judaism“-Perspektive, wo die Frage meist ebenso klar und monoperspektivisch verneint wird.⁴⁰² Beides unterschätzt dabei jedoch die Komplexität des frühjüdischen Diskurses, der eine Vielzahl an diasporajüdischen Perspektiven zu erkennen gibt, die je für sich nur eine relative aber niemals eine absolute Antwort geben können. Nur mittels dieser Multiperspektivität lässt sich jedoch die Frage beantworten, inwiefern der christusgläubige Paulus als „within Judaism“ zu bestimmen ist.

⁴⁰⁰ Sprachlich prägnant formuliert SCHÄFER, Paulus, 91, mit Blick auf Gal 1,13f: Bei seiner Hinwendung zu Christus wandelt Paulus „von einer jüdischen Lebensform zu einer anderen Weise jüdischen Lebens.“

⁴⁰¹ Vgl. etwa MUBNER, Galaterbrief, 145; BECKER, Galater, 28; DEINES, Jakobus, 164; DESILVA, Letter to the Galatians, 189–199; BURTON, Critical, 106; SCHREINER, Galatians, 139; BETZ, Galaterbrief, 210.

⁴⁰² So etwa ZETTERHOLM, Antioch Incident, 254; NANOS, What Was at Stake, 282–318; vgl. ferner KOBEL, Paulus, 161. Etwas differenzierter hingegen bereits FREDRIKSEN, Paul. The Pagans' Apostle, 98, wobei auch sie letztlich die Frage, ob Paulus das Gesetz übertreten habe, oder dies von anderen eingefordert habe, monoperspektivisch verneint, vgl. so etwa in FREDRIKSEN, Why Should a „Law-Free“ Mission, 637–650.

3.13 Exkurs: Vergleich der Begründungsstruktur zwischen 1Kor 9,19–23 und Gal 2,11–14

Die beiden hier ausführlicher diskutierten Abschnitte 1Kor 9,19–23 sowie Gal 2,11–14 weisen sowohl erstaunliche Parallelen auf als auch entscheidende Differenzen.⁴⁰³ Dieses spannungsreiche Verhältnis zueinander gilt es im Folgenden noch einmal miteinander zu vergleichen im Sinne einer Art Gegenprobe für die hier jeweils vorgetragene Interpretation.

In beiden Fällen spricht Paulus nicht davon, dass ein Jude seine jüdische Identität aufgibt, sondern stattdessen geht es in beiden Texten um die Frage der Anpassung an eine bestimmte ethnospezifische oder aber halachisch geprägte Verhaltensweise. Darin liegt zugleich die stärkste sachliche Parallele zwischen 1Kor 9,19–23 und Gal 2,11–14. Während der Apostel in 1Kor 9 von seiner eigenen Anpassungsfähigkeit schreibt, dass er ὡς Ἰουδαῖος und ὡς ὑπὸ νόμον handelt, berichtet er in Gal 2,11–14 von der Verhaltensanpassung des Petrus, der selbst ἔθνικῶς lebt und dennoch von Heiden implizit verlangt, eine jüdische Verhaltensweise anzunehmen (ἰουδαΐζειν). D.h. beiden Texten geht es nicht um den Wechsel der eigenen ethnischen Identität oder gar des Glaubens, sondern um die situationsbedingte Anpassung des Verhaltens. Nimmt man hinzu, dass die Verhaltensänderung im Fall des Petrus in Gal 2,11–14 erst dann eintritt, als einige jüdische Christusgläubige aus Jerusalem kommen (Gal 2,12), dann lässt sich hier ferner ähnlich wie in 1Kor 9,19–23 von einer Anpassung des Verhaltens in Abhängigkeit von den jeweils umgebenden Menschen sprechen.

Zugleich scheint nun allerdings zumindest auf den ersten Blick die paulinische Bewertung solch einer situationsabhängigen Verhaltensanpassung in beiden untersuchten Texten in einem bemerkenswerten Kontrast zu stehen. Während Paulus seine eigene Verhaltensadaptabilität in 1Kor 9,19–23 als von seinen Adressaten nachahmenswert (vgl. 1Kor 11,1) beschreibt, ist Petrus in Gal 2,11 harscher Kritik des Paulus ausgesetzt. Wie kann Paulus aber auf der einen Seite seine eigene Flexibilität lobend hervorheben und auf der anderen Seite Petrus der Schauspielerei bezichtigen?⁴⁰⁴

Diese gegensätzliche Bewertung führt in der Literatur zu unterschiedlichen Lösungsansätzen. Während die einen Paulus eine eigene Inkonsequenz in seinem Maßstab unterstellen,⁴⁰⁵ sehen andere das Verhalten des Petrus in Gal 2,11–14 im Einklang mit der autobiographischen Schilderung des Paulus in

⁴⁰³ Das spannungsvolle Nebeneinander zwischen 1Kor 9,19–23 sowie Gal 2,11–14 ist bereits in der Antike wiederholt gesehen und thematisiert worden; vgl. dazu MITCHELL, Peter's „Hypocrisy“, 213–234; RICHARDSON, Pauline Inconsistency, 349.

⁴⁰⁴ Vgl. dazu RICHARDSON, Pauline Inconsistency, 348.

⁴⁰⁵ So etwa RÄISÄNEN, Paul, 74.

1Kor 9,19–23 und beziehen die paulinische Kritik dementsprechend auf andere Dinge.⁴⁰⁶

Beide Deutungsversuche stehen jedoch vor gewissen exegetischen Problemen. So ist es auf der einen Seite im Fall des antiochenischen Zwischenfalls textlich kaum zu übersehen, dass Paulus im Galaterbrief nicht nur seine Gegner in den galatischen Gemeinden, sondern auch konkret Petrus und dessen Verhaltensänderung in Antiochien harsch kritisiert. Die Annahme, dass Paulus auch in Gal 2,11–14 im Einklang mit dem Verhalten des Petrus sei, erscheint daher vom Text her weitgehend unmöglich. Auf der anderen Seite steht die Deutungslinie, die zwischen 1Kor 9,19–23 und Gal 2,11–14 schlicht eine sachliche Differenz annimmt, vor dem Hindernis, dass Paulus in beiden Perikopen seinem eigenen Verständnis nach kein randständiges Thema verhandelt, sondern dass es ihm umgekehrt jeweils von größter Dringlichkeit zu sein scheint. So wie Paulus in 1Kor 9,19–23 argumentiert, er handle *διὰ τὸ εὐαγγέλιον* (1Kor 9,23), so wirft er umgekehrt Petrus in Gal 2,14a vor, dieser handele nicht im Einklang mit der *ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου*. D.h. dann aber nicht nur, dass Paulus in beiden Perikopen ein ähnliches sachliches Argument anführt (das Evangelium), sondern dass es sich dabei zugleich um ein Argument von denkbar großer Wichtigkeit für die paulinische Theologie insgesamt handelt. Will man hier folglich eine paulinische Entwicklung oder Inkonsequenz annehmen, steht man vor der Herausforderung, dass diese damit gerade das Zentrum paulinischer Theologie beträfe. Das macht solch eine Entwicklung in historischer Sicht nicht unmöglich, aber im Kontext der uns erhaltenen paulinischen Briefe dann doch weniger wahrscheinlich.

Versucht man deshalb umgekehrt, sowohl die Kritik des Paulus an Petrus ernst zu nehmen als auch das Anliegen beider Texte nicht in einen offenen Widerspruch führen zu lassen, dann kann das sachlich verbindende Anliegen des Paulus nicht in der konkreten Art des jeweils geschilderten Verhaltens liegen. Vielmehr ist nach der beiden Texten gemeinsamen *Begründungsstruktur* zu fragen. Demnach geht es Paulus beide Male nicht darum, wie sich ein christusgläubiger Jude grundsätzlich verhalten soll, sondern darum, dass er sein Verhalten auch hinsichtlich der Einhaltung bestimmter halachischer Normen jüdischer Lebensweise dem Anliegen des Evangeliums unterordnet.⁴⁰⁷ So wie Paulus in 1Kor 9,19–23 von sich selbst in beispielhafter Weise behauptet, sein eigenes Verhalten aus missionsstrategischen Überlegungen heraus um des Evangeliums willen anzupassen, wirft er umgekehrt auch Petrus nicht dessen konkrete halachische Überzeugung vor und auch nicht die Tatsache, dass dieser sein Verhalten den aus Jerusalem Kommenden anpasst, sondern vielmehr, dass in der konkreten Situation in Antiochien die mit seinem Verhalten impli-

⁴⁰⁶ Vgl. so die oben bereits zitierte Interpretation von FREDRIKSEN, Paul. The Pagans' Apostle, 98.

⁴⁰⁷ Vgl. so auch HODGE, If Sons, Then Heirs, 121–123.

zierten Folgen für Nichtjuden dem Evangelium entgegenstehen. Der Gegensatz zum Evangelium könnte dabei entweder ähnlich wie in 1Kor 9,19–23 aufgrund missionsstrategischer Überlegungen vorhanden sein, insofern die fehlende Interaktion mit Nichtjuden auch die Mission unter Nichtjuden erschwert (so, wenn mit τὰ ἔθνη in Gal 2,11 allgemein „Heiden“ gemeint sind). Denkbar wären allerdings für Gal 2,11–14, anders als in 1Kor 9,19–23, auch ekklesiologische Überlegungen, insofern der Rückzug von der Tischgemeinschaft mit christusgläubigen Juden die Einheit der Gemeinde aus Juden und Nichtjuden verunmöglicht (so, wenn mit τὰ ἔθνη in Gal 2,11 nur „ehemalige Heiden“ gemeint sein sollten).

Insgesamt bestätigt der Vergleich der Begründungsstrukturen von Gal 2,11–14 und 1Kor 9,19–23 zugleich die Beobachtung, dass es Paulus jeweils nicht um eine grundsätzlich abwertende Aussage bezüglich jüdischer Lebensweise geht. Auch erklärt Paulus an keiner der beiden Stellen das jüdische Gesetz zum Adiaphoron. Vielmehr geht es jeweils um die situationsabhängige Unterordnung der eigenen Lebensweise – inklusive der durch jüdische Halacha geforderten Aspekte – unter das Evangelium und dessen Verkündigung.

4. Die angefochtene jüdische Identität des Paulus: 2Kor 11,24 und verwandte Stellen

Ein zumindest mittelbarer Zugriff auf die Frage nach jüdischer Existenz christusgläubiger Juden wird ferner durch jene Aussagen der paulinischen Briefe ermöglicht, die eine Verfolgung oder Bestrafung des Paulus durch andere Juden aufzeigen. Denn diese Sanktionierung des Paulus impliziert zugleich eine Kritik anderer Juden an ihn bzw. seiner Verkündigung und damit eine Distanzierung vom Apostel.

Die hierfür maßgebliche Stelle in den paulinischen Briefen ist zunächst die Bemerkung in 2Kor 11,24, wonach Paulus von Juden fünfmal „vierzig Schläge weniger einen“ erhalten habe. Dabei stellt die Bestrafungspraxis von „vierzig Schlägen weniger einen“ sowohl unzweifelhaft eine *jüdische* Sanktionsmaßnahme dar (vgl. Dtn 25,1–3⁴⁰⁸) und zugleich erwähnt Paulus in 2Kor 11,24 Juden auch ausdrücklich als Subjekt.⁴⁰⁹ Ferner macht auch 1Thess 2,14–16

⁴⁰⁸ Die rabbinischen Ausführungen und Bestimmungen zu Dtn 25,1–3 finden sich v.a. im Mischnatraktat Makkot (vgl. ferner TPJ zu Dtn 25,1–3); vgl. dazu HEZSER, Catherine: Geldbußen, Peitschenhiebe und göttliche Vernichtung: rabbinische Strafdrohungen in der Mischna, in: Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 20 (2014), 201–214, hier: 207f; GALLAS, Sven: „Fünfmal vierzig weniger einen ...“: Die an Paulus vollzogenen Synagogastrafen nach 2 Kor 11,24, in: ZNW 81,3–4 (1990), 178–191, hier: 179–191.

⁴⁰⁹ Auffallend ist auch die betonte Voranstellung von ὑπὸ Ἰουδαίων in 2Kor 11,24; vgl. dazu GRÄBER, Erich: Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 8,1–13,13 (ÖTBK 8,2), Gütersloh 2005, 166.

deutlich, dass christusgläubige Juden von anderen Juden Repressalien ausgesetzt waren (vgl. auch Gal 5,11; 6,12). Die Erwähnungen in der Apostelgeschichte, dass andere Juden immer wieder versuchen, Paulus zu verhaften oder umzubringen (Apg 16,19–22; 17,5–9; 18,12; 21,27–36), komplettieren dieses Bild, auch wenn die historische Zuverlässigkeit im Einzelnen kaum zu überprüfen ist.⁴¹⁰ Wie bei den bisherigen in dieser Studie untersuchten Texten ist dabei auch im Fall der Verfolgung die Beteiligung von christusgläubigen Juden durch die Nennung der Person des Paulus unzweifelhaft. Strittig ist hingegen, was die in jenen Texten implizierte Kritik anderer Juden am Apostel Paulus bzw. an dessen Verhalten für dessen Verortung innerhalb des Judentums bedeutet.⁴¹¹

Die Verfolgung, die Paulus von anderen Juden erlitt, wird in der Forschungsliteratur interessanterweise in geradezu gegensätzlicher Hinsicht für die Diskussion um das Verhältnis des Apostels zum Judentum angeführt. Auf der einen Seite wird angenommen, die Verfolgung des Paulus verweise auf die Distanz zwischen Paulus und dem zeitgeschichtlichen Judentum sowie auf die darin implizierte Kritik des Paulus am Judentum. So argumentiert etwa Schnelle u.a. mit Blick auf 2Kor 11,23–25 und Apg 21,21:

„[D]ie *Außenwahrnehmung* spricht entschieden gegen die Annahme, Paulus habe sich selbst und seine Gemeinde als Teil des Judentums verstanden [...] vor allem im Kontext der Beschneidungs- und Gesetzesthematik wurde Paulus von Juden und strengen Judenchristen gerade nicht als legitime Variante des Judentums, sondern als Apostat wahrgenommen.“⁴¹²

⁴¹⁰ Gelegentlich ist die in 2Kor 11,24 erwähnte Prügelstrafe auch grundsätzlich als Erfindung des Paulus vermutet worden (vgl. so HEZSER, Catherine: Paul's „Fool's Speech“ [2 Cor 11:16–32] in the Context of Ancient Jewish and Graeco-Roman Culture, in: Reimund Bieringer [Hg.]: *Second Corinthians in the Perspective of Late Second Temple Judaism* [CRINT 14], Leiden u.a. 2014, 221–244, hier: 235f). Dafür gibt es jedoch kaum zwingende Gründe und auch die Tatsache, dass die Apostelgeschichte nicht explizit von einer solchen Strafmaßnahme weiß, kann als Argument kaum ausreichen.

⁴¹¹ Noch schwieriger als die Frage nach der passiven Verfolgung des Paulus sind die Umstände seiner aktiven Verfolgungstätigkeit zu beurteilen (vgl. Gal 1,13f.23; Apg 17,1–9; 18,12–17; 21,27–36 u.ö.). Auch wenn gelegentlich angenommen wird, als habe es sich dabei um die gleichen Beweggründe gehandelt, aufgrund deren Paulus später selbst verfolgt wird (vgl. zu dieser Annahme etwa FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 89), ist solch eine Annahme letztlich kaum begründbar. Umgekehrt scheint die Wortwahl im Zusammenhang der aktiven Verfolgungstätigkeit des Paulus (vgl. πορθέω in Gal 1,23 sowie dessen Verwendung etwa in 4Makk 4,23; 11,4) auf eine gewaltsamere Form hinzuweisen, als es die Prügelstrafe in 2Kor 11,24 erkennen lässt. V.a. aber lässt sich ausgehend von der vorchristlichen Verfolgungstätigkeit des Paulus kaum auf dessen spätere Perspektive auf jüdische Lebensweise christusgläubiger Juden schließen. Aus diesen Gründen muss im Folgenden die Frage nach der aktiven Verfolgungstätigkeit des Paulus in den Hintergrund treten; vgl. dazu aber NIEBUHR, Heidenapostel, 57–66.

⁴¹² SCHNELLE, *Judentum und Hellenismus*, 140 (H.i.O.).

Auf der anderen Seite findet sich jedoch ausgehend von denselben paulinischen Stellen das entgegengesetzte Argument, wonach gerade die Tatsache, dass Paulus sich den Strafen durch andere Juden ausgesetzt habe, dessen bleibende innerjüdische Verortung aufzeige. Denn jüdische Züchtigungsmaßnahmen seien nur *innerhalb* einer jüdischen Gruppierung oder Institution wie der Synagoge denkbar. Umgekehrt hätte sich jeder zu Bestrafende – auch Paulus – solch einer binnenjüdischen Strafhandlung einfach dadurch entziehen können, dass er seine Zugehörigkeit zu jener Gruppierung abbrach. Demnach bedeute die Verfolgung des Paulus durch andere Juden, dass dieser etwa die 39 Schläge (2Kor 11,24) freiwillig auf sich genommen habe: „The only way to receive the thirty-nine stripes would be to show up voluntarily in a Jewish community and to submit to community discipline. *Punishment implies inclusion.*“⁴¹³

In dieser widersprüchlichen Forschungslage geht es im Folgenden demnach vorrangig um die Frage, was die Verfolgung des Paulus durch andere Juden für die Verortung des Paulus innerhalb des Judentums impliziert. Wie schon bisher kann es auch hier nicht um eine bipolare Antwort, sondern nur um eine multiperspektivische Annäherung gehen, die gerade in dieser Komplexität versucht, dem antikjüdischen Diskurs gerecht zu werden. Die Leitfrage lässt sich dabei untergliedern in die Subfragen nach dem Ort, den Urhebern sowie nach Anklage und Anlass für die Bestrafung des Paulus. Schließlich müssen sich auf historischer Ebene viele bisher in der Forschung vorgebrachten Erklärungsmodelle für den Grund und die Motivation der frühen Verfolgung von Christusanhängern in der Diaspora in Frage stellen lassen in Anbetracht unserer zunehmenden Kenntnis um die grundsätzliche Pluralität des zeitgenössischen Diasporajudentums, die sich auch in der vorliegenden Studie weiter bestätigt hat.⁴¹⁴

⁴¹³ SANDERS, E. P.: Paul on the Law, His Opponents, and the Jewish People in Philippians 3 and 2 Corinthians 11, in: Peter Richardson / David Granskou (Hg.): *Anti-Judaism in Early Christianity*. Bd. 1: Paul and the Gospels, Waterloo 2006, 75–90, hier: 89 (H.i.O). Vgl. dem zustimmend auch BOLTON, David: Paul and the Whip: A Sign of Inclusion or Exclusion, in: Reimund Bieringer (Hg.): *Theologizing in the Corinthian Conflict. Studies in the Exegesis and Theology of 2 Corinthians* (BToSt 16), Leuven 2013, 363–377, hier: 377: „The fact that he [d.h. Paulus] was persecuted means that the Diaspora synagogal authorities viewed his own Jesus movement as likewise falling within Judaism.“ Vgl. auch FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 86; GOODMAN, Martin: *The Persecution of Paul by Diaspora Jews*, in: *Judaism in the Roman World. Collected Essays*, Boston 2007, 145–152, hier: 148f; GALLAS, Fünfmal vierzig weniger einen ..., 191; EHRENSPERGER, Kathy: *The „Mysterion“ in Romans 11:25–36: No Mystery But a Space for Reconciliation*, in: *Searching Paul. Conversations with the Jewish Apostle to the Nations. Collected Essays* (WUNT 429), Tübingen 2019, 319–337, hier: 329.

⁴¹⁴ Vgl. ähnlich auch FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 85: „The problem for the historian of Judaism grappling with the persecution of early [Jewish] Christians is the abundant evidence of [Jewish] pluralism in this period. [...] These very significant differences and theological as well as practical disputes led neither to violent opposition nor to judicial

4.1 Ort der Bestrafung

Für die hier zur Diskussion stehende Frage nach den Perspektiven auf die jüdische Lebensweise christusgläubiger Juden ist v.a. 2Kor 11,24 maßgebend, wobei Paulus hier nicht den Ort der jüdischen Bestrafung spezifiziert. Folgt man der paulinischen Darstellung, dass er zur Zeit der Abfassung des 2. Korintherbriefes bereits fünfmal vierzig Schläge weniger erhalten hat, dann scheint es zunächst plausibel anzunehmen, dass dies an unterschiedlichen Orten stattfand.⁴¹⁵ Aufgrund dessen wird in der Kommentarliteratur meist davon ausgegangen, Paulus habe in verschiedenen Diasporasynagogen, bei denen er auf seinen Missionsreisen vorbeikam, solche Sanktionsmaßnahmen erfahren.⁴¹⁶ Dabei wäre v.a. für die Diaspora vorauszusetzen, dass die Durchführung solcher binnenjüdischen Sanktionsmaßnahmen nur unter der Voraussetzung denkbar wäre, dass sich der Sanktionierte freiwillig jenen Maßnahmen unterwirft. Denn Juden wurden in der Diaspora zwar bestimmte Rechte für die eigenständige Verwaltung ihrer Angelegenheiten zugestanden,⁴¹⁷ diese beziehen sich jedoch sicherlich nur auf *innere* Angelegenheiten. „If local religious authorities sought to flog synagogue members for perceived offenses of religious practice, the offender could always just walk away.“⁴¹⁸ Für das Verhältnis des Paulus zum Judentum würde dies dementsprechend bedeuten, dass sich der

punishment.“ Ähnlich auch GOODMAN, *Persecution*, 146. Wie mehrere Untersuchungen der vergangenen Jahrzehnte gezeigt haben, betrifft diese Vielfältigkeit u.a. auch die frühjüdischen messianischen Erwartungen (vgl. etwa COLLINS, John J.: *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York 2010; ZIMMERMANN, Johannes: *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* [WUNT II 104], Tübingen 1998; SCHREIBER, Stefan: *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* [BZNW 105], Berlin 2000; BÜHNER, Ruben A.: *Hohe Messianologie. Übermenschliche Aspekte eschatologischer Heilsgestalten im Frühjudentum* [WUNT II 523], Tübingen 2020). Zudem übernimmt die frühe Jesusbewegung in ihren christologischen Entwicklungen vielfach Züge älterer messianischer Erwartungen (vgl. dazu BÜHNER, *Messianic High Christology*). Insofern ist es gerade auch im Hinblick auf die „frühchristliche“ und paulinische Christologie kaum plausibel, dass Paulus aufgrund christologisch/messianischer Überzeugungen Verfolgung erlitt (vgl. so aber etwa die Annahme bei BOLTON, Paul, 370).

⁴¹⁵ Eine Aufzählung unterschiedlicher möglicher Orte ausgehend von der Darstellung der Apostelgeschichte bietet GALLAS, *Fünfmal vierzig weniger einen ...*, 178 Anm. 2.

⁴¹⁶ Vgl. so etwa das Argument bei GOODMAN, *Persecution*, 148: „The emphasis of the precise number suggests that the punishment to which Paul alluded must have been formal lashing at the hands of an official of a Jewish court rather than an informal lynching, and it is a reasonable hypothesis that the beatings took place in the diaspora, where Paul undertook most of his mission, rather than Judea.“ So auch die nicht näher diskutierte Annahme bei GALLAS, *Fünfmal vierzig weniger einen ...*, 178–191.

⁴¹⁷ Vgl. dazu etwa TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization*, 301–302.

⁴¹⁸ FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 86; ähnlich GOODMAN, *Persecution*, 148–149.

christusgläubige Paulus weiterhin so sehr der jüdischen Synagoge verpflichtet sah, dass er bereit war, jene interne Form der Bestrafung mehrmals zu erdulden.⁴¹⁹

Der Verortung in der Diaspora stehen jedoch gewichtige Einwände entgegen.⁴²⁰ So zunächst, dass es schlicht keinen einzigen Beleg dafür gibt, dass außerhalb Israels solch eine Strafmaßnahme durchgeführt worden ist. Auch die Apostelgeschichte berichtet nicht von einer solchen Prügelstrafe, die Paulus an einem der Orte seiner Missionsreisen erhalten habe. Überhaupt ist 2Kor 11,24 in chronologischer Hinsicht der früheste Beleg für diese jüdische Praxis.⁴²¹ Zudem handelt es sich im Fall der vierzig Schläge aus Dtn 25,1–3 um eine Bestrafung, die ausdrücklich für strafrechtliche Angelegenheiten vorgesehen ist und es erscheint eher zweifelhaft, ob Juden oder jüdischen Institutionen außerhalb Palästinas über innere Angelegenheiten hinaus auch die Befugnis oblag, strafrechtliche Bestrafungsmaßnahmen durchzuführen.⁴²² Wie Öhler ausführlich dargelegt hat, belegen literarische wie urkundliche Quellen, dass in Kollegien der damaligen Zeit analog dazu fast ausschließlich monetäre Strafen verhängt wurden und nur in wenigen Ausnahmefällen auch körperliche Strafen belegt sind.⁴²³ Insofern ist es auch für die 39 Schläge, die Paulus nach 2Kor 11,24 erhalten hat, fraglich, inwieweit man dafür einen diasporajüdischen Kontext annehmen darf.

Die Skepsis gegenüber einer institutionellen und organisierten Form der Verfolgung in der Diaspora lässt sich ferner auch durch die Erzählung der Apostelgeschichte erhärten. Wenn die historische Zuverlässigkeit in vielen Fällen auch ungesichert bleiben muss, ist die Darstellung der historisch-politischen Hintergründe doch grundsätzlich als plausibel anzunehmen. Dann aber muss es auffallen, dass Paulus von Juden in der Diaspora zwar häufig angefeindet wird, aber dass diese immer auf die Kooperation der örtlichen Obrig-

⁴¹⁹ Dies gilt umso mehr, falls Paulus das römische Bürgerrecht besaß (Apg 22,25f) und sich mit Verweis darauf umso mehr und jederzeit der jüdischen Disziplinarmaßnahme hätte entziehen können.

⁴²⁰ Vgl. zum Folgenden auch die ausführliche Argumentation bei ÖHLER, Markus: *The Punishment of Thirty-Nine Lashes (2 Corinthians 11:24) and the Place of Paul in Judaism*, in: JBL 140,3 (2021), 623–640; gefolgt von TUCKER, J. Brian / CIRAFESI, Wally V.: *Paul's Segmentary Grammar of Identity: Ex-Pagan Gentiles within Synagogues and the Importance of the Eschatological Pilgrimage*, in: Michael F. Bird / Ruben A. Bühner / Jörg Frey u.a. (Hg.): *Paul within Judaism. Perspectives on Paul and Jewish Identity (WUNT 507)*, Tübingen 2023, 119–145.

⁴²¹ Vgl. dazu FURNISH, Victor Paul: *II Corinthians (AB 32A)*, New York 1984, 515; GALLAS, *Fünfmal vierzig weniger einen ...*, 180 Anm. 16; vgl. neben 2Kor 11,24 dann v.a. Josephus, *Ant. IV 238.248*.

⁴²² Zum strafrechtlichen Charakter der Strafe vgl. die Ausführungen dazu bei GALLAS, *Fünfmal vierzig weniger einen ...*, 182–183.

⁴²³ Siehe ÖHLER, *Punishment*, 629–630 und die Anführung der dort genannten Belege. Vgl. ähnlich auch TUCKER / CIRAFESI, *Paul's Segmentary Grammar of Identity*.

keiten angewiesen sind, um Paulus verhaften oder anderweitig zum Schweigen bringen zu können (vgl. Apg 16,19; 17,6; 18,12).⁴²⁴ Bemerkenswerter Weise haben nach Apg 21,27–32 Juden nur in Jerusalem unabhängig von fremder Unterstützung die Möglichkeit, Paulus zu verhaften und zu bestrafen, wohingegen die Juden in Rom bei dessen Ankunft dort nach Apg 28,21 nichts Schlechtes über Paulus wissen.

Ferner geht Paulus auch bei seiner Bemerkung in Röm 15,31 davon aus, dass er v.a. in Jerusalem dem Druck durch andere Juden ausgesetzt sein wird. Schließlich verortet auch 1Thess 2,14–16 die dort erwähnte Verfolgung christusgläubiger Juden durch andere Juden ausdrücklich in Palästina. Insofern erscheint insgesamt die in der Kommentarliteratur geläufige Lokalisierung der in 2Kor 11,24 erwähnten Prügelstrafe in der Diaspora als unbegründet und weniger plausibel als die Verortung in Judäa oder Galiläa. Auch die geläufige Annahme, dass es sich dabei um eine „*Synagogenstrafe*“ handle,⁴²⁵ kann sich nur auf das Mischnatraktat Makkot, nicht aber auf frühere Quellen stützen.

Dies bedeutet umgekehrt nun nicht, dass die anderen – v.a. in der Apostelgeschichte – geschilderten Anfeindungen, die Paulus an unterschiedlichen Orten der Diaspora erfährt, nicht historisch zutreffend oder jedenfalls grundlegend plausibel wären. Doch ist für jene Aktionen gegen Paulus, wie sie etwa in Apg 17,1–9 für Thessalonich oder in Apg 18,12–17 für Korinth erzählt werden, eher eine *ad hoc* Situation vorausgesetzt, in der Paulus aus dem Affekt heraus von einem Teil der örtlichen Juden angefeindet wird. Diese mobartigen Maßnahmen setzen dabei lediglich voraus, dass zumindest manche Juden mit Paulus bzw. seiner Lehre oder seinem Lebenswandel nicht einverstanden waren, lassen aber umgekehrt keinen Rückschluss darauf zu, ob sich Paulus jener Gewalt freiwillig hingab oder ob er sich selbst noch innerhalb eines gewissen institutionellen Rahmens verortete.⁴²⁶

Für die Verhältnisbestimmung des Paulus zum Judentum bedeutet die palästinische Verortung der in 2Kor 11,24 genannten „vierzig Schläge weniger einen“ zunächst, dass anders als für die Diaspora nicht davon ausgegangen werden muss, dass sich Paulus jenen Strafmaßnahmen vollkommen freiwillig hingeeben hat. Jedenfalls wäre es v.a. für Jerusalem denkbar, dass die jüdische Obrigkeit auch darüber hinaus Sanktionsmaßnahmen durchführen konnte. Doch selbst bei der Verortung in Palästina setzt die binnenjüdische Sanktion voraus – wenn auch in geringerem Maße als in der Diaspora –, dass Paulus

⁴²⁴ Vgl. ÖHLER, Punishment, 632: „There is not a single case in Acts outside of Judea in which Judeans take action against Paul and his companions without obtaining support from the pagan side.“

⁴²⁵ Vgl. so etwa ohne nähergehende Diskussion die Annahme bei GALLAS, Fünfmal vierzig weniger einen ..., 178–191; BOLTON, Paul, 367; SCHMELLER, Thomas: Der zweite Brief an die Korinther. Teilband 2: 2Kor 7,5–13,13 (EKK 8,2), Neukirchen-Vluyn 2015, 256.

⁴²⁶ Zur Notwendigkeit, zwischen mobartigen Situationen der Anfeindung und „offiziellen“ juristischen Maßnahmen zu unterscheiden, vgl. auch GOODMAN, Persecution, 145.

weiterhin mindestens bewusst den Umgang mit anderen Juden und jüdischen Institutionen wie dem Tempel suchte und sich darüber hinaus nicht nur selbst als Jude verstand, sondern auch nach außen hin als solcher auftrat.⁴²⁷ Oder negativ formuliert, hätte Paulus nicht den Anspruch vertreten, gerade als Christusgläubiger eine legitime oder gar notwendige Form jüdischer Identität zu vertreten, wäre die Durchführung einer binnenjüdischen Sanktionsmaßnahme wie die „vierzig Schläge weniger einen“ auch in Jerusalem kaum plausibel. Insofern setzt die Verortung von 2Kor 11,24 in Palästina zwar – anders als im Fall der Diaspora – keine ausdrückliche Freiwilligkeit von Seiten des Paulus voraus, wohl aber eine billigende Inkaufnahme aufgrund seines jüdischen Selbstverständnisses.⁴²⁸

4.2 Urheber der Bestrafung

Verwandt mit der geographischen Verortung der in 2Kor 11,24 genannten Strafe ist ferner die Frage nach dem Urheber jener Sanktion. Die mobartigen Situationen, von denen die Apostelgeschichte erzählt, lassen dabei kaum eine präzisere Antwort zu. Für die „vierzig Schläge weniger einen“ ausgehend von 2Kor 11,24 ist hingegen – gerade auch bei einer Verortung in Judäa oder Galiläa – von einer jüdischen Institution wie dem Sanhedrin auszugehen, der jene Bestrafung anordnet. Zumindest setzen die späteren rabbinischen Bestimmungen für die Durchführung jener Prügelstrafe ein geordnetes juristisches Verfahren voraus.⁴²⁹

Zudem lässt die Beschreibung der Jerusalemer Juden, von denen Paulus in Röm 15,31 Verfolgung befürchtet, als οἱ ἀπειθοῦντοί ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ erkennen, dass es sich dabei wohl um nichtchristusgläubige Juden handelt. Das Gleiche legt auch die Schilderung in 1Thess 2,14–16 nahe.⁴³⁰ Von dem her dürfte auch die Darstellung der Apostelgeschichte in dieser Hinsicht grundsätzlich plausibel sein, dass Paulus v.a. in Jerusalem von nichtchristusgläubigen Juden Verfolgung bzw. Bestrafung erfahren hat (vgl. v.a. Apg 21,21f.27–36). Sichere Auskunft über die genauen Urheber der Bestrafung sind dadurch zwar nicht möglich, doch trägt man die wenigen Informationen zusammen, dann scheint es zumindest plausibel anzunehmen, dass es in erster Linie Teile der jüdischen

⁴²⁷ Gegen die Annahme von ÖHLER, Punishment, 640, als wären bei einer Verortung der Strafmaßnahme in Palästina keinerlei Rückschlüsse auf das Verhältnis des Paulus zum Judentum möglich.

⁴²⁸ Deshalb anzunehmen, dass sich höchstens der „frühe“ Paulus noch solch einer binnenjüdischen Strafmaßnahme hätte stellen können, scheint unbegründet; vgl. so aber WOLFF, Christian: Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (THKNT 8), Leipzig 1989, 233–234.

⁴²⁹ Vgl. v.a. m.San 1,2; b.San 10a; b.Mak 23a sowie die ausführliche Diskussion bei GALLAS, Fünfmal vierzig weniger einen ..., 178–191.

⁴³⁰ Vgl. HOLTZ, Traugott: Der erste Brief an die Thessalonicher (EKK 13), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1986, 103.

Obrigkeit in Judäa oder Galiläa waren, die die Bestrafung des Paulus mit „vierzig Schlägen weniger einen“ anordneten.

4.3 Anklage und Anlass für die Bestrafung

Auch der Anklagegrund sowie der konkrete Anlass für die in 2Kor 11,24 erwähnte Sanktionsmaßnahme und für die übrigen Verfolgungsschilderungen durch andere Juden bleiben in den Quellen äußerst blass. Die Unsicherheit wird noch verstärkt, wenn man den methodologischen Vorbehalt mitbedenkt, dass auf *historischer* Ebene zwischen dem eigentlichen Grund für den Konflikt auf der einen Seite und der von verschiedenen Personen vorgebrachten Anklage auf der anderen Seite zu unterscheiden ist, wobei sich solch eine Differenzierung auf der *narrativen* Ebene der Quellen kaum findet.⁴³¹ Demnach geht es auch im Folgenden zunächst um die textimmanente Anklage, die gegenüber Paulus erhoben wird und erst im Anschluss daran lässt sich fragen, inwieweit sich diese von den eigentlichen machtpolitischen Gründen evtl. unterscheidet.

V.a. von Vertretern einer „Paul within Judaism“-Perspektive ist dabei in jüngerer Zeit der Versuch unternommen worden, Gründe für die Verfolgung und Bestrafung des Paulus anzuführen, die ausdrücklich *keine* halachischen Fragen berühren, um davon ausgehend auch keinen halachischen Konflikt des Paulus mit anderen Juden annehmen zu müssen. Demnach gehe es bei der jüdischen Verfolgung des Paulus etwa darum, den rechtlichen *status quo* von Juden im römischen Reich erhalten zu können. Durch die paulinische Forderung, dass Nichtjuden bei deren Hinwendung zu Christus die Verehrung ihrer bisherigen Götter aufgeben sollen, hätte Paulus zunächst den Ärger der örtlichen nichtjüdischen Machtelite auf sich gezogen sowie damit indirekt auch den Konflikt mit jüdischen Institutionen provoziert. „Alienating the gods put the city at risk. Alienating the city put the synagogue at risk.“⁴³² Um sich diesem Ärger zu entziehen, hätte demnach auch der vorchristliche Paulus die aufkommenden Heidenchristen verfolgt und sei umgekehrt nach seiner eigenen Hinwendung zu Christus von anderen Juden verfolgt worden, als er selbst anfing, das Evangelium zu den Heiden zu bringen.⁴³³

„And this divine anger in turn explains why Paul initially persecuted the movement, and why, later, he was persecuted – by Jews, by pagans whether Greek or Roman, and by lower cosmic gods – after joining the movement.“⁴³⁴

⁴³¹ Diese Unterscheidung betont zu Recht GOODMAN, *Persecution*, 152.

⁴³² FREDRIKSEN, Paula: *When Christians Were Jews. The First Generation*, New Haven 2018, 151.

⁴³³ Vgl. FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 88–89; vgl. ferner FREDRIKSEN, Paul *the „Convert“?*, 43–49.

⁴³⁴ FREDRIKSEN, Paul. *The Pagans' Apostle*, 89; vgl. ähnlich GOODMAN, *Persecution*, 150.

Daraus kann etwa Fredriksen die für sie wesentliche Konsequenz ziehen: „In other words, the reason for each phase of Paul’s intra-Jewish ‚persecution‘ had nothing to do with ‚apostasy,‘ his or anyone else’s.“⁴³⁵

Solch einer Interpretation stehen allerdings verschiedene Punkte entgegen. Zum einen die Tatsache, dass die damit verbundenen Annahmen weder in den Paulusbriefen noch in der Apostelgeschichte erwähnt werden.⁴³⁶ Denn dort sind es immer andere *Juden*, die Paulus zum Schweigen bringen wollen und sich dabei zwar auch nichtjüdischer Obrigkeit bedienen, die Repressionen gehen aber nicht anfänglich von Seiten der politischen Machthaber aus (vgl. etwa Apg 13,50; 14,5; 17,6; 18,12). Des Weiteren setzt jenes Erklärungsmodell notwendigerweise die Diaspora als Ort der paulinischen Verfolgung voraus, denn für Palästina scheint es weniger wahrscheinlich, dass sich Juden von der griechisch-römischen Skepsis gegenüber ihrem Monotheismus derart bedrängen ließen, dass sie deshalb Formen der Heidenmission zu unterbinden versuchten. Unabhängig von 2Kor 11,24 ist es aufgrund von 1Thess 2,14–16; Röm 15,31 sowie der Apostelgeschichte jedoch sicher, dass Jerusalem mindestens *auch* ein Ort der innerjüdischen Verfolgung war, wobei dann solch eine Erklärung kaum mehr plausibel erscheinen kann.⁴³⁷

Schließlich scheint die hinter diesem Erklärungsmodell stehende Logik auch in sich kaum plausibel. Denn in Gal 5,11 (vgl. Gal 6,12), „wenn ich die Beschneidung noch predige, warum leide ich dann Verfolgung?“, verknüpft Paulus seine Verfolgung ausdrücklich mit dem Umstand, dass er Nichtjuden nicht beschneidet. Die hier explizit dargestellte Verbindung zwischen Beschneidungspraxis und Verfolgung passt allerdings nur schwer zur Annahme von Monolatrie als Grund der Verfolgung durch griechisch-römische Institutionen. Denn hätte Paulus christusgläubige Nichtjuden beschnitten, hätten sich diese ja ebenso von ihren vorherigen Göttern abgewandt bzw. dies zumindest tun sollen.⁴³⁸ Insofern hat die Annahme, als gehe es bei der innerjüdischen Ver-

⁴³⁵ FREDRIKSEN, Why Should a „Law-Free“ Mission, 648.

⁴³⁶ Dies wird besonders auffällig an Stellen wie Apg 18,12–16, wo Juden in Korinth vor dem Statthalter Gallio die Anklage vorbringen, Paulus lehre wider das Gesetz und Gallio sich dann mit dem Hinweis, dies sei eine binnenjüdische Diskussion, der juristischen Zuständigkeit in dieser Sache entzieht. Die Argumentation von GOODMAN, Persecution, 152, wonach die Juden in Apg 18,13 *eigentlich* das römische Gesetz meinten und Gallio sie lediglich missverstehe, kann kaum überzeugen.

⁴³⁷ Dass in diesem Zusammenhang FREDRIKSEN, Paul. The Pagans’ Apostle, 207–208 Anm. 1, die Verse 1Thess 2,13–16 für eine Interpolation hält, ist ein wenig überzeugender Umgang mit jener Textstelle, die gegen die Annahme von in erster Linie griechisch-römischer Obrigkeit als Gegnerschaft spricht. Vgl. gegen die v.a. in älterer Literatur noch geläufigere Annahme einer Interpolation die überzeugende Argumentation bei HOLTZ, Der erste Brief an die Thessalonicher, 97.110.

⁴³⁸ Fredriksen geht freilich davon aus, dass die Forderung der Monolatrie bei der gleichzeitigen Beschneidung für griechisch-römische Zeitgenossen kein Problem dargestellt hätte, weil jene durch die Beschneidung dann zugleich auch formal Juden geworden und damit

folgung vorrangig um die Sorge um den Erhalt des jüdischen *status quo* im römischen Reich für Orte der Diaspora und damit für manche Verfolgungssituationen eine gewisse Plausibilität. Sie kann jedoch kaum als befriedigende Erklärung für jede geschilderte Form der innerjüdischen Verfolgung oder Bestrafung ausreichen.

Da die in 2Kor 11,24 erwähnte Bestrafung nicht grundsätzlich auf *alle* christusgläubigen Juden in Jerusalem angewandt wurde, ist auch im Fall des Paulus als Grund für dessen Züchtigung weniger dessen grundsätzliche Hinwendung zu Christus anzunehmen.⁴³⁹ Vielmehr verweisen die wenigen und nur stichpunktartigen Hinweise in den paulinischen Briefen alle auf den konkreten Umgang des Paulus mit Nichtjuden. So zunächst die rhetorische Frage, „wenn ich die Beschneidung noch predige, warum leide ich dann Verfolgung?“ in Gal 5,11 (vgl. Gal 6,12). Ferner verweist 1Thess 2,14–16 explizit auf die Heidenmission und d.h. auf den Umgang mit Heiden als Grund für die Verfolgung christusgläubiger Juden durch andere Juden. Bemerkenswerter Weise verweist schließlich auch die Apostelgeschichte in Apg 21 als Grund für die Verhaftung des Paulus in Jerusalem auf den Vorwurf, Paulus habe einen Nichtjuden in den Tempel geführt. Dieser Anklagepunkt wird von Lukas zwar als haltloses Gerücht dargestellt (Apg 21,29), geht man jedoch davon aus, dass die gewählte Darstellung in den Augen des Lukas wie seiner Leser grundlegende Plausibilität besitzt, dann könnte sich auch hierin die Tatsache widerspiegeln, dass Paulus von anderen Juden v.a. aufgrund seines Umgangs mit Nichtjuden angefeindet wurde.

Was genau beim Umgang des Paulus mit Nichtjuden als so störend empfunden wurde, dass es zu mobartigen Tumulten sowie zu geordneten Disziplinarmaßnahmen führte, lässt sich den Briefen des Paulus nicht entnehmen. Eventuell geht es dabei nicht nur um den Umgang des Paulus mit Nichtjuden um seiner selbst willen, sondern vielmehr um die Vehemenz, mit der Paulus solch einen Umgang auch von anderen (christusgläubigen) Juden einforderte und jene damit in den Augen seiner Gegner den „Abfall vom Gesetz“ (vgl. Apg 21,28) lehrte. Zu denken wäre dabei etwa an Situationen wie zwischen Petrus und Paulus in Antiochien (Gal 2,11–14). So lässt sich mit einiger Sicherheit annehmen, dass paulinische Forderungen, die Gemeinschaft mit Nichtjuden im Zweifelsfall als höher zu gewichtende Norm zu betrachten als bestimmte Forderungen der Tora, den Widerspruch anderer Juden provozierten. Jedenfalls lassen sich die wenigen Angaben, die Paulus selbst oder die Apostelgeschichte zum Anlass für seine Verfolgung und Bestrafung machen, gut mit solch einer Annahme verbinden. Dahinter könnten dann *auch* konkret halachische Fragen

unter die rechtlichen Privilegien des Judentums gefallen wären. Solch eine Annahme scheint mir allerdings zu kompliziert, als dass sie historisch plausibel sein könnte.

⁴³⁹ Vgl. dazu auch GOODMAN, *Persecution*, 147.

zur Essens- und Tischgemeinschaft stehen (wie in Gal 2,11–14),⁴⁴⁰ die Quellen geben jedoch keinen Grund zu der Annahme, den grundsätzlichen Konflikt, den andere Juden mit Paulus austragen, darauf zu beschränken.⁴⁴¹

Solch eine Annahme lässt sich schließlich auch vor dem grundsätzlichen Bild der frühjüdischen Situation plausibilisieren. In einem vielzitierten Aufsatz arbeitet Barclay verschiedene Perspektiven auf die Frage heraus, welche Aspekte Juden in den Augen anderer Juden zum Apostaten machen (4Makk, SapSal, Philo, Josephus, Paulus).⁴⁴² Vielen dieser Quellen ist dabei aber interessanterweise gemeinsam, dass entweder Götzendienst oder aber Essensfragen zum Apostatenvorwurf führen können. So lautet Barclays Fazit:

„Inasmuch as we may generalize about the Diaspora (which is a dangerous thing to do) we may conclude, then, that ‚apostates‘ were those who were considered to have abandoned their commitment to the Jewish community and its way of life through an assimilation most frequently marked by laxity on Jewish food laws and involvement in non-Jewish religion.“⁴⁴³

Dies macht ähnlich gelagerte Konfliktlinien auch für Paulus plausibel. Wichtig ist jedoch die einschränkende Tatsache, dass im Kontext eines pluriformen Bildes jüdischen Lebens ein Apostatenvorwurf nicht automatisch zu einer Verfolgung oder Sanktionierung führte.

Fragt man nun, warum sich anhand der Heidenmission des Paulus solch ein gewaltsamer innerjüdischer Konflikt entzündete, der sich vor dem Hintergrund eines grundsätzlich vielschichtigen Judentums als eher ungewöhnlich darstellt, dann drängt sich damit zugleich die bereits eingangs erwähnte Unterscheidung zwischen der vorgebrachten *Anklage* und dem eigentlichen *Grund* des Konflikts auf. So scheint es zumindest plausibel anzunehmen – wenn auch die Quellen selbst nicht davon berichten –, dass hinter jenen narrativ vorgebrachten Anklagen gegenüber Paulus auf historischer Ebene noch einmal davon zu unterscheidende Gründe für den Konflikt bestanden, die weitaus mehr mit Aspekten der Macht und des Einflusses zu tun haben dürften als mit halachischen Detailfragen. Denkbar wäre etwa, dass sich der Konflikt zwischen Paulus und zeitgeschichtlichen jüdischen Führungspersonen möglicherweise gerade auf-

⁴⁴⁰ Der Verzehr von unreinen Speisen ist jedenfalls auch nach m.Mak 3,2 ein möglicher Grund für die Anwendung der Prügelstrafe; vgl. dazu GALLAS, Fünfmal vierzig weniger einen ..., 184.

⁴⁴¹ Vgl. so aber die Überlegung bei ÖHLER, Punishment, 639 „The most probable explanation seems to me that, in addition to the effort to recruit people to faith in Christ, some violation of certain regulations regarding food (Who took part in the meal?) and the food itself (What was eaten?) led to corresponding accusations.“

⁴⁴² Die Funde von Qumran weisen zwar ausführliche Listen auf, welche Strafen für welche Vergehen anzuwenden sind, doch findet sich dabei weder die Anwendung von „vierzig Schlägen weniger einen“, noch verweisen die dort genannten Vergehen auf ein bestimmtes Verhalten, das wir auf Paulus beziehen könnten.

⁴⁴³ BARCLAY, John M. G.: Who Was Considered an Apostate in the Jewish Diaspora?, in: Pauline Churches and Diaspora Jews (WUNT 275), Tübingen 2012, 141–155, hier: 154.

grund des Erfolges der paulinischen Heidenmission entzündete, der zunehmend neue Strukturen und damit zugleich neue Machtverhältnisse in Palästina ebenso wie an Orten in der Diaspora mit sich brachte. Ausgehend von solchen Umwälzungen könnte sich dann ein grundsätzlicher und auch halachischer Konflikt um die theologische Legitimität der Heidenmission sowie des Umgangs von Juden mit Nichtjuden entzündet haben. Solche historischen Rückfragen bleiben notwendigerweise hypothetisch. Sicherer ist hingegen die Beobachtung, dass zumindest auf narrativer Ebene der Konflikt des Paulus mit anderen Juden auch Fragen des Umgangs mit (christusgläubigen) Nichtjuden involvierte.

4.4 Ertrag: Verfolgung und Bestrafung des Paulus als innerjüdischer Konflikt

Meines Erachtens stützen sich die gegenwärtig vorherrschenden und zugleich gegensätzlichen Verortungen des Paulus im Judentum zu einseitig auf die Verfolgung und Bestrafung, die Paulus von anderen Juden erfahren hat. Aus den mobartigen Konflikten der Apostelgeschichte sowie den jüdischen Sanktionsmaßnahmen in 2Kor 11,24 lässt sich weder ableiten, dass Paulus in strengem Konflikt mit „dem“ Judentum stand, noch lässt sich aufgrund dessen, dass Paulus sich der innerjüdischen Bestrafung nicht entzog, schließen, dass er sich freiwillig jenen Maßnahmen hingab und der eigentliche Konflikt zwischen paulinischer Missionstätigkeit und griechisch-römischer Obrigkeit bestünde. Vielmehr geben die Quellen ein komplexes und vielschichtiges Bild zu erkennen.

So impliziert auf der einen Seite die Anwendung der binnenjüdischen Bestrafung des Paulus von „vierzig Schlägen weniger einen“ auch dann, wenn sie in Palästina zu verorten ist, auf der einen Seite, dass Paulus selbst sich weiterhin als Jude verstand und auch nach außen hin seine jüdische Identität zu erkennen gab. Denn die Bestrafung des Paulus ist nur als *innerjüdische* Bestrafung historisch plausibel und es gäbe keine Grundlage für solche Sanktionen, wenn Paulus selbst nicht mehr mit dem Anspruch aufgetreten sein sollte, eine legitime Form jüdischer Existenz zu repräsentieren.

Auf der anderen Seite verweist die Verfolgung des Paulus zugleich auf Perspektiven anderer Juden auf ihn, die vermutlich v.a. in seinem Umgang mit Nichtjuden eine Grenze überschritten sahen, die in *ihren* Augen verfolgungswürdig war oder die jenes Verhalten des Paulus als Anlass nahmen, um ihn aus machtpolitischen Gründen anzuklagen. Dann erscheint es auch plausibel, dass diese kritische Perspektive anderer Juden auf Paulus durchaus auch von kritischen Bemerkungen des Paulus gegenüber anderen Juden bzw. deren Verhaltensweisen ihren Ausgang nahm. D.h., auch wenn die uns erhaltenen paulinischen Briefe als explizite Adressaten in erster Linie Nichtjuden erwähnen, beinhaltete die paulinische Verkündigung wohl dennoch auch kritische Töne ge-

genüber zumindest manchen seiner jüdischen Volksgenossen. Ähnlich kommentiert auch Frey:

„The rejection he [d.h. Paulus] received by many of his fellow Jews, including Jewish followers of Jesus, however, demonstrates that his message was by no means confined only to non-Jews leaving his fellow Jews or contemporary Jewish thought and practice ‚untouched‘.“⁴⁴⁴

So lässt sich aufgrund der innerjüdischen Verfolgung und Bestrafung des Paulus m.E. erhärten, dass die etwa in 1Kor 9,19–23 oder Gal 2,11–14 dokumentierte und christologisch begründete Änderung seiner jüdischen Lebensweise für ihn selbst in keiner Weise einen „Abfall“ vom Judentum bedeutete. Zugleich wird es aber wahrscheinlich, dass ihm die Notwendigkeit, mit der er solch ein Verhalten unter Verweis auf das Evangelium auch von anderen christusgläubigen Juden einforderte, schon zu seinen Lebzeiten solch einen Vorwurf von anderen Juden einbrachte. Diese innerjüdische Kritik oder gar Verfolgung macht es dann durchaus wahrscheinlich, dass die jüdische Lebensweise des christusgläubigen Paulus nicht *nur* die Fortsetzung dessen bedeutete, was in der Diaspora schon lange Teil des Spektrums jüdischer Lebensweise war, sondern – an dieser anknüpfend – auch darüber hinausging und v.a. mit dem paulinischen Anspruch daherkam, nicht nur eine legitime, sondern gar notwendige Form des Judentums zu repräsentieren.

Vor Damaskus und vor seiner Hinwendung zu Christus verfolgte Paulus seiner eigenen Angabe nach die Jesusbewegung (Gal 1,13f.23; vgl. Apg 17,1–9; 18,12–17; 21,27–36 u.ö.). Auch wenn wir nicht viel über die genauen Umstände dieser Verfolgungstätigkeit wissen, macht dessen ehemalige Verfolgungstätigkeit in jedem Fall deutlich, dass Paulus jene messianische Strömung anfänglich nicht als eine legitime Form des Judentums erachtete. Da diese Verfolgungstätigkeit des Paulus jedoch zeitlich ganz in die Anfänge der frühen Jesusbewegung in Palästina,⁴⁴⁵ in die Mitte der 30er Jahre, zurückreicht, wird es hier umso plausibler, anzunehmen, dass es sich dabei um eine *innerjüdische* Verfolgung handelte.⁴⁴⁶ D.h. die frühe Verfolgungstätigkeit des Paulus setzt eine Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Gruppierungen voraus, die sich *selbst* als jüdisch verstanden, bei denen aber zumindest die eine der anderen die Legitimität, eine mögliche Form jüdischer Existenz zu sein, abstritt.⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ FREY, Jörg: Paul in Light of the Dead Sea Scrolls. Some Considerations Regarding Paul's Position within Judaism, in: František Ábel (Hg.): The Message of Paul the Apostle within Second Temple Judaism, Lanham / Boulder / New York u.a. 2020, 89–108, hier: 101.

⁴⁴⁵ Zur Verortung der Verfolgung durch Paulus vgl. die Diskussion bei NIEBUHR, Heidenapostel, 58–60.

⁴⁴⁶ Zur Datierung der Anfänge der innerjüdischen Verfolgung des frühen Jesusbewegung vgl. die Diskussion bei RIESNER, Rainer: Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie (WUNT 71), Tübingen 1994, 52–65.

⁴⁴⁷ Vgl. dazu ausführlicher NIEBUHR, Heidenapostel, 57–66.

Auch wenn es historisch unklar bleiben muss, was genau die in Gal 1,23 mit $\pi\omicron\rho\theta\acute{\epsilon}\omega$ ausgedrückte Verfolgung für Handlungen beschreibt, wird damit in jedem Fall deutlich, dass es um mehr als bloß halachische Diskussionen, sondern um das grundsätzliche Bestreiten der Existenzberechtigung ging.⁴⁴⁸

Ein ähnlicher innerjüdischer und damit zugleich multiperspektivischer Konflikt um die Existenzberechtigung der jeweils anderen Gruppe bzw. um die Legitimität ihres jüdischen Selbstverständnisses ist demnach auch für die spätere Zeit wahrscheinlich, in der Paulus nach seiner Hinwendung zu Christus selbst der Verfolgung durch andere Juden ausgesetzt war.

⁴⁴⁸ Vgl. dazu auch NIEBUHR, Heidenapostel, 60–61: „Wenn Paulus sagt, daß er die Christengemeinde ‚zerstören‘ wollte, dann könnte damit der Tatbestand insofern zutreffend wiedergegeben sein, als die Auseinandersetzungen die Existenzberechtigung der Gruppe der Jesusanhänger innerhalb des Synagogenverbandes betrafen.“

Kapitel 5

Synthese: Paulus im Kontext des Diasporajudentums

1. Jenseits von „within“ und „outside Judaism“

Das meist als „Paul within Judaism“ bezeichnete Forschungsparadigma stellt neben anderen Leitfragen – wie etwa das Verhältnis der Paulusbriefe zur Politik oder antiken Rhetorik – unzweifelhaft eine der wirkmächtigsten Neuerungen in der Paulusforschung der letzten Jahrzehnte dar. Dies gilt ungeachtet dessen, dass die damit einhergehenden Debatten in erster Linie im angelsächsischen Raum stattfinden. Diese wurden im deutschsprachigen Raum bisher kaum ausführlich einer kritischen Würdigung unterzogen, wie auch umgekehrt deutschsprachige Literatur zu Paulus im internationalen Diskurs kaum mehr wahrgenommen wird.¹

Meist verbinden Exegeten, die sich selbst einer „Paul within Judaism“-Perspektive zuordnen, mit diesem Paradigma – dem eigenen Anspruch nach – hohe Ziele, die auf ein Neuverständnis der gesamten paulinischen Briefe hin angelegt sind. Leitend sei v.a. die Annahme, wonach Paulus sein ganzes Leben lang Jude geblieben sei und das Judentum gerade auch bei seiner Hinwendung zu Christus nicht verlassen habe.² Dem Selbstverständnis nach liegt der Fokus dabei v.a. auf historischen Fragestellungen – in Abgrenzung zu theologischen. Trotz dieses selbsterklärten Anspruches ist als ein Teilergebnis der vorliegenden Studie festzuhalten, dass dabei sowohl der namensgebende Ausdruck „Paul within Judaism“ als auch die damit verbundene Annahme für sich genommen und ohne nähere Qualifizierung als Beschreibung des Paulus kaum aussagekräftig sind.

Ob jemand als Jude oder „within Judaism“ beschrieben werden kann, ist in erster Linie eine Frage der Zuschreibung. Menschen können sich demnach entweder selbst als Jude bezeichnen und verstehen, oder aber diese Zuschreibung

¹ Vgl. zu dieser wissenschaftskommunikativen Situation in der gegenwärtigen Paulusforschung auch WISCHMEYER, Oda: A Plea for an Intellectual Biography of Paul, in: Paulus: Beiträge zu einer intellektuellen Biographie. Gesammelte Aufsätze. Band II (WUNT 491), hg. von Eve-Marie Becker / Sigurvin Lárus Jónsson, Tübingen 2022, 11–41, hier: 11–22 sowie NIEBUHR, Einführung, 25.

² Vgl. etwa prägnant ZETTERHOLM, Approaches to Paul, 161: „These scholars [aus einer „Paul within Judaism“-Perspektive] work from the general assumption that Paul belonged to first-century Judaism – not that he left it.“

kann aus der Perspektive von anderen erfolgen. Für den modernen Exegeten gilt es deshalb zu beachten, dass es gerade keine Liste an bestimmten Merkmalen gibt, anhand derer wir feststellen können, ob bestimmte Personen der Antike noch „innerhalb“ oder bereits „außerhalb“ des Judentums sind.³ Solche und ähnliche Konstruktionen lassen sich immer nur anhand der jeweiligen Perspektive gewisser Personen nachzeichnen und dann auch miteinander vergleichen, nicht aber verifizieren oder falsifizieren.

Die methodische Fragwürdigkeit eines solchen Unterfangens gilt demnach für beide Argumentationsrichtungen und betrifft sowohl jene, die von außen kommend die jüdische Identität des Paulus relativieren, als auch jene, die sie verteidigen wollen. Insofern ist auch die in jüngerer Zeit gebräuchlich gewordene Bezeichnung des Forschungsparadigmas als „Paul within Judaism“ nur bedingt hilfreich. Problematisch ist sie v.a. dann, wenn man darunter eben solch einen Versuch von Exegetinnen und Exegeten versteht, den jüdischen Charakter des Paulus oder seiner Theologie anhand eines phänomenologischen Zugriffs zu behaupten bzw. festzustellen. Problematisch ist dieser Terminus zudem deshalb, weil es mittlerweile als Konsens gilt, dass es „das“ Judentum nie gegeben hat, aber zugleich die Bezeichnung „within Judaism“ auf eben solch einen monolithischen Charakter des zeitgeschichtlichen Judentums hinzuweisen scheint.⁴ Will man zumindest diesem Einwand Rechnung tragen, dann erscheint es besser, von „Paulus innerhalb des Judentums des Zweiten Tempels“ o.ä. zu sprechen. Denn mit solch einem Verweis auf jüdisches Denken und Leben im Verhältnis zu einer gewissen zeitlichen Epoche wird zugleich deutlich, dass es sich dabei nicht um ein einheitliches Phänomen handelt.

Schwerer wiegt m.E. die mit der Bezeichnung „Paul within Judaism“ häufig einhergehende Annahme, aufgrund solch einer binnenjüdischen Verortung des Paulus auch jede Kritik des Paulus an Juden und jüdischer Lebensweise ausschließen zu müssen. Vielmehr kann schon aus rein methodischen Vorüberlegungen heraus Paulus – wie jeder andere antike Jude – durchaus beides zugleich sein: Innerhalb einer bestimmten Strömung des Judentums seiner Zeit und zugleich ein Kritiker manch anderer jüdischer Spielarten und jüdischer Lebensweisen. Ferner kann eine gewisse Distanz des Paulus zu anderen jüdischen Strömungen nicht nur in *synchroner*, sondern auch in *diachroner* Hin-

³ Vgl. zur Rede von „innerhalb“ und „außerhalb“ etwa den Titel von TUCKER, J. Brian: Paul within or without Judaism: That Is the Question, in: JBV 36,2 (2015), 216–220.

⁴ Vgl. dazu auch jüngst NIEBUHR, Einführung, 37: „Umgekehrt kann aber das, was zur Bewertung der Tora und zum Umgang mit ihr an der paulinischen Vita und seinen Briefen erkennbar wird, nicht als prinzipielle oder gar programmatische Überschreitung der ‚Grenzen des Judentums‘ seiner Zeit oder gar als ‚unjüdisch‘ angesehen werden, schon allein deshalb, weil solche Grenzen zur Zeit des Paulus nicht definiert worden sind und angesichts der Vielfalt der in antiken Quellen belegten jüdischen Torapraxis auch aus heutiger Sicht nicht definiert werden können.“

sicht seine früheren Überzeugungen und Lebensweisen betreffen, ohne dass dieser dadurch „das“ Judentum verlassen müsste.

Wenig hilfreich ist die Wendung „Paul within Judaism“ schließlich deshalb, weil es auch in forschungsgeschichtlicher Hinsicht keine Frage mehr sein kann, dass Paulus als Jude geboren wurde und sich Zeit seines Lebens selbst als Jude verstanden hat. Die Tatsache, dass Paulus sich selbst als „innerhalb“ des in sich pluriformen Judentums seiner Zeit versteht, ist deshalb zugleich eine Selbstverständlichkeit, die kaum mehr diskutiert werden muss. Die forschungsgeschichtliche Kategorie „Paul within Judaism“ diene (und dient) innerhalb des modernen Wissenschaftsdiskurses zunächst dazu, einen Kontrast zu bisheriger Forschung zu benennen und diesen zugleich plakativ – bisweilen auch provokativ – nach außen zu vertreten. Als Vehikel innerhalb dieses modernen Forschungsdiskurses hat die Wendung insofern eine gewisse Berechtigung, nicht aber als Kategorie, anhand derer sich der antike Paulus bzw. die antiken Diskurse über Paulus sachgemäß und weiterführend beschreiben lassen.

Häufig, wenn auch nicht immer, wird die Bezeichnung „Paul within Judaism“ weitestgehend synonym verwendet mit der Vorstellung eines toraobservant lebenden Paulus.⁵ Auch das ist jedoch nicht unproblematisch, denn es kann keineswegs davon ausgegangen werden, dass die Tora für alle Juden als zentrale und identitätsstiftende Größe fungierte. Betrachtet man etwa die Henochliteratur oder unsere Informationen zu Juden auf der Elephantine, dann wird deutlich, dass Juden ein sehr unterschiedliches Verhältnis zur Tora im Sinne der fünf Bücher Mose haben konnten. Schließlich aber steht die bloße Feststellung, dass Paulus auch als Christusgläubiger toraobservant gelebt habe, zumindest in gewisser Hinsicht unter den gleichen Vorbehalten wie die Kategorien von „within“ und „outside Judaism“. Denn auch bei der Toraobservanz handelt es sich – wie in dieser Studie deutlich wurde – letztlich um ein flexibles Label, das Personen auf sich selbst oder andere zuschreiben können, mit dem sich jedoch keine fest umrissenen Merkmale verbinden. Auch hier gilt vielmehr, dass Toraobservanz in erster Linie eine perspektivisch bedingte und von daher auch eine flexible Konstruktion darstellt, die konkret ganz unterschiedlich gefüllt werden kann. Dies gilt nicht nur, aber umso mehr für die jüdische Diaspora.

Das mit diesem Forschungsparadigma verbundene und berechtigte Anliegen ist insofern treffender zu beschreiben als Versuch, Paulus bzw. seine Briefe und die darin zur Sprache kommenden Sachverhalte vor dem Hintergrund vergleichbarer Diskurse im Judentum zur Zeit des zweiten Tempels zu interpretieren und deren Deutung damit, negativ ausgedrückt, möglichst ohne anachronistischen Rückgriff auf spätere Kategorien und Denkkonzepte zu vollziehen.

⁵ Vgl. etwa FREDRIKSEN, *Why Should a „Law-Free“ Mission*, 637–650; NANOS, *Myth; BIRD*, Introduction, 10: „PwJ scholars take it as axiomatic that Paul himself was Torah-observant.“

Es geht demnach weniger um „Paul within Judaism“ als um die Fragen nach dem konkreten „Judaism within Paul.“⁶ Ziel des wissenschaftlichen Unterfangens kann es deshalb nicht sein, den „jüdischen Charakter“ des Paulus bzw. seiner Briefe zu behaupten oder gar aus politischen und religiösen Gründen zu verteidigen. Vielmehr gilt es auch für weitere Forschungen bei jedem untersuchten theologischen oder kulturellen Aspekt zu fragen, *wie* sich der darin ausgedrückte Sachverhalt dem Selbstverständnis des Paulus nach zu jüdischen Vorstellungen verhält und welche Perspektive andere Juden auf seine jüdische Existenz hatten. Dies gilt in gleichem Maße auch für die in dieser Studie im Fokus stehende Frage nach der jüdischen Lebensweise und nach der Toraobservanz des Paulus. Diese lässt sich nicht feststellen, sondern lediglich multiperspektivisch herausarbeiten, d.h. in diachroner Hinsicht sowie im Hinblick auf die synchronen Perspektiven anderer (Juden sowie Nichtjuden) zum paulinischen Selbstverständnis ins Verhältnis setzen.

2. Unterschiedliche Perspektiven auf die jüdische Lebensweise des Paulus

2.1 Jüdisches Leben in der Diaspora

Jüdisches Leben findet zur Zeit des Paulus überwiegend außerhalb Israels und damit zugleich im Kontext nichtjüdischer Mehrheitsgesellschaften statt. Zugleich bezieht sich aber die überwiegende Mehrzahl der in der Tora gegebenen Regelungen auf jüdisches Leben im Land Israel oder hat gar einen speziellen Bezug zum Tempel in Jerusalem. Umgekehrt ist der Umgang mit Nichtjuden außerhalb einer jüdischen Mehrheitsgesellschaft an kaum einer Stelle der Tora explizit im Blick. Insofern ergeben sich bereits für Israel, aber dann v.a. für die Diaspora *notwendigerweise* vielfältige Formen „toraobservanter“ jüdischer Lebensweisen, d.h. unterschiedliche Strategien und Adaptionen, um bestimmte Aspekte jüdischen Lebens auch in der Diaspora gestalten zu können. Dies gilt grundsätzlich für die meisten lebensweltlichen Bereiche, lässt sich aber aus quellentechnischen Gründen v.a. an Fragen der Essens- und Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden aufzeigen.

Die in dieser Studie untersuchten literarischen sowie urkundlichen Quellen machen deutlich, dass nichtjüdische Speisen und Getränke weder grundsätzlich verboten, noch dass jede Form der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden von vornherein unmöglich waren. Gegenteilige pauschale Urteile in der Forschungsliteratur müssen als Verzerrungen und Nivellierungen eines

⁶ Vgl. zu dem Wortspiel OLIVER, Isaac W.: Does Paul Need to Be a Covenantal Jew in Order to Be a Jew?, in: František Ábel (Hg.): The Message of Paul the Apostle within Second Temple Judaism, Lanham / Boulder / New York u.a. 2020, 75–87, hier: 83.

komplexen diasporajüdischen Diskurses betrachtet werden, die dabei die polarisierenden Urteile griechisch-römischer Autoren sowie die antijüdischen Polemiken christlicher Autoren der folgenden Jahrhunderte zu Unrecht zur Mehrheitsposition des in sich vielfältigen Diasporajudentums erheben.

Vielmehr geben die Quellen eine Spannweite zu erkennen, die auf der einen Seite von jüdischen Strömungen zeugt, die jede Form der Tisch- und Essensgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden als weitestgehend unproblematisch betrachten (etwa Esther^{MT}) und auf der anderen Seite von jüdischen Gruppierungen, die jede räumliche Nähe und damit auch jede Form der Tischgemeinschaft mit Nichtjuden in Frage stellen (etwa Jubiläenbuch, Tobit, evtl. 3. Makkabäerbuch). Die meisten hier untersuchten literarischen Quellen des Diasporajudentums lassen sich zwischen jenen Extrempositionen ansiedeln und zeugen zugleich von in sich höchst unterschiedlichen Bewältigungsstrategien und Bedingungen für das Zustandekommen von als legitim erachteten Formen der Essens- und Tischgemeinschaft.

Diese fordern etwa dazu auf, beim gemeinsamen Essen mit Nichtjuden und speziell am Tisch von Nichtjuden im Zweifelsfall kein fremdländisches und unbekanntes Essen zu sich zu nehmen, sondern stattdessen lieber von der Herkunft und Zusammensetzung her klar definierbare Speise zu bevorzugen (Daniel). Manche Texte zeugen von der Auffassung, dass v.a. die Tischgemeinschaft im Sinne des Sitzens am selben Tisch mit Nichtjuden problematisch wäre (Joseph und Aseneth), andere hingegen legen den Fokus auf die Frage der Essensgemeinschaft im Sinne des Verzehrs derselben Speise (Judith, Aristeeasbrief, Esther^{LXX}). Während manche Texte zu erkennen geben, dass sie zwischen Situationen unterscheiden, in denen die jüdische Seite als Gastgeber fungiert, und solchen, in denen die jüdische Seite von Nichtjuden eingeladen wird (Judith, Esther^{LXX}), scheinen andere hier nicht zu differenzieren. Dafür machen es manche Texte zur Voraussetzung, dass die die Speisen zubereitende Person selbst Jude ist (Aristeeasbrief), oder aber wenigstens über jüdische Essensgewohnheiten informiert ist (Judith). Wieder andere beziehen die jeweils gesprochenen Tischgebete (Aristeeasbrief, evtl. Joseph und Aseneth) oder die Herkunft des verwendeten Geschirrs (Judith) in die Frage nach der Legitimität von Formen der Kommensalität mit ein. Nicht selten begegnen zudem in manchen Quellen widersprüchliche Erzählungen und Angaben (v.a. Tobit, Joseph und Aseneth, Esther^{LXX}), die von solch einem komplexen und differenzierten zeitgeschichtlichen Diskurs zeugen dürften.

Jeweils bedeuten dabei die konkret vorgetragenen Positionen auch Einschränkungen für das gemeinsame Essen mit Nichtjuden, dieses wird aber in diasporajüdischen Texten – im Kontrast zu Quellen, die eine jüdische Mehrheitsgesellschaft im Blick haben – in der Regel nicht als grundsätzlich unmöglich dargestellt. Gemeinsam ist jenen Quellen für die jüdische Diaspora zudem, dass das Gelingen des jüdischen Lebens in den meisten Fällen interessanterweise nicht im Gegensatz zum nichtjüdischen Umfeld verstanden wird, son-

dern dass es meist um beides geht: um die als positiv verstandene Integration in die umgebende Gesellschaft und die gleichzeitige Bewahrung der eigenen jüdischen Identität in solch einem Umfeld (vgl. v.a. Daniel, Tobit, Joseph und Aseneth, Philo).

Diese Komplexität des diasporajüdischen Diskurses zu Fragen der Tisch- und Essensgemeinschaft mit Nichtjuden setzt sich auch in den Werken des Philo und Josephus fort. So sind die verschiedenen jüdischen Gebote, die Juden zur Selbstbeherrschung erziehen sollen, für Philos Konstruktion der jüdischen Identität gerade in ihrer doppelten Stoßrichtung von zentraler Bedeutung. Sie heben die Juden sowohl von bestimmten Volksgruppen ab und integrieren sie gleichzeitig in die römische Elite der Welt. Dabei macht die Interpretation der Speisegebote als Mittel der Integration in eine bestimmte nichtjüdische Volksgruppe hinein deutlich, dass diese für Philo keineswegs eine rein abgrenzende Funktion innehaben oder eine solche Abgrenzung als Konsequenz zwingend nach sich ziehen. Ferner zeugen auch die Werke des Josephus von sehr unterschiedlichen jüdischen Verhaltensweisen bezüglich der Speisegebote und Tischgemeinschaft.

Dabei zeigt sich zugleich, dass die behandelten Quellen mehrheitlich weniger ein deskriptives, sondern vorrangig ein normatives Interesse erkennen lassen. Die Diskrepanz dazwischen, also die Feststellung, dass die hier zum Vorschein kommenden Normen nur bedingt den Alltag getreu abbilden, lässt sich v.a. durch die Hinzunahme urkundlicher Quellen und die Betrachtung beispielhafter diasporajüdischer Lebensumstände verdeutlichen. Hier zeigte sich, dass Juden, die etwa an hellenistischen Bildungsinstitutionen wie dem Gymnasium oder der Ephebie teilnahmen, ebenso wie Juden, die an Unterhaltungsveranstaltungen wie Theater oder Wettkämpfen beteiligt waren, dabei notwendigerweise zu unterschiedlichen Formen der Essens- und Tischgemeinschaft genötigt waren. Dies gilt umso mehr für die zahlreichen Juden, die aufgrund ihres Standes in noch stärkerer Abhängigkeit von nichtjüdischen Personen standen, allen voran die unzähligen jüdischen Sklaven sowie deren Nachkommen, die einen großen Teil der Diasporajuden ausgemacht haben dürften. Dies gilt ferner für Juden, die in unterschiedlichen Bereichen nichtjüdischer Armeen dienten und schließlich ganz grundsätzlich für Juden, die ihre jüdische Existenz in isolierten Situationen ohne weitreichende jüdische Infrastruktur für die Nahrungsbeschaffung und andere alltägliche Notwendigkeiten gestalten mussten.

Zu betonen ist, dass die untersuchten Quellen auch in ihrer Unterschiedlichkeit nicht auf eine grundsätzliche Beliebigkeit oder einen Pragmatismus von Diasporajuden hinsichtlich einschlägiger Speisegebote oder verwandter Regelungen hinweisen. Es geht nicht darum, die prinzipielle Orientierung an tradierten Normen jüdischen Lebens in Frage zu stellen. Vielmehr zeigen die hier untersuchten Quellen gerade durch ihre divergierenden Positionen und Begründungen ein intensives halachisches Ringen.

2.2 Paulus als Diasporajude

Auch für Paulus selbst ist davon auszugehen, dass die grundsätzliche Notwendigkeit, für das Zusammenleben mit Nichtjuden in vielfältigen Alltagssituationen Bewältigungsstrategien zu entwickeln, eine Aufgabe darstellte, die nicht erst mit seiner Verkündigungstätigkeit entstand, sondern ihm biographisch vorgegeben war.

Dies gilt ungeachtet dessen, dass die Paulusbriefe nur sehr vereinzelt etwas über das frühe Leben des Paulus preisgeben und auch die spärlichen Informationen der Apostelgeschichte im Hinblick auf ihre historische Auswertbarkeit umstritten sind. Denn setzt man zumindest die Geburt des Paulus in Tarsus in Kilikien als Sohn einer diasporajüdischen Familie voraus (Apg 9,11; 21,39; 22,3), dann wird deutlich, dass Paulus zumindest *auch* eine diasporajüdische Prägung erhalten hat. Hier dürfte Paulus nicht nur die griechische Sprache sowie die Schriften der Septuaginta, sondern auch ganz grundsätzlich den Umgang mit der nichtjüdischen Kultur und Umwelt kennengelernt haben. So ist davon auszugehen, dass sich dem jungen Paulus dort dieselben alltäglichen Herausforderungen für ein jüdisches Leben außerhalb des Mutterlandes stellten, wie dies grundsätzlich für die Diaspora vorauszusetzen ist (Beschaffung von geeigneten Lebensmitteln, Umgang mit Kulturen anderer Religionen, Interaktion mit Nichtjuden etc.). Möglicherweise dürfen wir bei Paulus aufgrund des in seinen Briefen verwendeten Stils und der darin vorkommenden Metaphorik auch eine institutionelle Form der Schulbildung im Kontext hellenistischer Bildungseinrichtungen sowie den Besuch hellenistisch-römischer Unterhaltungsveranstaltungen voraussetzen. Geht man ferner davon aus, dass die Angabe über seinen Beruf als „Zeltmacher“ historisch zuverlässig ist (Apg 18,3; vgl. 1Kor 9,12–18; 1Thess 2,9) und dass er diesen Beruf in Tarsus erlernte, dann legt dies umso mehr ein gewisses Maß an Interaktion mit Nichtjuden nahe.

Insofern ist grundsätzlich davon auszugehen, dass der Diasporajude Paulus mit unterschiedlichen Bewältigungsstrategien und Argumentationsmustern für das Ausleben der eigenen jüdischen Identität im Zusammensein mit Nichtjuden vertraut war und in seinen Briefen an seine gemischten Gemeinden aus Juden und Nichtjuden auf diese Prägung und Vorerfahrung zurückgreifen bzw. diese fortführen konnte.

2.3 Diasporajüdische Lebensweise und christologische Argumentation bei Paulus – synchrone Perspektive

Die Frage nach den Adressaten der paulinischen Briefe ist auf drei Ebenen zu unterscheiden und fragt sowohl nach der sozialen Zusammensetzung der Gemeinden aus Juden und Nichtjuden auf der einen Seite sowie nach den explizit angeschriebenen und den sachlich thematisierten Personen auf der anderen Seite. Setzt man diese methodisch notwendige Differenzierung voraus, dann

lassen sich aufgrund dessen, dass Paulus in den uns erhaltenen Briefen ausschließlich Nichtjuden *explizit* anredet, seine Aussagen nicht automatisch auf die Menschheit als Ganzes – also Juden wie Nichtjuden – beziehen. Umgekehrt folgt daraus auch nicht die notwendige Konsequenz, dass deshalb (christusgläubige) Juden von allem Gesagten ausgenommen seien und Paulus deshalb für jüdische Christuskonsequenzen die volle Toraobservanz voraussetze. Vielmehr ergibt sich aus der Adressierung an ausschließlich nichtjüdische Christuskonsequenzen zunächst ein Schweigen in Bezug auf die Relevanz des Gesagten für jüdische Christuskonsequenzen. Ein eindeutiger Bezug auch auf jüdische Christuskonsequenzen ist jedoch aufgrund des Verweises auf seine eigene Person bzw. auf seine eigene jüdische Lebensweise in 1Kor 9,19–23 sowie aufgrund der namentlichen Erwähnung von Petrus und Barnabas in Gal 2,11–14 an jenen Stellen möglich.

Entgegen der Interpretation mancher Exegeten, die sich einer „Paul within Judaism“-Perspektive zuschreiben lassen und die in 1Kor 9,19–23 keine Handlungsadaptabilität des Paulus erkennen wollen, lies sich zeigen, dass Paulus hier tatsächlich eine Anpassung seines Verhaltens an Gruppen mit unterschiedlichen halachischen Gewohnheiten und Überzeugungen beschreibt, die aufgrund des Kontextes von 1Kor 8,1–11,1 zumindest in sachlicher Hinsicht auch eine gewisse Anpassung in Fragen der Essens- und Tischgemeinschaft umfasst. Im Kontext einer langen Tradition der Anpassung jüdischen Verhaltens an die je individuellen Lebensbedingungen in der Diaspora hat sich dabei zugleich – entgegen verbreiteter Interpretation – gezeigt, dass die in 1Kor 9,19–23 beschriebene Verhaltensanpassung des Paulus nichts ist, was notwendigerweise als „unjüdisch“ oder unvereinbar mit einer jüdischen Identität bezeichnet werden könnte. Wo solche Urteile in älterer wie jüngster Forschung geäußert werden, berufen sie sich zu Unrecht auf ein einseitiges und ghettoartiges Bild des zeitgenössischen Diasporajudentums.

So wie sich die Frage nach der Toraobservanz vor dem Hintergrund eines in sich vielfältigen Diasporajudentums nicht mit binären Antworten erfassen lässt, lässt sich auch das in 1Kor 9,19–23 autobiographisch beschriebene Verhalten des Paulus nicht einfach für oder gegen einen toraobservant lebenden Apostel ins Feld führen. Die autobiographischen Skizzen des Paulus geben vielmehr darüber Auskunft, dass der christuskonsequente Paulus *sich selbst* als toraobservant lebenden Juden verstanden hat und dass dies zumindest in der Zeit nach seiner Hinwendung zu Christus eine Form der Toraobservanz nahelegt, die sich dabei unterschiedlicher halachischer Implementierungen und Bewältigungsstrategien für das Zusammenleben bediente, die sich im Diasporajudentum schon seit längerer Zeit herausentwickelt hatten.

Tatsächlich ist das, was Paulus in 1Kor 9 beschreibt, weder eine echte paulinische „Innovation“, noch ist es erst auf der Grundlage einer spezifisch „christlichen“ Freiheit möglich. Dennoch handelt es sich zugleich um eine jüdische Lebensform, die nicht unberührt bleibt vom Glauben an Jesus als den

Messias. Denn die von Paulus geschilderte Anpassung seiner jüdischen Lebensweise erhält auf der Grundlage des Evangeliums eine ganz neue Motivationskraft und eine neue Bedeutung. Neu ist der missionsstrategische Zielgrund für sein Verhalten und nicht das Verhalten selbst. Denn es ist „um des Evangeliums willen“ (1Kor 9,23), dass Paulus sein Verhalten auch in halachischer Hinsicht an die ihn je umgebenden Menschen anpasst.

Ähnliches lässt sich auch im Hinblick auf die jüdische Lebensweise anderer christusgläubiger Juden – Petrus und Barnabas – im Kontext der paulinischen Schilderung vom antiochenischen Zwischenfall in Gal 2,11–14 feststellen. Die von Petrus anfänglich praktizierte und auch von Paulus als notwendig erachtete Kommensalität zwischen Juden und Nichtjuden ist keine grundsätzlich paulinische Errungenschaft und auch keine erst durch das Evangelium ermöglichte Form der Interaktion, sondern dürfte gerade auch in ihrem kaum näher bestimmten Charakter auf diasporajüdische Lebensweise und Bewältigungsstrategien zurückgehen. Dies gilt gerade auch dann, falls die oben ausführlich begründete Annahme stimmt und Petrus bzw. Barnabas anfänglich nicht nur mit nichtjüdischen Christusgläubigen, sondern ganz grundsätzlich mit Nichtjuden in unterschiedlichen Situationen in Antiochien zusammen aßen. Auch die Beschreibung des Verhaltens des Petrus mit den ethnischen Adverbien „heidnisch“ und „jüdisch“ verweist dabei nicht auf die absoluten Grenzen jüdischer Lebensweise, sondern auf unterschiedliche halachische Auffassungen davon, wie Juden sich in einem nichtjüdischen Umfeld verhalten sollten.

Insofern ist das Verhalten, das Paulus von seinem Mitapostel in Antiochien einfordert, *materialiter* ein Verhalten, das manche Juden für eine legitime Adaption jüdischer Existenz in einer multiethnischen Umgebung hielten. Diese für manche Diasporajuden schon lange mögliche Form der Essens- und Tischgemeinschaft mit Nichtjuden ist nun zugleich aber auch als „christlich“ zu qualifizieren, indem sie für Paulus durch das Evangelium eine ganz neue Bedeutung und Begründungsstruktur gewinnt. Denn für Paulus ist das Zustandekommen solch einer Kommensalität zwischen Juden und Nichtjuden nicht nur eine mögliche, sondern eine *notwendige* und ekklesiologisch begründete Konsequenz des Evangeliums von Jesus Christus, das an Juden und Heiden zugleich gerichtet ist. Die „Wahrheit des Evangeliums“ (Gal 2,5.14) ist gefährdet, nicht wenn christusgläubige Juden sich an jüdische Vorschriften gebunden fühlen, sondern wenn ihnen die gewohnte jüdische Lebensweise wichtiger ist als die Gemeinschaft mit Nichtjuden.

Sowohl in 1Kor 9,19–23 als auch in Gal 2,11–14 geht es Paulus nicht um eine grundsätzlich abwertende Aussage bezüglich jüdischer Lebensweise von Juden. Auch erklärt Paulus an keiner der beiden Stellen das jüdische Gesetz für Juden zum Adiaphoron. Vielmehr geht es jeweils um die situationsabhängige Unterordnung der eigenen Lebensweise – inklusive der durch jüdische Halacha geforderten Aspekte – unter das Evangelium und dessen Verkündigung.

2.4 Perspektiven anderer Juden auf Paulus

Die gegenwärtige Forschungsliteratur gibt auf die Frage, ob Paulus weiterhin eine jüdische Lebensweise verfolgte und eine solche auch für andere christusgläubige Juden voraussetzte, zu Unrecht eine meist einlinige Antwort. Das gilt sowohl für eher „klassische“ Exegeten, die einen klaren Bruch mit jüdischen Speisegeboten sehen, als auch für neuere Bemühungen aus einer „Paul within Judaism“-Perspektive, wo die Frage meist ebenso klar und monoperspektivisch bejaht wird. Beide Urteile unterschätzen jedoch die Komplexität des frühjüdischen Diskurses, der eine Vielzahl an Perspektiven zu erkennen gibt, die je für sich nur eine relative, aber niemals eine absolute Antwort geben können. Nur mittels dieser Multiperspektivität lässt sich demnach auch die Frage beantworten, ob und inwiefern der christusgläubige Paulus als toraobservant zu bezeichnen ist.

Dann wird v.a. im sog. antiochenischen Zwischenfall deutlich, dass Paulus bereits zu seinen Lebzeiten von anderen Juden vorgeworfen wurde, sein Verhalten und konkret sein Umgang im Zusammensein mit Nichtjuden sei keine legitime Form jüdischer Existenz. Ob dies konkret in Antiochien auch damit zu erklären ist, dass die „Leute von Jakobus“ (Gal 2,12a) aus Jerusalem kommen und deshalb weniger mit diasporajüdischer Lebensweise vertraut waren, ist eine plausible – wenn auch nicht ganz sichere – Annahme. Jedenfalls haben offenbar auch jene Juden, die als „aus der Beschneidung“ (Gal 2,12b) beschrieben werden, eine von Petrus, Barnabas und Paulus abweichende halachische Sicht auf die Frage nach den Grenzen und Möglichkeiten der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden. Entscheidend ist dabei jedoch, dass nur weil manche Juden solch ein Verhalten als eine illegitime Auslegung der Tora erachteten, nicht von einer grundsätzlichen Ablehnung der Speisehalacha durch Paulus gesprochen werden kann.

Ähnlich lässt sich auch aufgrund der innerjüdischen Verfolgung und Bestrafung des Paulus (2Kor 11,24; Gal 5,11; vgl. 1Thess 2,14–16; Apg 16,19–22; 17,5–9; 18,12; 21,27–36) erhärten, dass die etwa in 1Kor 9,19–23 oder aber Gal 2,11–14 dokumentierte und christologisch begründete Änderung der jüdischen Lebensweise aus der Perspektive des Paulus zwar keinen „Abfall“ vom Judentum bedeutete, ihm dies jedoch schon zu seinen Lebzeiten von anderen Juden vorgeworfen wurde. Zugleich impliziert die Anwendung der binnenjüdischen Bestrafung des Paulus von „vierzig Schlägen weniger einen“ (2Kor 11,24) auch dann, wenn sie in Palästina zu verorten ist, dass Paulus sich weiterhin als Jude verstand und auch nach außen hin seine jüdische Identität zu erkennen gab. Denn die Bestrafung des Paulus durch andere Juden ist nur als *innerjüdische* Bestrafung historisch plausibel und es gäbe keine Grundlage für solche Sanktionen, wenn Paulus selbst nicht mehr mit dem Anspruch aufgetreten sein sollte, eine legitime Form jüdischer Existenz zu repräsentieren. Inso-

fern gibt gerade auch die Verfolgung des Paulus durch andere Juden diesen multiperspektivischen Charakter zu erkennen.

Dann erscheint es auch plausibel, dass diese kritische Perspektive anderer Juden auf Paulus durchaus auch von kritischen Bemerkungen des Paulus gegenüber anderen Juden bzw. deren Verhaltensweisen ihren Ausgang nahm. D.h. auch wenn die uns erhaltenen paulinischen Briefe als explizite Adressaten in erster Linie Nichtjuden erwähnen, beinhaltete die paulinische Verkündigung wohl auch kritische Töne gegenüber zumindest manchen seiner jüdischen Volksgenossen bzw. deren Verhaltensweisen.

Dieser multiperspektivische Charakter der jüdischen Lebensweise des Paulus sowie der Rolle der Tora für das Verhalten christusgläubiger Juden sollte sich deshalb auch in moderner Forschungsterminologie widerspiegeln. Ungeeignet erscheint in dieser Hinsicht ein Reden von einer „Laxheit“ oder „Pragmatik“ des Paulus hinsichtlich des Gesetzes, insofern diese Begriffe ebenso wie die Bezeichnung des Gesetzes als „Adiaphoron“ eine Beliebigkeit hinsichtlich der Kontinuität jüdischer Lebensweise implizieren, die sich in dieser Form für den Selbstanspruch des christusgläubigen Paulus gerade nicht nahelegt.

2.5 Jüdische Lebensweise des Paulus vor und nach seiner Hinwendung zu Christus – diachrone Perspektive

Der Umstand, dass zumindest aus der Perspektive des Paulus sein eigenes Verhalten auch nach seiner Hinwendung zu Christus durchaus mit jüdischer Existenz vereinbar ist, schließt auf der einen Seite die mögliche Kritik an dem Verhalten anderer Juden mit ein. Auf der anderen Seite ist es darüber hinaus jedoch wahrscheinlich, dass sich in Bemerkungen wie Gal 1,13f und Gal 2,19 Hinweise darauf finden, dass Paulus bei seiner Hinwendung zu Christus einen als radikal erlebten Wandel hinsichtlich seiner halachischen Überzeugungen erfuhr. Rückblickend bewertet er dabei seine vormalige jüdische Lebensweise und seinen vorherigen Umgang im Zusammensein mit Nichtjuden kritisch. Die Frage nach der Kontinuität und Diskontinuität jüdischer Lebensweise von christusgläubigen Juden beinhaltet demnach im Hinblick speziell auf den Juden Paulus und seiner jüdischen Lebensweise nicht nur von der Begründung her, sondern vermutlich auch materialiter starke Momente der Diskontinuität. Denn Paulus war vor seiner Hinwendung zu Christus Anhänger einer anderen jüdischen Gruppe und Anhänger einer anderen halachischen Überzeugung, als er es für die Zeit nach seiner Hinwendung zu Christus beschreibt.

Diese biographische oder diachrone Diskontinuität muss aber weder auf alle Juden seiner Zeit zutreffen, die sich zu Christus hinwenden, noch stellt sie grundsätzlich den jüdischen Charakter des Paulus oder seines Evangeliums in Frage. Dass Paulus zu der Überzeugung kam, Jesus sei der Messias, stellte dessen jüdische Identität nicht in Abrede – was im Kontext frühjüdischer

Messiaserwartungen auch absurd wäre –, sondern spezifizierte sie vielmehr weiter. Zuzustimmen ist dabei im Hinblick auf die neueren Diskussionen um „Paul within Judaism“ dem Urteil von Niebuhr:

„Diese ‚Neuheit‘ der paulinischen Konzeptionen – und das ist aus meiner Sicht auch dank der Impulse der ‚New Perspective on Paul‘ und der ‚Paul within Judaism‘-Perspektive das Entscheidende – darf aber nicht verwechselt werden mit ihrer Beurteilung als ‚nicht mehr jüdisch‘ oder gar ‚unjüdisch‘.“⁷

D.h. die darin zur Sprache kommende Kritik an der Tora ist keine grundsätzliche Kritik, wohl aber eine Kritik an den halachischen Überzeugungen von *manchen* Juden. Zu diesen gehören nicht nur Juden wie die „aus der Beschneidung“ (Gal 2,12b), sondern – seinem Selbstverständnis nach – auch der frühere Paulus und dessen Lebensweise selbst.

Ob sich Paulus auch noch nach seiner Hinwendung zu Christus als Pharisäer identifizieren konnte (vgl. Apg 23,6), scheint grundsätzlich möglich, muss aber offenbleiben. Denkbar wäre ebenso, dass die Kritik an seiner früheren jüdischen Lebensweise auch das Verlassen pharisäischer Kreise miteinschließt. Unsere Informationen über Pharisäer zur Zeit des Neuen Testaments sind letztlich zu gering, um über typische Merkmale hinaus auch die „Grenzen“ der pharisäischen Bewegung scharf bestimmen zu können. Deutlich ist hingegen, dass für Paulus durch seine Hinwendung zu Christus manche Aspekte seiner pharisäisch geprägten Halacha (vgl. Phil 3,3) nicht mehr mit dem Evangelium vereinbar waren.

3. Jüdische Identität und die Identität in Christus als „nested identity“

Versucht man die paulinische Verhaltensadaptabilität sowie seine gegenüber der jüdischen Lebensweise des Petrus geäußerte Kritik in einem Identitätsmodell zu veranschaulichen, dann erweist sich der oben ausgehend von Hodge entfaltete Ansatz als hilfreich.⁸ Das Identitätsmodell arbeitet dabei mit einer variablen und situationsabhängigen Hierarchie verschiedener Identitätsebenen, deren Anordnung besonders in multiethnischen und multikulturellen Kontexten unter einem permanenten Veränderungsdruck steht. D.h. welche Identitätsebene je hervorgehoben wird, hängt im Wesentlichen vom jeweiligen Kontext ab. Eben solch ein Muster einer situationsbedingten und „nested“⁹ Identitätskonstruktion greift nun Paulus in 1Kor 9,19 m.E. mit der Metapher von der

⁷ NIEBUHR, Einführung, 38.

⁸ Vgl. dazu S. 92–93 dieser Studie.

⁹ Zum Begriff und Modell einer „nested identity“ vgl. HONIGMAN, Ptolemaic and Roman Definitions, 49; THOMPSON, Hellenistic Hellenes, 301–322.

Versklavung auf. D.h. – im Modell gesprochen – die verschiedenen Identitätsebenen des vorchristlichen Paulus (Jude, aus dem Stamm Benjamin, Hebräer von Hebräern, Pharisäer, Zeltmacher u.ä.) werden bei dessen Hinwendung zu Christus nicht einfach als nichtig erklärt, aber erweitert um die weitere Ebene der Identität „in Christus“.

Diese verschiedenen Ebenen der paulinischen Identität stehen in einem hierarchischen Verhältnis zueinander, wobei seine Identität „in Christus“ an der Spitze steht und damit im Fall eines Normenkonflikts andere Normen aussticht. D.h. dass Paulus seine bisherige (jüdische) Lebensweise nun situativ und abhängig von seinem neu hinzugekommenen Auftrag als Apostel der Heiden in der Weise verändert, dass er sich seinen nichtjüdischen Gegenübern ebenso anpasst wie Juden mit anderen halachischen Überzeugungen (vgl. 1Kor 9,19–23) und dass ihm die Kommensalität mit Nichtjuden im Zweifelsfall wichtiger ist als die Beibehaltung bestimmter Formen jüdischer Lebensweise (vgl. Gal 2,11–14). Dabei bedeutet diese situationsbedingte Identitätskonstruktion weder eine prinzipielle Negierung der jüdischen Identitätsebenen, noch hebt sie die grundsätzlich normierende Funktion des jüdischen Gesetzes für christusgläubige Juden auf.

Vielmehr versteht sich Paulus auch nach seiner Hinwendung zur messianischen Jesusbewegung ebenso selbstverständlich als Jude, wie er sich auch weiterhin der Tora und damit einer jüdischen Lebensweise verpflichtet sieht. Doch – nicht nur aber besonders – in der Diaspora konnte eine jüdische Identität schon immer nur als „nested identity“ gelebt werden, d.h. als eine Existenz, die jeweils situationsbedingt unterschiedliche Ebenen der eigenen Identität und die damit einhergehenden Normen miteinander verhandeln muss, indem sie diese in ein hierarchisches Verhältnis zueinander setzt.

Für Paulus folgt aus seiner neu hinzugekommenen Identitätsebene „in Christus“ zugleich in mehrerlei Hinsicht eine Zuwendung zu Nichtjuden. Zum einen, da er der Überzeugung ist, dass auch Nichtjuden sich Christus zuwenden und damit eine Existenz „in Christus“ haben können und sollen. Zum anderen, da er sein Apostelamt speziell als Auftrag versteht, zu den Heiden zu gehen. Diese aus dem Evangelium bzw. der Identität „in Christus“ abgeleitete Zuwendung zu Nichtjuden bedeutet zugleich jedoch die Notwendigkeit, Formen zu finden, um jene Gemeinschaft mit Nichtjuden auch praktisch durchführen zu können. D.h. die Identitätsebene „in Christus“ sticht in jenen Situationen, in denen daraus die Zuwendung und Gemeinschaft mit Nichtjuden folgt, andere Normen einer jüdischen Lebensführung aus. Damit verbindet sich aber – entgegen älteren Forschungsentwürfen – keine grundsätzliche Kritik an „dem“ Judentum oder an einer jüdischen Lebensweise. Ebenso bedeutet diese situationsbedingte Adaptabilität jüdischer Lebensweise aufgrund der Voranstellung seiner Identität „in Christus“ – entgegen neueren Entwürfen aus einer „Paul within Judaism“-Perspektive – keine vollständige Kontinuität zur vorchristlichen Existenz des Paulus.

Beschreibt man die Existenz des christusgläubigen Juden Paulus mit solch einem Modell einer „nested identity“, dann wird es möglich, gegenwärtig vorherrschende und eher dualistisch oder antithetisch zugespitzte Beschreibungen des Paulus zu überwinden. Paulus versteht sich sowohl als Jude und als einer jüdischen Lebensweise verpflichtet, wie er sich zugleich als „in Christus“ auch der Gemeinschaft mit Nichtjuden verpflichtet sieht. Die in seinen Briefen bezeugte halachische Adaptabilität, die Paulus selbst vorlebte und auch von anderen christusgläubigen Juden einforderte, ist für ihn die logische Konsequenz aus solch einer „nested identity“, die sowohl die Identität „in Christus“ als auch die jüdische Identität in einem hierarchischen Verhältnis miteinander verbindet.

Literaturverzeichnis

- ADAM, Klaus-Peter: Food in the Writings, in: Janling Fu / Cynthia Shafer-Elliott / Carol L. Meyers (Hg.): T&T Clark Handbook of Food in the Hebrew Bible and Ancient Israel, London / New York / Oxford u.a. 2022, 545–564.
- ALBANI, Matthias: Daniel. Traumdeuter und Endzeitprophet (Biblische Gestalten 21), Leipzig 2010.
- ALLEN, Leslie C. / LANIAK, Timothy S.: Ezra, Nehemiah, Esther (NIBCOT 9), Peabody, MA 2003.
- ALMA, Filippo: L'accueil de l'autre dans sa diversité. La stratégie de médiation de Paul à l'égard des faibles et des forts à Rome (Romains 14,1–15,13) (WUNT II 572), Tübingen 2022.
- AMELING, Walter (Hg.): Inscriptiones Judaicae Orientis. Band II: Kleinasien (TSAJ 99), Tübingen 2004.
- ANDERSON, H.: 3 Maccabees, in: James H. Charlesworth (Hg.): The Old Testament Pseudepigrapha. Bd. 2: Expansions of the „Old Testament“ and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost-Judeo-Hellenistic Works, Peabody, MA 2015, 509–529.
- ANDERSON, Robert A.: Signs and Wonders. A Commentary on the Book of Daniel (ITC), Grand Rapids, MI 1984.
- ANEZIRI, Sophia / DAMASKOS, Dimitris: Städtische Kulte im hellenistischen Gymnasium, in: Daniel Kah / Peter Scholz (Hg.): Das hellenistische Gymnasium (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 8), Berlin 2018, 247–271.
- ANTONACCIO, Carla M.: Ethnicity and Colonization, in: Irad Malkin (Hg.): Ancient Perceptions of Greek Ethnicity (Center for Hellenic Studies Colloquia 5), Washington, DC 2001, 113–157.
- ARZT-GRABNER, Peter / KRITZER, Ruth E. / PAPATHOMAS, Amphilochos / WINTER, Franz: 1. Korinther. Mit Zwei Beiträgen von Michel Ernst (PKNT 2), Göttingen 2006.
- BARCLAY, John M. G.: Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE), Edinburgh 1998.
- : Josephus, Flavius. Translation and Commentary. Bd. 10: Against Apion, Leiden / Boston 2007.
- : „Do We Undermine the Law?“ A Study of Romans 14.1–15.6“, in: Pauline Churches and Diaspora Jews (WUNT 275), Tübingen 2012, 37–59.
- : Who Was Considered an Apostate in the Jewish Diaspora?, in: Pauline Churches and Diaspora Jews (WUNT 275), Tübingen 2012, 141–155.
- : Paul and the Gift, Grand Rapids, MI 2015.
- BARDTKE, Hans: Das Buch Esther (KAT 17,5), Gütersloh 1963.
- BARDTKE, Hans / PLÖGER, Otto: Historische und legendarische Erzählungen (JSHRZ 1,1), Gütersloh 1973.
- BARRETT, Charles K.: Things Sacrificed to Idols, in: NTS 11,2 (1965), 138–153.

- : A Commentary on the First Epistle to the Corinthians (BNTC 7,1), London 1968.
- BARTON, Stephen C.: All Things to All People – Paul and the Law in the Lights of 1 Cor 9:19–23, in: James D. G. Dunn (Hg.): Paul and the Mosaic Law (WUNT 89), Tübingen 1996, 271–285.
- BAUER, Dieter: Das Buch Daniel (NSK.AT 22), Stuttgart 1996.
- BAUMANN, Gerd: The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities, New York 1999.
- BAUR, Ferdinand C.: Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom, in: Historisch-kritische Untersuchungen zum Neuen Testament. Ausgewählte Werke, hg. von Klaus Scholder, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, 1–146.
- BECKER, Jürgen: Der Brief an die Galater (NTD 8), Göttingen ¹⁶1985.
- : Paulus, der Apostel der Völker (UTB 2014), Tübingen ³1998.
- BEGG, Christopher / SPILSBURY, Paul: Flavius Josephus. Translation and Commentary. Bd. 5: Judean Antiquities Books 8–10, Leiden 2005.
- BEN ZEEV, Miryam Pucci: Jewish Rights in the Roman World. The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius (TSAJ 74), Tübingen 1996.
- BEN-CHORIN, Schalom: Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht (dtv Sachbuch 1550), München 1991.
- BERGER, Klaus: Unterweisung in erzählender Form. Das Buch der Jubiläen (JSHRZ 2,4), Gütersloh 1983.
- BERLIN, Adele: Ester, Tel Aviv / Jerusalem 2001.
- BETZ, Hans Dieter: Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia (Hermeneia), Philadelphia, PA ²1984.
- : Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien. Aus dem Amerikanischen übersetzt und für die deutsche Ausgabe redaktionell bearbeitet von Sibylle Ann (Hermeneia), München 1988.
- BICKERMAN, Elias J.: The Colophon of the Greek Book of Esther, in: Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English Including „The God of the Maccabees“. Bd. 1 (AGJU 68,1), hg. von Amram Tropper, Leiden 2007, 218–237.
- BIRD, Michael F.: An Introduction to the Paul within Judaism Debate, in: Michael F. Bird / Ruben A. Bühner / Jörg Frey u.a. (Hg.): Paul within Judaism. Perspectives on Paul and Jewish Identity (WUNT 507), Tübingen 2023, 1–28.
- : The Incident at Antioch (Gal. 2.11–14): The Beginning of Paulinism, in: Michael F. Bird / Jason Maston (Hg.): Earliest Christian History. History, Literature, and Theology. Essays from the Tyndale Fellowship in Honor of Martin Hengel (WUNT II 320), Tübingen 2012, 329–361.
- : An Anomalous Jew. Paul among Jews, Greeks, and Romans, Grand Rapids, MI 2016.
- BIRNBAUM, Ellen: Allegorical Interpretation and Jewish Identity among Alexandrian Jewish Writers, in: David E. Aune / Jarl Henning Ulrichsen / Torrey Seland (Hg.): Neotestamentica et Philonica (NT.S 106), Leiden / Boston 2003, 307–329.
- BLOCH, René S.: Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie (Hist.E 160), Stuttgart 2002.
- BOCCACCINI, Gabriele: Paul's Three Paths to Salvation, Chicago 2020.
- BOCKMUEHL, Markus: Jewish Law in Gentile Churches. Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics, Edinburgh 2000.
- BÖHM, Martina: Philo und die Frage nach der jüdischen Identität in Alexandria. Die Abrahamsfamilie als Modellfall, in: Markus Öhler (Hg.): Religionsgemeinschaft und Identität.

- Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike (BThSt 142), Neukirchen-Vluyn 2013, 69–111.
- BOLTON, David: Paul and the Whip: A Sign of Inclusion or Exclusion, in: Reimund Bieringer (Hg.): *Theologizing in the Corinthian Conflict. Studies in the Exegesis and Theology of 2 Corinthians* (BToSt 16), Leuven 2013, 363–377.
- BOLYKI, János: Burial as an Ethical Task in the Book of Tobit, in the Bible and in the Greek Tragedies, in: Géza G. Xeravits / József Zsengellér (Hg.): *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology. Papers of the First International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 20–21 May, 2004* (JSJ.S 98), Leiden 2005, 89–101.
- BÖMER, Franz: Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom (FASk 14,1–3), Wiesbaden 1960/1981/1990.
- BONS, Eberhard: Manger ou ne pas manger avec les étrangers? Quelques observations concernant Genèse 43 et le roman Joseph et Aséneth, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 93,1 (2013), 93–103.
- : The Language of the Book of Judith, in: Eberhard Bons / Jan Joosten / Martin Karrer u.a. (Hg.): *Die Sprache der Septuaginta. The Language of the Septuagint* (LXX.H 3), Gütersloh 2016, 393–406.
- : The Meanings of the Noun *σκάνδαλον* in the Book of Judith, in: Wolfgang Kraus / Michaël N. van der Meer / Martin Meiser (Hg.): *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Munich, 2013 (SCSt 64), Atlanta, GA 2016, 473–482.
- : Das Buch Judith. Konturen jüdischer Identität in hellenistischer Zeit, in: Eberhard Bons / Karin Finsterbusch (Hg.): *Konstruktionen individueller und kollektiver Identität. Bd. 2: Alter Orient, hellenistisches Judentum, römische Antike, Alte Kirche* (BThSt 168), Göttingen Bristol, CT 2017, 103–126.
- BORSE, Udo: *Der Brief an die Galater* (RNT), Regensburg 1984.
- BÖTTGER, Paul Christoph: Paulus und Petrus in Antiochien. Zum Verständnis von Galater 2.11–21, in: *NTS* 37,1 (1991), 77–100.
- BÖTTRICH, Christfried: „Ihr seid der Tempel Gottes“. Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus, in: Beate Ego / Armin Lange / Peter Pilhofer (Hg.): *Gemeinde ohne Tempel* (WUNT 118), Tübingen 1999, 411–425.
- BOYARIN, Daniel: *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, CA 1994.
- : *Ioudaismos* within Paul. A Modified Reading of Gal 1:13–14, in: František Ábel (Hg.): *The Message of Paul the Apostle within Second Temple Judaism*, Lanham / Boulder / New York u.a. 2020, 167–178.
- BOYD-TAYLOR, Cameron: Esther's Great Adventure: Reading the LXX Version of the Book of Esther in Light of its Assimilation to the Conventions of the Greek Romantic Novel, in: *BIOSCS* 30 (1997), 81–113.
- BRADLEY, Keith R. / CARTLEDGE, Paul (Hg.): *The Cambridge World History of Slavery. Bd. 1: The Ancient Mediterranean World*, Cambridge 2011.
- BRÄNDL, Martin: *Der Agon bei Paulus. Herkunft und Profil paulinischer Agonmetaphorik* (WUNT II 222), Tübingen 2006.
- BRINGMANN, Klaus: Gymnasion und griechische Bildung im Nahen Osten, in: Daniel Kah / Peter Scholz (Hg.): *Das hellenistische Gymnasion (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 8)*, Berlin 2018, 323–333.
- BRUCE, F. F.: *The Epistle of Paul to the Galatians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC 2), Exeter 1982.
- BUELL, Denise K.: Ethnicity and Religion in Mediterranean Antiquity and Beyond, in: *RelSRev* 26,3 (2000), 243–249.

- : Race and Universalisms in Early Christianity, in: *J ECS* 10 (2002), 432–441.
- : *Why this New Race. Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York 2005.
- BUCELL, Denise K. / HODGE, Caroline J.: The Politics of Interpretation: The Rhetoric of Race and Ethnicity in Paul, in: *JBL* 123,2 (2004), 235–251.
- BÜHNER, Ruben A.: The Torah in Ethnically Mixed Assemblies. Paul's Behavioral Adaptability in 1 Cor 9:19–23 in Context of Jewish Pragmatism in the Diaspora, in: Michael F. Bird / Ruben A. Bühner / Jörg Frey u.a. (Hg.): *Paul within Judaism. Perspectives on Paul and Jewish Identity* (WUNT 507), Tübingen 2023, 201–215.
- : Hohe Messianologie. Übermenschliche Aspekte eschatologischer Heilsgestalten im Frühjudentum (WUNT II 523), Tübingen 2020.
- : Interaktion mit dem Fremden. Grenzen und Möglichkeiten der Tischgemeinschaft anhand von Daniel und Ester, in: *ZAW* 133,3 (2021), 329–345.
- : Messianic High Christology. New Testament Variants of Second Temple Judaism, Waco 2021.
- : Zwischen Abgrenzung and Annäherung. Essens- und Tischgemeinschaft von Juden und Nichtjuden anhand der Diasporanovellen Judith sowie Josef und Aseneth, in: *ZNW* 113,2 (2022), 284–302.
- : Jüdische Sklaven. Die paulinische Metapher von der Selbstversklavung in 1Kor 9,19 vor dem Hintergrund jüdischer Sklaverei in der Antike, in: *NTS* 69,2 (2023), 195–209.
- : Paul's Torah Observance in Acts in Light of Recent Debates about Paul within Judaism, in: František Ábel (Hg.): *Receptions of Paul During the First Two Centuries: Exploration of the Jewish Matrix of Early Christianity*, Lanham 2023, 279–295.
- BULTEMA, Harry: *Commentary on Daniel*, Grand Rapids, MI 1988.
- BURCHARD, Christoph: *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. Überlieferung, Ortsbestimmung* (WUNT 8), Tübingen 1965.
- : Unterweisung in erzählender Form. Joseph und Aseneth (*JSHRZ* 2,4), Gütersloh 1983.
- : The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament: A General Survey and a Fresh Look at the Lord's Supper, in: *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth* (SVTP 3), Leiden / New York / Köln 1996, 263–295.
- : *Joseph und Aseneth. Kritisch herausgegeben mit Unterstützung von C. Burfeind und U. B. Fink*, hg. von Christoph Burchard (PVTG 5), Leiden 2003.
- : Küssen in Joseph und Aseneth, in: *JSJ* 36 (2005), 316–323.
- BURTON, Ernest DeWitt: *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (ICC 27), Edinburgh 1921.
- BUSH, Frederic William: *Ruth, Esther* (WBC 9), Nashville 1996.
- BYRON, John: *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity. A Traditional-Historical and Exegetical Examination* (WUNT II 162), Tübingen 2003.
- CAMPBELL, Charles: *1 Corinthians. Belief: A Theological Commentary on the Bible*, Louisville 2018.
- CAMPBELL, William S.: *Paul and the Creation of Christian Identity* (LNTS 322), London 2006.
- CARSON, Donald A. / O'BRIEN, Peter Thomas / SEIFRID, Mark A. (Hg.): *Justification and Variegated Nomism. 2 Bände* (WUNT II 140.181), Tübingen / Grand Rapids, MI 2001/2004.
- CASTRITIUS, Helmut: Militärdienst und Wehrhaftigkeit der Juden in der Spätantike, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 13,1 (2003), 3–12.
- CHARLES, Robert H.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Oxford 1929.

- CHEUNG, Alex: *Idol Food in Corinth. Jewish Background and Pauline Legacy* (LNTS 176), London 1999.
- CHRISTESEN, Paul / KYLE, Donald G. (Hg.): *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity* (Blackwell Companions to the Ancient World), Chichester 2014.
- CIAMPA, Roy E. / ROSNER, Brian S.: *The First Letter to the Corinthians* (PiNTC), Nottingham / Grand Rapids, MI 2010.
- CLARYSSE, W.: Jews in Trikomia, in: Adam Bülow-Jacobsen (Hg.): *Proceedings of the 20th International Congress of Papyrologists, Copenhagen, 23.–29. August, 1992*, Copenhagen 1994, 193–203.
- CLAUBEN, Carsten: *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* (SUNT 27), Göttingen 2002.
- CLINES, David J. A.: *The Esther Scroll. The Story of the Story* (JSOTSup 30), Sheffield, England 1984.
- COHEN, Shaye J. D.: „Those Who Say They Are Jews and Are Not“: How Do You Know a Jew in Antiquity When You See One?, in: Ernest S. Frerichs (Hg.): *Diasporas in Antiquity* (BJSt 288), Atlanta, GA 1993, 1–45.
- : *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties* (The S. Mark Taper Foundation Imprint in Jewish Studies 31), Berkeley, CA 1999.
- COLLINS, John J.: *Hellenistic Judaism in Recent Scholarship*, in: *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule* (JSJ.S 100), Leiden 2005, 1–20.
- : *Joseph and Aseneth: Jewish or Christian?*, in: *JSPE* 14,2 (2005), 97–112.
- : *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York 2010.
- COLLINS, John J. / COLLINS, Adela Y.: *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis, MN 1993.
- COLLINS, Raymond F. (Hg.): *First Corinthians* (A Michael Glazier Book 7), Collegeville, MN 1999.
- CONCANNON, Cavan W.: *„When You Were Gentiles“. Specters of Ethnicity in Roman Corinth and Paul's Corinthian Correspondence* (Synkrisis), New Haven / London 2014.
- CONZELMANN, Hans: *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 1969.
- COPPINS, Wayne: *The Interpretation of Freedom in the Letters of Paul. With Special Reference to the „German“ Tradition* (WUNT II 261), Tübingen 2009.
- COTTON, Hannah M.: *Roman Rule and Jewish Life. Collected Papers*, hg. von Ofer Pogorelsky (SJ 89), Berlin / Boston 2022.
- CRIBIORE, Raffaella: *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt* (ASP 36), Atlanta, GA 1996.
- CROY, N. Clayton: *3 Maccabees* (SCS 3), Leiden 2006.
- DANCY, John Christopher / FUERST, Wesley J. / HAMMER, Raymond Jack: *The Shorter Books of the Apocrypha. Tobit, Judith, Rest of Esther, Baruch, Letter of Jeremiah, Additions to Daniel and Prayer of Manasseh* (CBC), Cambridge 1972.
- DAVIES, R. W.: *The Roman Military Diet*, in: *Britannia* 2 (1971), 122–142.
- DAY, Linda: *Three Faces of a Queen. Characterization in the Books of Esther* (JSOTSup 186), Sheffield, England 1995.
- : *Faith, Character and Perspective in Judith*, in: *JSOT* 26 (2001), 71–93.
- DECKER, Wolfgang: *Art. Sport* (DNP 11), Stuttgart / Weimar 2002, 838–846.
- : *Art. Sportfeste* (DNP 11), Stuttgart / Weimar 2002, 847–855.
- : *Sport in der griechischen Antike. Vom minoischen Wettkampf bis zu den Olympischen Spielen*, Hildesheim 2012.

- DEINES, Roland: Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu (WUNT II 52), Tübingen 1993.
- : Das Aposteldekret – Halacha für Heidenchristen oder christliche Rücksichtnahme auf jüdische Tabus?, in: Jörg Frey / Daniel R. Schwartz / Stephanie Gripenrog (Hg.): *Jewish Identity in the Greco-Roman World. Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt* (AGJU 71), Leiden / Boston 2007.
- : Jakobus. Im Schatten des Größeren (Biblische Gestalten 30), Leipzig 2017.
- DELLING, Gerhard: Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum, in: *Studien zum Frühjudentum. Gesammelte Aufsätze 1971–1987*, hg. von Cilliers Breystenbach / Karl-Wilhelm Niebuhr, Göttingen 2000, 23–121.
- DELORME, Jean: *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (dès origines à l'Empire romain)* (BEFAR 196), Paris 1960.
- : Art. Gymnasium (RAC 3), Stuttgart 1986, Sp. 155–175.
- DESELAERS, Paul: *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie* (Orbis biblicus et orientalis 43), Göttingen 1982.
- DESILVA, David A.: *The Letter to the Galatians* (NICNT), Grand Rapids, MI 2018.
- DOERING, Lutz: *Sabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum* (TSAJ 78), Tübingen 1999.
- : *Jesus und der Sabbat im Licht der Qumrantexte*, Münster 2020.
- DOMMERSHAUSEN, Werner: *Ester* (NEB.AT), Würzburg 1980.
- DREYER, Boris: *Die Neoi im hellenistischen Gymnasion*, in: Daniel Kah / Peter Scholz (Hg.): *Das hellenistische Gymnasion (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 8)*, Berlin 2018, 211–236.
- DU TOIT, Marietjie: *The LXX Book of Esther as a Satirical Drama*, in: *JSem* 17,1 (2008), 77–95.
- DUNGAN, David L.: *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul: The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life*, Philadelphia 1971.
- DUNN, James D. G.: *Echoes of Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians*, in: *JBL* 112,3 (1993), 459–477.
- : *The Epistle to the Galatians* (BNTC 9), Peabody, MA 1993.
- : *Who Did Paul Think He Was? A Study of Jewish-Christian Identity*, in: *NTS* 45,2 (1999), 174–193.
- : *The Incident at Antioch (Gal 2:11–18)*, in: Mark D. Nanos (Hg.): *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Peabody, MA 2002, 199–234.
- : *The New Perspective on Paul: Paul and the Law*, in: *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (WUNT 185), Tübingen 2005, 131–141.
- : *What Was the Issue Between Paul and „Those of the Circumcision“?*, in: *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (WUNT 185), Tübingen 2005, 143–165.
- : *Christianity in the Making. Bd. 2: Beginning from Jerusalem*, Grand Rapids, MI 2009.
- : *Rezension: Fredriksen Paula, Paul. The Pagan's Apostle*, New Haven, 2017, in: *RBL* (2020), 1–3.
- DUTCH, Robert S.: *The Educated Elite in 1 Corinthians. Education and Community Conflict in Graeco-Roman Context* (LNTS 271), London / New York 2005.
- EBNER, Martin: *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I* (GNT 1), Göttingen 2012.
- ECK, Werner / HEINRICHS, Johannes: *Sklaven und Freigelassene in der Gesellschaft der römischen Kaiserzeit* (TzF 61), Darmstadt / Norderstedt 2005.

- ECKERT, Andreas: *Geschichte der Sklaverei. Von der Antike bis ins 21. Jahrhundert* (C.H. Beck Wissen), München 2021.
- ECKHARDT, Benedikt: *Ethnos und Herrschaft. Politische Figurationen jüdischer Identität von Antiochos III. bis Herodes I.* (SJ 72), Berlin 2013.
- ECKSTEIN, Hans-Joachim: *Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15–4,7* (WUNT 86), Tübingen 1996.
- EFTHIMIADIS-KEITH, Helen: *Genealogy, Retribution and Identity: Re-interpreting the Cause of Suffering in the Book of Judith*, in: OTE N.S. 27,3 (2014), 860–878.
- EGO, Beate: *Unterweisung in erzählender Form. Buch Tobit* (JSHRZ II,6), Gütersloh 1999.
- : *The Book of Tobit and the Diaspora*, in: Géza G. Xeravits / József Zsengellér (Hg.): *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology. Papers of the First International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 20–21 May, 2004* (JSJ.S 98), Leiden 2005, 41–54.
- : *Mordecai's Refusal of Proskynesis Before Haman According to the Septuagint. Tradition-historical and Literal Aspects*, in: Géza G. Xeravits / József Zsengellér (Hg.): *Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books. Selected Studies* (DCLS 5), Berlin / New York 2010, 16–29.
- : *Die Theologie der Estererzählung in der Septuaginta. Eine narratologische Annäherung*, in: Siegfried Kreuzer / Thomas Wagner / Jonathan Miles Robker (Hg.): *Text – Textgeschichte – Textwirkung. FS S. Kreuzer* (AOAT 419), Münster 2014, 225–244.
- : *Die Theologisierung der Estererzählung. Von der Septuaginta zu Targum Scheni*, in: Wolfgang Kraus / Siegfried Kreuzer / Martin Meiser u.a. (Hg.): *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.–22. Juli 2012* (WUNT 325), Tübingen 2014, 392–404.
- : *Ester* (BKAT II 21), Göttingen 2017.
- : *Tobit* (IEKAT), Stuttgart 2022.
- EHRENSPERGER, Kathy: *„Called to be Saints“: The Identity Shaping Dimension of Paul's Priestly Discourse on Romans*, in: *Searching Paul. Conversations with the Jewish Apostle to the Nations. Collected Essays* (WUNT 429), Tübingen 2019, 297–317.
- : *Paul, His People, and Racial Terminology*, in: *Searching Paul. Conversations with the Jewish Apostle to the Nations. Collected Essays* (WUNT 429), Tübingen 2019, 213–227.
- : *Searching Paul. Conversations with the Jewish Apostle to the Nations. Collected Essays* (WUNT 429), Tübingen 2019.
- : *The „Mysterion“ in Romans 11:25–36: No Mystery But a Space for Reconciliation*, in: *Searching Paul. Conversations with the Jewish Apostle to the Nations. Collected Essays* (WUNT 429), Tübingen 2019, 319–337.
- : *The New Perspective on Paul and Beyond*, in: *Searching Paul. Conversations with the Jewish Apostle to the Nations. Collected Essays* (WUNT 429), Tübingen 2019, 353–375.
- : *Die „Paul within Judaism“-Perspektive*, in: *EvT* 80,6 (2020), 455–464.
- EISENBAUM, Pamela M.: *Paul Was Not a Christian. The Real Message of a Misunderstood Apostle*, New York 2009.
- : *Jewish Perspectives. A Jewish Apostle to the Gentiles*, in: Joseph A. Marchal (Hg.): *Studying Paul's Letters. Contemporary Perspectives and Methods*, Minneapolis, MN 2012, 135–153.
- ELMER, Ian J.: *Paul, Jerusalem and the Judaisers. The Galatian Crisis in Its Broadest Historical Context* (WUNT II 258), Tübingen 2012.
- ENGBERG-PEDERSEN, Troels (Hg.): *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville, KY 2001.
- : *Paul on Identity. Theology as Politics*, Minneapolis, MN 2021.

- ENGEL, Helmut: Judith / Das Buch Judith, in: Siegfried Kreuzer (Hg.): Handbuch zur Septuaginta. Bd. 1: Einleitung in die Septuaginta, Gütersloh 2016, 279–288.
- ENGEL, Helmut / SCHMITZ, Barbara: Judith (HThKAT), Freiburg 2014.
- ENSLIN, Morton S.: The Book of Judith. Greek Text with an English Translation (JAL 7), Leiden 1972.
- ESCHNER, Christina: Essen im antiken Judentum und Urchristentum. Diskurse zur sozialen Bedeutung von Tischgemeinschaft, Speiseverboten und Reinheitsvorschriften (AGJU), Leiden / Boston 2019.
- ESLER, Philip Francis: Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology (SNTSMS 57), Cambridge 1996.
- : Making and Breaking an Agreement Mediterranean Style: A New Reading of Galatians 2:1–14, in: Mark D. Nanos (Hg.): The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation, Peabody, MA 2002, 261–281.
- : Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter, Minneapolis, MN 2003.
- ESTES, Joel D.: The Place of the Gentiles in the Book of Tobit, in: BN 166 (2015), 65–86.
- EVANS, Craig A.: „And Mordechai's Order Esther Obeyed“ – Comparison of Structural Delimitation of the Narrative Flow in MT and LXX Esther 2, in: JSem 20,1 (2011), 233–249.
- EVJEN, Harold D.: Ancient Greek Athletics. An Overview (The Archaeological Society at Athens Library), Athens 2018.
- FEE, Gordon D.: The First Epistle to the Corinthians (NICNT), Grand Rapids, MI 1988.
- FELDMAN, Louis H.: Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian, Princeton, NJ 1993.
- : Flavius Josephus. Translation and Commentary. Bd. 3: Judean Antiquities 1–4, Leiden 2000.
- FELDMEIERS, Reinhard: Weise hinter „eisernen Mauern“. Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkulturation und Absonderung im Aristeeasbrief, in: Martin Hengel / Anna Maria Schwemer (Hg.): Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), Tübingen 1994, 20–37.
- FINK, Uta B.: Joseph und Aseneth (FoSub 5), Berlin / New York 2008.
- : Textkritische Situation, in: Eckart Reinmuth (Hg.): Joseph und Aseneth (SAPERE 15), Tübingen 2009, 33–53.
- FINLEY, Moses I.: Die Sklaverei in der Antike. Geschichte und Probleme, München 1981.
- FISCHER, Josef: Sklaverei. Quellenreader Antike, hg. von Michael Sommer, Darmstadt 2018.
- : Sklaverei in der Antike, hg. von Kai Brodersen (Geschichte Kompakt), Darmstadt 2021.
- FITZMYER, Joseph A.: Tobit, in: Magen Broshi / Esther Eshel / Joseph A. Fitzmyer u.a. (Hg.): Qumran Cave 4. Bd. XIV: Parabiblical Texts Part 2 (DJD 19), Oxford 1995, 1–76.
- : Tobit (CEJL), Berlin 2003.
- : First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary (AYB 32), New Haven 2008.
- FOTOPOULOS, John: Food Offered to Idols in Roman Corinth (WUNT 151), Tübingen.
- FOX, Michael V.: Character and Ideology in the Book of Esther (Studies on Personalities of the Old Testament), Columbia 1991.
- : The Redaction of the Books of Esther. On Reading Composite Texts (SBLMS 40), Atlanta, GA 1991.
- FREDRIKSEN, Paula: Augustine's Early Interpretation of Paul. Dissertationsschrift, Princeton University 1979.

- : From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Jesus, Cumberland 2000.
- : Jesus of Nazareth, King of the Jews. A Jewish Life and the Emergence of Christianity, London 2000.
- : Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2, in: Mark D. Nanos (Hg.): The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation, Peabody, MA 2002, 235–260.
- : Mandatory Retirement: Ideas in the Study of Christian Origins whose Time has Come to Go, in: SR 35,2 (2006), 231–246.
- : One Nation, Under Gods, in: *Bostonia*,1 (2009), 27–29.
- : Augustine and the Jews. A Christian Defense of Jews and Judaism, New Haven 2010.
- : Judaizing the Nations: The Ritual Demands of Paul’s Gospel, in: Thomas G. Casey / Justin Taylor (Hg.): Paul’s Jewish Matrix (Bible in Dialogue 2), Rom 2011, 327–354.
- : How Later Contexts Affect Pauline Content, or: Retrospect Is the Mother of Anachronism, in: Peter J. Tomson / Joshua J. Schwartz (Hg.): Jews and Christians in the First and Second Centuries (CRINT), Leiden 2014, 17–51.
- : The Questions of Worship: Gods, Pagans, and the Redemption of Israel, in: Mark D. Nanos / Magnus Zetterholm (Hg.): Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle, Minneapolis, MN 2015, 175–201.
- : Why Should a „Law-Free“ Mission Mean a „Law-Free“ Apostle?, in: JBL 134,3 (2015), 637–650.
- : Paul. The Pagans’ Apostle, New Haven 2017.
- : Putting Paul in His (Historical) Place: A Response to James Crossley, Margaret Mitchell, and Matthew Novenson, in: JMJJS 5 (2018), 89–110.
- : When Christians Were Jews. The First Generation, New Haven 2018.
- : Paul the „Convert“?, in: Matthew V. Novenson / R. Barry Matlock (Hg.): The Oxford Handbook of Pauline Studies, Oxford 2019, 31–53.
- : God is Jewish, but Gentiles Don’t Have to Be: Ethnicity and Eschatology in Paul’s Gospel, in: František Ábel (Hg.): The Message of Paul the Apostle within Second Temple Judaism, Lanham / Boulder / New York u.a. 2020, 3–19.
- : Paul, the Perfectly Righteous Pharisee, in: Joseph Sievers / Amy-Jill Levine (Hg.): The Pharisees, Grand Rapids, MI 2021, 112–135.
- : What Does It Mean to See Paul „within Judaism“?, in: JBL 141,2 (2022), 359–380.
- FREIDENREICH, David M.: Foreigners and Their Food. Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law, Berkeley, CA / Los Angeles, CA / London 2011.
- FREY, Jörg: Die Zeugnisse über Gemeinschaftsmähler aus Qumran, in: David Hellholm / Dieter Sänger (Hg.): The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Bd. 1: Old Testament, Early Judaism, New Testament (WUNT 376), Tübingen 2017, 101–130.
- : Paulus als Pharisäer und Antiochener. Biographische Grundlagen seiner Schriftrezeption, in: Florian Wilk / Markus Öhler (Hg.): Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen – Ausprägungen – Wirkungen – Wertungen (FRLANT 268), Göttingen / Bristol 2017, 81–112.
- : Das Selbstverständnis des Paulus als Apostel, in: Jens Schröter / Simon Buttica / Andreas Dettwiler (Hg.): Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Early Interpreters (BZNW 234), Berlin 2018, 115–142.
- : Das Ringen des Paulus um die Einheit der Gemeinde. Der erste Korintherbrief als Vermittlungsschreiben und seine integrative Argumentationsstruktur, in: Jacob Thiessen /

- Christian Stettler (Hg.): Paulus und die christliche Gemeinde in Korinth. Historisch-kulturelle und theologische Aspekte (BThSt 187), Göttingen 2020, 149–181.
- : Paul in Light of the Dead Sea Scrolls. Some Considerations Regarding Paul's Position within Judaism, in: František Ábel (Hg.): The Message of Paul the Apostle within Second Temple Judaism, Lanham / Boulder / New York u.a. 2020, 89–108.
- : Das Judentum des Paulus, in: Oda Wischmeyer (Hg.): Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Bern / Tübingen ³2021, 47–103.
- : Galaterbrief, in: Oda Wischmeyer (Hg.): Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Bern / Tübingen ³2021, 369–396.
- FUKS, Gideon: Where Have all the Freedmen Gone?: On an Anomaly in the Jewish Grave-Inscriptions From Rome, in: JJS 36,1 (1985), 25–32.
- FURNISH, Victor Paul: II Corinthians (AB 32A), New York 1984.
- GÄCKLE, Volker: Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom. Zu Herkunft und Funktion der Antithese in 1 Kor 8,1–11,1 und Röm 14,1–15,13 (WUNT II 200), Tübingen 2004.
- GAGER, John G.: Reinventing Paul, New York 2000.
- : Who Made Early Christianity? The Jewish Lives of the Apostle Paul (American Lectures on the History of Religions), New York 2015.
- GALLAS, Sven: „Fünfmal vierzig weniger einen ...“: Die an Paulus vollzogenen Synagogastrafen nach 2 Kor 11,24, in: ZNW 81,3–4 (1990), 178–191.
- GALLOWAY, Lincoln E.: Freedom in the Gospel. Paul's Exemplum in 1 Cor 9 in Conversation with the Discourses of Epictetus and Philo (CBET 38), Leuven 2004.
- GARDINER, Edward Norman: Athletics of the Ancient World, Oxford 1930.
- GARDNER, Andrew / HERRING, Edward / LOMAS, Kathryn (Hg.): Creating Ethnicities and Identities in the Roman World, London 2013.
- GARROWAY, Joshua: Paul: Without Judaism, Without Law, in: David Lincicum / Ruth Sheridan / Charles M. Stang (Hg.): Law and Lawlessness in Early Judaism and Early Christianity (WUNT 420), Tübingen 2019, 49–66.
- GASTON, Lloyd: Paul and the Torah, in: Alan T. Davies (Hg.): Antisemitism and the Foundations of Christianity, New York 1979, 48–71.
- : Paul and the Torah, Vancouver, BC 1987.
- GAUTHIER, Philippe: Études sur de inscriptions d'Amorgos, in: BCH 104,1 (1980), 197–220.
- GEHRKE, Hans-Joachim: Ephebeia (DNP 3), Stuttgart / Weimar 1997, 1071–1075.
- : Das sozial- und religionsgeschichtliche Umfeld der Septuaginta, in: Jürgen P. Lesch / Siegfried Kreuzer (Hg.): Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel. Bd. 2 (BWANT IX 1), Stuttgart 2004, 44–60.
- GELJON, Albert C. / RUNIA, David T.: Philo of Alexandria. On Cultivation. Introduction, Translation, and Commentary (Philo of Alexandria Commentary Series 4), Leiden 2013.
- GERA, Deborah Levine: Judith (CEJL), Berlin 2014.
- GERLEMAN, Gillis: Esther (BKAT 21), Neukirchen-Vluyn 1973.
- GERSTACKER, Andreas: Der Heeresdienst von Christen in der römischen Kaiserzeit: Studien zu Tertullian, Clemens und Origenes (Millennium-Studien 93), Berlin 2021.
- GESENIUS, Wilhelm / MEYER, D. Rudolf / DONNER, Herbert / RENZ, Johannes: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin ¹⁸2005.
- GIBSON, E. Leigh: The Jewish Manumission Inscriptions of the Bosphorus Kingdom (TSAJ 75), Tübingen 1999.
- GIL ARBIOL, Carlos J.: Ioudaismos and ioudaizō in Paul and the Galatian Controversy: An Examination of Supposed Positions, in: JSNT 44,2 (2021), 218–239.

- GLAD, Clarence E.: Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy (NT.S 81), Leiden 1995.
- GOLDEN, Mark: Slavery and the Greek Family, in: Keith R. Bradley / Paul Cartledge (Hg.): The Cambridge World History of Slavery. Bd. 1: The Ancient Mediterranean World, Cambridge 2011, 134–152.
- GOLDINGAY, John E.: Daniel (WBC 30), Dallas 1989.
- GOLDSTEIN, Jonathan A.: The Message of Aristeas to Philokrates: In the Second Century B.C.E., Obey the Torah, Venerate the Temple of Jerusalem, But Speak Greek, and Put Your Hopes in the Ptolemaic Dynasty, in: Menachem Mor (Hg.): Eretz Israel, Israel and the Jewish Diaspora. Mutual Relations (Studies in Jewish Civilization 1), Lanham MD 1991, 1–23.
- GONZÁLEZ-SALINERO, Raúl: Military Service and the Integration of Jews into the Roman Empire (The Brill Reference Library of Judaism 72), Boston 2022.
- GOOCH, Peter D.: Dangerous Food. 1 Corinthians 8–10 in Its Context (SCJud 5), Waterloo 2006.
- GOODMAN, Martin: The Persecution of Paul by Diaspora Jews, in: Judaism in the Roman World. Collected Essays, Boston 2007, 145–152.
- GORDON, Mary L.: The Nationality of Slaves under the Early Roman Empire, in: Moses I. Finley (Hg.): Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies, Cambridge 1960, 171–189.
- GRÄBER, Erich: Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 8,1–13,13 (ÖTBK 8,2), Gütersloh 2005.
- GRAY, Alison: תנ"ך (TWQ 2), Stuttgart 2011, 556–559.
- GROß, Heinrich: Tobit, Judit (Die neue Echter-Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 19), Würzburg 1987.
- GROß-ALBENHAUSEN, Kirsten: Bedeutung und Funktion der Gymnasien für die Hellenisierung des Ostens, in: Daniel Kah / Peter Scholz (Hg.): Das hellenistische Gymnasium (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 8), Berlin 2018, 313–322.
- GROSSFELD, Bernard: The Two Targums of Esther (ArBib 18), Collegeville, MI 1991.
- GROSSMAN, Jonathan: Esther. The Outer Narrative and the Hidden Reading (Siphrut 6), Winona Lake, IN 2011.
- GRUEN, Erich S.: Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition (Hellenistic Culture and Society), Berkeley, CA 1998.
- : Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans, Cambridge, MA 2002.
- : The „Letter of Aristeas“ and the Cultural Context of the Septuagint, in: Martin Karrer / Wolfgang Kraus (Hg.): Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten (WUNT 219), Tübingen 2008, 134–156.
- : Ethnicity in the Ancient World – Did It Matter?, Berlin / Boston 2020.
- HAACKER, Klaus: Die Apostelgeschichte (ThKNT 5), Stuttgart 2019.
- HAAG, Ernst: Daniel (NEB.AT 30), Würzburg 1993.
- : Judit und Holofernes. Zur theologisch-ethischen Problematik in Jdt 10–11, in: Hans-Gerd Angel / Johannes Reiter / Hans-Gerd Wirtz (Hg.): Aus reichen Quellen leben, Trier 1995, 55–67.
- HACHLILI, Rachel: The Goliath Family in Jericho: Funerary Inscriptions from a First Century A. D. Jewish Monumental Tomb, in: BASOR 325 (1980), 31–66.
- HADOT, Pierre / HÖCKER, Christoph: Art. Gymnasium (DNP 5), Stuttgart / Weimar 1998, 20–27.
- HAGNER, Donald A.: Paul as a Jewish Believer – According to his Letters, in: Reidar Hvalvik / Oskar Skarsaune (Hg.): Jewish Believers in Jesus, Peabody, MA 2007, 96–120.

- HALL, Jonathan M.: *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997.
- HANHART, Robert: *Text und Textgeschichte des Buches Judith* (AAWG.PH 3. Folge, 109), Göttingen 1979.
- : *Esther* (Septuaginta Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 8,3), Göttingen ²1983.
- : *Tobit* (Septuaginta Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 8,5), Göttingen 1983.
- HARLAND, Philip A.: *Acculturation and Identity in the Diaspora: A Jewish Family and „Pagan“ Guilds at Hierapolis*, in: *JJS* 57,2 (2006), 222–244.
- HARRINGTON, Hannah: *Purity Texts* (Companion to the Qumran Scrolls), London 2006.
- HARRIS, Harrold A.: *Greek Athletics and the Jews*, Cardiff 1976.
- HARRISON, James R.: *Paul and the Gymnasiarchs. Two Approaches to Pastoral Formation in Antiquity*, in: Stanley E. Porter (Hg.): *Paul. Jew, Greek, and Roman* (Pauline Studies 5), Leiden 2009, 141–178.
- HARTMANN, Louis Francis / DI LELLA, Alexander A.: *The Book of Daniel. A New Translation with Notes and Commentary* (AB 23), New York 1978.
- HASSELMANN, Milena: *Konstruktion sozialer Identität. Studien zum Reinheitsverständnis im antiken Judentum und im Neuen Testament* (AGJU 115), Leiden / Boston 2022.
- HAUSPIE, Katrin: *Tobit / Das Buch Tobit / Tobias*, in: Siegfried Kreuzer (Hg.): *Handbuch zur Septuaginta*. Bd. 1: *Einleitung in die Septuaginta*, Gütersloh 2016, 289–295.
- HAYS, Richard B.: *First Corinthians. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Interpretation), Louisville 2011.
- HEIL, Christoph: *Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus. Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz* (BBB 96), Weinheim 1994.
- HENGEL, Martin: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.* (WUNT 10), Tübingen ³1988.
- : *The Pre-Christian Paul*, London / Philadelphia 1991.
- : *The Stance of the Apostle Toward the Law in the Unknown Years Between Damascus and Antioch*, in: Donald A. Carson / Peter Thomas O’Brien / Mark A. Seifrid (Hg.): *Justification and Variegated Nomism*. Bd. 2: *The Paradoxes of Paul* (WUNT II 181), Tübingen 2004, 75–103.
- HENGEL, Martin / DEINES, Roland: *Der vorchristliche Paulus*, in: Martin Hengel / Ulrich Heckel (Hg.): *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen 1991, 177–291.
- HERMANN-OTTO, Elisabeth: *Art. Sklave, Sklaverei, Sklavenrecht* (RAC Lf. 238), Stuttgart 2020, 691–751.
- HERRMANN-OTTO, Elisabeth: *Antike Sklaverei*, Darmstadt 2013.
- : *Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt* (Studienbücher Antike 15), Hildesheim / Zürich / New York ²2017.
- HESTER, James D.: *Epideictic Rhetoric and Persona in Galatians 1 and 2*, in: Mark D. Nanos (Hg.): *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Peabody, MA 2002, 181–196.
- HEZSER, Catherine: *Jewish Slavery in Antiquity*, Oxford 2009.
- : *Slavery and the Jews*, in: Keith R. Bradley / Paul Cartledge (Hg.): *The Cambridge World History of Slavery*. Bd. 1: *The Ancient Mediterranean World*, Cambridge 2011, 438–455.
- : *Geldbußen, Peitschenhiebe und göttliche Vernichtung: rabbinische Strafdrohungen in der Mischna*, in: *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 20 (2014), 201–214.

- : Paul's „Fool's Speech“ (2 Cor 11:16–32) in the Context of Ancient Jewish and Graeco-Roman Culture, in: Reimund Bieringer (Hg.): *Second Corinthians in the Perspective of Late Second Temple Judaism* (CRINT 14), Leiden u.a. 2014, 221–244.
- HIEKE, Thomas: Endogamy in the Book of Tobit, Genesis, and Ezra-Nehemia, in: Géza G. Xeravits / József Zsengellér (Hg.): *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology. Papers of the First International Conference on the Deuterocanonical Books*, Pápa, Hungary, 20–21 May, 2004 (JSJ.S 98), Leiden 2005, 103–120.
- : Torah in Judith. dietary Laws, Purity and Other Torah Issues in the Book of Judith, in: Géza G. Xeravits (Hg.): *A Pious Seductress. Studies in the Book of Judith* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 14), Berlin 2012, 97–110.
- HODGE, Caroline J.: Olive Trees and Ethnicities. Judeans and Gentiles in Rom. 11.17–24, in: Jürgen Zangenberg / Michael Labahn (Hg.): *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City. Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome* (JSNTSup 243), London 2004, 77–89.
- : Apostle to the Gentiles: Construction of Paul's Identity, in: *BibInt* 13,3 (2005), 270–288.
- : *If Sons, Then Heirs. A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, Oxford / New York 2007.
- : „A Light to the Nations“: The Role of Israel in Romans 9–11, in: Jerry L. Sumney (Hg.): *Reading Paul's Letter to the Romans* (SBLRBS 73), Atlanta, GA 2012, 169–186.
- : The Question of Identity: Gentiles as Gentiles – But also Not – in Pauline Communities, in: Mark D. Nanos / Magnus Zetterholm (Hg.): *Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis, MN 2015, 153–173.
- : Paul and Ethnicity, in: Matthew V. Novenson / R. Barry Matlock (Hg.): *The Oxford Handbook of Pauline Studies*, Oxford 2019, 547–561.
- HOLTZ, Traugott: *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK 13), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1986.
- HONIGMAN, Sylvie: The Ptolemaic and Roman Definitions of Social Categories and the Evolution of Judean Communal Identity in Egypt, in: Yair Furstenberg (Hg.): *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World* (AGJU 94), Leiden / Boston 2016, 25–74.
- HORSLEY, Richard A.: *1 Corinthians* (ANTC 7), Nashville 1998.
- HÜBNER, Hans (Hg.): *Biblische Theologie. Entwürfe der Gegenwart* (BThSt 38), Neukirchen-Vluyn 1999.
- HUMPHREY, Edith McEwan: *Joseph and Aseneth* (GAP), Sheffield 2000.
- HUMPHREY, W. Lee: A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel, in: *JBL* 92 (1973), 211–223.
- HURTADO, Larry W.: *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, MI 2003.
- HUTCHINSON, John / SMITH, Anthony D. (Hg.): *Ethnicity* (Oxford Readers), Oxford 1996.
- HUTTER, Manfred: Iranische Elemente im Buch Esther, in: Hannes D. Galter (Hg.): *Kulturkontakte und ihre Bedeutung in Geschichte und Gegenwart des Orients*. (Grazer Morgenländische Studien 1), Graz 1986, 51–66.
- JACOBS, Naomi S.: „You Did Not Hesitate to Get Up and Leave the Dinner.“ Food and Eating in the Narrative of Tobit with Some Attention to Tobit's Shavout Meal, in: Géza G. Xeravits / József Zsengellér (Hg.): *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology. Papers of the First International Conference on the Deuterocanonical Books*, Pápa, Hungary, 20–21 May, 2004 (JSJ.S 98), Leiden 2005, 121–138.
- : Biting Off More Than They Can Chew. Food, Eating and Cultural Integration in Tobit and Letter of *Aristeas*, in: David Hellholm / Dieter Sänger (Hg.): *The Eucharist – Its*

- Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Bd. 1: Old Testament, Early Judaism, New Testament (WUNT 376), Tübingen 2017, 157–179.
- JENKINS, Richard: Rethinking Ethnicity, Los Angeles, CA / London ²2008.
- JEWETT, Robert J.: Romans. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis, MN 2007.
- JOHN, Felix: Der Galaterbrief im Kontext historischer Lebenswelten im antiken Kleinasien (FRLANT 264), Göttingen 2016.
- JOOSTEN, Jan: The Original Language and Historical Milieu of the Book of Judith, in: Collected Studies on the Septuagint (FAT 83), Tübingen 2012, 195–209.
- JUNKELMANN, Marcus: PANIS MILITARIS. Die Ernährung des römischen Soldaten oder der Grundstoff der Macht (Kulturgeschichte der antiken Welt 75), Mainz am Rhein 1997.
- KEENER, Craig S.: 1–2 Corinthians (NCBiC), Cambridge, UK / New York 2005.
- : Galatians. A Commentary, Grand Rapids, MI 2019.
- KENNEL, Nigel M.: Ephebeia. A Register of Greek Cities with Citizen Training Systems in the Hellenistic and Roman Periods (Nikephoros Beihefte 12), Hildesheim 2006.
- KLAIBER, Walter: Der Galaterbrief (BNT), Neukirchen-Vluyn 2013.
- : Der erste Korintherbrief (BNT), Göttingen ²2021.
- KNÖPPLER, Thomas: 3. Makkabäerbuch (JSHRZ 1,9), Gütersloh 2017.
- KOBEL, Esther: Paulus als interkultureller Vermittler. Eine Studie zur kulturellen Positionierung des Apostels der Völker (Studies in Cultural Contexts of the Bible 1), Paderborn 2019.
- KOCH, Klaus: Daniel. 1. Teilbd. Dan 1–4 (BKAT 22,1), Neukirchen-Vluyn 2005.
- KOCK, Theodor (Hg.): Comitorum atticorum fragmenta. Bd. 3. Novae comoediae fragmenta. Teil 2, Lipsiae 1888.
- KOEHLER, Ludwig / BAUMGARTNER, Walter: Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1958.
- KOLLER, Aaron: Esther in Ancient Jewish Thought, New York 2014.
- KONRADT, Matthias: Zur Datierung des sogenannten antiochenischen Zwischenfalls, in: ZNW 102,1 (2011), 19–39.
- KONSTAN, David: Defining Ancient Greek Ethnicity, in: Diaspora: A Journal of Transnational Studies 6,1 (1997), 97–110.
- KOTTSIEPER, Ingo: Zusätze zu Esther, in: Odil Hannes Steck / Reinhard Gregor Kratz / Ingo Kottsieper (Hg.): Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zusätze zu Ester und Daniel (ATD.A 5), Göttingen 1998, 111–207.
- : „Look, Son, What Nadab Did to Ahikaros ...“: The Aramaic Ahikar Tradition and Its Relationship to the Book of Tobit, in: Devorah Dimant (Hg.): The Dynamics of Language and Exegesis at Qumran (FAT 35), Tübingen 2009, 145–167.
- KOVACS, Judith L. (Hg.): 1 Corinthians. Interpreted by Early Christian Commentators (The Church's Bible), Grand Rapids, MI 2005.
- KRAEMER, Ross Shepard: When Aseneth Met Joseph: a Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and his Egyptian Wife, Reconsidered, New York / Oxford 1998.
- KRAUTER, Stefan: Bürgerrecht und Kultteilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum (BZNW 127), Berlin 2004.
- LACOCQUE, André: The Book of Daniel, Eugene ²2018.
- LAGRANGE, Marie-Joseph: Saint Paul épître aux Galates (EtB), Paris ³1950.
- LANG, Friedrich: Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen 1986.
- LANGE, Armin: Handbuch der Textfunde vom Toten Meer. Bd. 1: Die Handschriften biblischer Bücher von Qumran und den anderen Fundorten, Tübingen 2009.

- LAPIDE, Pinchas: Paulus – zwischen Damaskus und Qumran. Fehldeutungen und Übersetzungsfehler (Gütersloher Taschenbücher 1425), Gütersloh 1993.
- LEVENSON, Jón Douglas: Esther. A Commentary (OTL), Louisville, KY 1997.
- LEVINE, Amy-Jill: Tobit. Teaching Jews How to Live in the Diaspora, in: *BiRe* 8,4 (1992), 42–51.64.
- : The Misunderstood Jew. The Church and the Scandal of the Jewish Jesus, San Francisco 2007.
- LEVINSKAJA, Irina A.: The Book of Acts in its First Century Setting. Bd. 5: The Book of Acts in Its Diaspora Setting, hg. von Bruce W. Winter, Grand Rapids, MI 1996.
- LEWIS, David: Greek Slave Systems in Their Eastern Mediterranean Context, c. 800–146 BC, Oxford / New York 2018.
- LICHTENBERGER, Hermann: Jüdisches Essen. Fremdwahrnehmung und Selbstdefinition, in: David Hellholm / Dieter Sänger (Hg.): The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Bd. 1: Old Testament, Early Judaism, New Testament (WUNT 376), Tübingen 2017, 61–76.
- LIDDELL, Henry George / SCOTT, Robert (Hg.): A Greek-English Lexicon. With a Supplement, Oxford ⁹1994.
- LIETZMANN, Hans: An die Galater (HNT 10), Tübingen ³1932.
- LITTMAN, Robert J.: Tobit. The Book of Tobit in Codex Sinaiticus (SCS), Leiden / Boston 2008.
- LÖHR, Hermut: Speisefrage und Tora im Judentum des Zweiten Tempels und im entstehenden Christentum, in: *ZNW* 94 (2003), 17–37.
- LONGENECKER, Richard N.: Galatians (WBC 41), Waco, TX / Dallas, TX / Nashville 1990.
- LORETZ, Oswald: š'r hmlk – „Das Tor des Königs“ (Est 2,19), in: *WO* 4 (1967), 104–108.
- MACCHI, Jean-Daniel: Le livre d'Esther, hg. von Albert de Pury (CAT 14e), Genève 2016.
- : Ester (IEKAT), Stuttgart 2021.
- MACDONALD, Nathan: Food and Drink in Tobit and Other „Diaspora Novellas“, in: Mark Bredin (Hg.): Studies in the Book of Tobit. A Multidisciplinary Approach (LSTS 55), London / New York 2006, 165–178.
- MALALAS, Ioannes: Ioannis Malalae Chronographia, hg. von Ioannes Thurn (CFHB 35), Berlin 2000.
- MANGO, Elena: Bankette im hellenistischen Gymnasion, in: Daniel Kah / Peter Scholz (Hg.): Das hellenistische Gymnasion (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 8), Berlin 2018, 273–311.
- MARBÖCK, Johannes: Das Gebet der Esther – Zur Bedeutung des Gebetes im griechischen Esterbuch, in: Weisheit und Frömmigkeit (ÖBS 29), Frankfurt a.M. 2006, 237–255.
- MARK, Martin: Der gottesfürchtige Tobit in der Metropole Ninive. Im Dilemma zwischen Anpassung und Bekenntnis, in: Klaus Arntz (Hg.): Mittendrin statt nur dabei. Christentum in pluraler Gesellschaft, Regensburg 2003, 211–234.
- MARTIN, Dale B.: Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity, New Haven 1990.
- : Slavery and the Ancient Jewish Family, in: Shaye J. D. Cohen (Hg.): The Jewish Family in Antiquity (BJSt 289), Atlanta, GA 2010, 113–129.
- MARTIN, Neil: Regression in Galatians. Paul and the Gentile Response to Jewish Law (WUNT II 530), Tübingen 2020.
- MASON, Steve: Flavius Josephus. Translation and Commentary. Bd. 9: Life of Josephus, Leiden / Boston / Köln 2001.

- : Flavius Josephus. Translation and Commentary. Bd. 9: Life of Josephus, Leiden / Boston, Köln 2001.
- : Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History, in: JSJ 38,4–5 (2007), 457–512.
- MATERA, Frank J.: Galatians (A Michael Glazier Book 9), Colledgeville, MI 1992.
- MATUSOVA, Ekaterina: The Meaning of the Letter of Aristeas. In Light of Biblical Interpretation and Grammatical Tradition, and with Reference to Its Historical Context (FRLANT 260), Göttingen 2015.
- MCKNIGHT, Scot / OROPEZA, B. J. (Hg.): Perspectives on Paul. Five Views, Grand Rapids, MI 2020.
- MEECHAM, Henry G.: Letter of Aristeas. A Linguistic Study with Special Reference to the Greek Bible (PUM 241), Manchester 1935.
- MEEKS, Wayne A.: Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era (SBLSPS 13), Missoula, MT 1978.
- MEINHOLD, Arndt: Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I, in: ZAW 87,3 (1975), 306–324.
- : Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle II, in: ZAW 88,1 (1976), 72–93.
- MEISER, Martin: Galater (NTP 9), Göttingen 2007.
- MEISNER, Norbert: Aristeasbrief, in: : Unterweisung in erzählender Form. Das Martyrium Jesajas. Aristeasbrief (JSHRZ II,1), Gütersloh 1973, 35–85.
- MENDELSON, Alan: Philo's Jewish Identity (BJSt 161), Atlanta, GA 1988.
- MERKLEIN, Helmut: Die Einheitlichkeit des ersten Korintherbriefes, in: ZNW 75,3–4 (1984), 153–183.
- : Der erste Brief an die Korinther: Kapitel 5,1–11,1 (ÖTBK 7,2), Gütersloh 2000.
- MEYERS, Eric M.: Purity Concerns and Common Judaism in Light of Archaeology, in: Joseph Sievers / Amy-Jill Levine (Hg.): The Pharisees, Grand Rapids, MI 2021, 41–54.
- MITCHELL, Margaret Mary: Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians (HUT 28), Tübingen 1991.
- : Peter's „Hypocrisy“ and Paul's: Two „Hypocrites“ at the Foundation of Earliest Christianity?, in: NTS 58,2 (2012), 213–234.
- : Paul and Judaism Now, Quo vadimus?, in: JJMJS 5 (2018), 55–78.
- MITTMANN-RICHERT, Ulrike: Einführung zu den jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Historische und legendarische Erzählungen (JSHRZ 6,1), Gütersloh 2000.
- MOORE, Carey A.: Esther. Introduction, Translation and Notes (AB 7B), Garden City 1971.
- : Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions (AB 44), New Haven 1977.
- : Prolegomenon, in: Carey A. Moore (Hg.): Studies in the Book of Esther (LBS), New York 1982, XIX–C.
- : Judith. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 40B), Garden City 1985.
- : Tobit. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 40A), New York 1996.
- MORTENSEN, Jacob P. B.: Paul Among the Gentiles: A „Radical“ Reading of Romans (NET 28), Tübingen 2018.
- MÜLLER, Hans-Peter / KAISER, Otto / LOADER, James Alfred: Das Hohelied. Klagelieder. Das Buch Ester (ATD 16,2), Göttingen 1992.
- MÜLLER-WOLLERMANN, Renate: Art. Sklaverei. II. Ägypten (DNP 11), Stuttgart 2001, 623–624.
- MUNCK, Johannes: Das Manifest des Glaubens. Bemerkungen zum Römerbrief, in: Paulus und die Heilsgeschichte (Teologisk Serie 6), Kopenhagen 1954, 190–203.

- : Israel und die Heiden, in: Paulus und die Heilsgeschichte (Teologisk Serie 6), Kopenhagen 1954, 242–276.
- MURAOKA, Takamitsu: A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Leuven 2009.
- MURPHY-O’CONNOR, J.: St. Paul’s Corinth. Text and Archaeology (GNS 6), Collegeville, MI 32002.
- MUBNER, Franz: Der Galaterbrief (HThKNT 9), Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1974.
- NANOS, Mark D.: The Mystery of Romans. The Jewish Context of Paul’s Letter, Minneapolis 1996.
- : The Jewish Context of the Gentile Audience Addressed in Paul’s Letter to the Romans, in: CBQ 61,2 (1999), 283–304.
- : The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation, Peabody, MA 2002.
- : The Inter- and Intra-Jewish Political Context of Paul’s Letter to the Galatians, in: Mark D. Nanos (Hg.): The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation, Peabody, MA 2002, 396–407.
- : The Irony of Galatians. Paul’s Letter in First-Century Context, Minneapolis, MN 2002.
- : What Was at Stake in Peter’s „Eating with Gentiles“ at Antioch?, in: Mark D. Nanos (Hg.): The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation, Peabody, MA 2002, 282–318.
- : The Myth of the „Law-Free“ Paul Standing between Christians and Jews, in: SCJR 4,1 (2009).
- : The Polytheist Identity of the „Weak,“ and Paul’s Strategy to „Gain“ Them: A New Reading of 1 Corinthians 8:1–11:1, in: Stanley E. Porter (Hg.): Paul. Jew, Greek, and Roman (Pauline Studies 5), Leiden 2009, 179–210.
- : Paul’s Non-Jews Do Not Become „Jews,“ But Do They Become „Jewish“? Reading Romans 2:25–29 within Judaism, Alongside Josephus, in: JJMJS 1 (2014), 26–53.
- : The Question of Conceptualization: Qualifying Paul’s Position on Circumcision in Dialogue with Josephus’s Advisors to King Izates, in: Mark D. Nanos / Magnus Zetterholm (Hg.): Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle, Minneapolis, MN 2015, 105–152.
- : How Could Paul Accuse Peter of „Living Ethné-ishly,“ in Antioch (Gal 2:11–21) If Peter Was Eating according to Jewish Dietary Norms?, in: JJMJS 6,2 (2016), 199–223.
- : Paul and Judaism. Why not Paul’s Judaism?, in: Reading Paul within Judaism. Collected Essays. Bd. 1, Eugene, OR 2017, 3–59.
- : Paul’s Polemic in Philippians 3 as Jewish-Subgroup Vilification of Local Non-Jewish Cultic and Philosophical Alternatives, in: Reading Corinthians and Philippians within Judaism. Collected Essays, Bd. 4, Eugene, OR 2017, 142–191.
- : Paul’s Relationship to Torah in Light of His Strategy „to Become Everything to Everyone“ (1 Corinthians 9:19–23), in: Reading Corinthians and Philippians within Judaism. Collected Essays, Bd. 4, Eugene, OR 2017, 52–92.
- : Reading Corinthians and Philippians within Judaism. Collected Essays, Bd. 4, Eugene, OR 2017.
- : Reading Paul within Judaism. Collected Essays. Bd. 1, Eugene, OR 2017.
- : Reading the Antioch Incident (Gal 2:11–21) as a Subversive Banquet Narrative, in: JJMJS 7,1 (2017), 26–52.
- : Was Paul a „Liar“ for the Gospel?, in: Reading Corinthians and Philippians within Judaism. Collected Essays, Bd. 4, Eugene, OR 2017, 93–108.
- : Why the „Weak“ in 1 Corinthians 8–10 Were Not Christ-Believers, in: Reading Corinthians and Philippians within Judaism. Collected Essays, Bd. 4, Eugene, OR 2017, 36–51.

- : Preface, in: Reading Romans within Judaism. Collected Essays, Bd. 2, Eugene, OR 2018, vii–xxxii.
- : Reading Romans within Judaism. Collected Essays, Bd. 2, Eugene, OR 2018.
- : To the Churches within the Synagogue of Rome, in: Reading Romans within Judaism. Collected Essays, Bd. 2, Eugene, OR 2018, 3–19.
- NANOS, Mark D. / ZETTERHOLM, Magnus (Hg.): Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle, Minneapolis, MN 2015.
- NEWSOM, Carol A. / BREED, Brennan W.: Daniel. A Commentary (OTL) 2014.
- NICKLE, Keith F.: The Collection. A Study in the Strategy of Paul 1966.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm: Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen (WUNT 62), Tübingen 1992.
- : Tora ohne Tempel. Paulus und der Jakobusbrief im Zusammenhang frühjüdischer Tora-rezeption für die Diaspora, in: Beate Ego / Armin Lange / Peter Pilhofer (Hg.): Gemeinde ohne Tempel (WUNT 118), Tübingen 1999, 427–460.
- : Offene Fragen zur Gesetzespraxis bei Paulus und seinen Gemeinden: (Sabbat, Speisegebote, Beschneidung), in: BTZ 25,1 (2008), 16–51.
- : Ethik und Tora. Zum Toraverständnis in Joseph und Aseneth, in: Eckart Reinmuth (Hg.): Joseph und Aseneth (SAPERE 15), Tübingen 2009, 187–217.
- : Der vorchristliche Paulus, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.): Paulus Handbuch (Handbücher Theologie), Tübingen 2013, 49–80.
- : Jesus, Paul, and the Pharisees. Observations on Their Commonalities and Their Understanding of Torah, in: František Ábel (Hg.): The Message of Paul the Apostle within Second Temple Judaism, Lanham / Boulder / New York u.a. 2020, 109–141.
- : Das jüdische Gesetz bei Paulus und im Neuen Testament, in: Paulus im Judentum seiner Zeit. Gesammelte Studien (WUNT 489), Tübingen 2022, 43–80.
- : Einführung: Paulus im Judentum seiner Zeit. Der Heidenapostel aus Israel in neuer Sicht. Mit einem Nachtrag zur „New Perspective on Paul“ seit 2010, in: Paulus im Judentum seiner Zeit. Gesammelte Studien (WUNT 489), Tübingen 2022, 1–40.
- : Paulus im Judentum seiner Zeit. Gesammelte Studien (WUNT 489), Tübingen 2022.
- NIEHOFF, Maren R.: Philo of Alexandria. An Intellectual Biography, New Haven / London 2018.
- : Philo on Jewish Identity and Culture (TSAJ 86), Tübingen 2020.
- NILSSON, Martin P.: Die hellenistische Schule, München 1955.
- NIR, Rivka: Joseph and Aseneth. A Christian Book (HBM 42), Sheffield 2012.
- NOETHLICH, Karl Leo: Der Jude Paulus – ein Tarser und Römer?, in: Raban von Haehling (Hg.): Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt 2000, 53–84.
- NOLTE, S. Philip / JORDAAN, Pierre J.: Esther’s Prayer in „Additions to Esther“: Addition C to LXX Esther – An Embodied Cognition Approach, in: APB 20 (2009), 293–309.
- NOVENSON, Matthew V.: Paul’s Former Occupation in Ioudaismos, in: Mark W. Elliott / Scott J. Hafemann / N. T. Wright u.a. (Hg.): Galatians and Christian Theology, Grand Rapids, MI 2014, 24–39.
- : Whither the Paul within Judaism Schule?, in: JJMJS 5 (2018), 79–88.
- : *Ioudaios*, Pharisee, Zealot, in: Paul, Then and Now, Chicago 2022, 24–45.
- : *Ioudaios*, Pharisee, Zealot, in: Ryan S. Schellenberg / Heidi Wendt (Hg.): T&T Clark Handbook to the Historical Paul, London / New York / Oxford 2022, 167–182.
- O’BRIEN, Peter Thomas: Gospel and Mission in the Writings of Paul. An Exegetical and Theological Analysis, Grand Rapids, MI 1995.
- OAKES, Peter S.: Galatians (Paideia), Grand Rapids, MI 2015.

- ÖHLER, Markus: Essen, Ethnos, Identität – der antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11–14), in: Wolfgang Weiß (Hg.): *Der eine Gott und das gemeinschaftliche Mahl. Inklusion und Exklusion biblischer Vorstellungen von Mahl und Gemeinschaft im Kontext antiker Festkultur* (BThSt 113), Neukirchen-Vluyn 2012, 158–199.
- : The Punishment of Thirty-Nine Lashes (2 Corinthians 11:24) and the Place of Paul in Judaism, in: *JBL* 140,3 (2021), 623–640.
- OLIVER, Isaac W.: Does Paul Need to Be a Covenantal Jew in Order to Be a Jew?, in: František Ábel (Hg.): *The Message of Paul the Apostle within Second Temple Judaism*, Lanham / Boulder / New York u.a. 2020, 75–87.
- OMERZU, Heike: *Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte* (BZNW 115), Berlin / New York.
- : Tarsisches und römisches Bürgerrecht, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.): *Paulus Handbuch* (Handbücher Theologie), Tübingen 2013, 55–58.
- OPPENHEIM, Adolf Leo / REINER, Erica: *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago 1977.
- ORR, William F. / WALTHER, James Arthur: *I Corinthians. A New Translation* (AB 32), New York 1976.
- ORTH, Wolfgang: Makkabaion III / Das dritte Buch der Makkabäer, in: Siegfried Kreuzer (Hg.): *Handbuch zur Septuaginta. Bd. 1: Einleitung in die Septuaginta*, Gütersloh 2016, 314–321.
- OSTEN-SACKEN, Peter von der: *Der Brief an die Gemeinden in Galatien* (ThKNT 9), Stuttgart 2019.
- OSTMEYER, Karl-Heinrich / WYPADLO, Adrian (Hg.): *Das Ziel vor Augen. Sport und Wettkampf im Neuen Testament und seiner Umwelt*, Stuttgart 2020.
- PALMER, Carmen: *Converts in the Dead Sea Scrolls. The Gēr and Mutable Ethnicity* (StTDJ 126), Boston 2018.
- PARK, Eung Chun: *Either Jew or Gentile. Paul's Unfolding Theology of Inclusivity*, Louisville / London 2003.
- PELEKIDIS, Chrysis: *Histoire de L'Éphébie Attique. Des Origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris 1962.
- PELLETIER, André (Hg.): *Lettre d'Aristée à Philocrate* (SC 89), Paris 1962.
- PERKINS, PHEME: *First Corinthians* (Paideia), Grand Rapids, MI 2012.
- PESCH, Rudolf (Hg.): *Die Apostelgeschichte. 1. Teilband: Apg 1–12* (EKK 5,1), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1986.
- PHILONENKO, Marc: *Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes*, (SPB 13), Leiden 1968.
- PHUA, Richard Liong-Seng: *Idolatry and Authority. A Study of 1 Corinthians 8.1–11.1 in the Light of the Jewish Diaspora* (LNTS 299), London / New York 2005.
- PLIETZSCH, Susanne: *Eating and Living: The Banquets in the Esther Narratives*, in: Nathan MacDonald / Luzia Sutter Rehmann / Kathy Ehrensperger (Hg.): *Decisive Meals. Table Politics in Biblical Literature* (LNTS 449), London 2012, 27–41.
- POPKE, Enno Edzard: „Bevor einer von Jakobus kam ...“: Anmerkungen zur textkritischen und theologiegeschichtlichen Problematik von Gal 2,12, in: *NT* 46,3 (2004), 253–264.
- POPLUTZ, Uta: *Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmotaphorik bei Paulus* (HBS 43), Freiburg i.Br. 2004.
- PORTER, Christopher A.: Which Paul? Whose Judaism? – A Socio-Cognitive Approach to Paul within Judaism, in: Michael F. Bird / Ruben A. Bühner / Jörg Frey u.a. (Hg.): *Paul within Judaism. Perspectives on Paul and Jewish Identity* (WUNT 507), Tübingen 2023, 91–105.

- PORTER, Christopher A. / ROSNER, Brian S.: „All Things to All People“: 1 Corinthians, Ethnic Flexibility, and Social Identity Theory, in: *CBR* 19,3 (2021), 286–307.
- QUIMRON, E. / STRUGNELL, John (Hg.): *Qumran Cave 4. Bd. 5: Miqṣat Ma’āse ha-Torah* (DJD 10), Oxford 1994.
- RÄISÄNEN, Heikki: *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 2019.
- RAJAK, Tessa: *Josephus, the Historian and His Society*, London 2004.
- RAPAPORT, Uri’el: *Where Was Josephus Lying – in His Life or in the War?*, in: Fausto Parente / Joseph Sievers (Hg.): *Josephus and the History of the Greco-Roman Period* (StPB 41), Leiden u.a. 1994, 279–289.
- REDDING, Jonathan: *Resistance or Compliance: Reading Daniel 1 As A Faux-Hidden Transcript*, in: *Scriptura* 118,1 (2019), 1–16.
- REINMUTH, Eckart (Hg.): *Joseph und Aseneth* (SAPERE 15), Tübingen 2009.
- REYNOLDS, Joyce Maire / TANNENBAUM, Robert: *Jews and God-Fearers at Aphrodisias. Greek Inscriptions with Commentary* (PCPS Suppl. 12), Cambridge 1987.
- RHODES, James N.: *Diet and Morality: Tracing an Exegetical Tradition. Master of Arts Thesis*, Catholic University of America 2000.
- RICHARDSON, Peter: *Israel in the Apostolic Church* (SNTSMS 10), Cambridge 1969.
- : *Pauline Inconsistency: I Corinthians 9:19–23 and Galatians 2:11–14*, in: *NTS* 26,3 (1980), 347–362.
- RIEGER, Reinhold: *Von der Freiheit eines Christenmenschen. De libertate christiana* (Kommentare zu Schriften Luthers 1), Tübingen 2007.
- RIESNER, Rainer: *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie* (WUNT 71), Tübingen 1994.
- RINGGREN, Helmer / WEISER, Artur: *Das Hohe Lied. Klagelieder. Das Buch Esther* (ATD 16), Göttingen 1967.
- RITTER, Bradley: *Judeans in the Greek Cities of the Roman Empire. Rights, Citizenship and Civil Discord* (JSJ.S 170), Leiden / Boston 2015.
- ROBERTSON, Paul: *Literacy and Education*, in: Ryan S. Schellenberg / Heidi Wendt (Hg.): *T&T Clark Handbook to the Historical Paul*, London / New York / Oxford 2022, 183–197.
- ROETZEL, Calvin J.: *Paul – a Jew on the Margins*, Louisville / London 2003.
- ROGERS, Trent: *God and the Idols. Representations of God in 1 Corinthians 8–10* (WUNT II 427), Tübingen 2016.
- ROHDE, Joachim: *Der Brief des Paulus an die Galater* (THKNT 9), Berlin 1989.
- ROITMAN, Adolfo D.: *Achior in the Book of Judith: His Role and Significance*, in: James C. VanderKam (Hg.): *„No One Spoke Ill of Her“: Essays on Judith* (EJIL 2), Atlanta, GA 1992, 31–45.
- ROSENBLUM, Jordan: *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, Cambridge, UK 2010.
- ROUECHÉ, Charlotte: *Aphrodisias in Late Antiquity. The Late Roman and Byzantine Inscriptions Including Texts from the Excavations at Aphrodisias* (JRS.M 5), London 1989.
- RUDOLPH, David J.: *A Jew to the Jews. Jewish Contours of Pauline Flexibility in 1 Corinthians 9:19–23* (WUNT II 304), Tübingen 2012.
- : *Paul and the Food Laws. A Reassessment of Romans 14:14, 20*, in: Gabriele Boccaccini / Carlos A. Segovia / Cameron J. Doody (Hg.): *Paul the Jew. Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, Minneapolis, MN 2016, 151–181.
- RUNESSON, Anders: *Entering a Synagogue with Paul: First-Century Torah Observance*, in: Susan J. Wendel / David M. Miller (Hg.): *Torah Ethics and Early Christian Identity*, Grand Rapids, MI 2016, 11–26.

- : Judaism for Gentiles. Reading Paul Beyond the Parting of the Ways Paradigm (WUNT 494), Tübingen 2022.
- RUTGERS, Leonard Victor: The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora (RGRW 126), Leiden 1995.
- SAGGS, Henry W. F.: Babylonians (Peoples of the Past), London 2000.
- SANDERS, E. P.: Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, Philadelphia 1977.
- : Paul, the Law, and the Jewish People, Philadelphia 1983.
- : Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11–14, in: Beverly R. Gaventa / J. Louis Martyn (Hg.): The Conversation Continues, Nashville 1990, 170–188.
- : Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies, London 1990.
- : Paul on the Law, His Opponents, and the Jewish People in Philippians 3 and 2 Corinthians 11, in: Peter Richardson / David Granskou (Hg.): Anti-Judaism in Early Christianity. Bd. 1: Paul and the Gospels, Waterloo 2006, 75–90.
- SÄNGER, Dieter: Antikes Judentum und die Mysterien. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Joseph und Aseneth (WUNT II 5), Tübingen 1980.
- : Erwägungen zur historischen Einordnung und zur Datierung von „Joseph und Aseneth“, in: ZNW 76,1/2 (1985), 86–106.
- : „Brot des Lebens, Kelch der Unsterblichkeit“. Vom Nutzen des Essens in „Joseph und Aseneth“, in: David Hellholm / Dieter Sänger (Hg.): The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Bd. 1: Old Testament, Early Judaism, New Testament (WUNT 376), Tübingen 2017, 181–222.
- : Ἰουδαϊσμός – ἰουδαΐζειν – ἰουδαϊκῶς. Sprachliche und semantische Überlegungen im Blick auf Gal 1,13 f. und 2,14, in: ZNW 108,1 (2017), 150–185.
- : Paulus und sein Blick auf Israel. Vom 1. Thessalonicherbrief über den Galater- zum Römerbrief, in: Ulrich Mell / Michael Tilly (Hg.): Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus (WUNT 479), Tübingen 2022, 461–490.
- SCHÄFER, Ruth: Paulus bis zum Apostelkonzil. Ein Beitrag zur Einleitung in den Galaterbrief, zur Geschichte der Jesusbewegung und zur Pauluschronologie (WUNT II 179), Tübingen 2004.
- SCHEIDEL, Walter: The Roman Slave Supply, in: Keith R. Bradley / Paul Cartledge (Hg.): The Cambridge World History of Slavery. Bd. 1: The Ancient Mediterranean World, Cambridge 2011, 287–310.
- SCHIMANOWSKI, Gottfried: Der Aristeasbrief zwischen Abgrenzung und Selbstdarstellung, in: Pieter W. van der Horst (Hg.): Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism (CBET 33), Leuven 2003, 45–64.
- : Die jüdische Integration in die Oberschicht Alexandriens und die angebliche Apostasie des Tiberius Julius Alexander, in: Jörg Frey / Daniel R. Schwartz / Stephanie Gripentrog (Hg.): Jewish Identity in the Greco-Roman World. Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt (AGJU 71), Leiden / Boston 2007, 111–135.
- SCHLIER, Heinrich: Der Brief an die Galater (KEK 7), Göttingen ¹³1965.
- SCHLIEßER, Benjamin: Streifzüge durch die Straßen von Korinth. Wer waren die ersten Christusgläubigen der Stadt und wo trafen sie sich?, in: Jacob Thiessen / Christian Stettler (Hg.): Paulus und die christliche Gemeinde in Korinth. Historisch-kulturelle und theologische Aspekte (BThSt 187), Göttingen 2020, 9–53.
- SCHMELLER, Thomas: Der zweite Brief an die Korinther. Teilband 2: 2Kor 7,5–13,13 (EKK 8,2), Neukirchen-Vluyn 2015.

- SCHMID, Konrad: Das Judithbuch: Historisches und Theologisches, in: *Wege zum Kind* 84 (1999), 4–11.
- SCHMITHALS, Walter: *Paulus und Jakobus* (FRLANT 85), Göttingen 1963.
- : *Gnosticism in Corinth. An Investigation of the Letters to the Corinthians*, Nashville, TN 1971.
- : *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh 1988.
- SCHMITT PANTEL, Pauline: *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques* (BEFAR 157), Rom 1992.
- SCHMITZ, Barbara: *Space, Borders and Boundaries in the Letter of Aristeas*, in: Anette Weisenrieder (Hg.): *Borders. Terminologies, Ideologies, and Performances* (WUNT II 366), Tübingen 2016, 143–154.
- SCHNEIDER, Gerhard: *Die Apostelgeschichte. Bd. 1: Einleitung, Kommentar zu Kap. 1,1–8,40* (HThKNT 5,1), Freiburg i.Br. 1980.
- SCHNELLE, Udo: *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen 2011.
- : *Paulus. Leben und Denken* (DGS), Berlin / Boston 2014.
- : *Über Judentum und Hellenismus hinaus: Die paulinische Theologie als neues Wissenssystem*, in: *ZNW* 111,1 (2020), 124–155.
- SCHOLZ, Peter: *Einführung*, in: Daniel Kah / Peter Scholz (Hg.): *Das hellenistische Gymnasium (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 8)*, Berlin 2018, 11–24.
- SCHORCH, Stefan: *Genderising Piety: the Prayers of Mordecai and Esther in Comparison*, in: Géza G. Xeravits / József Zsengellér (Hg.): *Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books. Selected Studies* (DCLS 5), Berlin / New York 2010, 30–42.
- SCHOTTROFF, Luise: *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth* (ThKNT 7), Stuttgart 2021.
- SCHRAGE, Wolfgang: *Der 1. Brief an die Korinther. Bd. 1: 1Kor 1,1–6,11* (EKK 7,1), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1991.
- : *Der 1. Brief an die Korinther. Bd. 2: 1Kor 6,12–11,16* (EKK 7,2), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1995.
- SCHREIBER, Stefan: *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbten-erwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW 105), Berlin 2000.
- SCHREINER, Thomas R.: *Romans* (BECNT 6), Grand Rapids, MI 1998.
- : *Galatians* (Zondervan Exegetical Commentary Series 9), Grand Rapids, MI 2010.
- : *1 Corinthians. An Introduction and Commentary* (TNTC), La Vergne 2018.
- SCHRÖTER, Jens: *Was Paul a Jew Within Judaism? The Apostle to the Gentiles and His Communities in Their Historical Context*, in: Jens Schröter / Benjamin A. Edsall / Joseph Verheyden (Hg.): *Jews and Christians – Parting Ways in the First Two Centuries CE? Reflections on the Gains and Losses of a Model* (BZNW 253), Berlin / Boston 2021, 89–119.
- SCHULER, Christof: *Die Gymnasiarchie in hellenistischer Zeit*, in: Daniel Kah / Peter Scholz (Hg.): *Das hellenistische Gymnasium (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 8)*, Berlin 2018, 163–192.
- SCHUMACHER, Leonhard: *Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien* (Beck's archäologische Bibliothek), München 2001.
- SCHUMACHER, Thomas: *Juden oder Nichtjuden, das ist hier die Frage. Zur Identifizierung der Gegner im Galaterbrief*, in: *ZNW* 113,1 (2022), 69–98.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen: *Tobit* (HThKAT), Freiburg i.Br. 2000.
- SCHWARTZ, Daniel R.: *„Judaean“ or „Jew“? How Should We Translate *ioudaios* in Josephus?*, in: Jörg Frey / Daniel R. Schwartz / Stephanie Gripenotrog (Hg.): *Jewish Identity*

- in the Greco-Roman World. Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt (AGJU 71), Leiden / Boston 2007, 3–27.
- : Philo, His Family, and His Times, in: Adam Kamesar (Hg.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009, 9–31.
- SEAGER, Andrew R.: The Building History of the Sardis Synagogue, in: *AJA* 76,4 (1972), 425–435.
- : *Archaeology at the Ancient Synagogue of Sardis, Turkey: Judaism in a Major Roman City*, Muncie, IN 1974.
- SETTEMBRINI, Marco: Daniel, in: Siegfried Kreuzer (Hg.): *Handbuch zur Septuaginta*. Bd. 1: *Einleitung in die Septuaginta*, Gütersloh 2016, 635–648.
- SEUFERT, Michael: Refusing the King’s Portion: A Reexamination of Daniel’s Dietary Reaction in Daniel 1, in: *JSOT* 43,4 (2019), 644–660.
- SHEINFELD, Shayna: From Nomos to Logos: Torah in First-Century Jewish Texts, in: František Ábel (Hg.): *The Message of Paul the Apostle within Second Temple Judaism*, Lanham / Boulder / New York u.a. 2020, 61–74.
- SHOGREN, Gary Steven: „Is the Kingdom of God about Eating and Drinking or Isn’t It?“ (Romans 14:17), in: *NT* 42,3 (2000), 238–256.
- SHUTT, R. J. H.: Letter of Aristeas, in: James H. Charlesworth (Hg.): *The Old Testament Pseudepigrapha*. Bd. 2: *Expansions of the „Old Testament“ and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost-Judeo-Hellenistic Works*, Peabody, MA 2015, 7–34.
- SIEVERS, Joseph / LEVINE, Amy-Jill (Hg.): *The Pharisees*, Grand Rapids, MI 2021.
- SMALLWOOD, E. Mary: *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian. A Study in Political Relations*, Atlanta, GA 2014.
- SMITH, Anthony D.: *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford / Malden, MA 1986.
- SMITH, Dennis E.: *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, MN 2003.
- SOESILO, Daud: Why Did Daniel Reject the King’s Delicacies? (Daniel 1.8), in: *BT* 45,4 (1994), 441–444.
- SPIELMAN, Loren R.: *Jews and Entertainment in the Ancient World (TSAJ)*, Tübingen 2020.
- STÄHLIN, Gustav: Art. σκάνδαλον κτλ. (TDNT 7), Grand Rapids 1979, 339–358.
- STANDHARTINGER, Angela: *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag anhand von Joseph und Aseneth (AGJU 26)*, Leiden 1995.
- STAPLES, Jason A.: *The Idea of Israel in Second Temple Judaism. A New Theory of People, Exile, and Israelite Identity*, Cambridge / New York / Port Melbourne, VIC u.a. 2021.
- STENDAHL, Krister: The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West, in: *HTR* 56,3 (1963), 199–215.
- : *Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum (KT)*, München 1978.
- : *Final Account. Paul’s Letter to the Romans*, Minneapolis, MN 1995.
- : *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*, Philadelphia 1996.
- STEVESON, Peter A.: *Ezra, Nehemiah, and Esther*, Greenville, SC 2011.
- STOLER, A. L.: Racial Histories and Their Regimes of Truth, in: *Political Power and Social Theory* 11 (1997), 183–206.
- STOWERS, Stanley Kent: *The Diatribe and Paul’s Letter to the Romans (SBLDS)*, Missoula 1981.
- : *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity (LEC 5)*, Philadelphia, PA 1986.
- : *A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles*, New Haven 1994.

- STRECKER, Georg: *Theologie des Neuen Testaments*, hg. von Friedrich Wilhelm Horn (GLB), Berlin / New York 1996.
- STUHLMACHER, Peter: *Der Brief an die Römer (NTD 6)*, Göttingen ¹⁵1998.
- SUTTER REHMANN, Luzia: *Abgelehnte Tischgemeinschaft in Tobit, Daniel, Ester, Judit: Ein Plädoyer für Differenzierung*, in: *Lectio Difficilior* 1 (2008).
- SVEBAKKEN, Hans: *Philo of Alexandria's Exposition of the Tenth Commandment (SPhilo 6)*, Atlanta, GA 2012.
- TCHERIKOVER, Victor: *The Ideology of the Letter of Aristeas*, in: *HTR* 51 (1958), 59–85.
–: *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia u.a. 1959.
- TCHERIKOVER, Victor / FUKS, Alexander / STERN, Menahem u.a. (Hg.): *Corpus Papyrorum Judaicarum*. Bd. 3, Cambridge, MA 1964.
- THIESSEN, Matthew: *Paul and the Gentile Problem*, Oxford 2016.
- THISELTON, Anthony C.: *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text (NIGTC)*, Grand Rapids, MI 2000.
- THOMPSON, Dorothy J.: *Hellenistic Hellenes: The Case of Ptolemaic Egypt*, in: Irad Malkin (Hg.): *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity (Center for Hellenic Studies Colloquia 5)*, Cambridge, MA 2001, 301–322.
- THORSTEINSSON, Runar M.: *Paul's Interlocutor in Romans 2. Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography (CB.NT 40)*, Stockholm 2003.
- TILLY, Michael: *1 Makkabäer (HThKAT)*, Freiburg / Wien u.a. 2015.
- TIWALD, Markus: *Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation (HBS 52)*, Freiburg / Basel / Wien 2008.
- TOMSON, Peter J.: *Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles (CRINT 1)*, Assen Netherlands / Minneapolis 1990.
- TOV, Emanuel: *The LXX Translation of Esther. A Paraphrastic Translation of MT or a Free Translation of a Rewritten Version?*, in: Albert de Jong / Alberdina Houtman / Magdalena Wilhelmina Misset-van de Weg (Hg.): *Empsychoi logoi – Religious Innovations in Antiquity (AGJU 73)*, Leiden / Boston 2008, 507–526.
- TREBILCO, Paul R.: *Jewish Communities in Asia Minor (SNTSMS 69)*, Cambridge 1991.
–: *The Christian and Jewish Eumeneian Formula*, in: John M. G. Barclay (Hg.): *Negotiating Diaspora. Jewish Strategies in the Roman Empire (LSTS 45)*, London u.a. 2004, 66–88.
–: *Art. Asia Minor*, in: John J. Collins / Daniel C. Harlow (Hg.): *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, MI / Cambridge, UK 2010, 392–396.
–: *Paul Among Jews, Greeks, and Romans*, in: Matthew V. Novenson / R. Barry Matlock (Hg.): *The Oxford Handbook of Pauline Studies*, Oxford 2019, 146–161.
- TROTTER, Jonathan R.: *The Jerusalem Temple in Diaspora: Jewish Practice and Thought During the Second Temple Period (JSJ.S 192)*, Leiden / Boston 2019.
- TROYER, Kristin de: *Esther / Das Buch Ester*, in: Siegfried Kreuzer (Hg.): *Handbuch zur Septuaginta*. Bd. 1: *Einleitung in die Septuaginta*, Gütersloh 2016, 271–278.
- TROYER, Kristin de / WACKER, Marie-Theres: *Esther. Das Buch Esther (LXX und A-Text)*, in: Martin Karrer / Wolfgang Kraus (Hg.): *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*. Bd. 1: *Genesis bis Makkabäer*, Stuttgart 2011, 1253–1296.
- TUCKER, J. Brian: *Remain in Your Calling. Paul and the Continuation of Social Identities in 1 Corinthians*, Eugene, OR 2011.
–: *Paul within or without Judaism: That Is the Question*, in: *JBV* 36,2 (2015), 216–220.
–: *Reading Romans after Supersessionism. The Continuation of Jewish Covenantal Identity (New Testament After Supersessionism 6)*, Eugene, OR 2018.

- TUCKER, J. Brian / CIRAFESI, Wally V.: Paul's Segmentary Grammar of Identity: Ex-Pagan Gentiles within Synagogues and the Importance of the Eschatological Pilgrimage, in: Michael F. Bird / Ruben A. Bühner / Jörg Frey u.a. (Hg.): Paul within Judaism. Perspectives on Paul and Jewish Identity (WUNT 507), Tübingen 2023, 119–145.
- TUOR-KURTH, Christina: Unreinheit und Gemeinschaft: Erwägungen zum neutestamentlichen Gebrauch von *κοινός*, in: ThZ 65,3 (2009), 229–245.
- TUVAL, Michael: From Jerusalem Priest to Roman Jew (WUNT 357), Tübingen 2013.
- UHLIG, Siegbert (Hg.): Das äthiopische Henochbuch (JSRZ V/6), Gütersloh 1984.
- VAN DER HORST, Pieter W.: Jews and Blues in Late Antiquity, in: ders. (Hg.): Jews and Christians in their Graeco-Roman Context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity (WUNT 196), Tübingen 2006, 53–58.
- : The Synagogue of Sardis and Its Inscriptions, in: Pieter W. van der Horst (Hg.): Jews and Christians in their Graeco-Roman Context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity (WUNT 196), Tübingen 2006, 43–52.
- VAN MAAREN, John: The Boundaries of Jewishness in the Southern Levant 200 BCE–132 CE. Power, Strategies, and Ethnic Configurations (SJ 118), Berlin / Boston 2022.
- VAN UNNIK, Willem Cornelis: Tarsus or Jerusalem. The City of Paul's Youth, London 1962.
- VEGGE, Tor: Paulus und das antike Schulwesen. Schule und Bildung des Paulus (BZNW 134), Berlin / Boston 2005.
- : Die kulturelle Prägung: Sprache, Erziehung, Bildung, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.): Paulus Handbuch (Handbücher Theologie), Tübingen 2013, 66–72.
- VIALLE, Catherine: Une analyse comparée d'Esther TM et LXX. Regard sur deux récits d'une même histoire (BETL 233), Leuven 2010.
- VOGEL, Manuel: Einführung in die Schrift, in: Eckart Reinmuth (Hg.): Joseph und Aseneth (SAPERE 15), Tübingen 2009, 3–31.
- : Modelle jüdischer Identitätsbildung in hellenistisch-römischer Zeit, in: Markus Öhler (Hg.): Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike (BThSt 142), Neukirchen-Vluyn 2013, 43–68.
- VOLKMANN, Hans / HORSMANN, Gerhard: Die Massenversklavungen der Einwohner eroberter Städte in der hellenistisch-römischen Zeit (FASK 22), Stuttgart 1990.
- VOLLENWEIDER, Samuel: Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (FRLANT 147), Göttingen 1989.
- : Are Christians a New „People“? Detecting Ethnicity and Cultural Friction in Paul's Letters and Early Christianity, in: EC 8,3 (2017), 293–308.
- VOS, Johan S.: Paul's Argumentation in Galatians 1–2, in: Mark D. Nanos (Hg.): The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation, Peabody, MA 2002, 169–180.
- WAHL, Harald Martin: Das Buch Esther. Übersetzung und Kommentar, Berlin / New York 2009.
- WASSÉN, Cecilia: Common Meals in the Qumran Movement with Special Attention to Purity Regulations, in: David Hellholm / Dieter Sänger (Hg.): The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Bd. 1: Old Testament, Early Judaism, New Testament (WUNT 376), Tübingen 2017, 77–100.
- WECHSLER, Andreas: Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11–14) (BZNW 62), Berlin / New York 1991.

- WEDDERBURN, Alexander J. M.: Eine neuere Paulusperspektive, in: Eve-Marie Becker / Peter Pilhofer (Hg.): *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (WUNT 187), Tübingen 2005, 46–64.
- WEHDE, Christian: *Autobiographische Argumentation und Selbstdarstellung im Galaterbrief. Gal 1,11–2,21 vor dem Hintergrund antiker Autobiographie und Epistolographie* (BZNW 249), Berlin 2022.
- WEIß, Johannes: *Der erste Korintherbrief* (KEK 5), Göttingen ⁹1977.
- WESTERHOLM, Stephen: *Perspectives Old and New on Paul. The „Lutheran“ Paul and His Critics*, Grand Rapids, MI 2008.
- WILCKENS, Ulrich: *Der Brief an die Römer. 3. Teilband: Röm 12–16.* (EKK 6,3), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1982.
- WILLIAMS, Margaret H. (Hg.): *The Jews Among the Greeks and Romans. A Diasporan Sourcebook*, Baltimore 1998.
- : Alexander, *bubularus de macello* – Humble Sausage-Seller or Europe’s First Identifiable Purveyor of Kosher Beef?, in: *Jews in a Graeco-Roman Environment* (WUNT 312), Tübingen 2013, 155–166.
- WILSON, Annalisa Phillips: *Paul and the Jewish Law. A Stoic Ethical Perspective on His Inconsistency* (Ancient Philosophy & Religion 8), Leiden / Boston 2022.
- WISCHMEYER, Oda: A Plea for an Intellectual Biography of Paul, in: *Paulus: Beiträge zu einer intellektuellen Biographie. Gesammelte Aufsätze. Band II* (WUNT 491), hg. von Eve-Marie Becker / Sigurvin Lárus Jónsson, Tübingen 2022, 11–41.
- WOLFF, Christian: *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (THKNT 8), Leipzig 1989.
- WOLFF, Dominik: *Paulus beispielsweise. Selbstdarstellung und autobiographisches Schreiben im Ersten Korintherbrief* (BZNW 224), Berlin / Boston 2015.
- WOLTER, Michael: *Art. Gewissen. II. Neues Testament* (TRE 13), Berlin / New York 1984, 213–218.
- : *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Göttingen ³2021.
- WRIGHT, Benjamin G.: Three Jewish Ritual Practices in Aristeas §§158–160, in: Lynn Li-Donnici / Andreas Lieber (Hg.): *Heavenly Tablets* (JSJ.S 119), Leiden / Boston 2007, 11–29.
- : *The Letter of Aristeas. „Aristeas to Philocrates“ or „On the Translation of the Law of the Jews“* (CEJL), Berlin / Boston 2015.
- WRIGHT, N. T.: *The Paul of History and the Apostle of Faith*, in: *TynB* 29 (1978), 61–88.
- : *Paul and the Faithfulness of God. Christian Origins and the Question of God. 2 Bände*, New York 2013.
- YEO, Khiok-Khng: *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 And 10. A Formal Analysis with Preliminary Suggestions for a Chinese, Cross-Cultural Hermeneutic* (BiInS), Boston 1994.
- ZAHN, Theodor: *Der Brief des Paulus an die Galater. Mit einem Geleitwort von Martin Hengel* (KNT 9), Wuppertal ³1990.
- ZELLER, Dieter: *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2009.
- ZENGER, Erich: *Das Buch Ester*, in: ders. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart ⁷2008, 302–311.
- ZETTERHOLM, Karin H.: *The Question of Assumptions: Torah Observance in the First Century*, in: Mark D. Nanos / Magnus Zetterholm (Hg.): *Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis, MN 2015, 79–103.
- ZETTERHOLM, Magnus: *Purity and Anger: Gentiles and Idolatry in Antioch*, in: *JIRRS* 1 (2005), 1–24.

- : *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity* (Routledge Early Church Monographs), London 2005.
 - : *Paul and the Missing Messiah*, in: Magnus Zetterholm (Hg.): *The Messiah*. In *Early Judaism and Christianity*, Philadelphia, PA 2007, 33–55.
 - : *The Didache, Matthew, James – and Paul: Reconstructing Historical Developments in Antioch*, in: Hubertus Waltherus Maria de van Sandt / Jürgen Zangenberg (Hg.): *Matthew, James, and Didache. Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings* (SBLSS 45), Atlanta, GA 2008, 73–90.
 - : *Approaches to Paul. A Student's Guide to Recent Scholarship*, Minneapolis, MN 2009.
 - : „Will the Real Gentile-Christian Please Stand Up!“ *Torah and the Crisis of Identity Formation*, in: Magnus Zetterholm / Samuel Byrskog (Hg.): *The Making of Christianity. Conflicts, Contacts, and Constructions. Essays in Honor of Bengt Holmberg* (CB.NT 47), Winona Lake, IN 2012, 373–393.
 - : *Jews, Christians, and Gentiles: Rethinking the Categorization within the Early Jesus Movement*, in: Kathy Ehrensperger / J. Brian Tucker (Hg.): *Reading Paul in Context. Explorations in Identity Formation* (LNTS 428), London / New Delhi / New York u.a. 2013, 242–254.
 - : *Paul within Judaism: The State of the Questions*, in: Mark D. Nanos / Magnus Zetterholm (Hg.): *Paul within Judaism. Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis, MN 2015, 31–51.
 - : *The Antioch Incident Revisited*, in: *JJMJS* 6,2 (2016), 249–259.
- ZIEBARTH, Erich: *Aus dem griechischen Schulwesen. Eudemos von Milet und Verwandtes*, Leipzig ²1914.
- ZIMMERMANN, Johannes: *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT II 104), Tübingen 1998.
- ZIMMERMANN, Ruben: *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt* (WUNT II 122), Tübingen 2001.

Stellenregister

1. Altes Testament (Hebr. Bibel, Septuaginta und Targumim)

<i>Genesis</i>		7,1–4	116
41,45	153	7,1–5	74
41,45 TgJon	153	7,3–6	225
43,32	320	14,3–21	73, 79
45,32	157	14,28–29	74
50,2	154	23,4	141
		25,1–3	357, 361
<i>Exodus</i>		25,1–3 TgJon	357
18,12	320	25,4	274, 295
29,26	114	26,12–13	73
29,33	73		
34,15	73, 265	<i>Josua</i>	
34,16	74	23,19	135
<i>Leviticus</i>		<i>Richter</i>	
7,33	114	2,3	135
8,29	114	8,27	135
11	73, 103		
11,32–36	73	<i>1. Samuelbuch</i>	
11,37	108	1,4	114
15,19ff	122, 131	1,5	114
17	79	9,23	114
17,1–21	103	25,18	137
19,14	259		
20,24–26	74	<i>2. Samuelbuch</i>	
22,10–16	73	12,17	320
25,47–54	217		
27,30	74	<i>2. Könige</i>	
27,32	73	17,6	143
		25,25–27	75
<i>Numeri</i>		25,29–30	110
6,1–21	110		
18,8–32	74	<i>1. Chronikebuch</i>	
25,2	73	12,41	137
<i>Deuteronomium</i>		<i>2. Chronikebuch</i>	
6,4–5	259	31,19	114

<i>Esra</i>		C 28	102, 124, 125, 129, 228
9,1–5	74, 116, 225		
9,6–15	74, 116, 255	C 29	123
10,7–19	74, 116, 255	5,4–5	116, 206
		5,5–9	129, 228
<i>Nehemia</i>		5,9	113
1,11	75	5,13	113
5,1–13	217	6,10	113
10,36	74	6,12	113
13,1	141	6,13	126
13,23–31	74, 116, 255	7	206
		7,1–10	129, 228
<i>Esther</i>		8,11–13	127
A 12–16	127	E 14–15	129
1,5	116, 206	E 15–16	128
1,11–12	126	E 15	127
2,5	112	8,17	116, 117, 118, 128, 130, 324, 325
2,7	113, 123		
2,9–12	114	9–10	112
2,9	114	9,1–16	117
2,10	113, 115, 117	9,17–32	111
2,17	116	9,19	114
2,18	126, 206	9,22	114
2,19–23	113	9,27	141
2,19	113	10,3	113, 127
2,20	113, 117, 124, 125	F 11	119
2,21	113		
3,1–6	116, 121	<i>Judith</i>	
3,2–3	113	1,1	131
3,2	126	2,5	133
3,5–6	113	2,26–28	133
3,8–9	116	3,8	133
3,8	116, 127	5,1	135
4,2	113	5,5–21	133
4,6	113	5,18	133
4,17	126	5,20	133, 135
C 1–11	121	5,21	135
C 7	121	6,21	139, 142, 229
C 12–30	124	7,3	140
C 14	121	7,7	133
C 16	124, 125	7,12–14	140
C 17–18	130	7,13	133
C 17–21	121, 130	7,17	140
C 21–22	121	7,20–22	133
C 26–29	130, 225	7,22	134
C 26	122, 124, 125, 128, 130	8,1	132
		8,8	133
C 27	122, 123, 124, 129, 130	8,20	133
		8,30	133

8,31	133	2,9	149
9,1–14	133	2,10	145
10–12	51	2,13	149
10,3	133	3,3–4	146
10,5	136, 138, 238	3,17	147
11,9	135	4,12	146
11,10–19	133	4,16–17	148
11,12–14	136, 139	6,11–12	147
11,12	139	7,9	137, 149
11,17	133	7,10–11	147
11,37	134	10,7	148
12,1–2	136	11,18	145
12,1	134, 136, 137	12,6	146
12,2	134, 135	13,3–4	146
12,3	138, 344	13,8	146
12,7	133, 139, 140	13,11	146
12,8	133	14,2	144
12,9	136, 140	14,6–7	146
12,11	142, 167	14,9	144
12,13	139	14,12	144
12,14–16	134		
12,15	138	<i>1. Makkabäerbuch</i>	
12,19	134, 136, 142, 167	1,11–15	184
13,4–5	133	1,11	184
13,10	140	1,15	325
14,5	140	1,62–63	182
14,10	117, 139, 140, 141	5,4	135
16,1–17	133	12,6–23	84
<i>Tobith</i>		<i>2. Makkabäerbuch</i>	
1	51	2,21	339
1,6–8	74	4,7–14	184
1,6–7	144	4,11	184
1,6	144, 181	4,13	184
1,8	144, 145, 146, 147	4,14	197
1,9	147	4,18–20	200, 204
1,10–11	114, 147, 149, 152, 229, 263	5,27	182
1,11–13	145	8,1	339
1,13	145, 150, 263	9,13–16	89
1,14	145	9,17	89, 90
1,17–19	144	14,38	339
1,17	148	<i>3. Makkabäerbuch</i>	
1,20	145	3,1–7	170
1,21–22	145	3,2	171
2,1	148	3,3	170
2,2	137, 148	3,4–7	172
2,5	148, 149	3,4	170, 171
2,7	144	3,7	171

4,1	172	<i>Jesaja</i>	
4,11–5,9	172	14,1	117
5,3	172	56,3	117
5,10	172	56,6	117
5,17	172	59,3	104
5,36	172	61,11	108
6,9	287	63,3	104
6,30–40	172		
6,30	172	<i>Ezechiel</i>	
6,33	172	18,24	287
7,10–11	78	25,7	106
7,11	182		
		<i>Klagelieder</i>	
<i>4. Makkabäerbuch</i>		4,14	104
4,23	358		
4,26	339	<i>Daniel</i>	
11,4	358	1	51
<i>Psalter</i>		1,4	101, 299
24,1	266	1,5	103, 106, 107, 108
100,5	320	1,7	101, 299
		1,8–16	115
<i>Sirach</i>		1,8–15	114
26,3	114	1,8	100, 103, 104, 106, 107, 108
41,21	114	1,10	107
<i>Joel</i>		1,12	102, 107, 108
4,6	209	1,13	103, 106, 108
		1,15	103, 105
<i>Obadja</i>		1,16	102, 103, 107, 110, 299
20b	209	2,49	101, 299
		4	264
<i>Haggai</i>		4,5	101
2,13	73	6	264
		6,3–4	101, 299
<i>Sacharja</i>		11,26	104
2,15	117		
		<i>Bel und Drache</i>	
<i>Maleachi</i>		3	10
1,7	104		
1,12	104		

2. Frühjüdisches Schrifttum

2.1 Philo

<i>De Abrahamo</i>		IV 100–101	176
30	198	IV 102	176
166	198	IV 126	176
<i>De agricultura</i>		<i>De vita Mosis</i>	
25	198	I 23–24	185
110–121	198	II 17–24	175
111–127	198	II 41	197
121	198	II 211	199
131–145	175		
<i>De cherubim</i>		<i>Legatio ad Gaium</i>	
14	198	155–157	218
80–81	198	155	209, 213
		158	215, 227
		281	241, 248
<i>De fuga et inventione</i>		361	175
18	198		
97–98	198	<i>In Flaccum</i>	
		96	175
<i>De Josepho</i>		<i>Legum allegoriae</i>	
202	175	III 139	175
		III 155–156	174
<i>De providentia</i>		<i>Quis rerum divinarum heres sit</i>	
II 58	198	79	176
		239	175
<i>De somniis</i>		<i>Quod omnis probus liber sit</i>	
I 21	198	17	198
I 129	198	26	198
		110	198
<i>De specialibus legibus</i>		<i>Quod Deus sit immutabilis</i>	
I 7	198	16	198
I 38	198	75	198
II 229–230	199		
IV 13–19	217		
IV 97–135	173, 176		
IV 98–99	176		

2.2 Josephus

<i>Antiquitates Judaicae</i>		IV 248	361
II 39	185, 215	X 190–194	103
IV 238	361	X 190	103

XI 202–203	116, 121	XVI 322	225
XI 208	127	XVII 10	225
XI 346	181	XVII 41	179
XII 14	162	XVII 134–141	212
XII 17	161	XVII 255	201
XII 23	161	XVIII 11–17	180
XII 94–97	168	XVIII 84	222, 224
XII 95	168	XVIII 259	175
XII 112–113	199	IXX 280–185	188
XII 119–120	185, 195, 197	XX 17–96	89
XII 147–153	70, 209, 241	XX 100	174, 224
XII 186–187	180, 181	XX 199	180
XII 187	225	XX 244	209
XII 240–241	184		
XII 387	221	<i>Bellum Judaicum</i>	
XIII 62–73	221	I 110	179
XIII 171–173	180	I 154	209
XIII 297–298	180	I 180	209
XIII 349	221	I 415	200
XIV 70–71	209	I 426–427	201
XIV 71	209	II 44	201
XIV 79	209	II 150–153	76
XIV 85	209	II 162	179
XIV 97	209	II 488	181
XIV 119–120	209	II 591–592	195, 197
XIV 120	209	III 304–306	209
XIV 228	224	III 392–398	178
XIV 234–240	220, 222	III 540–541	209
XIV 234	224	III 408	178
XIV 235	210	III 540	211
XIV 236	215	VI 17	328
XIV 259	210	VI 237	224
XIV 261	226	VI 242	224
XIV 266	223	VI 420	208
XIV 275	209	VI 647	197
XIV 304	209	VII 52	222
XIV 313	209	VII 264	180
XIV 321	209	VII 334–336	217
XV 267–279	200	VII 421–436	221
XV 268	201		
XV 269	200	<i>Contra Apionem</i>	
XV 274–275	201	I 49	178
XV 346	180	I 176–182	185
XV 371–373	180	I 239	95
XVI 1–4	217, 220, 281	II 49–56	221
XVI 136–139	200	II 49	221
XVI 140	200	II 141	179
XVI 149	201	II 145–195	179
XVI 220–226	225	II 148	95

II 174	179	142	178
II 282	179, 197	189–191	179
		420	178
<i>Vita</i>		423–425	178
14	109, 181, 238	428–429	178
74	195, 197		

2.3 Schriftfunde vom Toten Meer

Damaskusdokument		<i>4QMMT^b (4Q394)</i>	
<i>CD</i>		Frg. 3 I, 8–9	76
XI, 14	76		
XII, 8–10	76	<i>4QpHos^a</i>	
XII, 11–15	75	II, 16–17	112
<i>4QD^b</i>		<i>4Q169 (4QpNah)</i>	
Frg. 9 I, 1	112	Frg. 3+4, 2	346
<i>Gemeinderegel (1QS)</i>		<i>4Q196 (4QpapTob^a)</i>	
II, 4	112	Frg. 2, 5–5	145
<i>Gemeinschaftsregel (1QSa)</i>		<i>4Q284a</i>	
1, 26–27	112	1, 7	105
<i>Kriegsrolle (1QM)</i>		<i>4Q504</i>	
IX, 8	105	22, 3	105
<i>1QapGen</i>		<i>11Q19</i>	
XX, 31	112	III, 1–7	75
<i>1Q74 (1QDan^a)</i>			
	107		

2.4 Weitere Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit

<i>Aristeasbrief</i>		23ff	210
2	164	27	163
4	162	36–37	163
5–6	162	36	162
8	164	37	163
12–13	163	41	162
12	163, 210	42	162, 168
13	163	47–50	167
14	163, 210, 225	51–82	162, 168
16	161, 163	121	164
19	210	129–171	165

129	165	8,2	154
130–169	165	8,5	154, 156, 158, 225
132–140	164	8,6	154
139	164, 165, 166, 225	8,8	154
140	162, 165	9,1–2	155
142	165	10,1	155
150	165	10,3	155
151	165	10,12	155, 262
158	164	10,13	155, 156
169	166	10,17	155
170–171	165	11,3	155
172	162	11,4–5	155, 159
181	166	11,5	155, 262
182–186	164	11,9	156
182	165, 167, 344	11,16	155
183–184	167	12,5	154
183	167	12,12	155, 159
184–186	158, 160, 169, 230, 263, 344	18,1	154
186	168	18,2	154
187–294	162, 186, 199	20,6–8	158, 159, 230
261	167	20,8	158
274	167	21,2	159
275	166	21,8	158, 159, 207, 230
284	199	21,12	154
314–316	199	21,13	102, 156
319	169	21,16	154
320	169	23,9	154
		23,10	154
		23,12	154
<i>1Henoch</i>		26,3–4	154
82,4–7	334	28,7	154
		28,10	154
<i>Joseph und Aseneth</i>		28,14	154
2,1	154	29,3	154
2,3	154, 156		
3,2	157	<i>Jubiläenbuch</i>	
3,4	154	6,23–35	334
3,6	154, 156	22,16	76, 344
4,7	154		
4,9	154	<i>Psalmen Salomon</i>	
4,12	154	8,13	334
7,1	156, 157, 158, 159, 207, 230, 262, 320, 344	<i>Tragiker Ezechiel</i>	
7,5	154		200

3. Neues Testament

<i>Matthäus</i>		18,12	358, 362, 365, 380
5,47	328	18,13	365
6,7	328	18,17	248
18,15	289	18,23	305
18,17	328	19,8	243
<i>Markus</i>		21,21	358, 363
13,30–39	279	21,27–36	358, 363, 369, 380
		21,27–32	362
<i>Lukas</i>		21,29	366
12,35–38	279	21,39	236, 238, 377
22,37	287	22,3	236, 237, 377
		22,25–26	361
<i>Johannes</i>		22,25	238
12,20	197	22,28	238
		23,6	382
<i>Apostelgeschichte</i>		24,24	225
2,23	287	28,21	362
6,9	211		
8,26–40	197	<i>Römerbrief</i>	
9,11	236, 377	1,5–6	243
9,30	236	1,5	312
10,41	320	1,6	244
11,3	320	1,10	277, 279
11,25	236	1,13	244, 312
13,46	343	1,14	82
13,50	365	1,16	82
14,1	243	2,1–4,21	19
14,4	243	2,1–16	19
14,5	365	2,9–10	82
15,2	320	2,12	287
15,5	346	2,14	312
15,23–29	66	2,17–4,21	20
16,1	225	2,17	26
16,3	295	2,24	312
16,6	305	3,10	82
16,19–22	358, 380	3,29	82, 312
16,19	362	3,30	316
17,1–9	358, 362	4,9	316
17,2	243	4,12	316
17,5–9	358, 369, 380	6	270, 275
17,6	362, 365	6,1–18	277
17,10	243	6,14	285
18,3	240, 377	6,15–23	270
18,4	243, 248	7	245
18,6	243	7,7–25	19, 350
18,8	248	7,22	239
18,12–17	358, 362, 369	9,3–4	284, 290

9,24	82, 312	8,1–11,1	29, 249ff, 258,
9,30	312		260ff, 272, 301,
10,19	312		332
11	45	8	30
11,1	60, 236, 284, 290,	8,1–3	253
	291, 339	8,1	252, 254
11,13	244	8,3	254
13,1–7	38	8,6	259
14–15	45	8,7	253, 260, 287, 288
14,1–15,13	10, 46	8,8	253, 254, 260, 273
14,1–15,6	39	8,9–11	288
14,1–15,1	29	8,9	254, 255, 260, 269,
14	30		292
14,5–6	70	8,10	252, 253, 259, 273
15,8	316	8,12	288, 292
15,16	312	8,13	253, 254, 255, 297
15,30	239	8,19	248
15,31	362, 365	9,1–14	251, 254, 273
16,4	312	9,1–3	255
16,21	248	9,1	251, 253, 268, 269,
			273, 275, 278, 283
<i>1. Korintherbrief</i>		9,3	251, 255
1,1	254, 273	9,4–6	283
1,12	254	9,4	267, 274, 295
1,18	275	9,5	267, 274
1,22–24	289	9,7	267, 274
1,22	82	9,9–10	259, 266, 274
2,4	291	9,9	295
4,1–5	254	9,11	294
4,8–13	254	9,12–18	240, 377
4,14–21	254	9,12	251, 256, 267, 272,
4,16	256		279, 297
5	248	9,13–14	252, 259, 274, 283
5,1–2	254	9,13	295
5,1	312	9,14	295
5,11	320	9,15–18	267
6,1–11	248	9,15	252, 272
6,12–20	269, 275	9,16	279
6,12	254, 275	9,17–18	276
6,20	275	9,18	272, 279
7	26	9,19–23	10, 13, 55, 245,
7,6	255		246ff, 267ff, 347,
7,12–16	248		353, 355ff, 369,
7,17–24	281		378, 383
7,18	248	9,19–22	62
7,21–24	279	9,19	2, 256, 268, 269,
7,22	277, 279		270, 271, 273, 276,
			278, 279, 283, 296,
			382

9,20–23	277	6,3–10	239
9,20–22	278, 283, 292, 294	10,1–12,21	254
9,20	284, 285, 289	11,22–33	239
9,21	287, 291	11,22	235, 284, 290, 339
9,22	288, 289, 293, 295	11,23–25	358
9,23	256, 268, 279, 296, 302	11,24–25	11, 245
9,24–27	239, 279, 295	11,24	357ff, 380
9,25	295		
9,26–27	256	<i>Galaterbrief</i>	
10	30	1,1–2,21	308
10,1–13	259, 266	1,1	309
10,7	253	1,6–7	306, 309, 310, 317
10,14–22	248, 252, 253, 260, 261, 262, 273, 297, 300	1,10	277, 279
10,16–17	275	1,11–24	309, 340
10,16	167	1,13–16	317
10,21	253, 262, 297	1,13–14	236, 337, 338ff, 346, 351, 358, 369, 381
10,22ff	257	1,13	307
10,22	252, 261	1,14	340
10,23–11,1	252	1,16	312
10,23–24	261	1,23	358, 369, 370
10,23	297	2,1–10	311
10,24	297	2,1–5	312
10,25–28	266	2,2	312
10,25–27	263	2,3	309, 324
10,25–26	261	2,5	343, 379
10,25	257, 260, 261, 274	2,6–10	312
10,26	259, 266, 274	2,6	311
10,27–28	261	2,7–8	316
10,27	260, 262, 263, 275	2,7	316
10,28–29	265	2,8	312, 316
10,32	289	2,9	18, 309, 312, 342
10,33	297	2,11–24	351
11,1	249, 256, 282, 355	2,11–21	10
12,1	247	2,11–14	13, 31, 42, 52, 245, 302ff, 355ff, 366, 367, 369, 383
12,2	243, 312		
12,3	281	2,11	341, 355, 357
12,13	82, 289	2,12	40, 55, 310, 311, 312, 313, 316, 317, 320–323, 329, 334, 345, 352, 380, 382
15,8	278		
15,33	239	2,13	46, 310, 327, 341, 342
16,8	247		
<i>2. Korintherbrief</i>			
4,1–6	254	2,14	42, 43, 46, 308, 309, 311, 312, 316, 320, 323, 325, 328, 329, 330, 334, 335,
4,5	278		
4,8ff	239		
4,16	239		

	338, 340, 342, 343, 356, 378, 379	6,15–16 6,17	324, 325 317
2,15	31, 54, 82, 235, 284, 290, 308, 316, 339, 340, 350	<i>Philipperbrief</i> 1,1 1,27–30 2,7 2,25 3,2 3,3 3,5–6 3,5	277, 279 239 282 243 244 316, 382 60, 236, 337 54, 284, 286, 290, 346
2,18–21	350	4,2	243
2,18	350, 352	4,18	243
2,19	61, 330, 347ff, 381	5	245
2,20	330	<i>Kolosserbrief</i> 1,29–2,1 4,12–14	239 239
3	245	<i>1. Thessalonicherbrief</i> 1,9–10 1,9 2,2 2,9 2,13–16 2,14–16	243 244 239 240, 377 365 357, 362, 363, 365, 366, 380
3,3	324	<i>2. Thessalonicherbrief</i> 3,7–9	240
3,8	312	<i>1. Timotheusbrief</i> 1,18–19 6,11–12	239 239
3,11	330	<i>2. Timotheusbrief</i> 2,3–6 4,58	239 239
3,13	18, 26, 48	<i>3. Johannesbrief</i> 7	328
3,14	312		
3,21	330		
3,23	285		
3,28	82, 281		
4,4	285, 290		
4,8–11	310		
4,8	243, 244, 306		
4,9	305		
4,10	71		
4,12	342		
4,13–15	305		
4,18	305		
4,21	285		
5	270, 273, 275		
5,1–15	270, 277		
5,1–12	310		
5,1	305		
5,2–3	306, 309, 310, 317, 324, 325		
5,2	243, 306		
5,3	305		
5,7	240		
5,11–12	305		
5,11	11, 44, 317, 358, 365, 366, 380		
5,18	285		
5,25	330		
6,12–13	243, 305, 306, 309, 310, 317, 324, 325		
6,12	11, 358, 365, 366		

4. Frühchristliche Autoren und Werke

Dio Chrysostomus		VI 17,1	336
<i>Tarsica altera (Or. 34)</i>			
21,21	240	Hieronymus	
		<i>Comm. ad Philonem</i>	
Eusebius		23	241
<i>Historia ecclesiastica</i>			

5. Griechisch-römische Autoren und Werke

Athnenaeus		Sueton	
<i>Deipnosophistae</i>		<i>Vespasianus</i>	
11,503–504	103	5,6	178
Cicero		Tacitus	
<i>Pro Flacco</i>		<i>Historiae</i>	
28,69	210	5,5,1–2	77, 95
Epiktet		Diodor	
4,1,40	282	<i>Bibliotheca historica</i>	
Johannes Malalas		34,1,1–3	95
<i>Chronographia</i>		37,17,2	95
X 20	202	40,3,4	95
XV 15	202	<i>Historia Romana</i>	
Juvenal		66,1,1–4	178
3,60–66	97	(Pseudo-)Aristoteles	
14,103–104	96	<i>Oikonomika</i>	
15,1–13	97	1,5 [1344a23ff]	208, 215
Herodot		Xenophon	
2,47–48	179	<i>Memorabilien</i>	
		2,1,16	215

6. Rabbinisches Schrifttum (ohne Targumim)

Mischna		<i>Sanhedrin</i>	
<i>Avoda Sara</i>		10a	363
3,3	266	Babylonischer Talmud	
4,4–5	264	<i>Berakhot</i>	
4,6	265	35a	158, 169, 266

<i>Jevamot</i>		10a	158
89b	126		
<i>Megilla</i>		<i>Megilla</i>	
13b	122	3,4,74a	226
<i>Makkot</i>		Tosefta	
23a	363	<i>Berakhot</i>	
		4,1	158, 169, 266
<i>Pesahim</i>		Midraschim	
100b–101a	226	<i>AgEst</i>	
		10b–11b	122
<i>Sanhedrin</i>		<i>LevR</i>	
74a–b	122	13,5	122
Jerusalemer Talmud		<i>EstR</i>	
<i>Sotah</i>		8,3	122
9,24c	126		
<i>Berakhot</i>			
4,49,7c	226		

6. Papyri und Inschriften

<i>Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika</i>		I 7	211
6	187, 190	I 22	221
7a	187	I 24	221
7a	187	I 126	211
7c	187	I 147	224
		I 148	211, 218
		I 171	216
<i>Corpus Inscriptionum Judaicarum</i>		I 179	216
I 210	226	I 180	216
I 537	339	I 212	216
I 694	339	I 229	216
I 742	204	II 31	188
II 20	187, 194	II 53	188
II 556	211	II 151	187
II 643	211	II 709	211
II 711	216	II 710	211
II 749	204, 205		
II 777	203	<i>Inscriptiones Graecae</i>	
III 755	187, 193, 197	II/III ² 2130	191
		II/III ² 2221	191
<i>Corpus Papyrorum Judaicarum</i>		IV 4	191
I 1	216	V,1 1398	187
I 4	216	XII,7 515	205

XII Suppl. 122	192	764	190
<i>Corpus Inscriptionum Regni Bosporani</i>		<i>Priene</i>	
70	211	I. Priene	191
71	211		
73	211	<i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i>	
985	211	XLIII 510	211
1123	211		
<i>Orientis Graeci Inscriptiones Selectae</i>		<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>	
339	191, 192	V 8764	224

Autorinnen- und Autorenregister

- Adam, Klaus-Peter 110
Alma, Filippo 10
Ameling, Walter 203
Anderson, H. 170
- Barclay, John M. 22, 70, 72, 78, 80, 96,
155, 156, 166, 169, 171, 172, 179,
188, 195, 206, 213, 221, 224, 367
Barrett, Charles K. 246, 257, 271, 290,
295
Barton, Stephen C. 277
Baur, Ferdinand C. 302
Becker, Jürgen 4, 235, 316
Ben-Chorin, Schalom 15
Berger, Klaus 76
Betz, Hans Dieter 307, 309, 318, 319,
336, 348
Bickerman, Elias J. 119
Bird, Michael F. 6, 70, 317, 324, 327,
345
Birnbaum, Ellen 165
Bloch, René S. 77, 95
Boccaccini, Gabriele 64, 65, 270
Bockmuehl, Markus 76, 81, 96, 286,
317, 340
Böhm, Martina 173
Bolton, David 359
Bolyki, János 144
Bömer, Franz 213
Bons, Eberhardt 131, 132, 135, 158,
159
Böttger, Paul C. 335
Böttrich, Christfried 280
Boyarin, Daniel 11, 64, 70, 340
Boyd-Taylor, Cameron 120, 123
Bradley, Keith R. 212
Brändl, Martin 197, 198, 200, 201, 240,
295
Breed, Brennan W. 98, 99, 101, 104
Bruce, F. F. 315, 317
Buell, Denise K. 56, 57, 58, 84, 86, 88
Bühner, Ruben A. 98, 116, 131, 236,
277, 282
- Burchard, Christoph 153, 154, 155,
157, 263
Bush, Frederic W. 112
Bush, Ruth 112, 113, 114, 118
Byron, John 270
- Campbell, Charles 4, 260, 271
Castritius, Helmut 220, 222
Cheung, Alex 249
Claussen Carsten 226
Clines, David J. A. 112, 119
Cohen, Shaye J. D. 89, 193, 325
Collins, Adela Y. 98, 99, 101
Collins, John J. 98, 99, 101, 153, 163,
165
Collins, Raymond F. 247, 298
Concannon, Cavan W. 84, 87, 294
Cotton, Hannah M. 72
Cribiore, Raffaella 183
Croy, N. Clayton 170
- Davies, R. W. 223
Day, Linda 113, 132
Decker, Wolfgang 196, 204, 205
Deines, Roland 74, 81, 232, 237
Delling, Gerhard 163, 167, 185, 195,
210, 216
Delorme, Jean 183, 190
deSilva, David A. 304, 319, 323, 330,
348
Doering, Lutz 71
Dommershausen, Werner 125
Dreyer, Boris 187
Du Toit, Marietjie 111
Dungan, David L. 250
Dunn, James D. G. 16, 17, 35, 316,
325, 327, 337, 342
Dutch, Robert S. 188, 189
- Ebner, Martin 241
Eckhardt, Benedikt 86
Eckstein, Hans-Joachim 285, 308, 338,
347, 351

- Efthimiadis-Keith, Helen 131
 Ego, Beate 111, 117, 120, 121, 124,
 126, 145, 146, 149, 151
 Ehrensperger, Kathy 10, 13, 22, 243,
 247, 258
 Eisenbaum, Pamela 5, 14, 22, 65, 342,
 349
 Engberg-Pedersen, Troels 4, 236, 246
 Engel, Helmut 132, 134, 136, 141
 Enslin, Morton S. 132, 136, 137, 141
 Eschner, Christina 76, 78, 79, 102, 122,
 129, 137, 142, 145, 149, 155, 157,
 159, 162, 166, 169, 172, 325
 Esler, Philip F. 85, 319
 Estes, Joel D. 144, 146
 Evjen, Harold D. 196

 Fee, Gordon D. 4, 249, 251, 252, 256,
 257, 261, 266, 268, 275, 283, 288,
 294
 Feldmann, Louis H. 72, 95, 97, 185,
 186, 193, 198, 207, 225
 Feldmeier, Reinhard 162, 163
 Fink, Uta B. 154
 Finley, Moses I. 208, 215
 Fischer, Josef 208, 214, 215
 Fitzmyer, Joseph A. 143, 148, 149,
 248, 254, 257, 274, 288, 294
 Fotopoulos, John 252, 261
 Fox, Michael V. 114, 116, 123, 128
 Fredriksen, Paula 5, 6, 23–35, 83, 88,
 203, 242, 244, 247, 258, 259, 266,
 285, 291, 316, 332, 349, 359, 360,
 364, 373
 Freidenreich, David M. 73, 110, 131,
 138, 139
 Frey, Jörg 69, 75, 233, 236, 238, 303,
 369
 Fuks, Gideon 218

 Gäckle, Volker 250, 259, 287, 289
 Gager, John 20–21, 56, 309
 Galloway, Lincoln E. 269
 Garroway, Joshua 349
 Gaston, Llyod 14, 18–19, 55
 Gauthier, Philippe 195
 Gera, Deborah L. 131, 134, 138–140
 Gerleman, Gillis 118
 Gerstacker, Andreas 222
 Gibson, E. Leigh 211
 Golden, Mark 212
 Goldingay, John E. 99

 Goldstein, Jonathan A. 161
 Gonzáles-Salinero, Raúl 221, 223
 Gooch, Peter D. 249, 294
 Goodman, Martin 359, 360, 362, 366
 Gordon, Mary L. 212
 Grässer, Erich 357
 Gross-Albenhausen, Kirsten 194
 Grossfeld, Bernard 124
 Grossman, Jonathan 114, 116, 206
 Gruen, Erich S. 70, 72, 84, 85, 91, 97,
 132, 160, 166, 185, 187, 220, 222

 Haacker, Klaus 211
 Haag, Ernst 109, 134
 Hachlili, Rachel 218
 Hagner, Donald A. 246, 293
 Hanhart, Robert 119
 Harland, Philip A. 203
 Harrington, Hannah 76, 95
 Harris, Harrold A. 184, 194, 198
 Harrison, James R. 239
 Hartmann, Louis F. 99
 Hasselmann, Milena 76
 Hays, Richard B. 246
 Heil, Christoph 78, 80, 148, 156, 180,
 182, 257, 312, 319
 Hengel, Martin 4, 236, 237, 238, 281
 Herrmann-Otto, Elisabeth 208, 213
 Hester, James D. 308
 Hezser, Catherine 209, 213, 217, 219,
 358
 Hieke, Thomas 134, 142, 146
 Hodge, Caroline J. 6, 14, 55–64, 82,
 84, 87, 92, 241, 291, 342, 349, 352
 Holtz, Traugott 363
 Honigmann, Sylvie 86, 382
 Horsley, Richard A. 271, 272, 286
 Hübner, Hans 277
 Humphrey, Edith Mc Ewan 153
 Hurtado, Larry W. 116, 304, 326

 Jacobs, Naomi S. 147, 148, 167
 Jenkins, Richard 84
 Jewett, Robert J. 10
 John, Felix 306

 Keener, Craig S. 271, 321, 338
 Kennell, Nigel M. 183
 Klaiber, Walter 293, 322, 335
 Kobel, Esther 237, 290
 Koch, Klaus 98, 100, 101, 106, 108
 Koller, Aaron 120, 124

- Konradt, Matthias 8, 319
 Kottsieper, Ingo 145
 Kraemer, Ross S. 153
 Krauter, Stefan 72, 186
 Krister, Stendahl 15, 16
- LaCoque, André 99
 Lapide, Pinchas 15
 Levenson, Jön D. 114, 117
 Levine, Amy-Jill 90, 143, 146
 Levinskaja, Irina A. 211
 Lichtenberger, Hermann 77, 95
 Löhr, Hermut 78, 259, 319
 Loretz, Osald 113
- Macchi, Jean-Daniel 114, 115
 MacDonald, Nathan 151
 Mango, Elena 190, 191, 192, 195
 Marböck, Johannes 123, 128, 130
 Mark, Martin 143
 Martin, Dale B. 216, 218, 219, 278
 Martin, Neil 305
 Mason, Steve 88, 109, 178, 339
 Matera, Frank J. 308, 319
 Matusova, Ekaterina 162
 McKnight, Scot 8
 Meecham, Henry G. 161
 Meinhold, Arndt 111, 116
 Meisner, Norbert 161
 Merklein, Helmut 250, 275, 284, 289,
 291, 293, 294, 298
 Meyers, Eric M. 138
 Mitchell, Margaret M. 234, 250, 314,
 355
 Mittmann-Richert, Ulrike 119, 129,
 130, 132
 Moore, Carey A. 106, 112, 113, 115,
 116, 119, 123, 131, 132, 136, 137,
 139, 144, 148
 Mortensen, Jacob P. B. 8, 14
 Müller-Wollermann, Renate 208
 Munck, Johannes 16
 Murphy-O'Connor, J. 248
 Mussner, Franz 304, 309, 318, 335
- Nanos, Mark 5, 35–46, 243, 247, 252,
 258, 260, 286, 288, 291, 292, 305,
 307, 316, 321, 331, 338, 349
 Newsom, Carol A. 98, 99, 101, 104
 Niebuhr, Karl-Wilhelm 5, 8, 71, 74, 75,
 154, 158, 159, 236, 237, 239, 345,
 369–370, 372, 382
- Niehoff, Maren R. 173, 174, 176, 177
 Nir, Rivka 153
 Noethlichs, Karl Leo 238
 Nolte, S. Philip 122
 Novenson, Matthew V. 6, 90, 339
- O'Brien, Peter T. 270
 Oakes, Peter S. 330
 Öhler, Markus 303, 313, 329, 340–341,
 361, 362, 363, 367
 Oliver, Isaac W. 374
 Omerzu, Heike 238, 241
 Oropeza, B. J. 8
 Osten-Sacken, Peter von der 306, 317,
 349
- Palmer, Carmen 86
 Pelekidis, Chrysis 189
 Pelletier, André 162
 Philonenko, Marc 153
 Plietzsch, Susanne 115, 122
 Popkes, Enno E. 314
 Poplutz, Uta 237, 240, 296
 Porter, Christopher A. 292, 340
- Räisänen, Heikki 333
 Reinmuth, Eckart 154
 Reynolds, Joyce Maire 202
 Rhodes, James N. 166
 Richardson, Peter 286, 289, 355
 Riesner, Rainer 8
 Ritter, Bradley 72
 Robertson, Paul 239
 Roetzel, Calvin J. 70
 Rogers, Trent 253, 256
 Rohde, Joachim 334, 350
 Roitman, Adolfo 133, 141
 Rosenblum, Jordan, 110, 142, 265
 Rosner, Brian 266, 290
 Rudolph, David J. 5, 11, 258, 264, 266,
 272, 275, 283, 286
 Runesson, Anders 5, 6, 85
- Sanders, E. P. 15, 16, 140, 142, 319,
 359
 Sänger, Dieter 78, 236, 325
 Schäfer, Ruth 334, 335, 354
 Scheidel, Walter 209
 Schimanowski, Gottfried 161, 162,
 166, 167, 174
 Schliesser, Benjamin 248
 Schmid, Konrad 131

- Schmithals, Walter 250
 Schmitt Pantel, Pauline 190, 191, 205
 Schmitz, Barbara 161, 167
 Schnelle, Udo 2, 4, 237, 239, 244, 247, 271, 309, 314, 358
 Schneider, Gerhard 211
 Scholz, Peter 183
 Schorsch, Stefan 122, 123, 125, 130
 Schottroff, Luise 227, 254, 259, 265, 270, 274, 291
 Schrage, Wolfgang 246, 253, 254, 255, 269, 271, 274, 284, 288, 295
 Schreiner, Thomas R. 4, 10
 Schröter, Jens 10, 333
 Schuler, Christof 190
 Schumacher, Thomas 308
 Schüngel-Straumann, Helen 143, 147, 149
 Schwartz, Daniel R. 89, 174
 Seager, Andrew R. 186
 Seufert, Michael 100, 103, 105, 108
 Sheinfeld, Shayna 81
 Shogren, Gary S. 10
 Shutt, R. J. H. 161
 Smallwood, E. Marry 72
 Smith, Anthony D. 83, 87
 Spielman, Loren R. 199, 201, 202, 203, 206
 Stählin, Gustav 259
 Standhartinger, Angela 153
 Staples, Jason A. 90
 Steveson, Peter A. 116
 Stowers, Stanley 14, 19–20, 55
 Strecker, Georg 235
 Stuhlmacher, Peter 10
 Sutter Rehmann, Luzia 77, 78, 81, 135, 137, 148
 Tcherikover, Victor 165, 167, 204, 225, 233
 Thiessen, Matthew 82, 291
 Thiselton, Anthony C. 254, 256, 272, 283, 284, 293
 Tilly, Michael 184
 Tiwald, Markus 8, 236, 239
 Tomosn, Peter J. 14, 291
 Tov, Emanuel 119
 Trebilco, Paul R. 186, 189, 204, 2237
 Trotter Jonathan R. 73
 Troyer, Kristin de 119, 121, 127
 Tucker, J. Brian 286, 292, 372
 Tuor-Kurth, Christina 10
 Tuval, Michael 69, 177–180
 van der Horst, Pieter W. 186
 van Maaren, John 85
 van Unnik, Willem C. 236
 Vegge, Tor 238, 239
 Vialle, Catherine 120
 Vogel, Manuel 90, 153, 154
 Vollenweider, Samuel 82, 85, 272, 273, 278, 293
 Vos, Johan S. 308
 Wahl, Harald M. 111, 113, 117, 121, 125
 Wassén, Cecilia 75
 Wechsler, Andreas 303
 Wedderburn, A. 244
 Wehde, Christian 308, 309
 Weiss, Johannes 250
 Westerholm, Stephen 15
 Wilckens, Ulrich 10
 Williams, Margaret H. 187, 226
 Wilson, Annalisa P. 298
 Wischmeyer, Oda 372
 Wolff, Dominik 4, 260, 288, 298
 Wolter, Michael 261
 Wright, Benjamin G. 160, 161, 162, 163, 166, 168, 169
 Wright, N. T. 4, 17, 246, 293
 Yeo, Khiok-Khng 250
 Zahn, Theodor 307
 Zeller, Dieter 254, 270, 272, 276
 Zenger, Erich 112
 Zetterholm, Karin H. 3, 266, 300
 Zetterholm, Magnus 6, 8, 14, 46–55, 242, 247, 259, 264, 320, 324, 330, 371
 Ziebarth, Erich 190, 91
 Zimmermann, Ruben 126

Sachregister

Antike Werke und deren Autoren sind hier nicht noch einmal aufgenommen. In diesen Fällen sei auf das Stellenregister verwiesen.

- Abraham 58, 123, 235
Abstammung *siehe* Genealogie
Adressierung der Paulusbriefe 5, 9, 20,
25, 30, 41, 48, 56, 241–244, 248,
306
Agon *siehe* Wettkampf
Ägypten 93, 153, 161, 170
Alkohol 136
Allegorese 175
Almosen 154
Amphitheater 201
Amt 188
Antijudaismus 2, 11, 21, 23
Aphrodite 264
Apologie des Paulus 310
Apostasie 184, 257, 290, 339, 365,
366–367
Apostel 342
Apostelamt des Paulus 1, 18, 20, 60,
61, 250, 254, 267, 277, 308
Apostelkonzil 49
apostolische Rechte 273–274, 297
Assimilierung 115
Athleten, jüdische 205, 295
– *siehe auch* Training, sportliches
– *siehe auch* Wettkampf
Auferstehung 35, 275
Augustin 23
- Babylon 75, 99
Bad 264
Bekehrung 155, 159
Beschneidung 1, 7, 21, 26, 28, 29, 41,
44, 48, 128, 141, 216, 241, 248, 309,
315–316, 324–325, 328, 366
Besteck *siehe* Geschirr
Bibliothek des Celsus 189
- Bildung des Paulus 237, 238
Bildung von Juden 164, 185, 187
Blut 108, 139, 156, 321
Boxen 198
Brot 137, 147, 156, 205
Bund 19, 20, 54
Bürgerrecht von Juden 220, 222, 238
- Cäsarea Maritima 200
Chor 191
- Demagogie 278
Diaspora 69, 233
Diasporanovelle 99
Diatribe 19, 22
Diebstahl 149, 151
- Einladung zum Essen 261, 262
Elephantine 373
Ephebie 28, 94, 183ff, 264
Erstgeborener 154
Essener 180
Essensbeschaffung *siehe* Speisebeschaf-
fung
Ethnizität 6, 7, 24, 25, 57, 82–95
Ethnonym 87, 113
Ethnozentrismus 17, 38
Euerget 192, 203
Evangelium 279, 282, 283, 296, 302,
309, 332, 334, 343, 346, 353, 356–
357
- Fasten 133, 155
Feiertage 176, 180
Feiertage *siehe* Sabbat
Feigen 109, 137, 181
Fest, öffentliches 190, 192, 196ff, 207

- Fleisch 102, 103, 137, 192, 205, 223, 226, 297
 Fluch des Gesetzes 18, 26
 Freiheit 254, 255, 268, 269ff, 296
 Freiheit vom Gesetz 270
 Freikauf von Sklaven 210, 211, 218
 Fremdenfeindlichkeit 141
 Fremdgötter 101, 113, 146, 155, 163, 164, 204, 223, 248, 264, 299, 364
 – *siehe auch* Aphrodite
 – *siehe auch* Zeus
- Gastgeber, jüdische 52
 Gebet 124, 130, 133, 140, 158, 159, 230, 263
 – *siehe auch* Segen
 Gefangenschaft 109, 146, 178
 Gemeinde(n)
 – des Paulus 2, 7, 9, 26, 37, 40, 242–243
 – in Jerusalem 309, 311
 – in Korinth 248, 266, 281
 – in Galatien 305–307
 Gemüse *siehe* Vegetarismus
 Genealogie 83, 84, 88, 132, 235–236
 Gericht 253
 Geschenk 162, 168
 Geschirr 138, 168, 169, 171, 192
 Gewissen 260
 Glaube 35, 141
 Gottesfurcht 125
 Gottesfürchtige 29, 242
 Gottesknecht 278
 Götzenopfer 29, 80, 102, 103, 108, 109, 124–125, 137, 155, 156, 248, 249, 252, 257, 259, 261, 294
 Grundnahrungsmittel 148
 Gymnasiarch 188
 Gymnasium 28, 94, 183ff, 264
- Heidenmission 27, 33, 40
 Heirat 115–116, 123, 128, 146, 152, 159, 206
 Herodes Agrippa I. 201
 Herodes Antipas 201
 Herodes der Große 200–201
 Hinwendung des Paulus zu Christus 1, 4, 55, 60, 382
 Hippodrom 198
 Hochzeit *siehe* Heirat
 Hohepriester 184
 Hund 155
- Identitätskonstruktion 57, 59–63, 66, 86, 92, 372, 382–384
 imitatio *siehe* Paulus als Vorbild
 Inklusion der Nichtjuden 25
 Israel
 – Volk 19, 59
 – Land 74, 89, 95
 isthmische Spiele 240
 Izates 89
- Jakobus 315–316, 327
 Jerusalem 134, 184, 194, 200, 211, 362
 Johannes von Gischala 180
 Josephus 69, 94
 jüdisch-christlicher Dialog 21, 36
 jüdische Identität des Paulus 246, 371, 374
 jüdischer Krieg 50, 208
- Kalenderobservanz 334
 Kasuistik 260
 Kleinasien 69
 Koch 138, 165, 167, 214, 344
 Kollegien 72
 Kornverteilung 227
 kostbares Essen 106, 134
 Kreuz 35, 275
 Kult, pagan 50
 Kultveranstaltung, pagan 253, 260–261, 262
 Küssen 156, 158
 Kyrene 187
- Leichnamen 146
 Libation 171
 Loyalität 104, 170, 171
- Markt 261, 263, 274
 Mehl 102
 Menora 189, 198
 Menstruation 122
 Messias 22, 91, 360
 Midrasch 99
 Militärdienst von Juden 59, 94, 163, 174, 215, 220ff, 264
 – *siehe auch* Offiziere, jüdische
 Mischehe 59, 74, 94, 113, 121, 146–147, 153, 225
 Monotheismus 27, 118, 121, 164, 204
 Mose 95, 185
- Nacktheit 204

- Nahrungsbeschaffung *siehe* Speisebeschaffung
 Nahrungsmangel 133, 134, 139, 148
 Nasiräer 110
 Neoi 187, 194
 New Perspective on Paul 14, 15–17, 22, 36, 47, 64, 82, 303
 Nüsse 109, 181
- Obrigkeit, römische 365
 Offiziere, jüdische 221, 222
 Öl 102, 137, 192, 195, 197, 205
- Palästra 186
 Pankration 198
 Parusie Christi 57
 Paulus
 – Hinwendung zu Christus 246
 – Verkündigung 366
 – als Vorbild 249, 256, 282
 – Biographie 33, 34, 35, 45, 236–239, 340, 346, 350–351, 353, 377, 381–382
 – vorchristlich 346
 – *siehe auch* Toraobservanz des Paulus
 Petrus 31, 43, 304, 309, 315, 327, 335
 Pharisäer 179, 286, 291, 334, 346
 Philo 94, 173–177, 198, 201
 Pilgern 92, 213, 219, 226
 Pompeius 209
 Priester
 – jüdisch 162, 181, 204
 – pagan 153, 156, 262
 Proselyten / Proselytismus 26, 50, 117–118, 141, 145, 286, 349
- Radical New Perspective on Paul 1, 6
 Ratsherren 94
 Rechtfertigung 270, 271, 275, 276, 285, 330
 Reinheit / Unreinheit
 – moralisch 51, 53, 104, 135, 137, 331
 – rituell 28, 39, 50, 51, 75, 101, 122, 136, 319
 Relativierung der Tora 12, 18, 26, 41, 62
 Relecture 120
 Religion in der Antike 25, 34, 57, 58, 82, 89
 Rhetorik 88
 rituelle Gebote 4
- Rom 69, 175, 178
- Sabbat 1, 27, 71, 92, 114, 124, 199, 213, 223, 227
 – *siehe auch* Kalenderobservanz
 Sanherib 144
 Sanktionsmaßnahmen, jüdisch 360–361
 – *siehe auch* Verfolgung des Paulus
 Sardes 186
 Schlachtung 75, 104
 Schriftargumentation bei Paulus 274, 295
 Schuldbekennnis 130
 Schwache 253–254, 288
 Schwein 108, 176, 179
 Segen 158
 Selbstkontrolle 20, 176, 256, 295
 Servieren von Speisen 168
 Sitzordnung 42, 167, 195, 305, 321, 331
 – *siehe auch* Triclinium
 Sklaven, jüdische 92, 94, 163, 207ff, 241, 280ff
 Sklaverei (metaphorisch) 273, 276ff
 Sohn Gottes 154
 Sonderweg 14, 17–21, 56
 Soteriologie 18, 22, 54
 Sparta 84
 Speise nichtjüdischer Herkunft 76, 110, 137, 149, 151, 172, 214, 299
 Speisebeschaffung 71, 150, 151, 172, 180, 195, 223, 225ff, 238, 257–258
 Sprache 87
 Steuern 59, 87
 Sünde 51, 130, 271, 277, 334
 Synagoge 36, 41, 49, 55, 186, 202, 211, 226, 243, 359
 Synagogenstrafe *siehe* Sanktionsmaßnahmen, jüdisch
 Synagogenvorsteher 38
 Synkretismus 28, 34
- Tarsus 237, 238, 240
 Tempel
 – in Jerusalem 29, 69, 144, 168, 179
 – in Leontopolis 221, 224
 – pagan 28, 30, 133, 190, 248, 252, 280
 Theater 196ff
 third race 16, 64
 Tiberius Julius Alexander 174
 Tisch 106, 124

- Tischgemeinschaft 42, 52, 73, 77, 96,
 115, 126, 142, 156, 304, 313, 319
 Tischgespräch 162, 186
 Titus 309
 Toraobservanz des Paulus 246, 247,
 266, 289, 291, 296, 298, 301, 347,
 369, 373
 Training, sportliches 199, 201, 295
 Triclinium 170, 195, 226, 230
 – *siehe auch* Sitzordnung
 Trinkgelage 126, 127
 Tübinger Schule 302
 Tun-Ergehen-Zusammenhang 133, 135

 Umbenennung 212, 299
 unreine Tiere 75, 103, 139, 166, 321
 Unterscheidung zwischen Juden und
 Nichtjuden 16, 22, 25, 59, 82, 165
 Ursprungsmythos 85
usus elencticus legis 348

 Vegetarismus 102, 104, 107
 Verfolgung des Paulus 11, 34, 245,
 357–370, 380
 Verfolgung von Juden 72
 – *siehe auch* Verfolgung des Paulus

 Waise 155
 Waschungen 133, 140
 Wasser 104
 Wein 103, 104, 110, 124, 129, 136,
 167, 172, 192
 Weitsprung 198
 Werke des Gesetzes 18
 Wettkampf 188, 196ff, 239

 Zehntabgabe 73, 144
 Zeltmacher 240, 377
 Zeus 163
 Zirkusfraktion 202
 Zubereitung von Speisen 42, 52, 73,
 110, 129, 138, 168, 223, 313, 344
 Zwei-Bünde-Theologie *siehe* Sonder-
 weg

 ἀγοραστής 150, 152, 263
 ἄρτος 147–149, 151, 156
 ἀφορίζω 319, 322
 ἔθνη 25, 311–313, 321–322
 ἐθνικῶς ζάω 311, 320–321, 328–337
 ἐξουσία 255
 ἰουδαίζω 128, 323, 324, 336
 Ἰουδαϊκῶς ζάω 311, 325, 328–337
 Ἰουδαῖος 88, 90, 284, 294, 350
 Ἰουδαϊσμός 338–340, 352
 κερδαίνω 288, 297
 νόμος 284, 348
 ὁμόσπονδος 171
 ὀψοποίημα 136
 σκάνδαλον, σκανδαλίζω 134–135, 259,
 297
 συνεσθίω 318–319, 321–322
 τακτομίσθος 221
 ὑπόκρισις 335, 337–338, 341

 לֶכֶּח 106
 לֶאֱג 100, 104
 גוֹיִם 25
 יְהוָה 117, 118, 128, 325
 מִנְה 114
 פֶּתַח 103, 104, 105–106