

EINAI BEBAIΩΣ IOYΔAIOΣ (ANT XX,38)

„Authentisches Jude-Sein“ bei Josephus und Paulus

Markus Tiwald, Essen

Abstract: For a long time biblical scholars have stressed the gap between the theology of Paul and rabbinic thought. But recent research in second temple Judaism has shown that rabbinic Judaism only emerged in the second century C.E. So the enumeration of differences between Paul and rabbinic teachings are no longer a valid proof to demonstrate that Paul in his time as follower of Jesus had rejected his Jewishness or „abrogated“ the Torah. In Early Judaism a wide range of Jewish positions were possible. So Paul even in his Christian time continues to be a Jew. A view on Josephus and other authors of Early Judaism may serve as a proof for this interpretation.

1. Das pluriforme Frühjudentum

1.1 „Normatives Judentum“ zur Zeitenwende?

Auch in rezenten neutestamentlichen Kommentaren findet sich noch wiederholt die Vorstellung eines monolithischen Judentums pharisäisch-rabbinischer Prägung, das es bereits um die Zeitenwende gegeben habe und das dann gerne als „normatives Judentum“ betrachtet wird. Zum Teil geht diese Vorstellung auf die rabbinische Historiographie selbst zurück, doch die judaistische Forschung hat diese Annahme als Anachronismus entlarvt. „The rabbis themselves believed their ideal reached all the way back to the biblical exposition of Ezra (cf. Nehemiah 8:1–8). But until the destruction of the Temple in A.D. 70, there was more variety in Judaism than the adjective ‚rabbinic‘ would suggest. Teachers such as Jesus might be called ‚rabbi‘, while deviating from the practice of exposition developed in the rabbinic academies of a later period. Moreover, the groups responsible for intertestamental literature and the writings discovered near the Dead Sea appear to have pursued ideals of interpretation which were not rabbinic, and the priestly aristocracy had yet other ideals. The Judaism from which the rabbinic movement emerged as the dominant force was characterized

by more ferment and variety than is evident in the rabbinic corpus.“¹ Ja, es lässt sich sogar im Gegenteil nachdrücklich beweisen, „daß das palästinensische Judentum der Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung alles andere als eine mehr oder weniger uniforme Größe gewesen ist“ und „daß es nicht geringe Gegensätze zwischen den palästinensischen Religionsparteien jener Epoche gegeben hat“.² Diese Unterschiede „beziehen sich vornehmlich auf die Auslegung des mosaischen Gesetzes, betreffen aber nicht weniger das Maß und die Intensität, in der man mit einem baldigen und endgültigen Eingriff Gottes in die Geschichte seines Volkes und der Welt rechnete“.³ Gerade durch die Qumranfunde – aber keineswegs nur aufgrund derer⁴ – hat sich eine gänzlich neue Bewertung des Frühjudentums durchgesetzt: „Umwälzend sind die Qumran-Funde nicht für das Neue Testament, sondern für das bisherige Bild des antiken Judentums“,⁵ urteilt Hartmut Stegemann, sekundiert von Florentino García Martínez: „Grâce précisément aux MSS de Qumrân nous pouvons maintenant percevoir la pluralité du judaïsme palestinien des abords de l’ère chrétienne.“⁶ So lässt sich also mit Günter Stemberger zuverlässig urteilen: „Das rabb. Judentum hat wohl nie die einzige Ausprägung jüdischen Lebens dargestellt; und es ist auch erst durch eine Entwicklung von Jahrhunderten zum ‚normativen‘ Judentum geworden, als das man es gern für die ganze Periode angesehen hat ... Die Quellen für die Darstellung der rabb. Zeit sind so einseitig, daß das aus ihnen gewonnene Geschichtsbild weithin ungesichert bleibt – die Vorstellung vom ‚normativen‘ Judentum geht z.B. auf diese Quellenlage zurück.“⁷

¹ Bruce D. Chilton, *The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes* (The Aramaic Bible 11), Edinburgh 1987, XXf.

² Adam S. van der Woude, *Fakten contra Phantasien: Die Bedeutung der Rollen vom Toten Meer für die Bibelwissenschaft und die Kunde des Frühjudentums*, in: Florentino García Martínez/Ed Noort (Ed.), *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism. A Symposium in Honour of Adam S. van der Woude on the Occasion of His 70th Birthday* (VT.S 73), Leiden 1998, 249–271: 263.

³ Van der Woude, *Fakten* (Anm. 2) 263.

⁴ Bei Gregory E. Sterling, *The Place of Philo of Alexandria in the Study of Christian Origins*, in: Roland Deines/Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. 1. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum, 1.–4. Mai 2003, Eisenach/Jena* (WUNT 172), Tübingen 2004, 21–52: 25–28, etwa wird die Konzeption eines frühjüdischen „normative Judaism“ in Auseinandersetzung mit Philo in Frage gestellt.

⁵ Hartmut Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch* (Herder Spektrum 4128), Freiburg ⁴1994, 361.

⁶ Florentino García Martínez, *Les limites de la communauté: pureté et impureté à Qumrân et dans le Nouveau Testament*, in: Tjitze Baarda u.a. (Ed.), *Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn*, Kampen 1988, 111–122: 122.

⁷ Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München ⁸1992, 15.

1.2 „Mainstream Judaism“ zur Zeitenwende?

Wenn es damals ein „normatives Judentum“ gar nicht gab, wird die Frage umso drängender, ob man für das Frühjudentum einen „common denominator“⁸ – also eine Art „gemeinsamen Nenner“ – finden kann und ob sich davon nicht eine Art „mainstream Judaism“ ableiten lässt. Gerade diese Frage wurde in letzter Zeit immer wieder und unter wechselnden Blickwinkeln neu gestellt. Ed P. Sanders etwa versucht unter dem Schlagwort „normal‘ or ‚common‘ Judaism“ auszudefinieren, „what the [sc. Jewish] priests and the people agreed on“.⁹ Sekundiert wird er dabei von Leonard V. Rutgers: „Arguing against the view that holds that Judaism in first century Palestine was divided into a variety of parties, including the Pharisees, the Saducees, and the Essenes, ... the different parties were too peripheral and not powerful enough to be able to impose their particular views on sizeable portions of the Jewish population ... Thus according to Sanders’ definition, the term ‚common Judaism‘ is a convenient concept to indicate that in first century Palestine (and probably in the Greek-speaking Diaspora during this period) most Jews agreed what were the most fundamental characteristics of their religion.“¹⁰

Gerade im Rückblick auf das Frühjudentum ist es allerdings sehr schwer, eine einheitliche Norm zu finden, mit der man das „typisch Jüdische“ ausdefinieren könnte.¹¹ Solche Definitionen sind, wie Jacob Neusner anmerkt, „either too general to mean much (monotheism) or too abstract to form an intelligible statement“.¹² Auch Stemberger sieht diese Problematik: „We could reduce such a basic unity beyond all possible differences to a few elementary items, one of them ... Judaism as a ‚biblical religion‘ ...“¹³ Aber selbst bei einem so grundlegenden „kleinsten gemeinsamen Nenner“ zeigt sich die Vielfalt des damaligen Judentums, denn „in the first century the exact extent of what later on was called the biblical canon was still quite movable; but also those writings recognized by all could still differ in the exact wording of the text ...“¹⁴ So kann man letztlich selbst hier schließen: „Nothing separated the individual currents

⁸ Günter Stemberger, Was there a „Mainstream Judaism“ in the Late Second Temple Period?, *Review of Rabbinic Judaism* 4 (2001) 189–208: 205.

⁹ Ed P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE–66 CE*, Kent²1994, 47.

¹⁰ Leonard V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora (Religions in the Graeco-Roman World 126)*, Leiden 1995, 208.

¹¹ Vgl. auch Stegemann, *Essener (Anm. 5)* 361–364.

¹² Jacob Neusner, *Rabbinic Literature and the New Testament. What We Cannot Show, We Do Not Know*, Philadelphia 1994, 119.

¹³ Stemberger, *Mainstream (Anm. 8)* 202.

¹⁴ Stemberger, *Mainstream (Anm. 8)* 202.

of Judaism more than the common Bible“.¹⁵ Gleiche Kautelen gelten für die Verortung eines gemeinsamen Nenners etwa im Tempelkult (dieser wurde von den Qumraniten ja abgelehnt) oder dem Synagogeninstitut (zumindest als Gebäude gab es dieses im Frühjudentum sicherlich nicht in jeder jüdischen Ortschaft).¹⁶ Die Annahme eines gemeinsamen Fundamentes in jüdischen Grundüberzeugungen wie „monotheism, God’s active presence in history, the election of Israel as people and country, elementary ethical principles, etc.“¹⁷ bedürften hingegen einer genaueren Definition, um nicht zu vage zu sein.

Dabei gilt es zu beachten: Die Frage nach einer gemeinsamen Identität des Frühjudentums ist legitim, denn zweifellos war das Verbindende noch stärker als das Trennende.¹⁸ Dennoch erweist es sich als Ding der Unmöglichkeit, dieses Verbindende in einem präzise ausdefinierten Katalog zusammenzustellen und daran das „typisch Jüdische“ der damaligen Zeit zu bemessen. Daher sollte man in der künftigen Diskussion über das Frühjudentum Ausdrücke wie „mainstream Judaism“, „sectarian Judaism“, „orthodoxes“ oder „heterodoxes“ Judentum und dergleichen mehr völlig unterlassen. Johann Maier etwa kritisiert „... a more or less implicit tendency to stress the continuity between a so-called ‚mainstream Judaism‘ before 70 CE and rabbinic Judaism, antedating characteristics of the Talmudic literature and defining all other groups as ‚sectarian‘ ...“¹⁹ Wollte man den Ausdruck „Sekten“ im damaligen Judentum geltend machen, so nur im Wissen, dass *alle* Gruppierungen des damaligen Judentums „Sekten“ gewesen sind. So reden Neusner und Thoma auch bezüglich der Pharisäer von „sektiererischen Frontstellungen“ und ihrer „Sonderexistenz“²⁰ und verweisen nicht zuletzt darauf, dass schon im Namen „Pharisäer“ die Konnotation der (Ab-)Spaltung enthalten war.²¹ Auch die Pharisäer konnten demnach als „Sekte“ bezeichnet werden und dies keinesfalls in negativer Weise. So kann Flavius Josephus in Ant XIII,171–173 die unterschiedlichen Gruppierungen im Judentum seiner Zeit mit dem Wort *ἀιρέσεις* umschreiben, was man hier

¹⁵ Stemberger, *Mainstream* (Anm. 8) 203.

¹⁶ Vgl. Stemberger, *Mainstream* (Anm. 8) 204f.

¹⁷ Stemberger, *Mainstream* (Anm. 8) 203.

¹⁸ Vgl. Stemberger, *Mainstream* (Anm. 8) 207f.: „For the late Second Temple period ... it is important that in spite of the great diversity of the sources and the differences among the ‚sects‘ so much emphasized by Josephus, we do not overlook what they all had in common.“

¹⁹ Johann Maier, *Early Jewish Biblical Interpretation in the Qumran Literature*, in: Magne Sæbø (Ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, 1/1, Göttingen 1996, 108–129: 109.

²⁰ Jacob Neusner/Clemens Thoma, *Die Pharisäer vor und nach der Tempelzerstörung des Jahres 70 n.Chr.*, in: Simon Lauer/Hanspeter Ernst (Hg.), *Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n.Chr.)*. Festschrift für Clemens Thoma zum 60. Geburtstag (JudChr 15), Bern u.a. 1995, 189–230: 216.

²¹ Vgl. Neusner/Thoma, *Pharisäer* (Anm. 20) 191.

am besten mit „Parteiungen“ wiedergeben kann, obwohl das Wort ansonsten auch „Sekte“ (davon abgeleitet *αἱρετικός*, „häretisch“) bedeuten kann. Dass dem Wort *αἵρεσις* für Josephus allerdings keine „sektenhaft“-negative Konnotation anhaftet, ist schon alleine daraus ersichtlich, dass *alle* Gruppierungen im damaligen Judentum von ihm mit diesem Ausdruck bezeichnet werden. Darüber hinaus bemerkt Josephus in seiner Vita 191, dass die „Sekte“ der Pharisäer in der Gesetzesbeobachtung alle anderen Gruppierungen im Judentum an Akribie übertroffen habe. Das Wort *αἵρεσις* ist hier also in positivster Weise konnotiert. Ähnlich versucht sich Josephus in Vita 12 selbst in die Nähe der Pharisäer zu rücken, indem er behauptet: *ἐννεακαιδέκατον δ' ἔτος ἔχων ἠρξάμην τε πολιτεύεσθαι τῇ Φαρισαίων αἵρέσει κατακολουθῶν* („Als ich aber 19 Jahre alt war, begann ich, mich politisch zu engagieren, indem ich der Sekte der Pharisäer nachfolgte“). Auch hier bezeichnet der Ausdruck *αἵρεσις* eine im positiven Sinne des Wortes herausragende Gruppierung im Judentum.²²

1.3 Konsequenzen

Diese – gar nicht mehr so neuen – Erkenntnisse müssen freilich auch auf die Paulusforschung umgelegt werden. *Cantus firmus* in vielen modernen Paulusbüchern ist nach wie vor die in verschiedener Gestalt wiederkehrende Aussage, die Theologie des Paulus sei etwas, „was jüdischem Verständnis nicht entspricht“²³, es werde „ersichtlich, wie weit Paulus ... den jüdischen Konsens verließ“²⁴, seine Gesetzesinterpretation sei „letztlich unjüdisch“²⁵ und somit „verlässt Paulus jüdisches Denken“²⁶. – Kurz: Allzu oft versucht man Paulus sein authentisches Jude-Sein abzusprechen. An welcher Latte aber will man messen, was der „jüdische Konsens“ gewesen ist? Die Frage nach dem „authentischen Jude-Sein“ war im Frühjudentum tatsächlich virulent (wie die

²² Historisch war Josephus in seiner Jugend sicherlich kein Pharisäer (vgl. Jacob Neusner, *Josephus' Pharisees: A Complete Repertoire*, in: Louis H. Feldman/Gohei Hata [Ed.], *Josephus, Judaism, and Christianity*, Leiden 1987, 274–292: 281), doch möchte er am guten Namen dieser Gruppierung partizipieren, die er quer durch seine Werke als *die* gesetzesobservante Gruppierung des Judentums schlechthin porträtiert (zum Pharisäerbild bei Josephus vgl. ders. 276: „The Pharisees invariably are represented as experts in the law“).

²³ Heinz-Wolfgang Kuhn, *Die drei wichtigsten Qumranparallelen zum Galaterbrief. Unbekannte Wege der Tradition*, in: Rüdiger Bartelmus/Thomas Krüger/Helmut Utzschneider (Hg.), *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag* (OBO 126), Freiburg/Schweiz u.a. 1993, 227–254: 229.

²⁴ Folker Siegert, *Argumentation bei Paulus. Gezeigt an Röm 9–11* (WUNT 34), Tübingen 1985, 164.

²⁵ So Dieter Zeller, *Zur neueren Diskussion über das Gesetz bei Paulus*, *ThPh* 62 (1987) 481–499: 497.

²⁶ Udo Schnelle, *Wandlungen im paulinischen Denken* (SBS 137), Stuttgart 1989, 68.

folgende Untersuchung zeigen wird), doch gab es darauf keine einheitliche Antwort.

2. Flavius Josephus und die Frage nach dem „authentischen Juden“

Die Pluriformität frühjüdischen Denkens wird gerade durch frühjüdische Autoren – wie z.B. den Verfasser des Aristeasbriefes, Philo von Alexandria und gerade auch Flavius Josephus – deutlich. Ein Blick auf deren Texte macht klar, dass dabei stets die Frage im Hintergrund steht, was denn nun konstitutiv ist für einen „richtigen Juden“.

2.1 Der irrgläubige Ananias

Als ersten Text möchte ich hier Ant XX,17–53 (XX,2,1–5; Kaulen bzw. Niese) anführen, wo Josephus die Position des irrgläubigen Ananias kritisch vor Augen führt.

38 Als er nun erfuhr, wie sehr seine Mutter den jüdischen Gebräuchen zugethan [sic] sei, wollte er auch selbst sich vollständig zu demselben bekennen, und da er sich für keinen rechten Juden (*βεβαίως Ἰουδαῖος*) erachtete, wenn er sich nicht beschneiden ließe, war er auch dazu bereit. 39 Als dieses der Mutter bekannt wurde, suchte sie ihn davon durch die Vorstellung abzuhalten, daß dies ihn in Gefahr bringen werde; er sei ja König und werde bei seinen Unterthanen [sic] großen Unwillen hervorrufen, wenn sie hörten, daß er sich zu fremden und bei ihnen ganz unerhörten Gebräuchen bekenne; sie würden gewiß nicht leiden, daß ein Jude über sie herrsche. 40 Durch solche Gründe suchte sie ihn auf alle Weise zurückzuhalten. Izates aber brachte alle ihre Worte Ananias vor; dieser theilte [sic] die Ansicht seiner Mutter und kündigte ihm beim Schluß der Unterredung an, er werde seinen Hof verlassen, falls er nicht gehorche. 41 Er müsse ja fürchten, selbst in Lebensgefahr zu kommen, sobald die Sache ruchbar werde, weil man gleich ihn beschuldigen werde, den König dazu veranlasst und ihn in solchen seiner unwürdigen Dinge unterrichtet zu haben. Izates könne, fuhr er fort, den Herrn auch ohne Beschneidung verehren (*χωρὶς τῆς περιτομῆς τὸ θεῖον σέβειν*), wenn er nur die gottesdienstlichen Gebräuche der Juden befolgen wolle, welche die Hauptsache ausmachten (*τὰ πάτρια τῶν Ἰουδαίων τοῦτ' εἶναι κυριώτερον τοῦ περιτέμνεσθαι*). 42 Er fügte hinzu, Gott selbst werde ihm gern nachsehen, wenn er die Beschneidung unterließe (*μὴ πράξαντι τὸ ἔργον*), um sich der Nothwendigkeit [sic] zu fügen und sich vor seinen Unthertanen [sic] zu sichern. Durch diese Worte ließ der König sich bereden. Da er aber doch seinen Wunsch, die Beschneidung zu empfangen, nicht unterdrücken konnte, trieb ihn endlich ein aus Galiläa gekommener Jude, Namens Eleazar, dem man besondere Kenntnis von unseren Einrichtungen (*περὶ τὰ πάτρια*; *eigentlich*: in den väterlichen Sitten/Überlieferungen) zuschrieb, zur Ausführung desselben an (*πρᾶξιαι τοῦργον*).

Es geht in dieser Perikope um die Annahme des jüdischen Gesetzes durch die Königin Helene von Adiabene und ihren Sohn Izates. Für Izates stellt sich da-

bei die Frage, inwieweit kultische Vorschriften von Nöten sind, um „ein rechter Jude zu sein“ (εἶναι βεβαίως Ἰουδαῖος). Der jüdische Kaufmann Ananias, der am Hof von Adiabene Zugang hat – offensichtlich ein liberaler, hellenisierter Diasporajude – vertritt die Ansicht, dass man auch „ohne die Beschneidung Gott wohlgefällig leben“ kann (χωρὶς τῆς περιτομῆς τὸ θεῖον σέβειν). Er führt aus, dass das eifrige Befolgen der *πάτρια τῶν Ἰουδαίων* (der von den Vätern ererbten jüdischen Bräuche) königlicher wäre als das Beschneiden. Damit zählt er die Beschneidung nicht zu den unumstößlichen Wesensmerkmalen jüdischer Tradition! Textpragmatisch widerlegt Josephus diese Sichtweise natürlich sofort durch den aus Galiläa stammenden Juden Eleazar. Dennoch zeigt sich, dass die *πάτρια*, also die väterlichen Überlieferungen des Judentums, sehr unterschiedlich ausgelegt werden konnten und offensichtlich gerade bei den kultisch-rituellen Vorschriften starke Abweichungen möglich waren.

2.2 Der Frevler Zambri

Als zweiten Text kann man hier Ant IV,145–149 (= 4,6,11; Kaulen bzw. Niese) nennen:

11 Da trat Zambri hervor und sprach: „Folge du, Moyses, deinen Gesetzen, wofür du so sehr eiferst (ἐσπούδακας), und an die du durch lange Uebung [sic] das Volk gewöhnt hast (ἐκ τῆς τούτων εὐηθείας τὸ βέβαιον αὐτοῖς παρεσχημένος [eigentlich: aus der Torheit dieser, das Gewohnte für sie hinzugefügt habend]); denn wäre dieses nicht der Fall, so würdest du deinen Uebermuth [sic] schon oft gebüßt und würdest erkannt haben, daß die Hebräer sich nicht so leicht hintergehen lassen. Ich wenigstens werde mich deinen tyrannischen Geboten (προστάττεις τυραννικῶς) nicht unterwerfen. Du hast bis jetzt nichts anderes gesucht, als wie du uns unter dem Scheine des Gesetzes und des göttlichen Willens (προσχήματι νόμων καὶ τοῦ θεοῦ) unter das Joch der Knechtschaft (δουλείαν μὲν ἡμῖν) bringen könntest. Dir hast du die Herrschaft durch allerlei Mittel angemacht und hast uns unser Vergnügen und die Selbstbestimmung, welche einem freien, von Niemandem geknechteten Volke zukommt, geraubt. Wahrhaftig, mehr als vor den Aegyptiern [sic] haben sich die Hebräer vor Jemandem zu fürchten, der alles, was sie nach ihrem eigenen Willen thun [sic], gleich nach den Gesetzen bestrafen will. Mit viel größerem Rechte verdienst du selbst Strafe dafür, daß du das, was alle Andere [sic] gut heißen, verwirfst, und im Widerspruche mit allen Anderen auf deiner eigenen albernen Ansicht beharrest (τὴν σεαυτοῦ κατεσκευακῶς ἀτοπίαν). Was mich betrifft, so müßte ich mit Recht meine Stellung einbüßen, wofern ich das, was ich gethan [sic], für Unrecht hielte und mich scheute, dasselbe hier öffentlich zu bekennen. Ich habe, wie du sagst, ein fremdes Weib genommen; dessen bin ich dir als freier Mann (ὡς παρὰ ἐλευθέρου) selbst geständig und habe nicht vorgehabt, es zu verheimlichen; ich opfere Göttern, denen zu opfern mir gefällt, denn ich halte es für billig und recht, unter den vielen mir selbst die Wahrheit zu suchen und nicht wie unter einem Tyrannen zu leben (ἐν τυραννίδι

ζῆλον), so daß ich alle Hoffnung meines ganzen Lebens auf Einen setze. Niemand soll sich rühmen können, in den Dingen, die mich allein betreffen, mich zu meistern.

Hier ist die Rede vom Frevler Zambri. Dieser ist uns schon aus Num 25,14 (dort „Simri“ genannt) vertraut und mutiert in 1Makk 2,26 zur Figur eines jüdischen „Parade-Frevlers“. Dieser Figur wird von Josephus nun eine lange Rede in den Mund gelegt, in der Josephus offensichtlich die Einwände jüdischer Zeitgenossen gegen das (Kult-)Gesetz ventiliert.²⁷ Nach Meinung Zambris sind die Reinheitsvorschriften (hier: das Verbot von Mischehen) nur Satzungen von Menschen, die durch die törichte Macht der Gewohnheit nachträglich erst hinzugefügt wurden. Der göttliche Ursprung dieser Vorschriften wird bestritten, es ist vielmehr die „Torheit“ der Menschen, die diese Vorschriften eronnen hat. Bei alledem aber wird das Gesetz selber nicht verworfen. Lediglich unter dem „Schein des Gesetzes und des göttlichen Willens“ sind diese Satzungen von menschlicher Torheit und Herrschsucht eingeführt worden. Nicht das Gesetz als solches wird kritisiert, sondern die Restriktionen, welche Reinheitsvorschriften mit sich bringen, werden als tyrannische Gebote (προστάττεις τυραννικῶς) kritisiert. Diese Vorschriften führen zur Knechtschaft, da sie den Menschen unfrei machen und wenig sinnvoll erscheinen.

2.3 Ähnliche Motive bei Paulus

Ähnliche Argumentationsmuster wie bei Ananias und Zambri finden sich auch bei Paulus. Wenn etwa Ananias erklärt, man könne auch „ohne die Beschneidung Gott wohlgefällig leben“ (χωρὶς τῆς περιτομῆς τὸ θεῖον σέβειν), so erinnert das ein wenig an Röm 3,21. Dort heißt es:

Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetz (χωρὶς νόμου) die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden, bezeugt vom Gesetz (μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου) und von den Propheten.

Dieser Satz scheint ein Widerspruch in sich selbst zu sein, da die Gerechtigkeit Gottes einerseits χωρὶς νόμου, andererseits ὑπὸ τοῦ νόμου in Erscheinung tritt. Am sinnvollsten erscheint es mir, in der Formulierung „unabhängig vom Gesetz“ (χωρὶς νόμου) die Forderungen des Ritual- und Reinheitsgesetzes zu erkennen. Diese sind für Paulus – ähnlich wie für Ananias und Zambri – nun nicht mehr relevant. Das Gesetz als Heilsverheißung Gottes jedoch bleibt für Paulus – genauso wie für Ananias und Zambri – weiterhin gültig.

²⁷ Vom Kontext her wird deutlich, dass Zambri hier kultische Vorschriften im Blick hat – geht es doch um die Frage von Mischehen zwischen Israeliten und Nichtisraeliten, jedoch auch um die Frage, ob man fremden Göttern opfern darf.

Die Frage nach der Freiheit des Menschen angesichts „tyrannischer“ Ritual- und Reinheitsvorschriften wird von Zambri ebenso wie von Paulus thematisiert, wie ein Blick auf Gal 5,1.13–14 zeigt:

1 Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν· στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε.

13 ὑμεῖς γὰρ ἐπ’ ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί· μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῆ σαρκί, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις. 14 ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

1 Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Bleibt daher fest und lasst euch nicht von neuem das Joch der Knechtschaft auflegen!

13 Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe! 14 Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort zusammengefasst [πεπλήρωται; eigentlich: erfüllt]: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!

Aus dieser Parallele legt sich die Vermutung nahe, dass Paulus, wie Zambri, nicht das Gesetz als ganzes „abrogiert“, sondern lediglich das Ende der kultisch-rituellen Vorschriften der Tora gekommen sieht. Denn eigentlich wird das Gesetz im Liebesgebot ja erfüllt (vgl. Röm 13,8) und nicht abrogiert. Genauso wie Zambri bezeichnet auch Paulus die rituellen Aspekte der Tora als später erst hinzugekommene Veränderungen des ursprünglichen Gotteswillens, wie Gal 3,17–19 verdeutlicht:

17 τοῦτο δὲ λέγω· διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη γεγονώς νόμος οὐκ ἀκυροῖ εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν. 18 εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἢ κληρονομία, οὐκέτι ἔξ ἐπαγγελίας· τῷ δὲ Ἀβραάμ δι’ ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός. 19 Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται, διαταγείς δι’ ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου.

17 Damit meine ich: Das Testament, dem Gott einst Gültigkeit verliehen hat, wird durch das vierhundertdreißig Jahre später erlassene Gesetz nicht ungültig, so dass die Verheißung aufgehoben wäre. 18 Würde sich das Erbe nämlich aus dem Gesetz herleiten, dann eben nicht mehr aus der Verheißung. Gott hat aber durch die Verheißung Abraham Gnade erwiesen. 19 Warum gibt es dann das Gesetz? Wegen der Übertretungen wurde es hinzugefügt, bis der Nachkomme käme, dem die Verheißung gilt. Es wurde durch Engel erlassen und durch einen Mittler bekanntgegeben.

In der frühjüdischen Literatur bestand ein weitgehender Konsens darüber, dass die Patriarchen die Tora bereits kannten – und zwar gemäß der natürlichen Gotteserkenntnis aus der Natur²⁸ heraus. Das später erst unter Mose ausgewortete

²⁸ Vgl. Heinrich Hoffmann, *Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyptik* (StUNT 23), Göttingen 1999, 336: „Im Griechisch sprechenden Judentum mündete die apologetische und missionarische Absicht, der hellenistischen Umwelt den jüdischen Glauben verständlich zu machen, in einen großangelegten Versuch, das jüdische Gesetzesverständnis auf die rationalistische und moralistische hellenistische Geisteswelt hin auszurichten. Dieser Versuch führte einerseits zu einer ‚Uni-

Gesetz kann dann als eine nachträgliche Hinzufügung gewertet werden. In *De Abrahamo* 5 (Cohn) etwa beschreibt Philo die Patriarchen als *ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες*, also als Verkörperung der beseelten und vernünftigen Gesetze, welche nach der „ungeschriebenen Gesetzgebung“ (*ἄγραφος νομοθεσία*) gelebt hätten. Die am Sinai erst konkret ausgeworteten Gesetze sind dann nichts anderes als „Kommentare zum Leben der Alten“ (*τοὺς τεθέντας νόμους μηδὲν ἄλλ’ ἢ ὑπομνήματα εἶναι*). Am Anfang steht also nicht das ausformulierte Gesetz, sondern die Schöpfungsordnung Gottes. Vergleichen kann man dazu auch Philo, *VitMos* II,37 (Cohn). Dort heißt es in Zusammenhang mit der wunderbaren Übersetzung der Septuaginta: *κοσμοποιία γὰρ ἡ τῶν νόμων ἐστὶν ἀρχή* (die Welterschaffung nämlich ist der Ursprung der Gesetze). Gemeint sind hier natürlich die Gesetze Gottes und nicht die Gesetze der Menschen. Interessant ist, dass auch den Qumrantexten die Vorstellung einer Verbindung von Tora und Schöpfungsordnung nicht fremd war. Hermann Lichtenberger schreibt dazu: „Mit diesem Gedanken nimmt die Qumrangemeinde eine weisheitliche Tradition auf, die im Theologumenon von der Tora als Weltordnung sowohl im griechischsprachigen wie im rabbinischen Judentum Bedeutung gewann.“²⁹ Laut Philo wird diese Schöpfungsordnung nun von den Patriarchen kraft ihrer Vernunft erkannt, gelebt und erst später in Form des ausformulierten mosaischen Gesetzes auf den Begriff gebracht.³⁰ Die Wurzeln dieser Vorstellung finden sich bereits in den Spätschriften des Alten Testaments. Eine ähnliche Konzeption weist Sir 24 auf, wo die vor den Zeiten erschaffene Weisheit (V. 9) das Volk Israel zum Erbesitz zugeteilt erhält (V. 8), um schließlich im „Bundebuch des höchsten Gottes“, im Gesetz Mose, ihren konkreten Ausdruck zu finden (V. 23). Auch Bar 3,9–4,4 bietet eine ähnliche Sichtweise: Hier werden Erkundung der Weisheit und Erschaffung der Welt durch den „Allwissenden“ miteinander verbunden (3,32), und im Folgenden wird der „Weg der Weisheit“ an den Stammvater Jakob weitergegeben (3,37). Erst dann erscheint die Weisheit auf der Erde und hält sich unter den Menschen auf (3,38), um schließlich mit dem „Buch der Gebote Gottes“, dem Gesetz Mose, identifiziert zu werden (4,1). Aber auch in den Qumrantexten gab es die Tendenz, „die Tora als die

versalisierung‘ der Tora hin zum ewigen, unveränderbaren Weltgesetz, andererseits zu einer ‚Reduzierung‘ bzw. ‚Konzentration‘ der Tora auf einige wenige ethische Grundnormen.“

²⁹ Hermann Lichtenberger, *Das Tora-Verständnis im Judentum zur Zeit des Paulus. Eine Skizze*, in: James D.G. Dunn (Ed.), *Paul and the Mosaic Law. The Third Durham Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism* (Durham, September, 1994) (WUNT 89), Tübingen 1996, 7–23: 16f.

³⁰ Vgl. Arthur Posner, *Über Abrahams Wanderung*, in: Leopold Cohn u.a. (Hg.), *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, 5, Berlin ²1962, 152–213: 177 Anm. 4.

von Gott der Welt eingestiftete kosmologische Ordnung“³¹ zu sehen. Das mosaische Gesetz ist gemäß dieser Deutung nur die sekundäre Auswortung des schon vorzeiten bestehenden göttlichen Gesetzes, das in der Schöpfungsordnung zum Ausdruck kommt.

Halten wir fest: Das später – erst unter Mose – ausgewortete Gesetz kann als eine nachträgliche Hinzufügung gewertet werden. Auch Paulus setzt die Kenntnis dieses Theologumenons bei seinen Lesern bereits voraus. Auch für ihn ist der Erlass des Gesetzes eine sekundäre Hinzufügung. Am Anfang steht die Verheißung an Abraham, erst 430 Jahre später wurde das Gesetz „hinzugefügt“. Ähnlich wie Zambri argumentiert nun auch Paulus, dass die nachträgliche Hinzufügung durch das Original interpretiert werden muss. Für beide ist klar, dass der eigentliche Sinn des Gesetzes nicht im Einhalten von Ritualgeboten besteht, sondern in der ursprünglichen Intention Gottes gefunden werden muss. Nicht das Gesetz als solches wird abrogiert (die Verheißung an Abraham ist ja auch Teil der Tora), sondern eine Neuinterpretation der Tora proponiert. Bei Zambri wie auch bei Paulus bleibt die ursprüngliche Autorität der Tora erhalten. Für Paulus etwa bleibt die Bedeutung der Tora im Sinne der Verheißungen Gottes (hier an Abraham) und auch betreffs der ethischen Bedeutung der Tora weiterhin unangefochten bestehen. Denn die ethischen Vorschriften können seit Anbeginn der Welt durch das Naturgesetz erkannt werden (vgl. Röm 2,14f.) und wurden nicht erst am Sinai erlassen. Lediglich die rituellen Normen werden in ihrer Gültigkeit hinterfragt. Mit dem hier von Paulus kritisierten „Gesetz“ sind wahrscheinlich die erst nachträglich hinzugefügten und unfreimachenden (vgl. Gal 3,23f.) *Kultvorschriften* des Gesetzes gemeint.³²

Auch Josephus' Zambri bezeichnet sich als „freier Mann“, der sich von niemandem „meistern“ lassen will. Die Freiheit wird dabei zum Maßstab der Authentizität eines Gesetzes: Was unfrei macht, stammt nicht von Gott, sondern ist nachträgliche und despotische Hinzufügung von Menschenhand.

Diese Freiheit verteidigt Paulus grundsätzlich auch für das Christentum. In Josephus' Darstellung aber geht die „Freiheit“ des Zambri in „Freizügigkeit“ über. Sein Libertinismus als Sehnsucht nach sexueller Freiheit in Form der Mischehe und sein Indifferentismus als Sehnsucht nach religiöser Freiheit in Form des Götzendienstes werden hier nicht zufällig als „Repräsentativsünden“ erwähnt. Götzendienst und sexuelle Freizügigkeit galten im Frühjudentum als

³¹ Heinz-Josef Fabry, Der Umgang mit der kanonisierten Tora in Qumran, in: Erich Zenger (Hg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10), Freiburg/Br. 1996, 293–327: 322.

³² Vgl. dazu auch den deuteropaulinischen Kol 2,22 („nach den Geboten und Lehren der Menschen“) und Mk 7,7 („vergeblich aber verehren sie mich, lehrend als Lehren Gebote von Menschen“ unter Verwendung eines Zitates aus Jes 29,13 LXX: „Menschenwerk“).

die beiden Hauptmerkmale „heidnischer“ Lebenspraxis. Interessant ist, dass Paulus zwar die Freiheit verteidigt, der Freizügigkeit aber sofort einen Riegel vorschiebt (V. 13). Im Gegensatz zu Josephus nennt er aber die Sünden nicht namentlich, sondern spricht nur von einem „Vorwand für das Fleisch“, dem er das Liebesgebot gegenüberstellt. Auch wenn Paulus hier zu anderen Schlüssen gelangt als Josephus, der das Urteil Zambris als ganzes verwirft, so basiert seine Argumentation doch auf den gleichen Grundvoraussetzungen. Die Deuteropaulinen, der Jakobusbrief und der Erste Petrusbrief – als frühe Wirkungsgeschichte der paulinischen Homologumena³³ – belegen, dass die grundsätzliche Denkweise Zambris tatsächlich auch im frühen Christentum anzutreffen war. In 2Thess 3,10f. etwa erfahren wir, dass einige Christen – wohl unter missbräuchlicher Berufung auf die Freiheit Christi – ein „unordentliches Leben“ führen. Jak 1,25 und 2,12 erinnern bereits daran, dass Christen nach dem „Gesetz der Freiheit“ auch Taten erbringen müssen, da sie schließlich auch nach dem „Gesetz der Freiheit“ gerichtet (!) werden. 1Petr 2,16 warnt davor, die Freiheit „als Deckmantel für das Böse“ zu gebrauchen. Das schon in Gal 5,13 befürchtete Missverständnis, die „Freiheit zum Vorwand für das Fleisch“ zu missbrauchen, scheint in der Zeit nach Paulus eine große Wirkung entfaltet zu haben. Dies erklärt sich wohl nicht nur aus einer unmittelbaren Fehlinterpretation paulinischer Aussagen, denn dazu sind die neutestamentlichen Aussagen zu breit gestreut.³⁴ Offensichtlich war der Boden für ein solches Missverständnis schon durch jüdische Denkmuster nach Art des Zambri vorbereitet. Paulus selbst war nicht Erfinder, sondern Benützer dieser Gedankengänge, wenn auch in sehr eigenständiger Interpretation.

2.4 Die „zwei Erziehungsweisen“ aus *Contra Apionem II*,171–174

Wie aber rechtfertigt Josephus angesichts solcher Gegenargumente die Einhaltung einer wortgetreuen Gesetzesobservanz auch in rituellen Fragen? In *Contra Apionem II*,171–174 (Clementz) werden zwei verschiedene „Erziehungsweisen“ unterschieden: Die eine besteht in „theoretischer Anweisung“, die andere in „praktischer Einübung“. Die Besonderheit des Judentums besteht nach Josephus darin, dass es sein Gesetz nicht nur durch Belehrung, sondern auch *διὰ τῶν ἔργων*, durch die Verrichtung bestimmter „Werke“ einübt. Im Folgenden wird klar, dass mit diesen „Werken“ *τῆς διαίτης ἔργα* gemeint sind (*δίαιτα* meint grundsätzlich einen bestimmten *Lebensstil*, doch oft in Hinblick auf *Er-*

³³ Auch Jak und 1Petr gehören – mehr oder weniger – der Wirkungsgeschichte der paulinischen Homologumena zugerechnet.

³⁴ Auch 2Petr 2,18f. verweist auf die Gefahr, statt zur Freiheit zu gelangen, zu „Sklassen des Verderbens“ und der Ausschweifung zu werden.

nahrungsgewohnheiten – wahrscheinlich sind hier Speisevorschriften gemeint). Den „Werken“ kommt dabei auch ein gewisser pädagogischer Charakter zu, um den Menschen von der Sünde abzuhalten: Nicht nur theoretisch, sondern auch durch Einübung – *διὰ τῶν ἔργων* – wird der Mensch in den Gesetzen geschult, damit er „weder absichtlich noch aus Unwissenheit“ sündigen kann. Josephus beurteilt diese strenge Pädagogik der rituellen Gesetzeswerke durchaus positiv (vgl. Gesetz als „Vater und Gebieter“). Paulus beurteilt das Gesetz in Gal 3,24 mit ähnlichen Ausdrücken (Gesetz als „Pädagoge“, der den Menschen in Zucht und in Gefangenschaft hält), allerdings mit negativen Konnotationen. In Gal 3,23–25 schreibt er:

23 Πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι, 24 ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν· 25 ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἔσμεν.

23 Ehe der Glaube kam, waren wir im Gefängnis des Gesetzes, festgehalten bis zu der Zeit, da der Glaube offenbart werden sollte. 24 So hat das Gesetz uns in Zucht gehalten bis zum Kommen Christi, damit wir durch den Glauben gerecht gemacht werden. 25 Nachdem aber der Glaube gekommen ist, stehen wir nicht mehr unter dieser Zucht.

Hier finden wir eine Parallele zum Aristeasbrief. Dieser nennt die Ritualvorschriften einen „Zaun ohne Bresche“ und eine „eiserne Mauer“ (Arist 139 [Meisner]), die uns in dieser Restriktion einen wirkungsvollen Schutz gegen Versuchungen ermöglicht:

128 ... Ich glaube nämlich, daß viele gerne wissen möchten, was es mit den Bestimmungen in der Gesetzgebung über Speisen und Getränke sowie über die als unrein angesehenen Tiere auf sich hat. 129 Wir fragten nämlich, weswegen man glaube, manche (Tiere) verunreinigen durch (ihren) Genuß und manche sogar schon durch die (bloße) Berührung, wo die Schöpfung doch eine Einheit sei ... 130 „Du siehst“, sagte er, „was Umgang und Verkehr vermögen: Menschen, die Umgang mit Schlechtem haben, werden verdorben und bleiben erbärmlich ihr ganzes Leben lang. Wenn sie aber mit Weisen und Verständigen zusammen leben, retten sie sich aus der Unwissenheit ins Leben ... 139 Da nun der Gesetzgeber als Weiser (= Mose), der von Gott zur Erkenntnis aller Dinge befähigt wurde, (dies) alles klar erkannte, umgab er uns mit undurchdringlichen Wällen und eisernen Mauern (*περιέφραξεν ἡμᾶς ἀδιακόποις χάραξι καὶ σιδηροῖς τείχεσιν*), damit wir uns mit keinem anderen Volk irgendwie vermischen, (sondern) rein an Leib und Seele bleiben ...“

Die Ritualtora nimmt den Menschen sozusagen in „Schutzhaft“. Für Paulus allerdings ist klar: Nachdem uns in Christus „sola gratia“ die Rechtfertigung geschenkt wurde, ist weder das „Training“ durch einen „Pädagogen“ noch die „Gefangenschaft“ in den Zäunen und Mauern des Gesetzes mehr notwendig.

3. Das liberale Frühjudentum und Paulus

3.1 Der Aristeasbrief und die Frage der *περιεργία*

Gerade der Aristeasbrief ist getragen von der Tendenz, der hellenistischen Umwelt jüdischen Glauben verständlich zu machen. So etwa rechtfertigt Arist 144–150 die Speisevorschriften des mosaischen Gesetzes, wenn es heißt:

144 Vertritt doch nicht die verwerfliche Auffassung, dass Mose seine Gesetzgebung aufgrund einer übertriebenen Sorgfalt (*χάριν περιεργίαν*) wegen der Mäuse und Wiesel und dergleichen (unreiner Tiere) aufgestellt hätte. Vielmehr ist alles um der Gerechtigkeit willen zur frommen Beachtung und zur Bildung des Charakters ehrwürdig angeordnet worden. 145 Denn die Vögel, die wir essen, sind alle zahm und vorzüglich rein, da sie sich von Weizen und Hülsenfrüchten ernähren ... 146 Was aber die verbotenen Vögel betrifft, so wirst du finden, dass sie wild und fleischfressend sind und die übrigen mit ihrer Kraft vergewaltigen ... 147 Indem er sie unrein nannte, setzte er durch sie ein Zeichen, dass diejenigen, denen das Gesetz auferlegt ist, in ihrer Seele Gerechtigkeit üben und niemanden ... unterdrücken ... sondern ihr Leben in Gerechtigkeit führen sollen, wie von den oben genannten Vögeln, welche die zahmen Hülsenfrüchte verzehren und nicht zur Vernichtung verwandter Wesen Gewalt anwenden. 148 Durch derartige Tiere gab also der Gesetzgeber den Einsichtigen zu verstehen, sie sollten gerecht sein, nichts mit Gewalt vollenden und nicht im Vertrauen auf die eigene Kraft andere unterdrücken ... 150 Er hat uns nun alle Gebote hinsichtlich dessen, was uns von diesen und von den Haustieren erlaubt ist, wegen ihres Symbolgehalts [Partizip von *τροπολογέω*] gegeben ...

Aristeas bietet hier also eine allegorische Interpretation der Speisevorschriften, die den Vorwurf der *περιεργία* entkräften soll. Der Aristeasbrief sieht sich zu seinen Klarstellungen durch die Kritik etlicher Zeitgenossen genötigt, wie Arist 128 (Meisner) belegt:

Ich glaube nämlich, daß viele es für übertrieben halten (*νομίζω γὰρ τοὺς πολλοὺς περιεργίαν ἔχειν*: ich glaube nämlich, dass viele es für eine „Periergie“ halten), was es mit den Bestimmungen in der Gesetzgebung über Speisen und Getränke sowie über die als unrein angesehenen Tiere auf sich hat.

Auch hier tauchen also die „Werke“ des Judentums als „Werke der Übergebühr“ wieder auf, und der Autor hat Mühe, diesen Vorwurf, der von *οἱ πολλοί* proponiert wird, zu widerlegen. Gehören zu diesen *πολλοί* etwa auch Juden, welche die strengen „Werke“ ihrer Religion für überflüssig halten? Günter Stemberger meint dazu jedenfalls: „Dieser Text (§§ 128–169 [sc. des Aristeasbriefes]) muß notwendig das Gesetz mit seinen Einzelheiten gegenüber Nichtjuden rechtfertigen (und vielleicht auch innerhalb seiner aufgeklärten jüdischen Gemeinde neu begründen).“³⁵ Hier legt sich m.E. eine Parallele zu

³⁵ Günter Stemberger, Der Dekalog im frühen Judentum, JBTh 4 (1989) 91–103: 92.

liberalen Juden, wie sie Josephus in Gestalt von Ananias und Zambri porträtiert, nahe.

3.2 Philo und die „radikalen Allegoristen“

Eine weitere Spur liberalen Frühjudentums findet sich in De Migratione Abrahami 88–94 (Cohn):

88 Wem aber Gott beides schenkt, ein sittlich guter Mensch zu sein und dafür auch zu gelten (*τὸ εἶναι καλῶ καὶ ἀγαθῶ καὶ τὸ δοκεῖν εἶναι*), der ist in Wahrheit glücklich und trägt „einen großen Namen“ (*καὶ τῶ ὄντι μεγαλῶνυμος*). ... Dieser gute Name kommt aber wohl allen zu, die mit den bestehenden Gesetzen zufrieden, nichts an ihnen ändern, sondern achtsam die väterliche Staatsordnung hüten. 89 Es gibt nämlich Leute, die in der Annahme, die verkündeten Gesetze seien nur Symbole von Gedachtem, letzterem (dem Gedachten) mit höherem Eifer nachgehen, erstere leichtsinnig vernachlässigen; diese muß ich wegen ihrer Leichtfertigkeit tadeln. Denn sie hätten an Zwiefaches denken sollen: sowohl das Unsichtbare (den Sinn) recht genau zu erforschen, alsdann auch das Offene (den Wortlaut) tadellos zu beachten. ... 91 Denn weil die Sitten uns die Macht des Ungeschaffenen (= Gottes) und die Unwirksamkeit der Geschöpfe lehrt, so dürfen wir deshalb die Gesetze für diesen Tag nicht aufheben, etwa so, daß wir Feuer anzündeten oder den Acker bearbeiteten oder Lasten trügen (vgl. Jer 17,22) oder Prozesse führten (vgl. Josephus: Ant. 16,163 und 168) und Urteile fällten oder aufbewahrtes Gut zurückverlangten oder geliehenes Geld eintrieben, oder anderes sonst täten, was an nichtfestlichen Tagen freigegeben ist. 92 Und weil der Feiertag ein Symbol seelischer Freude und des Dankes an Gott ist, sind die jahreszeitlichen Festversammlungen nicht aufzugeben. Auch weil die Beschneidung darauf hinweist, daß wir alle Lust und Begierde aus uns „herausschneiden“ sollen und gottlosen Wahn entfernen müssen, ... dürfen wir nicht das über sie gegebene Gesetz aufheben. Denn auch den Dienst im Tempel und vieles andere müßten wir vernachlässigen, wenn wir nur das symbolisch Gemeinte achten wollten. 93 Vielmehr muß man glauben, daß diese dem Körper, jenes der Seele gleicht. Wie man nun für den Körper, der ja die Wohnstätte der Seele ist, Vorsorge trifft, so muß man auch auf den Wortlaut der Gesetze achten. Werden sie nämlich recht beobachtet, so wird auch das klarer erkannt, wofür sie Symbole sind, abgesehen davon, daß man dann auch den Vorwürfen und Anklagen vieler entgeht. 94 Siehst du nicht, daß auch dem weisen Abraham große und kleine Güter zukommen, wie die Schrift sagt, und zwar nennt sie die großen „vorhandene Grundlage“ (Gen 25,5 LXX: *τὰ ὑπάρχοντα*), die allein der echte Sohn erben darf, die kleinen aber nennt er Geschenke, mit denen auch die unehelichen Söhne der Kebsweiber gewürdigt werden. Jene (substanziellen Gaben) gleichen den Naturgesetzen, diese den auf Menschensatzung beruhenden (Vorschriften) (*ἐκεῖνα μὲν οὖν ἔοικε τοῖς φύσει, ταῦτα δὲ τοῖς θέσει νομίμοις*).

Ähnlich wie der Aristeebrief ist auch Philo um eine allegorische Auslegung der Ritual- und Reinheitsgebote bemüht: Die Seele der Gesetze – ihr eigentlicher, allegorischer Sinn – verdient den Vorrang vor dem Körper der Gesetze –

vor der wörtlichen Einhaltung der Vorschriften. Hier sieht Philo eine ähnliche Wertigkeit wie Paulus in Röm 2,25–29:

25 περιτομή μὲν γὰρ ὠφελεῖ ἐὰν νόμον πράσσης· ἐὰν δὲ παραβάτης νόμου ᾖ, ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονεν. 26 ἐὰν οὖν ἡ ἀκροβυστία τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσει, οὐχ ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομήν λογισθήσεται; 27 καὶ κρινεῖ ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου. 28 οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή, 29 ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομή καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι, οὐδ' ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ.

25 Die Beschneidung ist nützlich, wenn du das Gesetz befolgst; übertrittst du jedoch das Gesetz, so bist du trotz deiner Beschneidung zum Unbeschnittenen geworden. 26 Wenn aber der Unbeschnittene die Forderungen des Gesetzes beachtet, wird dann nicht sein Unbeschnittensein als Beschneidung angerechnet werden? 27 Der leiblich Unbeschnittene, der das Gesetz erfüllt, wird dich richten, weil du trotz Buchstabe und Beschneidung ein Übertreter des Gesetzes bist. 28 Jude ist nicht, wer es nach außen hin ist, und Beschneidung ist nicht, was sichtbar am Fleisch geschieht, 29 sondern Jude ist, wer es im Verborgenen ist, und Beschneidung ist, was am Herzen durch den Geist, nicht durch den Buchstaben geschieht. Der Ruhm eines solchen Juden kommt nicht von Menschen, sondern von Gott.

Im Unterschied zu Paulus hält Philo allerdings auch an der Beachtung des Wortlautes der Gesetze fest. Es gilt, „sowohl das Unsichtbare (den Sinn) recht genau zu erforschen, alsdann auch das Offene (den Wortlaut) tadellos zu beachten“ – exemplifiziert an der Sabbatgesetzgebung. Für Paulus hingegen ist der buchstäbliche Sinn in Relation zum geistigen Sinn vernachlässigenswert (ἐν πνεύματι οὐ γράμματι).

Eines der Argumente Philos für die wortwörtliche Einhaltung der Gesetze ist nicht zuletzt auch „der große Name“ eines Menschen, sein guter Anschein nach außen hin, „ein sittlich guter Mensch zu sein *und dafür auch zu gelten.*“ Diesem Argument tritt Paulus allerdings entgegen, wenn er das Äußere (ἐν τῷ φανερῷ) als nebensächlich abtut und den Ruhm einer Person nicht auf menschliche Einschätzung, sondern auf Gott zurückführt (οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ).

Verbindet man die symbolische Funktion der Gesetze mit der auch bei Philo anzutreffenden Gleichsetzung des natürlichen Sittengesetzes mit dem sinngemäßen Inhalt des jüdischen Gesetzes, so wird klar, dass man im frühen Christentum die Tora ethisch und nicht mehr rituell rezipieren konnte. Diese Variante der Torainterpretation haben die frühen Christen aus hellenistisch-jüdischen Kreisen übernommen (s.u. die Ausführungen zum Stephanuskreis). Paulus ist dafür der früheste Beleg einer christlichen Rezeption: ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν (Röm 13,8).

In der Endauswertung unterscheidet sich Paulus von Philo, doch verwenden beide die gleichen Ausgangsargumente: (1) Das Gesetz zerfällt in einen naturgegeben-sittlichen Teil der „Naturgesetze“ und in von Menschen nachträglich erlassene „Menschensatzungen“. (2) Dem sittlichen Teil der Gebote kommt dabei der klare Vorrang zu, die „Menschensatzungen“ sind nur symbolisch zu verstehen. (3) Aus einem sittlich-gesetzestreuem Leben folgen „Ruhm“ und „großer Name“ – bei Philo durch die Menschen, bei Paulus durch Gott. (4) Der Unterschied besteht lediglich darin, welcher Stellenwert nun den menschlichen Satzungen zugebilligt wird. Diese können für Paulus zwar auch noch „*nützlich*“ sein (wie er selbst bei der Beschneidung zugesteht), doch *nötig* sind sie keinesfalls. Philo hingegen ist bemüht, auch die Notwendigkeit der wortwörtlichen Einhaltung dieser Vorschriften zu unterstreichen. Der „große Name“ vor den Menschen ist dabei für Philo ein gewichtiges Argument, während Paulus dieses Argument seiner Fadenscheinigkeit überführt: Nur der Ruhm vor Gott zählt letztendlich.

Trotz der Verschiedenheit zwischen Philo und Paulus scheinen damals viele Juden ähnlich wie Paulus gedacht zu haben. Die radikalen Allegoristen, von denen Philo berichtet („Es gibt nämlich Leute ...“), kommen dem Verständnis des Paulus recht nahe: Das Gesetz hat eine symbolische Funktion, die sich nicht auf Äußerliches, sondern auf Inneres bezieht. B. Cohen schreibt dazu: „Paul was anticipated in this view by the radical Alexandrian allegorists, who interpreted away the literal sense of the law, and explained circumcision symbolically.“³⁶ Diese radikalen Allegoristen bezeichneten sich wohl selber noch als Juden – im Falle eines Glaubensabfalls vom Judentum wäre der hohe argumentative Aufwand, den diese Leute zur Rechtfertigung einer rein symbolischen Gesetzesbefolgung betrieben, kaum notwendig gewesen. Obendrein müsste sich ein Nichtjude auch nicht für mangelnde Gesetzesobservanz rechtfertigen. Darüber hinaus scheint Philo auch keine Handhabe gegen solch eine liberale Gesetzesinterpretation zu besitzen. Er kann solche Menschen gerade „wegen ihrer Leichtfertigkeit“ tadeln, doch ändert dies nichts daran, dass solche Leute nach wie vor Juden blieben und sich auch selbst als solche empfanden. Auch die Gesetzesauslegung des Paulus hätte wahrscheinlich die Kritik eines Philo heraufbeschworen. Dennoch versteht sich auch Paulus selbst weiterhin als Jude, wie Röm 11,1; 1Kor 9,20; 2Kor 11,22; Phil 3,5 verdeutlichen. Und weder Philo noch die moderne Exegese besitzen das Recht, Paulus sein Jude-Sein abzusprechen.

³⁶ Boaz Cohen, Letter and Spirit in Jewish and Roman Law, in: Henry A. Fischel (Ed.), Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature (LBS), New York 1977, 138–164: 139f.

3.3 Die „Hellenisten“ aus Apg 6

Einen Hinweis auf ein kultisch liberales Frühjudentum finden wir auch in Gestalt der „Hellenisten“ in Apg 6. In V. 13f. wird dort Stephanus vorgeworfen:

13 ... Ὁ ἄνθρωπος οὗτος οὐ πάύεται λαλῶν ῥήματα κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου [τούτου] καὶ τοῦ νόμου· 14 ἀκηκόαμεν γὰρ αὐτοῦ λέγοντος ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς.

13 ... Dieser Mensch hört nicht auf, gegen diesen heiligen Ort und das Gesetz zu reden. 14 Wir haben ihn nämlich sagen hören: Dieser Jesus, der Nazoräer, wird diesen Ort zerstören und die Bräuche ändern, die uns Mose überliefert hat.

Natürlich entsprechen diese Worte der theologischen Erzählintention des Lukas: abgefasst nach Zerstörung des Tempels und nur „falschen Zeugen“ in den Mund gelegt. Dennoch dürfte die Notiz den Kern der Sache treffen. „Stephanus greift hier die Tempelweissagung Jesu auf. Daß Stephanus sie im Sinne einer Öffnung des Tempels für die Heiden verstanden hat, ist auch geschichtlich denkbar.“³⁷ Dies scheint auch das zur Tempelprophetie Jesu sekundär hinzugefügte Jesajazitat in Mk 11,17 naheulegen: „Mein Haus wird ein Gebetshaus (προσευχή) genannt werden für alle (Heiden-)Völker“ (Jes 56,7 LXX). „Der Begriff ‚Proseuche‘ ist ein weit verbreiteter Name für eine Synagoge. Die Verwandlung des Tempels in eine Art ‚Synagoge‘ hätte diesen für Heiden geöffnet: Im Synagogengottesdienst waren Heiden (als Gottesfürchtige) zugelassen.“³⁸ Vielleicht aber ist sogar an einen opferlosen Kult gedacht, wie die Stephanusrede in Apg 7,42–50 nahelegt: Gott braucht keinen Tempel für Opfergaben, da auch in den 40 Jahren der Wüstenwanderung keine Schlachtopfer und Gaben dargebracht wurden (V. 42). Denn:

48 ... der Höchste wohnt nicht in dem, was von Menschenhand gemacht ist, wie der Prophet sagt: 49 Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel für meine Füße. Was für ein Haus könnt ihr mir bauen?, spricht der Herr. Oder welcher Ort kann mir als Ruhestätte dienen?

Man wird annehmen dürfen, dass Stephanus nicht grundsätzlich den Tempel ablehnte, sondern nur eine Neuinterpretation des Tempeldienstes unter Hintan-

³⁷ Gerd Theißen, Hellenisten und Hebräer (Apg 6,1–6). Gab es eine Spaltung der Urgemeinde?, in: Hermann Lichtenberger (Hg.), Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, 3, Tübingen 1996, 323–343: 335. Vgl. ebenso Wolfgang Kraus, Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die „Hellenisten“, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk (SBS 179), Stuttgart 1999, 46. Zur Historizität der Tempelweissagung Jesu vgl. Gerd Theißen/Anette März, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen² 1997, 381, und Alfons Weiser, Zur Gesetzes- und Tempelkritik der „Hellenisten“, in: Karl Kertelge (Hg.), Das Gesetz im Neuen Testament (QD 108), Freiburg/Br. u.a. 1986, 146–168: 159–163.

³⁸ Theißen, Hellenisten (Anm. 37) 335.

stellung der *Ritualgesetze* im Auge hatte.³⁹ Der Vorwurf *ἀλλάξει τὰ ἔθη* meint dabei keineswegs eine Abrogation des jüdischen Gesetzes oder des Tempelkultes *per se*, sondern nur eine Infragestellung der Ritualgesetze,⁴⁰ was in den Ohren konservativer Juden jedoch einer Kritik an Tempel und Gesetz selbst gleichkam (*λαλῶν ῥήματα κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου [τούτου] καὶ τοῦ νόμου*).

Wahrscheinlich teilten auch die anderen „Hellenisten“ (vgl. Apg 6,1) die Meinung des Stephanus und wurden deswegen aus Jerusalem vertrieben, wie Apg 8,1 berichtet. Nur die nicht kultkritisch eingestellten Apostel (diese waren ja „Hebräer“) fielen der Verfolgung nicht anheim. Im Folgenden berichtet die Apostelgeschichte auch nur vom „Hellenisten“ Philippus. Die von ihm initiierte Samaritanermission und die Taufe des Äthiopiens können als Vorstufen für die spätere beschneidungsfreie Heidenmission gesehen werden. Der eigentliche Übergang zu dieser erfolgte aber in Antiochia, wo die aus Jerusalem Vertriebenen laut Apg 11,20 auch Heiden das Evangelium verkündeten⁴¹ und die Jünger Jesu zum ersten Mal als „Christen“ bezeichnet wurden.⁴² Über Antiochia dürfte auch Paulus mit solchen Vorstellungen in Kontakt gekommen sein (Apg 11,26; 13,1). Wenn diese historisch-theologische Entwicklungslinie zutrifft, liegt die Vermutung nahe, dass Paulus – ähnlich wie die Hellenisten – weder den Tempel noch die Tora grundsätzlich in Frage stellte, sondern vielmehr auf eine Neubewertung und Neuinterpretation der damit verbundenen Verheißungen drängte. „Die Kultkritik des Stephanuskreises fügte sich nahtlos ein in die Verkündigung der Einsetzung Jesu zum endzeitlichen Sühneort (*hilastērion*; Röm 3,25),

³⁹ Gegen Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer I* (EKK 6/1), Zürich ²1987, 240f., der von einer „Abrogation des jüdischen Tempelkultes im Urchristentum“ im „hellenistisch-christlichen Überlieferungszusammenhang“ (Hellenisten um Stephanus, Paulus, Hebräerbrief) spricht. Es gelingt mir nicht, eine *grundsätzliche Abrogation* des Tempelkultes zumindest bei Paulus zu entdecken – gleiches legt sich dann wohl auch für den Stephanuskreis nahe (auf die Situation des Hebräerbriefes kann hier nicht näher eingegangen werden). Die Rede von einer „Abrogation“ des Tempelkultes verkennt den Stellenwert der historischen Situation und erweist sich oftmals als Projektion eigener (christlicher) Deutemuster. Für das damalige (hellenistische) Judentum ging es um Neubewertung und Neuinterpretation, aber nicht um grundsätzliche Abschaffung. Kultkritik darf nicht mit „Abrogation“ verwechselt werden.

⁴⁰ Vgl. Kraus, *Jerusalem* (Anm. 37) 48f., und Theißen, *Hellenisten* (Anm. 37) 335 sowie 334 Anm. 26: „Wo Lk das Wort *ἔθη* benutzt, bezieht es sich oft auf kultische Normen und Traditionen (vgl. Lk 1,9: Priesterdienst; 2,42: Wallfahrt zum Passa; Apg 15,1: Beschneidung).“

⁴¹ So sehr sich in der Stephanus- und Philippusgeschichte auch historisch korrekte Reminiszenzen erhalten haben, ist der Beginn der beschneidungsfreien Heidenmission durch Petrus (Taufe des Cornelius) eindeutig apologetischer Natur, um diesen nicht unumstrittenen Schritt durch Gottes Eingreifen und die Tat des eher konservativen Petrus zu sanktionieren.

⁴² Erst ab dem Moment, wo die Taufe die Beschneidung ersetzt, wachsen die Christen aus dem Judentum hinaus und werden deswegen auch erst ab diesem Zeitpunkt als eigenständige Gruppierung mit eigenem Namen wahrgenommen.

durch welchen der bisherige Ort der Gottesbegegnung und Sühne eschatologisch überboten wird.“⁴³ Anlass für diese eschatologische Neubewertung war das Jesusereignis, ihre tieferen Wurzeln hingegen hatte diese Neubewertung bereits in der liberalen frühjüdischen Theologie lange vor Jesus und Paulus.

Will man die Wurfparabel dieser theologischen Entwicklung noch weiterzeichnen, so kann man auf ähnliche Konzeptionen in späteren Schriften des Neuen Testaments verweisen. Im deuteropaulinischen Eph 2,19–21 werden die Heiden durch Christus zu *πάροικοι*, zu *συμπολίται τῶν ἁγίων* sowie zu *οἰκέλοι τοῦ θεοῦ* und wachsen zu einem *heiligen Tempel* (*αὕξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ*) zusammen. Aber auch ein gänzlich anderer Traditionsstrang, das Johannes-evangelium, verheißt in 4,21–23 nicht nur Samaritanern, sondern auch den Heiden, Gott in Geist und Wahrheit an jedem Ort der Welt – und nicht nur in Jerusalem – anbeten zu können. Die große Streubreite und nachhaltige Wirkung dieses Ansatzes vermag – als Gegenprobe – zu demonstrieren, dass diese Konzeption nicht von Paulus alleine stammte. Der Apostel stand hier in einem *theologischen Diskurskontinuum* des Frühjudentums, welches das frühe Christentum geerbt hat.⁴⁴

4. Konklusionen

Im hellenistisch beeinflussten Frühjudentum gab es eine latente Spannung „zwischen Akkulturation und Absonderung“⁴⁵: Einerseits werden die Ritualvor-

⁴³ Kraus, Jerusalem (Anm. 37) 53. Er vermutet nicht ohne guten Grund, dass Röm 3,25f. ein vor-paulinischer Hymnus aus dem Umfeld der „Hellenisten“ gewesen sein könnte.

⁴⁴ Vielleicht kann man mit Marlis Gielen, Grundzüge paulinischer Anthropologie im Licht des eschatologischen Heilsgeschehens in Jesus Christus, JBTh 15 (2000) 117–147: 121f., sogar in der paulinischen Verfolgung des Stephanuskreises, wie sie Apg 6 und 7 beschreibt, eine historische Reminiszenz entdecken (Gal 1,22 müsste dann allerdings so zu verstehen sein, dass Paulus den Gemeinden Christi in Judäa *mit Ausnahme Jerusalems* persönlich unbekannt geblieben wäre; vgl. Gielen, Grundzüge 121 Anm. 16). Auffallend allerdings ist es schon, dass der christliche Paulus sich dann gerade die Sichtweise zu Eigen macht, die er nach Apg 6–7 ausdrücklich bekämpfte. „Die christologisch-soteriologischen und anthropologischen Implikationen seines Offenbarungserlebnisses lassen Paulus nun die tora- und tempelkritischen Tendenzen der zuvor von ihm bekämpften hellenistischen Judenchristen aufgreifen und konsequent weiterentwickeln“, urteilt Gielen, Grundzüge 123. Wie auch immer man den Geschichtswert von Apg 6f. einschätzen mag – in jedem Fall wird man gut daran tun, zwischen den Hellenisten des Stephanuskreises und Paulus eine Verbindung zu sehen. Dabei ist es gleich, ob diese Verbindung schon durch eine Verfolgung in Jerusalem oder erst über gemeinsame Kontakte nach Antiochia zustande gekommen ist.

⁴⁵ Reinhard Feldmeier, 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: 20.

schriften nach hellenistisch-allegorischen Mustern gedeutet, andererseits aber wird deren Einhaltung im wörtlichen Sinne eingeschärft. Daraus ergibt sich eine zwar noch nicht *per definitionem* ausgesprochene, *de facto* jedoch klar nachweisbare Unterscheidung zwischen rituell-kultischen Vorschriften der Tora einerseits und einer moralisch-ethischen Interpretation der Tora andererseits. Die Ritualvorschriften der Tora werden im Aristeasbrief, bei Philo und bei Josephus zwar einerseits als eine Art „moralisches Trainingsprogramm“ im Dienste einer schöpfungsgemäßen Ethik gedeutet, andererseits jedoch wird die konkrete Einhaltung der rituellen Vorschriften nie aufgegeben. Liberale Juden wie die von Philo kritisierten „radikalen Allegoristen“ oder der von Josephus porträtierte Typus eines Ananias oder Zambri haken bei dieser Spannung ein: Wenn die rituellen Vorschriften wirklich nur der Moral dienen, dann ist deren kultische Befolgung nicht mehr von Nöten! In der Darstellungsweise des Aristeasbriefes, bei Philo und Josephus verdienen diese liberalen Juden nicht mehr das Prädikat „wahrer Jude“ (*βεβαίως Ἰουδαῖος*). Dennoch wird gerade dabei klar, dass diese Leute (1.) nach wie vor dem Verband des Judentums angehörten, (2.) sich selbst auch weiterhin als Juden verstanden und (3.) auch in entsprechender Weise so argumentierten. Gerade deswegen müssen Aristeasbrief, Philo und Josephus solche Positionen in Gestalt von Negativschablonen à la Zambri, Ananias oder der radikalen Allegoristen kritisieren. Eine liberale Gesetzesinterpretation war im damaligen Judentum offensichtlich eine mögliche – wenn auch umstrittene – Variante des Jude-Seins.

Meines Erachtens wäre es gut möglich, dass Paulus in seiner Jugend ein liberaler Jude aus Tarsus war, der erst später – wahrscheinlich anlässlich eines Jerusalem-Besuches – eine Konversion zum strengen Pharisäer durchlebte. Dies ist umso wahrscheinlicher, als wir keinen einzigen Beleg für Pharisäer außerhalb Palästinas besitzen. Das Damaskusergebnis könnte somit für Paulus eine *Konversion* und eine *Reversion* zugleich bedeutet haben. Einerseits konvertierte er zu seinem Glauben an Christus Jesus, andererseits „revertierte“ er zum liberal-jüdischen Gesetzesverständnis seiner Jugendzeit. Das Damaskusergebnis könnte dann so interpretiert werden, dass Paulus hier nicht die Religion wechselte („vom Juden zum Christen“), sondern weiterhin Jude blieb, allerdings nun im Licht des Glaubens an Jesus seine vormalige liberale Einstellung zu den Reinheitsgeboten und Kultvorschriften wieder aufnahm. Paulus ändert damit nicht seine *Religion*, sondern seine *Positionierung im Judentum*, indem er Positionen aufnimmt, welche den Vorstellungen liberaler Juden (radikale Allegoristen bei Philo; Zambri und Ananias bei Josephus; *οἱ πολλοί* im Aristeasbriefes) nahe liegen.