

Wolfgang Stegemann / Richard DeMaris

Einführung

Die hier vorliegenden Texte sind bei einer Tagung im Jahr 2009 in der Evangelischen Akademie Tutzing vorgetragen worden, zu der sich mehr als 30 Bibelwissenschaftler und Bibelwissenschaftlerinnen aus Deutschland, den USA und Kanada, aus Südafrika, Brasilien, Großbritannien, Finnland, der Schweiz und Italien getroffen haben. Es war das zweite Treffen dieser Art, das deutschsprachige Exegeten und Exegetinnen mit Mitgliedern der *International Context Group* in der Evangelischen Akademie zusammenführte. Etwa zehn Jahre vorher standen soziale und kulturelle Aspekte der *Jesusforschung* im Mittelpunkt der Tagung, deren Beiträge sowohl auf Deutsch wie auf Englisch publiziert worden sind.¹ Diesmal ging es einerseits um eine Art *Zwischenbilanz* und einen *Rückblick* auf mehr als dreißig Jahre moderner sozialwissenschaftlicher Erforschung der Bibel. Was ist an Forschungsergebnissen erzielt worden? Welche methodischen Zugänge haben sich bewährt? Doch es ging andererseits auch um *aktuelle Forschungsvorhaben*. Welche Themen und Fragestellungen stehen gegenwärtig im Zentrum, welche werden uns in absehbarer Zukunft noch weiter beschäftigen?

Kurzer Überblick über die Entwicklung der sozialwissenschaftlichen Bibelexegese

Die sozialwissenschaftliche Auslegung biblischer Texte gehört zu den wichtigsten Innovationen der wissenschaftlichen Erforschung des Alten und Neuen Testaments im 20. Jahrhundert. Sie weitet bewusst den einseitig auf theologische Topoi und herausragende Persönlichkeiten verengten Fokus der traditionellen historisch-kritischen Exegese aus, indem sie die *sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Faktoren* in den Blick nimmt, die die Welt der biblischen Texte sowie deren Autoren und Rezipienten maßgeblich prägten. Dabei geht sie davon aus, dass die systematische Berücksichtigung dieser Faktoren ein vertieftes Verständnis der biblischen Aussagen in ihren jeweiligen antiken Kontexten ermöglicht. Grundsätzlich gesprochen: Es geht bei diesem wissenschaftlichen Zugang zur Bibel um eine erweiterte und vertiefte Kontextualisierung ihrer Texte. Der Titel dieses Sammelbands: *Alte Texte in neuen Kontexten* soll auf den Begriff bringen, dass die zum Teil vor ca. 3000 (wenn man das Alte Testament mit in den Blick nimmt) bzw. vor ca. 2000 Jahren (so die Schriften des Neuen Testaments) entstandenen biblischen Texte insofern in

¹ W. Stegemann / B. J. Malina / G. Theissen (Hg.), *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002. Englische Version: W. Stegemann / B. J. Malina / G. Theissen, *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis 2002.

neuen Kontexten gelesen werden, als die Lebensumstände ihrer Autoren und Adressaten, ihre sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Kontexte für das Verstehen ihrer Inhalte in der sozialwissenschaftlichen Bibelauslegung von konstitutiver Bedeutung sind. Auch diese Kontexte sind natürlich so alt wie die Texte – doch neu ist, dass sie erst seit kurzer Zeit bei der Sinnkonstruktion der wissenschaftlichen Lektüre biblischer Texte Beachtung finden.

Zwar gab es schon Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts ernst zu nehmende Forschungen zur antiken Volkskultur und den sozialen Realitäten im damaligen Israel bzw. insgesamt dem römischen Reich, die im deutschen Wissenschaftsraum u. a. mit den Namen von Ernst Troeltsch, Adolf Deißmann, Joachim Jeremias, Adolf von Harnack oder Ernst Lohmeyer, im amerikanischen v. a. mit der sog. Chicago School (Shirley Jackson Case, Shailer Matthews) verbunden sind.² Doch der durch den Schock des Ersten Weltkriegs ausgelöste Zivilisationsbruch, der seinen theologischen Ausdruck in der sog. Dialektischen Theologie und ihrem dem damaligen Zeitgeist kongenialen Krisenbewusstsein fand, das an die Stelle des liberal-theologischen Fortschrittsoptimismus trat, bescherte auch den frühen Anfängen der sozialgeschichtlichen Bibelexegese einen vorläufigen Abbruch. Das Gefühl, „zwischen den Zeiten“ zu leben, ließ offensichtlich Fragen nach kulturellen und sozialen Konstanten der Historie in den Hintergrund treten. Nicht zufällig setzte dann aber mit den gesellschaftlichen Umbrüchen in den westlichen Industrienationen Mitte/Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre eine allgemeine sozialwissenschaftliche Wende auf breiter Ebene ein, in deren Zusammenhang auch die moderne sozialwissenschaftliche Bibelauslegung entstanden ist.

Das Syntagma *Sozialwissenschaftliche Bibelexegese* ist so etwas wie ein „umbrella term“, der nicht nur unterschiedliche methodische Zugänge, sondern auch die Berücksichtigung verschiedener Sozialwissenschaften (Soziologie, Psychologie, Kulturanthropologie/Ethnologie, Genderforschung, Ritualforschung u. a.) umfasst. John H. Elliott, einer der Pioniere dieser Forschungsrichtung, weist in seiner knappen Definition darauf hin, dass sozialwissenschaftliche Bibelexegese ein Teil der historisch-kritischen Bibelforschung ist und folgende Aufgabenbereiche wahrnimmt: „Social-scientific criticism of the Bible is that phase of the exegetical task which analyzes the *social and cultural dimensions* of the text and of its environmental context through the utilization of the *perspectives, theory, models, and research of the social sciences* ...“³

Es lassen sich zwei Grundausrichtungen der sozialwissenschaftlichen Bibelforschung unterscheiden: zum einen *sozialdeskriptive* Ansätze, die eine Beschreibung

² Für den deutschen Anteil s. R. Hochschild, *Sozialgeschichtliche Exegese. Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1999; zur Chicago School s. nur: W. Hynes, *Shirley Jackson Case and the Chicago School. The Socio-Historical Method*, Atlanta 1981.

³ J. H. Elliott, *What is Social-Scientific Criticism?*, Minneapolis 1993, 7. Siehe inzwischen auch Ph. F. Esler, *Social-Scientific Models in Biblical Interpretation*, in: ders. (Hg.), *Ancient Israel. The Old Testament in Its Social Context*, Minneapolis 2006, 3–14.

der sozialhistorischen Gegebenheiten bieten, zum anderen *explizit sozialwissenschaftliche* Interpretationsverfahren, die zur Deutung der historischen Daten systematisch sozialwissenschaftliche Theorien und Modelle heranziehen. Beide Ausrichtungen wurden und werden z. T. durch ideologiekritische Impulse aus den Bereichen der Befreiungstheologie, der feministischen Theologie und des jüdisch-christlichen Dialogs angereichert. Zentrale Inhalte der neutestamentlichen klassischen sozialgeschichtlichen Forschung sind u. a. die soziale Schichtung in den frühchristlichen Gemeinden, soziale Spannungen, Phänomene von Statusinkonsistenz, Devianz und (Selbst-)Stigmatisierung, das Auftreten charismatischer Figuren (Wanderradikale) und millenaristischer Gruppen/Sekten sowie die Relevanz sozialer Sphären (Familie, Haus, Öffentlichkeit), ökonomischer Faktoren (Arbeits-, Lohn-, Steuerstrukturen) und politisch-religiöser Institutionen (Königtum, Tempel).

Anfang der 1970er Jahre entstanden Einzelstudien, sowohl im englischsprachigen wie deutschsprachigen Wissenschaftsraum, die heute als erste Anfänge der neuen Forschungsrichtung verstanden werden, damals allerdings nur einen marginalen Diskurs innerhalb der Bibelwissenschaft darstellten. Um wenige Beispiele zu nennen: Wayne A. Meeks publizierte 1972 einen Aufsatz, in dem er die Theologie des Johannesevangeliums im Kontext einer Analyse der johanneischen Gemeinde interpretierte; d. h. er stellte einen Zusammenhang zwischen einem theologischen Thema des Johannesevangeliums und der sozialen/soziologischen Zusammensetzung von dessen Adressatenkreis her.⁴ 1973 erschien Gerd Theißens erster Anlauf zur soziologischen Durchdringung der Jesusbewegung: „Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum.“⁵ Im selben Jahr etablierte sich in den USA beim alljährlichen Treffen der American Academy of Religion (AAR) und der Society of Biblical Literature (SBL) ein Seminar, dessen Titel lautete: „The Social Description of Early Christianity.“ In diesem Seminar formulierte u. a. Jonathan Z. Smith grundlegende Aufgabenstellungen für die soziale Beschreibung (*social description*) des frühen Christentums.⁶ Zu ihnen zählte er die Beschreibung sozialer Realia (*social realia*) in biblischen Texten, eine Erklärung der Entstehung des Christentums aus der Sozialgeschichte (wie konnte es dazu kommen, dass eine jüdische Erneuerungsbewegung aus der galiläischen Provinz schließlich in den urbanen Zentren des damaligen römischen Reiches Fuß fasste?), oder auch eine Analyse der sozialen Organisation des frühen Christentums. Smith benannte in diesem Zusammenhang weitere Aufgaben und Themen, die später ausführlich bearbeitet wurden.

Nach diesen vereinzelt entfalteten Anfängen entfaltete sich die sozialgeschichtliche bzw. sozialwissenschaftliche Bibelauslegung dann *Mitte/Ende der 70er Jahre* des 20. Jahrhunderts zu einer nachhaltigen Forschungsrichtung, die immer mehr Forscherinnen und Forscher in ihren Bann zog, die vielfältige Themenstellungen aufgriffen. John G.

⁴ W. A. Meeks, *The Stranger from Heaven in Johannine Sectarianism*, *Journal of Biblical Literature* 91 (1972), 44–72.

⁵ *ZThK* 70 (1973), 245–271.

⁶ J. Smith, *The Social Description of Early Christianity*, *Religious Studies Review* 1 (1975) 19–25.

Gager⁷ legte unter Zuhilfenahme psychologischer Theoriekonzepte eine Analyse der Entstehung des frühen Christentums vor, Gerd Theißen weitete seine Beschäftigung mit dem „Wanderradikalismus“ noch einmal umfassend aus in seiner Schrift *Soziologie der Jesusbewegung*, die weltweit beachtet und in viele Sprachen übersetzt wurde.⁸ Ein Jahr später haben Luise Schottroff und Wolfgang Stegemann ihre sozialgeschichtliche Deutung der Jesusbewegung publiziert (*Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*)⁹, die ebenfalls mehrere Auflagen erlebte und in viele Sprachen übersetzt worden ist. Ende der 1970er bis in die 1980er Jahre gab es so etwas wie einen internationalen Boom der sozialwissenschaftlichen Exegese, zu dem dann insbesondere auch die Einführung kulturanthropologischer (bzw. ethnologischer) Interpretationsansätze in den USA beitrug, die zu einer enormen Erweiterung des Kontextualisierungspotenzials der biblischen Texte führten. Darauf ist jetzt kurz einzugehen.

Integration der Kulturanthropologie in die sozialwissenschaftliche Exegese

Großen Einfluss – zunächst im US-amerikanischen Wissenschaftsraum, dann aber auch weit darüber hinaus – übten zwei 1981 erschienene Monographien von John H. Elliott und Bruce J. Malina aus,¹⁰ die zumal für die *Ende der 1980er Jahre* gegründete „Context Group“ richtungweisende Bedeutung gewannen. Diese internationale Forschungscommunity ist aus dem *Social Facets Seminar*, das von John H. Elliott geleitet wurde, und dessen Verbindung mit dem *Jesus Seminar*, von Robert W. Funk geleitet, entstanden. 1989 wurde die Verbindung zum *Jesus Seminar* aufgegeben; man reorganisierte sich neu als: *The Context Group. A Project on the Bible in its Social and Cultural Environment*.¹¹

Aus der *Context Group* heraus wurde dann ein neues Paradigma der Biblexegese entwickelt, das programmatisch *ethnologische bzw. sozial- und kulturanthropologische Themen und Theorien* berücksichtigt. D. h., nunmehr wurden in die sozialwissenschaftliche Exegese Fragen nach antiken Werten und symbolischen Ordnungen (Ehre/Schande; Reinheit/Unreinheit), nach der Bedeutung sozialer Konventionen (Reziprozität) und Beziehungen (Freundschaft, Patron – Klient, Herr – Sklave, Geschlechterrollen, Ethnizität) integriert. Auch die Bedeutung und Funktion von

⁷ J. G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs 1975.

⁸ G. Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung*, München 1977.

⁹ L. Schottroff / W. Stegemann, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978.

¹⁰ J. H. Elliott, *A Home for the Homeless. A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy*, Philadelphia 1981; B. J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Louisville 1981; deutsche Übersetzung: *Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten*, Stuttgart 1993.

¹¹ Zur Entstehung der Context Group s. http://en.wikipedia.org/wiki/The_Context_Group; <http://www.contextgroup.org/>; dort weitere Literatur.

Ritualen (Passageriten, Kalenderriten) kommen in den Blick,¹² ebenso diverse Aspekte von Körperlichkeit (Krankheit als *sickness* oder *illness*, unterschiedliche Formen von Bewusstseinszuständen / *states of consciousness*) u. a. m.¹³ Hinzu kam dann auch die Berücksichtigung der Erkenntnisse archäologischer Forschung in der mediterranen Welt, insbesondere natürlich auch in Israel, also die sog. Biblische Archäologie.¹⁴ Ein weiteres zentrales Anliegen der kulturanthropologischen Exegese ist die Meidung der Vereinnahmung biblischer Schriften durch Anachronismen, also durch die unkritische Rückprojektion moderner Konzepte und Begriffe in die antiken Texte, wie auch durch Ethnozentrismen, d. h. die Beurteilung der antiken Textinhalte anhand der eigenen westlichen Wertmaßstäbe. Es geht also darum, den biblischen Texten ihre Fremdheit zu belassen und sie im Kontext einer uns fremden Kultur, der antiken mediterranen Welt, zu verstehen.

Grundsätzlich ist die Etablierung der kulturanthropologischen Exegese vor dem Hintergrund einiger allgemeiner wissenschaftlicher Entwicklungen und Trends zu begreifen, nämlich der Neubestimmung der Geisteswissenschaften als Kulturwissenschaften. Im akademischen Raum und darüber hinaus ist insgesamt eine breite Öffnung für kulturelle Phänomene und die prägende Kraft kultureller Muster und Prozesse zu erkennen, die gemeinhin unter dem Stichwort *cultural turn* zusammengefasst wird.¹⁵

Anfang der 1990er Jahre, also ca. zwanzig Jahre nach den ersten, eher marginalen Anfängen, hatte sich die sozialwissenschaftliche Exegese schließlich auf breiter Linie durchgesetzt. Dies zeigt sich nicht nur an der immensen Anzahl und thematischen und methodischen Diversität der Einzelstudien, die sozusagen kein biblisches Thema und keine biblische Schrift ausgelassen haben, sondern auch daran, dass inzwischen auch die Verfeinerung und selbst-kritische Reflexion der Methoden und Modelle aus den Sozial- und Kulturwissenschaften angefragt wurde.¹⁶ Nach und nach entstanden auch Überblicksstudien und lexikalische Zusammenfassungen der Ergebnisse,¹⁷ so dass man alles in allem feststellen darf: Am Ende des 20. Jahrhun-

¹² s. dazu jetzt umfassend R. E. DeMaris, *The New Testament in Its Ritual World*, London 2008.

¹³ Dazu v. a. die Studien von J. J. Pilch, *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis 2000; ders., *Flights of the Soul. Visions, Heavenly Journeys, and Peak Experiences in the Biblical World*, Grand Rapids 2011.

¹⁴ s. nur J. L. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus. A Reexamination of the Evidence*, Harrisburg 2002.

¹⁵ Einen Überblick über kulturanthropologische Themen und Aspekte der Biblexegese gibt W. Stegemann, *Kulturanthropologie des Neuen Testaments*, in: *Verkündigung und Forschung* 44 (1999) 28–54; jetzt auch grundsätzlicher: Chr. Streckler, *Kulturwissenschaften und Neues Testament*, in: *Verkündigung und Forschung* 55 (2010), 4–19.

¹⁶ Etwa: R. A. Horsley, *Innovation in Search of Reorientation. New Testament Studies Rediscovering Its Subject Matter*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 62 (1994) 1127–1166.

¹⁷ Verwiesen sei hier nur auf: G. Theißen, *Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000; E. W. Stegemann / W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1997; F. Crüsemann / K. Hungar / C. Jannsen / R. Kessler / L. Schottroff (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009; J. J. Pilch / B. J. Malina (Hg.), *Handbook of Biblical Social Values*, Peabody 1998 (rev. Ausgabe).

derts ist die Bibelwissenschaft über ihre traditionelle theologische Zentrierung hinausgewachsen und hat ihre bisherige historisch-kritische Auslegung der Schriften des Neuen und Alten Testaments um Fragen nach *Gesellschaft und Kultur* ergänzt und bereichert.

Die Tagung, deren Beiträge hier dokumentiert werden, wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördert, wofür wir hier noch einmal Dank sagen. Unser Dank gebührt auch dem Studienleiter der Evangelischen Akademie, Dr. Jochen Wagner, der auch diesmal wieder ein kompetenter Kooperationspartner war.

Wolfgang Stegemann und Richard E. DeMaris

Gabriella Gelardini

Religion, Ethnizität und Ethnoreligion

Die Entstehung eines Diskurses innerhalb deutschsprachiger
historischer Jesusforschung¹

Einleitung

Noch 1974 konnte der renommierte deutsche Neutestamentler Ferdinand Hahn erklären, dass Jesus „nicht bereit war, als Jude jüdisch zu leben im Sinne des damaligen jüdischen Selbstverständnisses, gleich welcher Schattierung“. Er hätte vielmehr einen „Konflikt“ mit den Repräsentanten des Judentums in seiner Zeit ausgetragen, der „eine grundsätzliche Bedeutung hatte und die Fundamente des jüdischen Glaubens, vor allem das Gesetzesverständnis, betraf“². Fast genau zweihundert Jahre früher hatte Gotthold Ephraim Lessing mit der Edition der „Fragmente eines Ungenannten“ die genau gegenteilige Behauptung in die Welt gesetzt und damit – jedenfalls nach Albert Schweitzer – die Geschichte der historischen Jesusfrage überhaupt erst in Gang gesetzt.³ Lessings anonymen Autor, später mit dem Hamburger Deisten Hermann Samuel Reimarus identifiziert, argumentierte, Jesus „war ... ein geborener Jude und wollte es auch bleiben“⁴, und „dass Jesus die Jüdische Religion in keinem Stücke abschaffen, und statt derselben eine neue einführen wollte“⁵. Unter offensichtlicher Anspielung auf Martin Luthers berühmte Schrift, *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei*, hinterfragte Reimarus sowohl die orthodoxe christologische Glaubenslehre der *Anhypostasie* (wonach der „Gottessohn“ jenseits der göttlichen keine eigene menschliche Person aufweise) als auch das Rapprochement der modernen Theologie mit der historischen Hermeneutik. Wenn Jesu menschliche Natur – freilich existierte für Reimarus keine göttliche Natur Jesu, wie sie das christliche Dogma postulierte – im Blick auf Geburt, Nationalität und Religion jüdisch war,

¹ Für die Einladung, mich an dieser gelungenen internationalen Tagung „Neues vom Neuen Testament“ mit einem Beitrag zu beteiligen, möchte ich den Veranstaltern und insbesondere Herrn Prof. Dr. Wolfgang Stegemann von Herzen danken. Die Abkürzungen dieses Beitrags richten sich einerseits nach Siegfried Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: IATG2, Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, 2., überarb. und erw. Aufl., Berlin 1992, und andererseits nach Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG⁴, hg. von RGG-Redaktion, UTB 2868, Tübingen 2007.

² F. Hahn, *Methodologische Überlegungen*, 43.

³ Albert Schweitzers Werk erschien 1906 erstmals unter dem Titel „Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“, und 1913 in einer neu bearbeiteten und erweiterten Auflage unter dem heute üblichen und noch erhältlichen Titel „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ (UTB 1302; 9. Aufl., Nachdr. der 7. Aufl., Tübingen 1984).

⁴ G. E. Lessing, *Theologiekritische Schriften I und II*, 502.

⁵ Ebd., 522.

konnte der Angriff auf die christliche Sicht von Jesus als dem *Urheber* und *Stifter* des Christentums kaum radikaler sein.

Die deutschsprachige protestantische Theologie sah sich ihrer historischen Jesusfrage wegen vor ein Dilemma gestellt. Denn seit ihren Anfängen durch Reimarus hatte sie sich mit der Tatsache auseinanderzusetzen, dass Jesus mehr als beiläufig ein Jude war. Das entsprach freilich weder Protestantischer Orthodoxie noch Liberaler Theologie, welche sich die historische Kritik bereits angeeignet hatte. Wenn der historische Jesus ein Jude und nichts als ein Jude war, war das protestantische Konzept von Jesus als einem heroischen und genialen Lehrer, wie auch einem freien und freilich männlichen Individuum ernsthaft infrage gestellt.⁶ Angesichts des verzerrten Bildes von den Juden, ihrer sozialen Herabsetzung und der Vorenthaltung gleicher bürgerlicher Rechte bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts in Deutschland, wird schnell ersichtlich, was für einen Anstoß es erregen musste, Jesus zu einem Juden zu erklären und ihm infolgedessen die Gründung des Christentums abzuspochen. Erwähnenswert ist dabei auch, dass dem vorherrschenden Bild von Juden eine anti-jüdische Geschlechtskonstruktion einkodiert war, nach der jüdische Männer als effeminiert und zum Führen eines heroischen Lebens als unfähig erachtet wurden, wobei ihre Umkehrung freilich auch auf jüdische Frauen Anwendung fand.⁷ Juden ihrerseits rangen um Emanzipation und Integration in die zivile Gesellschaft, und Nichtjuden wie Lessing unterstützten ihren Anspruch auf gleiche Zivilrechte. In einem seiner Bühnenstücke stellte Lessing sogar einen Juden dar, der „auf dem Niveau der aufgeklärten Menschen“ und dessen Verhalten bemerkenswerterweise „in scharfem Kontrast zu dem seiner nichtjüdischen Figuren“ stand.⁸

Wie Hans Liebeschütz in einer luziden Studie zeigen konnte, kam dem antiken Judentum in deutscher historischer Forschung zu Beginn des 18. Jahrhunderts eine herausragende Bedeutung zu, nicht zuletzt deshalb, weil historische Bibelkritik sich mit den unbestreitbaren „Zusammenhänge(n) mit der jüdischen Welt“⁹ – aus der die christliche Religion hervorgegangen war – auseinandersetzen musste. Bevor Lessings anonymer Autor ihre Fundamente erschütterte, war die übereinstimmende Antwort gegenüber der offensichtlichen Kohäsion Jesu (und seiner Jünger) mit antikem Judentum, diese Verbindung zu marginalisieren. Jesus „akkomodierte“ bloß seine Lehre an seine zeitgenössische jüdische Hörerschaft. Das Judentum jedoch war nicht die Essenz oder Natur seiner Religion, sondern nur die äußere Schale, wie Johann Salomo Semler (1725–1791) und andere anführten.¹⁰

⁶ D. Georgi, *Leben-Jesu-Theologie*, 566–567; ders., *The Interest in Life*, 51–83; E. Schüssler Fiorenza, *Jesus and the Politics*; ferner E. W. Stegemann, *Jesus von Nazareth*, 910–911; G. Theißen / A. Merz, *Der historische Jesus*, 21–26; N. T. Wright, *Quest for the Historical Jesus*, 796–798; für einen aktuelleren Beitrag zur Liberalen Theologie siehe W. Zager, *Liberaler Exegese*.

⁷ M. Biberman, *Masculinity*; R. S. Wolper, *The Lustful Jew*, 3.147–157; D. Boyarin, *Unheroic Conduct*. Boyarin scheint zu argumentieren, dass diese Stereotype in rabbinischen Konzepten statt in antijüdischen Phantasien gründeten.

⁸ J. Katz, *Aus dem Ghetto*, 82.

⁹ H. Liebeschütz, *Das Judentum*, 15.

¹⁰ S. Alkier, *Urchristentum*, 21–44.

Daher hatte sich bereits vor Reimarus eine Spannung zwischen dem historischen Jesus und dem Judentum etabliert. Um nun die theologische Kontrolle über die historische Hermeneutik zu erlangen, lösten Gelehrte diese Spannung auf, indem sie Jesu „Religion“ (oder „Kultur“) teilweise oder gänzlich gegen seine „Ethnizität“ (oder „Nationalität“) ausspielten, wenngleich auf zwei charakteristische und unterschiedliche Weisen. Einerseits wurde der historische Jesus zunächst als Gestalt konstruiert, deren Religion entweder mit (jüdischer) Ethnizität kollidierte oder diese transzendierte, wodurch die Ethnizität zum verzichtbaren Aspekt seiner Identität, zum bloß äußeren Faktor degradiert wurde. Andererseits, als im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert religiös-historische Forschung sich mehr oder minder die „Jüdischkeit“ von Jesu Religion eingestehen musste, verschob sich das Muster von (christlicher) Religion versus (jüdische) Ethnizität Jesu zu einem Muster von (christlicher; transethnischer) Religion versus (jüdischer) Ethnoreligion (einschließlich derjenigen des historischen Jesus).

In diesem Artikel beginne ich mit gegenwärtigen Debatten zur Terminologie sowie zur umstrittenen Anwendung der Kategorien „Religion“ und „Ethnizität“ auf die antiken Quellen. Ich werde mich kurz zu Diskursen über kollektive Identität antiker *Ioudaioi* in den Arbeiten verschiedener Forscher, einschließlich denen von Shaye J. D. Cohen, Steve Mason und David Goodblatt, äußern. In folgenden Abschnitten werde ich zur Begründung meiner Hauptthese charakteristische Beispiele anführen. Zunächst behandle ich Reimarus, nach dessen Meinung der historische Jesus sowohl in religiöser als auch ethnischer Hinsicht ein Jude war. Danach untersuche ich zwei Beispiele von Reaktionen auf diese Ansicht, die dem Muster „Religion versus Ethnizität“ folgen, namentlich am Beispiel von Johann Gottfried Herder und Ferdinand Christian Baur. Der vierte Abschnitt handelt knapp von Julius Wellhausen und Rudolf Bultmann; beide erachteten den historischen Jesus mehr oder minder widerwillig als Juden, sowohl religiös als auch ethnisch. Sie trennten ihn aber infolge dieser Auffassung von der christlichen Religion, Wellhausen über das „Evangelium“ und Bultmann über das „Kerygma“. Hier ist es auch angebracht, von einer Überschattung der historischen Jesusfrage durch die Kontroverse zwischen theologischem Selbstverständnis und den Herausforderungen des modernen Historismus zu sprechen. Dies war offensichtlich der Hintergrund der sogenannten Zweiten Frage nach dem historischen Jesus, die unter Schülern Bultmanns ihren Anfang nahm. Ich werde darlegen, dass insbesondere Ernst Käsemanns Position in diesem Disput vom Erbe Liberaler Theologie und antijüdischen Ressentiments kontrolliert war. Der letzte Abschnitt behandelt schließlich die Dritte Frage nach dem historischen Jesus.

„Religion“, „Ethnizität“ und „Ethnoreligion“ –
einige Bemerkungen zur Terminologie

Wie das englische Wort *Judaism* meint auch das deutsche „Judentum“ die jüdische Religion in modernem Sprachgebrauch. Der Begriff beinhaltet jedoch auch die aktuelle und historische Performanz jüdischer Kultur oder Religion („Jüdischkeit“) und jüdischer Kollektivität („Judenheit oder Judenschaft“). Der Begriff bezeichnet demnach den religiösen als auch den kulturellen Ausdruck von Juden und ihrer Konstitution als Kollektiv, Volk oder Nation. Daher verwischt der deutsche Sprachgebrauch potentiell auch die Unterscheidung zwischen einer Zugehörigkeit zu den Juden, dem jüdischen Volk oder der jüdischen Nation, also dem ethnischen Kollektiv, und einer Zugehörigkeit zum Judentum als einer kulturellen Identität, die mehrheitlich als spezifisch religiöses System verstanden wird. So ist es möglich, von Jesus als einem Juden zu sprechen, als einer Person, deren Abstammung jüdisch ist oder die von Geburt an zum jüdischen Volk oder zur jüdischen Nation gehört, und ihm gleichzeitig in Abrede zu stellen, dass er der jüdischen Lebensweise, dem Judentum oder der „Jüdischkeit“ folgen wollte. Daher kann man zwar von Jesus als einem Juden sprechen, ohne jedoch gleichzeitig zu implizieren, dass er am Selbstverständnis des zeitgenössischen Judentums – welcher Ausprägung auch immer – teilhatte. Das ist ein durch und durch modernes Konzept, das in die Sprache – bei Verwendung von Ausdrücken wie „Religion“, „Ethnizität“ und „Ethnoreligion“ etwa – bereits eingeschrieben ist. Aber ich benutze sie als etische Kategorien um aufzuzeigen, auf welche unterschiedlichen Dinge sie mittels unterschiedlicher oder nicht-unterschiedlicher Worte verweisen.

Das Problem der Anwendung von Alltagssprache auf antike Geschichte ist bekannt. Da Worte wie „Nation“, „Nationalität“, „Nationalismus“ und insbesondere „Rasse“ enge und unter Umständen ideologisch geladene moderne Konzepte in antike Quellen zu tragen scheinen, erfreut sich das Kunstwort „Ethnizität“ eines guten Rufs unter heutigen Forschern. David Goodblatts aufschlussreiche Studie mit ihrer theoretischen Analyse der in historiographischer Forschung der griechischen, römischen und jüdischen Antike verwendeten Terminologie bietet dabei zahlreiche Einsichten in diese Debatte.¹¹ Während er darauf hinarbeitet, die Verwendung von „Nationalität“ und „Nationalismus“ als adäquate Begriffe wieder einzuführen, findet Goodblatt es „difficult and not helpful to distinguish ethnicity from nationality“¹², obschon er nicht gegen „Ethnizität“ als angemessene etische Kategorie argumentiert.¹³

¹¹ D. Goodblatt, *Elements*, 1–27.

¹² Ebd., 26.

¹³ Verschiedentlich wurde in den letzten drei Jahrzehnten darauf hingewiesen, durch sozialwissenschaftlich arbeitende Wissenschaftler zumal und jüngst durch Denise Kimber Buell (*Why This New Race*), dass das Frühchristentum insbesondere der Spätantike sich im Blick auf seine kollektive Selbstdefinition selbstverständlich auf ethnische Kategorien berief. Insofern war die Wiederent-