

Jörg Frey/Daniel R. Schwartz/Stephanie Gripentrog (Hrsg.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World*. Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt (Ancient Judaism and Early Christianity 71), Leiden (Brill) 2007, VIII u. 435 S., EUR 135,-; ISBN 978-90-04-15838-2.

Die teilweise englisch, teilweise deutsch abgefassten Beiträge dieses Sammelbandes geben größtenteils die Vorträge der „Münchener Bibelwissenschaftlichen Symposien“ der Jahre 2003 und 2004 wieder. Gemeinsamer Nenner der in vier Teile gegliederten Beiträge ist die Frage nach der jüdischen Identität zur Zeit des Zweiten Tempels. Dabei werden so zentrale Fragen angesprochen wie die Bildung unterschiedlicher Gruppierungen im Frühjudentum, die Herausforderung durch Hellenismus und römische Kultur oder die Thematik einer „common ‚Jewish‘ identity“ (VII).

Teil 1 trägt die Überschrift: „Jewish Identity and Jewish Universalism“. Daniel R. Schwartz („Judaean‘ or ‚Jew‘? How should we translate *ioudaios* in Josephus?“:

3–27) zeigt, dass Flavius Josephus den Ausdruck *Ioudaios* nicht im geographischen („people from the land called Judaea“, 3), sondern im religiösen Sinn („Jew“) verstanden hat. Die überzeugend geführte Argumentation sollte ihre Konsequenzen auch für Josephus-Übersetzungen zeitigen, wo *Ioudaios* noch häufig mit „Judean“ wiedergegeben wird. Jutta Leonhardt-Balzer („Jewish Worship and Universal Identity in Philo of Alexandria“: 29–53) geht der Frage nach, ob Philo ein guter Jude („good Jew“ 29) war oder nur eine verwässerte Version des Judentums repräsentiert – was im Letzten auf die alte Frage „Philo Graecus sive Philo Judaeus“ (30) hinausläuft. Die ausgewogenen Resultate der Vf. fokussieren zunächst auf die große Bandbreite frühjüdischer Identitätsmuster: Darin hat Philo eine gewisse Mittlerposition eingenommen. Einerseits gilt: „Philo clothes his description of Jewish worship in Hellenistic forms“ (52). Andererseits hält Philo nach wie vor an „literal observance of the rites“ (40) fest. Sichtbar wird diese Synthese an der Verbindung, die Philo zwischen Synagogengottesdienst und Tempelkult herstellt. Stefan Krauter („Die Beteiligung von Nichtjuden am Jerusalemer Tempelkult“: 55–74) bietet eine konkludente Untersuchung, inwieweit sich Nichtjuden am Jerusalemer Tempelkult beteiligen konnten: Neben Gebet am oder Stiftungen für den Tempel war die Darbringung von Opfern durch Nichtjuden zumindest eine theoretische Möglichkeit (etwa Opfer von fremden Herrschern). Das Frühjudentum war offensichtlich nicht monolithisch. Es gab wahrscheinlich auch „sehr offene Positionen im antiken Judentum, und es besteht ... kein Anlaß, sie als weniger jüdisch anzusehen als die eher ablehnenden Positionen“ (74).

Teil 2 ist überschrieben: „On Being in, Getting in and Getting out“. Tal Ilan („The Woman as ‚Other‘ in Rabbinic Literature“: 77–92) geht der Frage nach, inwieweit das Judentum eine „patriarchal religion“ (77) darstellt und welcher Status Frauen darin zukommt. Daniel R. Schwartz („Doing Like Jews or Becoming a Jew? Josephus on Women Converts to Judaism“: 93–109) stellt heraus: Ursprünglich mussten Ehefrauen eines jüdischen Konvertiten nicht eigenständig konvertieren – galten sie doch als „subject to their husbands“ (108). Um die Zeitenwende gab es jedoch vermehrt „conversion by women as individuals, and not only as spouses“ (109), eine Möglichkeit, die von Josephus allerdings noch nicht gebilligt wurde. Gottfried Schimanowski („Die jüdische Integration in die Oberschicht Alexandriens und die angebliche Apostasie des Tiberius Julius Alexander“: 111–135) greift die Frage auf, wo genau die Grenze zum Jude-Sein verlief. Am Beispiel von Philos Neffen, Tiberius Julius Alexander, und dessen Kritik durch Flavius Josephus zeigt S. sehr kenntnisreich, dass es im damaligen Judentum noch keine feste Definition für authentisches Jude-Sein gab und die Grenzen zwischen assimilierten Juden und Apostaten eher im subjektiven Ermessen lagen. Sara K. Pearce („Philo on the Nile“: 137–157) beleuchtet, wie der „Nil“ und „Ägypten“ bei Philo zu einem „symbol of atheism“ (156) und einer „materialist conception of God“ (156) stilisiert werden – im Gegensatz zu Moses und Israel.

Teil 3 behandelt „Greco-Roman Influence“. Randolph Herrmann („Die Gemeinde-regel von Qumran und das antike Vereinswesen“: 161–203) geht es darum, Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen antiken Vereinen und den Qumraniten aufzuzeigen, wobei für H. die Parallelen nicht so signifikant sind, dass ein direkter Einfluss anzunehmen wäre. Monika Bernett („Der Kaiserkult in Judäa unter herodi-

scher und römischer Herrschaft“: 205–251) vermag klarzustellen, dass im polyformen Frühjudentum der Kaiserkult in sehr unterschiedlicher Weise bewertet wurde; eine weite Palette von Partizipation über Toleranz bis hin zu offener Bekämpfung war möglich. Walter Ameling („Die jüdische Diaspora Kleinasien und der ‚epigraphic habit‘“: 253–282) belegt die vielschichtige Interaktion zwischen Juden und Heiden anhand von Inschriften. Am religiösen „Marktplatz“ (278) der Antike beschränkten sich auch die jüdischen „boundary markers“ oft „auf ein Minimum“ (282).

Teil 4 befasst sich mit „Jewish Identity in Early Christianity“. Jörg Frey („Paul’s Jewish Identity“: 285–321) bricht der bleibenden jüdischen Identität des Paulus eine Lanze: „Paul never converted from ‚Judaism‘ to ‚Christianity‘“ (321). Weil die Rückfrage nach dem jüdischen Paulus z. Z. wohl die umstrittenste Frage der Paulusforschung darstellt, ist F.s Beitrag doppelt zu begrüßen. Überzeugend argumentiert er für eine pharisäische Ausbildung Pauli in Jerusalem, demonstriert bleibende pharisäische Positionen auch beim späteren Paulus (Totenaufstehung, Anthropologie) und unterstreicht die bleibende Gültigkeit des Gesetzes für Paulus (allerdings nicht mehr in seiner rituellen Form). Will man somit bei Paulus von einer Bekehrung sprechen, dann „as a conversion from one type of Judaism to another“ (321). Diese m. E. gültige Schlussfolgerung passt jedenfalls ausgezeichnet zu der – auch in anderen Beiträgen dieses Buches deutlich werdenden – Pluriformität des damaligen Frühjudentums. Roland Deines („Das Aposteldekret – Halacha für Heidenchristen oder christliche Rücksichtnahme auf jüdische Tabus?“: 323–395) deutet das Aposteldekret in einer profunden und überzeugenden Analyse als „eine Art *modus vivendi*“ (343), der Juden- und Heidenchristen das Zusammenleben ermöglichte. Die Vorschriften sind „keine Reinheitsvorschriften“ (394), sondern „unter der Kategorie der ‚moral impurity‘ zu fassen“ (394), und sollen ein Leben gemäß der Schöpfungsordnung Gottes ermöglichen.

Summierend kann festgehalten werden, dass sämtliche Beiträge in qualitätsvoller und kenntnisreicher Form neue Kenntnisse zur Vielschichtigkeit des Frühjudentums und seiner Interaktion mit dem Hellenismus vermitteln.

Wien, 16. August 2008.

Markus Tiwald.