Wolfgang Stegemann

Christentum als universalisiertes Judentum? Anfragen an G. Theißens »Theorie des Urchristentums«

Prof. Dr. Wolfgang Stegemann, geb. 1945, lehrt Neues Testament an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau und ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

I. Neu erwachendes Interesse an den Anfängen

1. Die Eule der Minerva beginnt ihren Flug mit der Abenddämmerung

Es gibt ein neu erwachendes Interesse an der Entstehung des Urchristentums, ein Interesse, das letztlich nach den Anfängen des Christseins überhaupt fragt, also danach, wie und wann jenes Phänomen entstanden ist, das wir Christentum nennen. Dieses neue Interesse wird durch eine Fülle von Studien dokumentiert, die sich in letzter Zeit – aus verschiedenen Perspektiven – mit dem Phänomen Urchristentum beschäftigt haben[1], vor allem aber durch eine zunehmende Anzahl von Spezialuntersuchungen zur Frage der *Entstehung* des Urchristentums oder des Neuen Testaments selbst.[2] Und wenn man den Rahmen ausweitet und auch den »Aufstieg« (oder neutraler: die Ausbreitung) des Christentums im römischen Reich mit heranzieht, wird die Literaturliste allein der letzten Jahre kaum noch überschaubar.[3]

Dieses neue Interesse lässt sich schwerlich nur aus einer zufälligen Kumulation von Forschungsschwerpunkten erklären. Die Eule der Minerva beginnt bekanntlich ihren Flug mit Beginn der Dämmerung. Ich vermute also, dass die Anfänge und die dynamische Entwicklung des Christseins in den ersten Jahrhunderten seiner Entstehung zum Gegenstand intensiver Forschung geworden sind, weil wir uns inzwischen dessen bewusst werden, dass das Christentum – in Mitteleuropa (!) – seine einstige religiöse Monopolstellung verloren hat, religiöser Pluralismus nicht nur immer augenfälliger, sondern auch politisch korrekter geworden ist, ja, weil sogar manche schon von einem *post-christlichen* Zeitalter sprechen. Es geht allerdings in der wissenschaftlichen Reflektion auf die christlichen Anfänge nicht um Nostalgie, sondern durchaus um den Versuch, den prägenden Anteil des Christentums an der sog. abendländischen Kultur bewusst zu machen, ja, überhaupt erst wieder zu kommunizieren.

Diese Intention spürt man besonders einem Buch ab: Gerd Theißens *Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*.[4] Das Buch will – so könnte man sagen – Werbung für das Christentum machen:

»Dieses Buch ist der Versuch einer religionswissenschaftlichen Beschreibung und Analyse der urchristlichen Religion. Sie möchte ihren religiösen Gehalt so darstellen, dass er

für Menschen unabhängig von ihrer religiösen oder nicht-religiösen Einstellung zugänglich wird« (13).

Theißen verfasst keine *Theologie* des Neuen Testaments, weil er nicht nur aus der christlichen »Binnenperspektive« (13) und für den »innerkirchlichen Diskurs« (17) schreiben will. Ihm geht es – ungleich anspruchsvoller – darum, eine »Doppellektüre des christlichen Glaubens zu ermöglichen: eine Sicht von innen und von außen – und vor allem um eine Vermittlung zwischen diesen beiden Perspektiven« (18). Theißen ist das Urchristentum bzw. das Neue Testament wichtig, weil für ihn die »Texte und Überzeugungen« des Neuen Testaments »zur kulturellen Grundinformation der menschlichen Geschichte« (13) gehören. Emphatisch sagt er am Schluss seines Werkes:

> »Die urchristliche Religion ist eine wunderbare Kathedrale aus Zeichen … Man kann solche Kathedralen als Tourist besuchen, ohne an ihrem Gottesdienst teilzunehmen. Man kann auch an ihm teilnehmen. Ich gehöre zu denen, die in dieser Kathedrale auch predigen und beten. Aber ich analysiere auch gerne ihre Architektur und Formensprache. Ich möchte diese Kathedrale allen Besuchern zeigen … Es wäre mir … zu wenig, wenn ich nur äußere Fakten … mitteilen würde. Ich möchte gerne etwas von ihrem religiösen Sinn an alle Besucher vermitteln« (411).

Gewiss, Theißen will nicht Menschen zur eigenen Religion »bekehren«, treibt keine »Mission« im landläufigen Sinne für das Christentum. Andererseits kann aber auch von einem *neutralen* religionswissenschaftlichen Ansatz nicht die Rede sein, ganz unabhängig davon, ob es so etwas überhaupt gibt. M. Goodman würde wohl – in seiner äußerst hilfreichen Differenzierung von »Missionstypen« (*types of mission*) – die Position von Theißen dem »Informationstyp« oder vielleicht auch dem »apologetischen« Typ zurechnen[5], die er deutlich von jenem Typ unterscheidet, in dem es um die Gewinnung von Konvertiten geht.

2. Drohender Verlust traditioneller Grenzziehungen

Da die historischen Anfänge des Christentums unauflöslich mit der Geschichte des antiken Judentums verflochten sind, muss sich die Rekonstruktion des Urchristentums auch Fragen der Beziehungen und Unterschiede des Urchristentums zum Judentum zu Beginn der Zeitrechnung stellen. Dem kommt entgegen, dass in den letzten Jahren auch von jüdischen Autoren Fragen nach den Beziehungen von Juden und Christen in den ersten Jahrhunderten der Zeitrechnung, damit verbunden auch die nach den Anfängen des Judentums oder des Jüdischseins (*Jewishness*), verstärkt thematisiert worden sind. In diesem Heft von *Kirche und Israel* stellen dies die Artikel von D. Boyarin und S. Cohen unter Beweis. Zu nennen wäre auch A.F. Segal, der schon im Titel seines vor einigen Jahren erschienenen Buches: *Rebecca's Children* eine spezifische, neue Sicht des Verhältnisses von Judentum und Christentum signalisiert.[6] Und in der Tat ist es von entscheidender Bedeutung, wie man sich das V*erhältnis* dieser beiden Grö-

ßen vorstellt bzw. mit welchem Begriff oder mit welcher Metapher man seine Vorstellung ausdrückt.

Handelt es sich um die Beziehung von »Mutter« und »Tochter«, so das wohl älteste und am weitesten verbreitete Modell?[7] Ist also das (Ur-)Christentum eine *Tochterreligion* des Judentums, oder sind Judentum und Christentum Zwillingsgeschwister, *Rebecca's Children*, zwei etwa zur gleichen Zeit entstandene Religionen? Segals Metapher setzt dementsprechend voraus, dass das (rabbinische) Judentum sich in derselben Epoche wie das Urchristentum entwickelt hat:

»… Judaism and Christianity can essentially claim a twin birth. It is a startling truth that the religions we know today as Judaism and Christianity were born at the same time and nurtured in the same environment … When Jesus was born, the Jewish religion was beginning a new transformation, the rabbinic movement, which would permit the Jewish people to survive the next two millennia. The complex of historical and social forces that molded rabbinic Judaism also affected the teaching of Jesus, helping to form Christianity into a new and separate religion« (1f).

Wenn aber die Entstehungs-Geschichte beider Religionen nicht einfach nur eine Parallel-Geschichte ist, sondern miteinander *verflochten*, mehr noch, wenn über mehrere Jahrhunderte hinweg (bis zu Beginn des 4. Jahrhunderts) eine präzise Unterscheidung der beiden Religionen gleichsam nur theoretisch (besser: doktrinal) möglich war und ihre Formung und Gestaltung ein wechselseitiger, ja gegenseitiger Prozess, lässt sich dann überhaupt noch die Genese der einen Religion ohne die der anderen schreiben? Wie kein anderer hat D. Boyarin[8] die Interdependenz und Indifferenz der christlichen und jüdischen Anfänge in den ersten Jahrhunderten herausgearbeitet.

»Ohne die Macht der orthodoxen Kirche und der Rabbinen, Leute zu Häretikern und außerhalb des Systems zu erklären, blieb es unmöglich, phänomenologisch zu beschreiben, wer Jude und wer Christ war.«[9]

Diese verschwommene (*fuzzy*) Lage lässt ihn von »Judaeo-Christian Origins« sprechen, ja davon, dass sich beide »Religionen« gegenseitig »geschaffen« haben. Boyarin lehnt im übrigen die erwähnte Familien-Metaphorik ab und zieht seinerseits ein drittes Modell vor, nämlich die linguistische »Wellentheorie«, um die verschwimmenden Übergänge von Judentum und Christentum in den ersten drei Jahrhunderten der Zeitrechnung zu fassen.[10] Und er bekennt mit postmoderner Offenheit, dass seine »Perspektive auf Judentum und Christentum als miteinander verschlungenen (*intertwining*) Kulturen« vom »Zeitgeist« abhängt. Er verweist dafür auf die zumal von H.K. Bhabha formulierte Theorie der *Hybridität* von Kulturen, die die vertraute Vorstellung von *homogenen* Kulturbereichen fundamental in Frage stellt.[11] Der mit dieser Kulturtheorie drohende Verlust von klaren Grenzziehungen macht natürlich Angst, wie hier nur durch ein kurzes Zitat belegt werden soll. Der Autor – H. Halkin – diskutiert einige Werke sog. postmoderner jüdischer Forscher, darunter auch Boyarin, und sieht gerade durch dessen Arbeiten Gefahren heraufbeschworen, die er folgendermaßen formuliert:

»For a non-Orthodox American Jewish community that even now is suffering from a loss of boundaries and a deep confusion about its identity – a decline of the family as its core unit; a low birth rate and a high rate of exogamous marriage; falling participation of men as compared with women; a growing distancing from Israel and Jews in other countries and a consequently weakened sense of ethnic solidarity and Jewish peoplehood; and a general uncertainty as to how Jews differ from non-Jews or should want to – this is not good news. Rather than providing such a community with the intellectual leadership it needs, the new scholars will only increase its anomie.«[12]

Kaum ein anderer hat so eindringlich wie Alan M. Dershowitz in seinem Bestseller: *The Vanishing American Jew* (New York 1997) die Hintergründe dieses radikalen Wandels jüdischer Identität in den USA beschrieben.

Ich werde mich in diesem Aufsatz auf Theißens Entwurf konzentrieren, dazu zunächst einige seiner Thesen und Hypothesen darstellen (II.), mich dann aber auch durchaus kritisch mit einigen Aspekten seiner theoretischen Position und ihrer Anwendung auf die Geschichte des Urchristentums auseinandersetzen und insofern auf diesen ersten Abschnitt zurückkommen (III.).

II. Kurze Darstellung von Programm und Thesen Theißens

»Die Geschichte des Urchristentums ist die Entstehungsgeschichte einer neuen Religion, die sich von ihrer Mutterreligion ablöst und verselbständigt. Eine Theorie der urchristlichen Religion wird sich um eine Deutung dieses Wandels bemühen« (27).

Auch Theißen setzt also das *traditionelle Mutter-Tochter-Modell* voraus und stellt vor allem die Frage, worin sich die Tochter (bei allen familiären Gemeinsamkeiten) von der Mutter unterscheidet bzw. wie es zur Etablierung des Urchristentums als einer »neuen Religion« gekommen ist. Den »Wandel« bzw. die »Ablösung« des Urchristentums vom Judentum denkt er sich als einen evolutionären Prozess. Darauf gehe ich gleich kurz ein (3.), skizziere zunächst aber Theißens theoretische Grundlegung seiner historischen Analyse (2. und 3.). Schließlich werden wichtige, von Theißen herausgearbeitete Unterschiede beider Religionen benannt (4.).

1. Religionswissenschaftliche Analyse statt Theologie

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass Theißen einen religionswissenschaftlichen Ansatz bevorzugt, um aus dem binnenkirchlichen und binnentheologischen Diskurs herauszukommen. Daneben, aber bemerkenswerterweise nur in einer langen *Fußnote* (!), stellt er seinen religionsgeschichtlichen Ansatz in die Tradition der schon vor über 100 Jahren erschienenen Programmschrift von William Wrede: *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie* (1897). An ihr hebt er u.a. die Distanzierung vom normativen Anspruch der biblischen Texte, die Überschreitung der Kanonsgrenzen, die Plura-

lität der urchristlichen Positionen und die Beziehung religiöser Ideen auf einen »realen Lebenskontext« hervor (18f).[13]

Doch warum heißt das ganze Unternehmen »Theorie« des Urchristentums? Die Antwort: »Eine Theorie der urchristlichen Religion will den urchristlichen Glauben in seiner das ganze Leben bestimmenden Dynamik mit allgemeinen religionswissenschaftlichen Kategorien beschreiben und erklären« (17). Das ist ein mutiges und in postmodernen Zeiten ungewohntes Unterfangen. Es bedeutet ja nicht weniger als den Versuch, ein historisch gewachsenes Phänomen in einem theoretischen System auf den Begriff zu bringen, kontingentes historisches Geschehen einer nachträglichen »Ordnung der Dinge« zu unterwerfen. Und insofern Theißen davon spricht, dass er das Phänomen »urchristliche Religion« nicht nur beschreiben, sondern *erklären* will, nähert sich sein Theoriebegriff dem der Naturwissenschaften. Erklärt werden soll etwa, warum und wie dieses historische Phänomen »urchristliche Religion« sich aus dem Judentum entwickelt hat, sich am Ende schließlich als eine autonome religiöse Zeichenwelt etablierte. Hier will einer nicht nur an der Oberfläche kratzen, sondern erklären, warum das Christentum entstanden ist, wissen, »was die ersten Christen in ihrem Innersten bewegte« (17).

2. Religion als »kulturelles Zeichensystem«

Sein anspruchsvolles Programm realisiert Theißen unter Anwendung »allgemeiner religionswissenschaftlicher Kategorien« (17). Er formuliert zu diesem Zweck eine eigene Religionstheorie und greift für die Definition seines Gegenstandsbereiches grundsätzlich auf die berühmte Religionsdefinition des amerikanischen Ethnologen C. Geertz zurück, die er abwandelt und folgendermaßen umformuliert:

> »Religion ist ein kulturelles Zeichensystem, das Lebensgewinn durch Entsprechung zu einer letzten Wirklichkeit verheißt« (19).

Beachtenswert ist vor allem eine grundlegende Veränderung gegenüber dem Vorbild. Denn während Geertz zunächst daran liegt, dass Religion ein *kulturelles* System ist[14], betont Theißen den Begriff »Zeichensystem«. Der kulturelle Charakter dieses Systems besteht für ihn darin, dass die religiöse »Zeichensprache« weder »ein natürliches noch ein übernatürliches Phänomen« ist, vielmehr »von Menschen hervorgebracht« (27). Der Begriff Kultur drückt für Theißen also aus, *dass* Religion ein menschliches Konstrukt ist. Nach dem *Wie und Was*, nach den Besonderheiten der antiken mediterranen Kultur bzw. der antiken Religionen als Teil derselben, nach den spezifischen Wertsystemen, den Konventionen und Codes jener Gesellschaften, in denen die urchristliche Religion sich entwickelt hat, fragt Theißen in seinem Buch nicht. Dies zeigt sich auch daran, dass er die Ergebnisse der Kulturanthropologie des Neuen Testaments in toto außer Betracht lässt.[15]

Theißen legt die Betonung auf »Zeichensystem«, nicht auf »kulturell«, und d.h. letztlich: Religion wird als ein »semiotisches Phänomen« gedeutet, als eine Sprache mit eigenem »Lexikon« und eigener »Grammatik« (25). Als *»religiöses«* Zeichensystem habe es seine Besonderheiten darin, dass es »als Kombination von drei Ausdrucksformen« charakterisiert werden kann, nämlich von »Mythos, Ritus und Ethos« (21). Zu den grammatischen Regeln der religiösen Zeichen-Sprache zählt Theißen »Grundaxiome« und »Basismotive« (25f), wobei er für das religiöse Zeichensystem »Judentum« zwei Grundaxiome annimmt: Monotheismus und Bundesnomismus (ebd.).

3. Die historische Genese des Urchristentums

Theißen rechnet mit einem Entwicklungsprozess des Urchristentums aus dem Judentum, der sich innerjüdischen Spannungen und Tendenzen verdankt, nicht aber fremden, »nicht-jüdischen Einflüssen« (225). Noch die »Verselbständigung« des Urchristentums zu einer »autonomen Zeichenwelt und einem eigenen Kommunikationsraum« versteht er als ein »genuin jüdisches Erbe« (225).

In diesem Prozess hat die Jesusbewegung die Rolle einer *Vorläuferin*, insofern schon sie die »Grenzen zwischen dem eigenen Volk und den Fremden« überwindet (55), freilich noch im jüdischen Zeichensystem verbleibt. Der eigentliche Prozess der Ablösung der Tochter von der Mutter beginnt in der »*1. Generation*« (gemeint ist: nach der Jesusbewegung!) mit dem »Öffnungsversuch des Judentums für alle Nichtjuden«, und zwar durch den Verzicht auf rituelle Identitätsmerkmale des Judentums (Beschneidung/Speisegebote). Dieser Versuch der »neuen Gruppe der ›Christen‹« wird innerjüdisch nicht akzeptiert und führt zu einem »Schisma«, d.h. »zur Aufkündigung der Gemeinschaft« (226). In der »*2. Generation*«, die Theißen nach der Tempelzerstörung (70 n.d.Z.) ansetzt, vollzieht sich die endgültige Trennung vom Judentum. Die synoptischen Evangelien repräsentieren diese Abgrenzung in Analogie zu den drei Ausdrucksformen der Religion, das Markusevangelium die *rituelle*, das Matthäusevangelium die *ethische*, das Lukasevangelium die *narrativ-historische* Abgrenzung. Diesen Abgrenzungsprozess versteht Theißen als gleichsam spiegelbildliche Reaktion auf den parallelen Versuch des Judentums, sich nach dem Verlust des Tempels »neu zu organisieren«, wobei es »um so mehr die traditionellen Merkmale jüdischer Religion reaktivierte«, nämlich »den Thoragehorsam« und alle dazu »gehörenden rituellen, ethischen und religiösen Forderungen« (226f). Den v*orläufigen Höhepunkt* des Autonomieprozesses reflektiert das Johannesevangelium. Es spiegelt die Bewusstwerdung der inneren Autonomie der urchristlichen Zeichenwelt wider und reflektiert den Gewinn der Eigenständigkeit in Form einer schroffen Abgrenzung von der Mutter; jetzt wird ein »grundsätzlicher Widerspruch zwischen Christen und Juden« manifest (227), der Verstoß gegen den Monotheismus durch Vergöttlichung Jesu. Theißen formuliert zusammenfassend:

»Man kann also sagen: Die Entstehung des Urchristentums ist die Geschichte eines gescheiterten Universalisierungsversuchs des Judentums« (227), gescheitert nach Meinung von Theißen darum, weil eben nicht das Judentum diese Universalisierung seiner selbst vollzogen hat, sondern eine neue, eine Tochterreligion.

4. Unterschiede zwischen Judentum und Urchristentum

Universalismus und Konzentration auf die Erlösergestalt Christus, das sind für Theißen die Brennpunkte des neuen religiösen Zeichensystems Urchristentum. Dem steht in der Mutterreligion ein strikter Monotheismus und die enge Bindung des jüdischen Volkes an den einen Gott bzw. des Ewigen an sein Volk gegenüber. Theißen greift in diesem Zusammenhang den Begriff des »Bundesnomismus« auf, den E.P. Sanders, einer der herausragenden Vertreter der sog. neuen Paulusperspektive, geprägt hat.[16]

»Während das Judentum von zwei Grundaxiomen bestimmt ist, nämlich einem exklusiven Monotheismus und einem Bundesnomismus, der Gott an dies eine Volk bindet und dies Volk an den einen und einzigen Gott, werden im Urchristentum diese Grundaxiome abgewandelt. Der Monotheismus bleibt als erstes Axiom erhalten, wird aber durch das zweite Axiom, einen Erlöserglauben, modifiziert: Das ganze religiöse Zeichensystem wird von der Gestalt eines einzigen Erlösers her neu strukturiert. Alles wird auf diese Mitte bezogen. Dieser Erlöser rückt neben Gott, was von Juden als Infragestellung eines strengen Monotheismus erlebt werden mußte. Gleichzeitig wird durch diesen Erlöserglauben das Judentum für alle Menschen geöffnet. Urchristentum ist auf weite Strecken universalisiertes Judentum« (37f).

Besonders anschaulich, aber auch problematisch, wird Theißens Position im Zusammenhang der von ihm so genannten »judaistischen Krise«, die für ihn auch der Sitz im Leben der paulinischen Theologie ist:

»Zur judaistischen Krise gehört die paulinische Theologie. Sie gab der Loslösung vom Judentum eine theologische Begründung – und zwar in der Rechtfertigungslehre und der Kritik des mosaischen Gesetzes. Die Offenbarung Gottes in Christus tritt bei Paulus in einen Gegensatz zur Offenbarung Gottes in der Thora« (286).

Dieser Teil der Theißen'schen Theorie des Urchristentums bedürfte eigentlich einer eigenen Diskussion. Hier nur noch ein zweites *Statement:*

»Paulus vertritt einen jüdischen Universalismus, der die separatistische Funktion der Thora überwinden will, indem er auf rituelle Merkmale jüdischer Identität verzichtet: Beschneidung, Speise- und Reinheitsgebote. Um diese Thoragebote zu relativieren, kommt er zu einer grundsätzlichen Kritik der Thora, die auch ihre ethische Funktion betrifft. Christlicher Glaube ist für ihn insofern auch Überwindung des Gesetzes und Befreiung *vom* Gesetz« (294).

III. Problemanzeigen und kritische Bemerkungen

Theißens zentrale These möchte ich so zusammenfassen:

> Das Urchristentum ist eine »Tochterreligion« des Judentums. Dieses neue religiöse Zeichensystem wurde nahezu vollständig aus dem Zeichen-Material der jüdischen Religion erbaut; selbst die Besonderheiten der Tochter sind »Anlagen«, die sie schon von der Mutter mitbekommen hat. Das Urchristentum unterscheidet sich vom Judentum vor allem dadurch, dass es sich von der partikularen ethnischen »Bindung« der Mutter an das jüdische Volk ablöst und das Judentum qua Religion für alle Menschen öffnet. Urchristentum ist weithin »universalisiertes Judentum«.

Ein Buch von über 450 Seiten, das sich so kohärent zusammenfassen lässt, ist zweifellos aus einem Guss. Und die Absicht seines Verfassers, den binnenkirchlichen und binnentheologischen Diskurs zu überwinden, kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden. In dieser Hinsicht stellen Theißens Publikationen ja überhaupt eine rühmliche Ausnahme von der Regel dar, wie nicht zuletzt auch ihr enormer Publikationserfolg bestätigt. Vielleicht ist das Beste, was man von einem wissenschaftlichen Buch sagen kann, dass von ihm »ein Diskurs ausgeht« (wie ich hier einmal in Anlehnung an Roland Barthes' Diktum über seine Großväter formulieren darf, von denen er leider das Gegenteil sagen musste). Ebenso gilt aber auch, dass sie einen Diskurs voraussetzen, auch wenn sie sich dessen nicht immer bewusst sind oder dies nicht ausdrücklich sagen. Ich möchte in den folgenden Überlegungen die zentrale These des Buches von Theißen im Kontext der wissenschaftlichen Debatte um die Entstehung des (Ur-)Christentums verorten und auf dieser Basis auf seinen Diskursbeitrag auch kritisch eingehen.

1. Erste Problemanzeige: Theißens traditionelles Paradigma und seine bedenklichen Typisierungen

a) Theißen übernimmt ein traditionelles Paradigma

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass Theißen mit dem Vergleich des Beziehungsverhältnisses von Judentum und Urchristentum mit dem von Mutter und Tochter sich einer traditionellen *Metapher* bedient. Traditionell ist freilich nicht nur Theißens Metaphorik, traditionell ist insbesondere auch die Grundstruktur seiner Deutung der Entstehung des Urchristentums aus dem Judentum. Tatsächlich re-formuliert Theißen nämlich ein *wissenschaftliches Paradigma*, das etwa schon A. von Harnack oder W. Bousset vor nunmehr 100 Jahren vertreten haben. Bekannter geworden ist ja vor allem Harnacks berühmter Vergleich des »Heidenchristentums« mit einer Tochter, die die Mutter ausgeplündert hat:

> »Eine solche Ungerechtigkeit wie die der Heidenkirche gegenüber dem Judentum ist in der Geschichte fast unerhört. Die Heidenkirche streitet ihm alles ab, nimmt ihm sein heiliges Buch, und, während sie selbst nichts anderes ist als transformiertes Judentum, durchschneidet sie jeden Zusammenhang mit demselben: die Tochter verstößt die Mutter, nachdem sie sie ausgeplündert hat!«

Meistens wird freilich unterschlagen, dass Harnack selbst diese Formulierung nur als eine unzulängliche Deutung versteht:

»Aber ist diese Betrachtung wirklich zutreffend? Auf einer gewissen Stufe allerdings, und vielleicht kann man niemanden zwingen, sie zu verlassen. Aber auf einer höheren Stufe stellt sich die Sache anders dar: das jüdische Volk hat durch die Verwerfung Jesu seinen Beruf verleugnet und sich selbst den Todesstoß versetzt; an seine Stelle rückt das neue Volk der Christen; es übernimmt die gesamte Überlieferung des Judentums; was unbrauchbar in derselben ist, wird umgedeutet oder fallen gelassen. In Wahrheit ist diese Abrechnung nicht einmal eine plötzliche oder unerwartete; unerwartet ist nur die spezielle Form: Das Heidenchristentum führt doch nur einen Prozeß zu Ende, der in einem Teile des Judentums bereits längst begonnen hatte – die Entschränkung der jüdischen Religion und ihre Transformation zur Weltreligion.«[17]

Harnack setzt voraus: Heidenchristentum und Judentum verhalten sich wie Tochter und Mutter; die Tochter übernimmt alles, was sie gebrauchen kann, von der Mutter, »entschränkt« freilich die jüdische Religion zur »Weltreligion«; doch selbst die »Universalisierung«, wie Theißen formulieren würde, ist nur die Konsequenz einer Tendenz, die schon die Mutterreligion selbst besaß.

Nur ein Jahr nach Harnack publiziert W. Bousset – in seinem Buch *Das Wesen der Religion*[18] – eine nahezu identische Vorstellung von der Entstehung des Urchristentums aus dem Judentum. Seine Ausführungen fasse ich knapp zusammen:

Auch Bousset setzt das Mutter-Tochter-Modell voraus (das Christentum ist »im Schoß« des Judentums entstanden: 194). Auch er rechnet damit, dass fast alles, was die Tochterreligion besitzt, eine von der Mutter mitgebrachte »Anlage« ist (»alles, was wir im Evangelium finden, das ist irgendwie auch bereits in der vorhergehenden Religionsgeschichte des jüdischen Volkes vorhanden, oder doch angebahnt«: 196). Und das gilt auch bei ihm gerade für die Besonderheit des Urchristentums, den Universalismus. Das Judentum besaß »trotz aller … partikularistischen Abgeschlossenheit« eine »Tendenz zum Universalismus«. Und wiederum sieht auch er das Problem des Judentums in der Bindung an das Volk (Bousset spricht freilich von »Fesselung«: 195). Erst das Urchristentum schafft hier Remedur im Wege eines »Befreiungsprozesses«. Dieser beginnt auch für Bousset mit Jesus, der »die Religion … *vom Nationalen*« befreit hat, freilich nur erst »innerlich«. Die »äußere Befreiung vom Nationalen« vollendet dann Paulus, der »das befreiende Wort in die Welt (jubelte): ‚Hier ist nicht Jude noch Grieche …« (197).

Es ist nicht schwer, die Parallelen zwischen den Positionen von Harnack, Bousset und Theißen zu erkennen. Doch gibt es auch Unterschiede. Von fundamentaler Bedeutung ist v.a., dass *Theißen seine Theorie ohne antijüdische Spitzen formuliert*. Und anders als er rechnen viele ältere Vertreter dieses Paradigmas mit einem nachhaltigen Einfluss des »Hellenismus«, also gewissermaßen mit einem »Vater« für die Tochter »Urchristentum«, wie hier nur ein kurzes Zitat von R. Bultmann belegen soll:

»Der Ursprung des Urchristentums als eines historischen Phänomens liegt im Schoße der spätjüdischen (sic!) Religion … Das Urchristentum ist jedoch ein komplexes Phäno-

men. Sein Wachstum und seine Gestalt sind alsbald befruchtet und bestimmt worden durch die geistigen Kräfte des heidnischen Hellenismus …«[19]

b) Prägende Kraft der Metapher

Auf das grundsätzliche Problem der Verwendung von poetischen Mustern in der Geschichtsschreibung, also: dass auch Klio, die Muse der Historiographie, dichtet, wie Hayden White formuliert hat[20], kann ich hier nicht näher eingehen. Ich will aber wenigstens andeuten, dass die Mutter-Tochter-Metapher nicht nur eine Illustration für den historischen Vorgang der Entstehung des Urchristentums aus dem Judentum bietet, sondern die wissenschaftliche Konzeption von diesem historischen Vorgang prädiskursiv strukturiert. Grundsätzlich sollte zu denken geben, dass die einzige, in diesem Zusammenhang vergleichbare Metapher im Neuen Testament selbst nun gerade nicht einen »organischen« Zusammenhang der neu entstandenen »christlichen« Gruppen mit dem Judentum nahe legt; ich meine das Bild von den »eingepfropften Zweigen« des »wilden« in den »edlen« Ölbaum (Röm 11,17ff). Auch Boyarin hat, wie erwähnt, die in der Mutter-Tochter-Metapher implizierte »organische« Strukturierung der Beziehungen von Judentum und Christentum kritisiert. Er kritisiert an allen Verwandtschaftsmetaphern, dass sie »ipso facto« Judentum und Urchristentum als absolut von einander separierte »organische Entitäten« interpretieren, was er, Boyarin selbst, gerade in Frage stellt.[21] Mir scheint die Metapher aber auch darum problematisch zu sein, weil sie als »organische« (zumindest implizit) ein »evolutionistisches« Modell nahe legt, also eine *Entwicklung* des Christentums aus dem Judentum, die, auch wenn das nicht gesagt wird, wertende Vergleiche (im Sinne des Christentums als einer höheren Stufe der Religion, wie dies etwa Bousset explizit formuliert) zumindest potentiell fördert.

c) Bedenkliche Typisierungen des Judentums aus christlicher Perspektive

Theißen will dies gerade nicht. Aber er muss sich vorhalten lassen, dass er mit dem traditionellen Paradigma eine Anzahl von Begriffen und damit verbundene Konzeptionen übernimmt und weitertradiert, die aus einer (ab)wertenden Tradition der Gegenüberstellung von Judentum und Ur-Christentum stammen oder zu einer wertenden Beurteilung stimulieren. Ich verweise dazu auf einige *bedenkliche Typisierungen:*

Nur erwähnen möchte ich, dass ich Theißens Bezeichnung der Jesusbewegung als »innerjüdische *Revitalisierungsbewegung*« (54) problematisch empfinde. Da fragt man sich unwillkürlich, welchen Grad der Erschlaffung das Judentum zu dieser Zeit hatte, dass es einer Re-Vitalisierung bedurfte. Auch der Begriff »offenen Judentums« für die Jesusbewegung, die als einzige jüdische Gruppe die »Grenzen zwischen dem eigenen Volk und den Fremden« überwunden haben soll (55), oder die Qualifizierungen halachischer Aussagen Jesu als »thoraverschärfend« oder »thoraentschärfend« (56) formulieren bzw. übernehmen »Typisierungen«, die im Verbund mit anderen Formulierungen – etwa: »radikales Ethos«, »radikalisierte Predigt der Gnade«, »alles überbietende Vergebungsbereitschaft« (58f) – dem christlichen Zwang zur Überbietung alles Jüdischen gefährlich nahe kommen. Die meisten dieser Qualifizierungen verdanken sich allein einer *christlichen* Perspektive auf die jüdische Jesusbewegung, was allerdings undurchschaut bleibt.

Bedenklich und typisch für das auch von Theißen vertretene traditionelle Paradigma vom Urchristentum sind Begriffe wie »Judaisten«, »judaistische Gegenmission«, »judaistische Krise« oder »judaistische Gegner« (des Paulus). Denn das exegetisch-theologische Kunstwort »judaistisch«[22] meint auch bei Theißen nicht einfach »jüdisch«, sondern eine Art Steigerung des Jüdischen (eine moderne Analogie ist vielleicht der Begriff »islamistisch«). Bei Theißen erhält diese Intensivform des Jüdischen ihre inhaltliche Füllung durch eine betonte Bindung des »Religiösen« an die »ethnische« Identität, wobei insbesondere die Bedeutung der Tora als Identitätsmerkmal Israels (speziell z.B. Beschneidung oder Speisevorschriften) hervorgehoben werde. So wird – nach Theißen – der Apostel Paulus durch seine »*judaistischen* Gegner indirekt mit seiner eigenen *judaistischen* Vergangenheit konfrontiert« (304). Die »judaistische« Vergangenheit des Paulus hatte Theißen zuvor aber folgendermaßen gekennzeichnet:

> »Der vorchristliche Paulus war ein jüdischer Fundamentalist (sic!). Demonstrativer Gesetzesstolz und Eifer für das Gesetz charakterisierten sein Leben« (295).

Und da – nach Theißen – Paulus seine universalistische (urchristliche) Position durch »Überwindung« (sic!) der »*separatistischen* (sic!) Funktion der Thora«, d.h. zum Beispiel durch »Verzicht« auf »rituelle Merkmale jüdischer Identität … (wie) Beschneidung, Speise-, Reinheitsgebote« (294) gefunden hat, ist klar: »Judaistisch« ist ein Jude, der jene Aspekte der Tora betont, wodurch diese sich als ethnisches Identitätsmerkmal des jüdischen Volkes auszeichnet. »Judaistisch« (= Bindung des Religiösen an das jüdische Volk) ist damit geradezu das Gegenteil von »(ur-)christlich« (= universal, über-ethnisch), insofern dieses dadurch ausgezeichnet ist, dass es die jüdische Religion von der Bindung an das jüdische Volk befreit. Allein diese wenigen Bemerkungen zeigen, dass das Attribut »judaistisch« eine ganz und gar *christliche* Perspektive und Konzeption voraussetzt. Und das heißt auch, dass es hier um Wertungen geht (auch wenn man, wie dies bei Theißen der Fall ist, solche Wertungen keinesfalls wünscht). Das Eigene wird zum Maßstab des Anderen: wenn von der »separatistischen« Funktion der Tora gesprochen wird, wenn aus toratreuen Juden »gesetzesstolze« Juden oder gar »jüdische Fundamentalisten« oder eben »Judaisten« werden.

Überhaupt scheint mir, dass Theißens Paulusbild nach wie vor ein traditionelles, deutsches, man könnte sagen: lutherisches Interpretationsmodell favorisiert, auch wenn er grundsätzlich, wie schon erwähnt, von der sog. neuen Paulusperspektive (*new perspective*) das Konzept des »Bundesnomismus« übernehmen will. Statt einer ausführlicheren Auseinandersetzung – hier nur eine Bemerkung: Mit der lutherischen Perspektive hält Theißen an der antithetischen Gegenüberstellung von Gottes Offenbarung in Christus und in der Tora fest (286), wodurch zwangsläufig die Tora die Bedeutung eines »Heilswegs erhält. Doch dieses Missverständnis wollte das Konzept des »Bundesnomismus« gerade überwinden, insofern in ihm die Tora ihre Funktion für das Bleiben innerhalb des Bundes (*staying in*), aber nicht für das Hineinkommen (*getting in*) ins Heil hat. Es stehen sich also nicht Tora und Christus, sondern die Zugehörigkeit zum

Bund Gottes mit Israel (und die damit verbundene Lebensverheißung) und die Zugehörigkeit zu Christus (und die damit verbundene Heilsverheißung) gegenüber.

2. Zweite Problemanzeige: Die Konstruktion des antiken Judentums als Religion

Ein weiteres, fundamentales Strukturmoment des von Theißen übernommenen christlich-theologischen Wissenschaftsparadigmas von der Entstehung des Christentums aus dem Judentum bedarf – nach meiner Meinung – ebenfalls dringend der Überprüfung. Ich meine das Verständnis des antiken Judentums als *Religion,* das sozusagen erst die Grundlagen dafür schafft, am Judentum (als Religion) dessen angeblich (zu) enge ethnische Bindung an das Judentum (qua Volk) zu kritisieren. Auch darin, so will mir scheinen, reproduziert sich eine westliche, moderne, christliche Perspektive auf das Judentum. Doch mehr noch: Die christliche Konstruktion des antiken Judentums als Religion bringt die Analyse der Entstehung des Urchristentums um einen entscheidenden Erkenntnisgewinn. Sie kann die markanteste Diskontinuität zwischen den im Entstehen begriffenen »christlichen« Gruppen und dem Judentum (aber auch anderen antiken Völkern) nicht einordnen. Ich meine jene Differenz, die darin besteht, dass in diesen Gemeinschaften religiöse Erfahrungen und Praktiken außerhalb der kulturell typischen gesellschaftlichen Institutionen stattfinden. Ich will auf die genannten Probleme kurz eingehen.

a) Ein moderner, abstrakter Begriff von Religion

Der Begriff Religion ist ziemlich alt (lat. *religio*), doch der Gebrauch, den *wir* davon machen, ist noch relativ jung, ja, geradezu modern zu nennen.[23] Das Konzept von Religion als abstrakter Kategorie und als vermeintlich neutraler Begriff hat sich erst in den letzten 200 Jahren entwickelt. Dies hat, wie kaum ein anderer, Wilfred Cantwell Smith in seinem religionswissenschaftlichen Klassiker *The Meaning and End of Religion* dargelegt.[24]

Seiner Grundthese, wonach das moderne Religionskonzept – Religion als Abstraktion und Objektivierung einer komplexen Wirklichkeit – seine Konturen im Kontext der Aufklärung des christlichen Westens gewonnen hat (Smith, 15ff), steht umgekehrt die Einsicht gegenüber, dass weder außer-christliche Kulturen, noch antike Kulturen, insbesondere auch die der mediterranen Welt, ein Wort-Äquivalent oder ein vergleichbares Konzept zum modernen Religionsverständnis aufweisen (Smith, 51ff). Allein das frühe Christentum stellt nach Smith eine gewisse Ausnahme dar.

Diese Auffassung rät in jedem Fall zur Vorsicht hinsichtlich der kategorialen Einordnung des antiken Judentums als Religion. Ebenso rät sie davon ab, religionswissenschaftliche Kategorien, Begriffe und Theorien für »neutral« zu halten.[25] Wenn ich es plakativ formulieren darf: Ich befürchte, dass Theißens reli-

gionswissenschaftliche Analyse, die ja gerade eine theologische ablösen soll, die christliche Perspektive auf das antike Judentum nicht losgeworden ist.

b) »Eingebettete« Religion

Wenn das, was *wir* unter Religion verstehen, in den antiken Mittelmeerkulturen noch nicht als eigenständiger Lebensbereich separierbar war, wie sind Phänomene, die wir zur Religion rechnen, in diesen Kulturen verstanden und in Erfahrung gebracht worden? Auf diese Fragen gibt es im modernen Diskurs dieser Problematik klare Antworten. So hat B.J. Malina schon vor Jahren darauf aufmerksam gemacht und ausführlich theoretisch reflektiert,[26] dass in den antiken mediterranen Gesellschaften Religion »eingebettet« war (er spricht von *»embedded religion«)*, womit er meint: sie sind eingebettet in die zwei zentralen Institutionen der antiken mediterranen Gesellschaften: Gemeinwesen (*polity*) und Familie/Verwandtschaft.[27] Malina sieht gerade darin einen fundamentalen Unterschied zum modernen Religionsverständnis, das Religion als *»disembedded«* (losgelöst) erfährt. Mit anderen Worten: In der mediterranen Welt des 1. Jh.s war »Religion« im Prinzip entweder in die sozialen Institutionen Verwandtschaft (und) oder Gemeinwesen (*polity*) eingebettet. Es gab keine *eigene* soziale Institution, die als »Religion« wahrgenommen wurde. Diese Position wird inzwischen von vielen Forschern geteilt. Ich erwähne hier nur P. Cartledge, der für die antike griechische Kultur formuliert:

»Die Griechen hatten kein eigenes Wort für das, was bei uns ›Religion‹ heißt … Sie unterschieden auch nicht in der gleichen Weise wie wir zwischen einem ›sakralen‹ und einem ›profanen‹ oder ›weltlichen‹ Bereich. Ihr Vokabular für Heiligkeit und Frömmigkeit war eher auf Konzepte der Angemessenheit und der Ordnung ausgerichtet und diente dazu, Personen und Dingen ihren spezifischen und bleibenden Ort zuzuweisen.«[28]

Für unseren Zusammenhang ist v.a. von Bedeutung, dass Cartledge den Ort des antiken Religionsverständnisses in der *ethnischen Selbstdefinition* sieht. Er verweist dafür auf Herodot (Historien 8, 144), der das Griechentum (*to hellenikon)* durch folgende Aussagen umschreibt: gemeinsames »Blut« und Sprache; gemeinsame Einrichtungen und Opfer für die Götter; gemeinsame Lebensweise. Der spezifische Kult eines Volkes wäre also neben der gemeinsamen Abstammung, der gemeinsamen Sprache und (den speziellen) Regeln für die gemeinsame Lebensweise Kennzeichen eines *Ethnos* bzw. der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk. Man könnte dem noch die geographische Verortung hinzufügen. Und was eben den Angehörigen des *einen* Ethnos gemeinsam ist, unterscheidet sie von den Angehörigen eines anderen. Anders gesagt: In der antiken mediterranen Welt ist »Religion« ein Aspekt von Ethnizität.

Zu vergleichbaren Ergebnissen kommt auch Shaye J.D. Cohen für das antike Judentum:[29]

»Die Juden (Judäer) der Antike bildeten ein *ethnos*, eine ethnische Gruppe. Sie waren eine mit einem Namen, der mit einem spezifischen Territorium verbunden war, bezeichnete Gruppe. Ihre Mitglieder teilten ein Gefühl gemeinsamer Ursprünge, erhoben An-

spruch auf eine gemeinsame und besondere Geschichte bzw. Schicksal, besaßen ein oder mehrere besondere Charakteristika und ein Gefühl kollektiver Einzigkeit und Solidarität. Die Summe dieser besonderen Charakteristika wurde mit dem griechischen Wort *Ioudaismos* bezeichnet. Und wir werden sehen: die eigentümlichste Besonderheit der Juden war die Art, in der sie ihren Gott verehrten, was wir heute ihre Religion nennen würden. Aber der Begriff *Ioudaismos*, der Vorläufer des englischen Wortes *Judaism*[30], bedeutet mehr als nur Religion. Für die antiken Griechen und heutige Sozialwissenschaftler ist ›Religion‹ nur eine von vielen Einzelheiten, die eine Kultur oder eine Gruppe unterscheidbar machen. Deshalb sollten wir vielleicht *Ioudaismos* nicht mit ›Judaism‹, sondern mit ›Jewishness‹ übersetzen.«[31]

Unter Beachtung und Aufnahme des einschlägigen Ethnizitäts-Diskurses gelingt Cohen eine nach meiner Überzeugung entscheidende Weichenstellung für die Analyse des antiken Judentums: Die »religiöse« Dimension des antiken Judentums wird als Teil der *Kultur* einer *Ethnie* verstanden; es wird also nicht – wie meistens – die ethnische Identität der religiösen subsumiert, sondern die religiöse der ethnischen. Der Begriff *Jüdischsein* signalisiert diesen Perspektivenwechsel, soll er doch im Unterschied zum gewohnten Begriff *Judentum* jüdische Lebensweise umfassender als kulturell-ethnisches Phänomen bezeichnen, zu dem natürlich *auch* religiöse Aspekte gehören. Cohen vertritt zudem die These, dass sich Mitte des 2. Jahrhunderts v.d.Z. die Möglichkeit entwickelte, »Jüdischsein« auch unabhängig von der Abstammung (von den »Judäern«), also mit unserem Begriff: »kulturell-religiös« zu verstehen.

Theißen ist hier explizit anderer Meinung.

Er behauptet, dass im Judentum *erstmals* der »kühne« Versuch unternommen wurde, »eine ganze Gesellschaft und Kultur von einem religiösen Glauben her zu konstruieren« (225). Dieser Prozess wird von ihm schon (!) in die Zeit unmittelbar nach dem Exil angesetzt und führt nach seiner Deutung dazu, dass Religion nicht mehr eine Funktion von Volk, Gesellschaft oder Kultur ist, sondern umgekehrt: Volk, Gesellschaft und Kultur werden zu einer Funktion von Religion; sie alle dienen der »Verehrung des einen Gottes und der Treue ihm gegenüber« (226). Im Urchristentum, das diese Situation vorgefunden habe, »löste sich dieser Glaube (dann) von der Bindung an das eine Volk. Er schuf sich ein ›neues Volk‹, die Kirche, bestehend aus Juden und Heiden. Es entstand damit allein aufgrund religiöser Überzeugungen eine neue Gemeinschaft« (226).

3. Dritte Problemanzeige: Was ist »universalisiertes Judentum«?

Der größte Mangel – so meine ich – des auch von Theißen vertretenen traditionellen Paradigmas besteht darin, dass es die eigentliche Pointe, den Clou der Entstehung des Urchristentums nicht in den Blick bekommt: die Loslösung (*disembedding*) religiöser Erfahrung und Praxis von ihren gewohnten sozialen Institutionen (Ethnie und Familie). Anders gesagt: die Entstehung von *eigenständigen* Gemeinschaften, die wir in unserer modernen Terminologie als *religiöse* qualifizieren würden, letztlich eine Vorbedingung für die Wahrnehmung von Religion als einem eigenständigen Bereich menschlicher Erfahrung. Dieser Pro-

zess des *disembedding* ist denn auch kein theoretischer (»religiöser«), sondern ein sozialer. Plakativ gesprochen: Das sog. Urchristentum ist zunächst einmal keine neue Religion, sondern eine neue soziale Gemeinschaft. »Judäer« und »Griechen« (*Ioudaioi* und *Hellenes*), verbunden durch die gemeinsame Zugehörigkeit zu Christus und durch die geteilte Hoffnung auf (baldige) Rettung, versammeln sich nicht in Synagogen, sondern in der *Ekklesia*, der Versammlung jener, die sich dann einmal *Christianoi* nennen werden. Taufe und Abendmahl, regelmäßige Versammlungen in der *Ekklesia* zu Gebet und Lehrgesprächen und eine (wenn auch in ihren Grenzen noch unsichere) gemeinsame Lebenspraxis führen zu einem neuen Lebensstil und einer religiösen Praxis jenseits von bisherigen ethnischen und damit verbundenen kulturellen bzw. religiösen Identitäten: »Hier ist nicht Jude noch Grieche« (Gal 3,28)!

Ob Harnack, Bousset oder Theißen – das traditionelle Paradigma hat ein Gespür für diese Differenz, doch es sieht (und beurteilt!) den Entstehungsprozess aus *christlicher* und *geistesgeschichtlicher* bzw. *moderner* Perspektive. Es verkennt damit den historischen Prozess, die Diskontinuität, kehrt ihn in einem gewissen Sinne um, wenn es von der Loslösung (oder »Befreiung«) der (jüdischen) Religion von ihren (partikularen) ethnischen Bindungen spricht. Denn *einerseits* ist die enge Verbindung von kulturell-religiöser Erfahrung und Praxis mit ethnischer Identität ganz offenkundig das für die antiken Völker des Mittelmeerraumes prägende Erfahrungsmuster. D.h., das jüdische Volk stellt darin nicht die Ausnahme dar, sondern ist Teil der mediterranen Kultur. Und dieses »*pattern*« setzt nicht die Verbindung zweier differenter Größen (Ethnie und Religion) voraus, die nun aufgehoben wird. Es geht hier vielmehr um eine Art »*Herauslösung, Verselbstständigung*« bestimmter Aspekte ethnischer Identität und Praxis. *Andererseits*, und dieser Gedanke legt sich dann nahe, geschieht die Herauslösung/Verselbständigung, das *disembedding,* keineswegs im Wege einer Art bewussten »Operation« an einem Gedanken-/Zeichen-System. Das Urchristentum, das in einem Prozess des *disembedding* entsteht, ist keine »Kopfgeburt«. Mehr noch, das Urchristentum ist kein Produkt irgendeiner Strategie (als ob sich Paulus oder andere vorgenommen hätten, bestimmte »Defizite« – in ihren Augen – der jüdischen »Religion« zu überwinden!). Das heißt: Der Prozess ist nach meiner Meinung geradezu umgekehrt zu Theißens Vorstellung verlaufen: Die neue (»christliche«) Gemeinschaft entstand nicht aufgrund neuer religiöser Überzeugungen, sondern: Neue religiöse Überzeugungen entstehen in der neuen Gemeinschaft, und zwar im Wege der Verselbstständigung bzw. Ablösung von ihrer bisherigen ethnisch-kulturellen Einbettung.

Schließlich: Nach dem Gesagten scheint es mir nicht sinnvoll zu sein, von der neu entstandenen Gemeinschaft (*Ekklesia/Christianoi*) bzw. ihren Überzeugungen und Praktiken als einem »universalisierten Judentum« zu sprechen. Denn was soll das heißen? Möglichkeit eins: Wenn der Begriff *Ioudaios/Jehudi* (Judäer) zunächst einmal die Zugehörigkeit zu einem bestimmten (antiken) Volk meint (mit einer spezifischen kulturellen bzw. religiösen Zeichen- und Wertewelt, einer bestimmten kulturellen Praxis), dann wäre ja eine Möglichkeit, die behauptete »Universalisierung« zu deuten, dass Angehörige anderer Völker »Judäer« werden

bzw. werden sollen oder wollen. Wir haben uns angewöhnt, Menschen, die diese »Konversion« vollziehen, »Proselyten« zu nennen. Möglichkeit zwei: Von ihnen lassen sich dann noch einmal die sog. »Gottesfürchtigen« unterscheiden. Das waren Sympathisanten des antiken Judentums, die sich nicht dem Judentum als *Ethnie* anschlossen (sie wurden also keine »Judäer«), freilich – in unterschiedlichen Graden – den »Jewish way of life« lebten. *Wir* würden vielleicht sagen, dass sie kulturell-religiös jüdische Praktiken und Überzeugungen lebten, sich in ihrem Gemeinschaftsleben mit Juden nach deren Kultur richteten. Auch diese Gruppe repräsentiert eine Art Universalisierung jüdischer Kultur (inklusive jenes Teils, den wir Religion nennen). Passt nicht diese Gruppe besonders gut auf Theißens These der »Universalisierung«, da sie ja die Ablösung der jüdischen Religion von der jüdischen Ethnie vollzieht?

Sie ist freilich nicht mit der These von der Universalisierung des Judentums gemeint, sondern das Urchristentum. Doch mit dieser Gruppe, den später sog. *Christianoi*, verhielt es sich nun ganz anders. Diese Gruppe unterschied sich von den sog. »Proselyten« ebenso wie die sog. »gottesfürchtigen« Sympathisanten der Diasporasynagogen dadurch, dass die zu ihr Gehörenden sich, sofern sie aus nicht-jüdischen Völkern stammten, nicht dem Judentum im Wege einer rituellen Aufnahme ins jüdische Volk anschlossen. Doch im Unterschied zu den sog. »Gottesfürchtigen« hielten sich die *Christianoi* auch ansonsten nicht an einschlägige Vorschriften des jüdischen Gemeinschaftsgesetzes (Tora). Sie lebten gerade *nicht* den »Jewish way of life«, sondern führten *grosso modo* den Lebensstil der nichtjüdischen Völker (entwickelten aber wohl auf dieser Basis nach und nach einen eigenen Lebensstil und eine eigene kulturell-religiöse Praxis, die sie zu dem Bewusstsein führten, weder zum jüdischen noch zu anderen Völkern zu gehören, weder einen jüdischen noch einen nicht-jüdischen Lebensstil zu haben).[32]

Das sog. Urchristentum ist also kaum »universalisiertes« Judentum – was immer es sonst gewesen sein mag. Es fehlt dieser Gruppe an zwei entscheidenden Merkmalen jüdischer Identität: Zugehörigkeit zum jüdischen Volk und/oder Praktizierung jüdischen Lebensstiles, wenngleich – doch darauf kann ich hier nicht mehr eingehen – Theißen darin recht hat, wenn er davon spricht, dass die Zeichenwelt dieser neu entstehenden Gemeinschaft sich fundamental aus der jüdischen speist.

Schlussbemerkung

In einem anregenden Beitrag macht die chinesische Theologin Kwok Pui-Lan – im Zusammenhang ihrer Vorbehalte gegenüber der Suche nach dem historischen Jesus – auch auf die Problematik der Suche nach »Ursprüngen« aufmerksam:

»Kwok: Ich bin fasziniert von dem konstanten Bedürfnis, nach Ursprüngen zu suchen. Wonach suchen sie? Was fehlt (*lack*), wie Lacan vielleicht gefragt hätte? Welchen Funktionen dient die Suche, und wer sind die Menschen, die davon profitieren? Ich glaube,

die Suche nach Jesus ist eine kodierte Form der Suche nach der weißen männlichen Identität …

Frage: Ist das nicht einem Ursprungsmythos ziemlich ähnlich?

Kwok: Genau. Wie Foucault in seiner genealogischen Methode gezeigt hat: Ein ›Ursprung‹ oder ein ›Ausgangspunkt‹ (*starting point*) ist kulturell und diskursiv konstruiert, um eine Art Abstammungslinie (*lineage*) zu etablieren: neu und alt, Kontinuität und Diskontinuität, Ähnlichkeit und Differenz. Dieser Vorgang ist nie wert-neutral, denn die Frage nach dem ›Ursprung‹ ist verwickelt in die Diskurssysteme und angefüllt mit der Machtfrage.«[33]

Diese Bemerkungen lassen sich natürlich auch auf die hier thematisierte Suche nach den Ursprüngen des Christentums anwenden. Im Lichte des Zitats von Kwok verstehe ich meine Vermutung zu Beginn des Beitrags, dass die gegenwärtig zunehmende Suche nach dem *Ur*-Christentum eine Reaktion auf den Verlust der traditionell dominierenden und selbstverständlichen Rolle des Christentums in den mitteleuropäischen Kulturen sei, als Antwort auf eine Lacan'sche Frage. Doch der vorliegende Beitrag hat auch bestätigt, was Kwok im Gefolge von Foucault an der Etablierung von Ursprungsmythen kritisiert. Christliche Theologie, die nach dem »Ursprung« des Christentums fragt, etabliert eine »Abstammungslinie«, die gerne durch die beliebte Mutter-Tochter-Metapher auf den Begriff gebracht wird. Deutlich geworden ist aber auch, dass die Konstruktion des »Ur«-Christentums einem kulturell vorgeformten Diskurs folgt, hier einem Religionsdiskurs, der modern, »westlich«, christlich geprägt ist. In ihm wird das Abstammungsverhältnis – Mutter – Tochter – immer schon aus der Perspektive der »Tochter« gesehen. Alt und neu, Kontinuität und Diskontinuität, Ähnlichkeit und Differenz orientieren sich an ihr. Das Neue ist von hierher die Universalisierung religiöser Erfahrung, das Alte deren ethnische Bindung; die Diskontinuität der Tochter- zur Mutterreligion besteht darin, dass alle ethnischen Bindungen der religiösen Erfahrung aufgelöst werden, die Differenz wird in den Begriffen partikular und universal ausgedrückt.

Dieses Verfahren ist nicht nur kulturell konstruiert, es zwingt der Geschichte auch eine Linie auf, eine »Finalität«, entwirft eine Art historische Logik. Die genealogische Methode Foucaults will dagegen den Glauben an den Vorrang der Ursprünge auflösen, stellt die Behauptung einer idealen, logischen Entwicklung in der Geschichte in Frage. Ihr Ziel ist es, »die Einmaligkeit der Ereignisse unter Verzicht auf eine monotone Finalität ausfindig zu machen«, wie Foucault programmatisch formuliert hat.[34] Mithin wird man sein Augenmerk auf Kleinigkeiten richten müssen, auf kleine Verschiebungen und Diskontinuitäten, nicht auf große Strategien oder große Strategen. »Niemand ist verantwortlich für eine Entstehung, niemand kann sich ihrer rühmen; sie geschieht in einem leeren Zwischen.«[35]

Anmerkungen

1 Vgl. nur den Überblick über die Literatur von G. Lüdemann, Das Urchristentum I u. II, Theologische Rundschau 65 (2000).

2 R.F. Collins, The Birth of the New Testament: The Origin and Development of the First Christian Generation, Crossroad 1993; B.L. Mack, Who wrote the New Testament, San Francisco 1995; deutsche Übersetzung: Wer schrieb das neue Testament? Die Erfindung des christlichen Mythos, München 2000. Auch John Dominic Crossans Buch »The Birth of Christianity« (San Francisco 1998) könnte in diesem Zusammenhang genannt werden, wenngleich sein Inhalt nicht unbedingt hält, was der Titel verspricht.
3 Ich erwähne hier nur: R. Stark, The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History, Princeton 1996; deutsch: Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht, Weinheim 1997; W.H.C. Frend, Rise of Christianity, Augsburg (USA) 1986; weitere Literatur bei E.A. Castelli, Gender, Theory, and The Rise of Christianity: A Response to Rodney Stark, Journal of Early Christian Stuides 6 (1998), 227–257: 227, Anm. 1.
4 G. Theißen, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000.
5 M. Goodman, Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire, Oxford 1994, 3f.
6 Alan F. Segal, Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World, Cambridge (Mass.) 1986.
7 Dazu ausführlicher D. Boyarin, Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism, Stanford 1999, 1f; seine Kritik an diesem Paradigma etwa: 8ff.
8 Ich verweise auf das bereits erwähnte Buch von Boyarin, aber auch auf den in diesem Heft abgedruckten Ausschnitt daraus.
9 Boyarin, a.a.O., 15 (meine Übersetzung).
10 Boyarin, a.a.O., 8f.
11 Boyarin, a.a.O., 8; vgl. H.K. Bhabha, Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000; vgl. weiter nur E. Bronfen / B. Marius / Th. Steffen (Hg.), Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte, Tübingen 1997.
12 H. Halkin, Feminizing Jewish Studies, zitiert nach www.findarticles.com.
13 Theißen verweist auch auf H. Räisänen, Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative, Stuttgart 2000. Die alttestamentliche Exegese führt schon seit längerer Zeit eine analoge Diskussion, die zumal R. Albertz mit seiner »Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit« (2 Bände, Göttingen 1992) angestoßen hat. Das Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 10, dokumentiert daraus einen interessanten Ausschnitt. Darin plädiert Albertz selbst noch einmal für eine »forschungsgeschichtliche Umorientierung«, von der »Theologie des Alten Testaments« zu einer »Religionsgeschichte Israels«. Kritisch zu dieser Alternative äußern sich im selben Band u.a. R. Rendtorff, F. Crüsemann und T. Sundermeier. Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 10: Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?, Neukirchen-Vluyn 1995.
14 C. Geertz, Religion als kulturelles System, in: Ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 1983, 44ff.
15 Zu dieser Forschung s. den Überblick: W. Stegemann, Kulturanthropologie des Neuen Testaments, VF 44 (1999), 28ff.
16 Zur neuen Paulusperspektive s. den Überblick von Chr. Strecker, Paulus aus einer »neuen« Perspektive, KuI 11 (1996), 3ff.
17 A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 1. Bd.: Die Mission in Wort und Tat, Leipzig, ^{4}1924 (1902), 76f.
18 W. Bousset, Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte, Halle 1903, 192ff.
19 R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich/München 1949; ^{5}1986, 7.
20 H. White, Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses, Stuttgart 1991; s. auch den Art. White, Hayden V., in: A. Nünning (Hg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, Stuttgart/Weimar ^{2}2001, 672f.
21 Boyarin, a.a.O., 8.
22 Der Duden: Das große Fremdwörterbuch, 2. Aufl. Mannheim usw. 2000, kennt das Adjektiv »judaistisch« nur im Sinne von »die Judaistik betreffend«.
23 Zur Geschichte des Begriffes und seinen Wandlungen s. v.a. E. Feil, Religio, Bd. I: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986; Bd. II: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus, Göttingen 1997.
24 Erstauflage 1962; neueste Auflage 1991, mit einem (bemerkenswerten) Vorwort von John Hick. Auf die breite Diskussion seiner Thesen gehe ich hier nicht ein; vgl. nur F. Schüssler Fiorenza, Religion. A Contested Site in Theology and the Study of Religion, HTR 93 (2000), 7–34.
25 H. v. Stietenkron, Der Begriff der Religion in der Religionswissenschaft, in: W. Kerber (Hg.),

Der Begriff der Religion, München 1993, 111ff, macht auf das Problem der »Neutralitiät« aufmerksam.
26 B.J. Malina, Religion in the World of Paul, Biblical Theology Bulletin 16 (1986), 92ff; vgl. auch E.W. Stegemann / W. Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart ^{2}1997, 247.
27 Vgl. auch die treffliche Formulierung von A.J. Saldarini, Matthew's Christian-Jewish Community, Chicago/London 1994, 100: »The two principal social orders in antiquity were political society and the family. Religion, economics, and private associations were all embedded in one or the other of these.«
28 P. Cartledge, Die Griechen und wir, Stuttgart/Weimar 1998, 142.
29 Shaye J.D. Cohen, The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties, Berkeley 1999.
30 Im Deutschen entspricht dem das Wort »Judentum«, soweit es im religiösen und kulturellen Sinn gebraucht wird.
31 Im Original Cohen 7f.
32 Vgl. dazu E.W. Stegemann / W. Stegemann, a.a.O., 219f.
33 Kwok Pui-Lan, On Color-Coding Jesus. An Interview with Kwok Pui-Lan, in: R.S. Sugirtharajah (Hg.), The Postcolonial Bible, Sheffield 1998, 176ff: 178.
34 M. Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Ders., Von der Subversion des Wissens, Frankfurt a.M. 1987, 83.
35 A.a.O., 94.