

Markus Tiwald

Frühjudentum und beginnendes Christentum

Gemeinsame Wurzeln
und das *Parting of the Ways*

Kohlhammer

Kohlhammer

Kohlhammer Studienbücher Theologie

Herausgegeben von

Christian Frevel

Gisela Muschiol

Ulrich Riegel

Dorothea Sattler

Hans-Ulrich Weidemann

Band 5

Markus Tiwald

Frühjudentum und beginnendes Christentum

Gemeinsame Wurzeln und das *Parting of the Ways*

Verlag W. Kohlhammer

*Günter Stemberger
in Dankbarkeit gewidmet*

1. Auflage 2022

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-042072-4

E-Book-Format:

pdf: 978-3-17-042073-1

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	11
Einführung	13
„Schon viele haben es unternommen ...“ Intention des Bandes.....	13
„... alles der Reihe nach aufzuschreiben“ Gliederung des Bandes.....	15
I. „Frühjudentum“ und „Frühchristentum“	17
1. Frühjudentum.....	17
1.1 Der Begriff „Frühjudentum“	17
1.2 Zeitlicher Rahmen des Frühjudentums.....	19
1.3 Frühjüdische Pluriformität	20
2. Frühchristentum und beginnendes Christentum	26
2.1 Terminologische Klärungen zu den Begriffen	26
2.2 „Parting of the Ways“	28
2.3 Beginn und Ende des „Frühchristentums“	51
2.4 Frühchristentum oder „Frühchristentümer“?	53
II. Geschichte des Frühjudentums	55
1. Babylonische Zeit	55
2. Persische Zeit	56
3. Hellenistische Zeit.....	57
3.1 Die Zeit unter Alexander dem Großen	57
3.2 Die Diadochenkämpfe (322–301 v. Chr.).....	59
3.3 Ptolemäische Herrschaft in Palästina (301–200 v. Chr.).....	60
3.4 Seleukidische Herrschaft in Palästina (200–135 v. Chr.)	61
4. Die Zeit der Makkabäer und Hasmonäer	65
4.1 Die Makkabäer	65
4.2 Die Hasmonäer	70

5.	Römische Zeit	75
5.1	Politische Rahmenbedingungen.....	75
5.2	Das herodianische Zeitalter	76
5.3	Die Zeit nach Herodes	85
5.4	Judäa unter römischer Herrschaft (6–41 n. Chr)	93
5.5	Die Ära von Agrippa I. bis Agrippa II.	100
5.6	Römische Herrschaft in Judäa von 44–66 n. Chr.....	103
6.	Vom Jüdischen Krieg bis zum Bar Kochba-Aufstand	107
6.1	Der Erste Jüdische Krieg (66–70 n. Chr.).....	107
6.2	Zwischen den Kriegen (70–132 n. Chr.).....	112
7.	Die Zeit ab dem Bar Kochba-Aufstand	115
7.1	Der Bar Kochba-Aufstand (132–135 n. Chr.)	115
7.2	Uscha, Bet Shearim, Sepphoris	117
7.3	Das Rabbinische Judentum.....	118
III.	Gruppierungen des Frühjudentums	121
1.	Die Entstehung der Sadduzäer, Essener, Pharisäer	121
1.1	Hasidäer als Vorläufer von Pharisäern und Essenern?	121
1.2	Zeitliche Verortung der Anfänge dieser Gruppierungen.....	123
2.	Sadduzäer und Pharisäer	127
2.1	Quellenlage.....	127
2.2	Namensgebung.....	132
2.3	Gesellschaftliche Verortung	133
2.4	Theologie.....	135
3.	Herodianer	136
4.	Essener	137
4.1	Archäologische Eckdaten zu Hīrbet Qumran	137
4.2	Theorien zu Hīrbet Qumran	139
4.3	Die Essener in der Darstellung des Josephus.....	147
4.4	Das Zeugnis des Philon über die Essener	150
4.5	Die Frage der Ehelosigkeit in Qumran.....	151
4.6	Der „Lehrer der Gerechtigkeit“	155
4.7	Schlachtopfer in Qumran?	158
5.	Zeloten	160
5.1	Herkunft	160
5.2	Zielsetzung der Zeloten	162
5.3	Zeloten und „Räuber“	164
5.4	Sikarier.....	165

6.	Die vier Gruppierungen im damaligen Judentum	167
6.1	Die Gruppierungen und „popular Judaism“	167
6.2	„Popular Judaism“ ohne Wohlstand und Bildung.....	168
7.	Das Frühjudentum in der Diaspora	170
7.1	Eckdaten	170
7.2	Septuaginta und Aristeasbrief.....	175
7.3	Philon von Alexandria.....	181
7.4	Terminologische Klärungen.....	184
7.5	Politische Rahmenbedingungen.....	186
7.6	Synagogen	191
8.	Frühjüdische Schriftsteller, Schriften und Quellen	197
8.1	Flavius Josephus	198
8.2	Apokryphen und pseudepigraphes Schrifttum.....	202
8.3	Apokalyptische Schriften	203
8.4	Frühjüdische Apokrypha, Pseudepigrapha, Apokalypsen	207
8.5	Qumrantexte.....	212
8.6	Das erste und zweite Makkabäerbuch	214
8.7	Rabbinische Schriften als Quellen zum Frühjudentum?	215
8.8	Christliche Quellen zum Frühjudentum.....	217
8.9	Archäologie als Quelle zum Frühjudentum	217
9.	Samaritaner.....	218
9.1	(Vor-)Geschichte des samaritanischen Schismas.....	218
9.2	Überlieferungen der Samaritaner.....	222
10.	Johannes und Jesus, Jesusbewegung, beginnendes Christentum	223
10.1	Johannes der Täufer	223
10.2	Jesus von Nazaret.....	225
10.3	Die Jesusbewegung in Palästina und Syrien.....	236
10.4	Von Antiochia nach Rom	239
11.	Die Jesusbewegung im Gesamt des Frühjudentums.....	253
11.1	Die Sadduzäer und die Jesusbewegung	254
11.2	Die Pharisäer und die Jesusbewegung.....	254
11.3	Die Essener und die Jesusbewegung	255
11.4	Die Zeloten und die Jesusbewegung	259
11.5	Die Apokalyptik und die Jesusbewegung	263
11.6	Die Samaritaner und die Jesusbewegung.....	263

IV. Soziopolitische und sozioreligiöse Vernetzungen im Frühjudentum	
Palästinas	265
1. Soziale Entwurzelung zur Zeit Jesu?	265
1.1 Die These von G. Theißen	265
1.2 Kritik an der These von G. Theißen	266
1.3 Ein cultural split innerhalb der jüdischen Gesellschaft	268
2. Sozialbanditen und Zeichenpropheten	274
2.1 Sozialbanditen	274
2.2 Zeichenpropheten	278
3. Soziale Spannungen in der Geschichte Israels.....	280
3.1 Soziopolitische Hintergründe.....	280
3.2 Niederschlag sozialer Spannungen in der Literatur	282
V. „Tora“ und „Tempel“ als <i>identity markers</i> in Frühjudentum und Frühchristentum	285
1. Terminologie „Tora“	286
2. Die „Tora“ im Frühjudentum.....	287
2.1 Unterschiedliche Tora-Theologien in Palästina	287
2.2 Gesetz im griechischsprachigen Frühjudentum.....	294
2.3 Abschließende Wertung	295
3. Fragen zum biblischen Text	295
3.1 „Kanon“ und „Kanongrenzen“	295
3.2 Textvarianten.....	301
4. Der Tempel im Frühjudentum	302
4.1 Der protologisch-eschatologische Vorbehalt	302
4.2 Der Tempel als Machtfaktor.....	302
4.3 Theologische Ansätze zum Tempelkult	304
5. Jesus und die „Tora“	307
5.1 Status quaestionis	307
5.2 Jesus als Ausleger der „Tora“	308
5.3 Jesus und der Sabbat.....	317
5.4 Abschließende Wertung: Jesus und die „Tora“	320
6. Jesus und der Tempel	320
6.1 Jesu positives Verhältnis zum Tempel	320
6.2 Protologie und Eschatologie im Tempelverständnis Jesu.....	321
6.3 Jesu Tempelaktion und Tempelwort	322

7.	Von Jesus zu Christus	323
7.1	Messias	325
7.2	Sohn Gottes	331
7.3	Menschensohn	336
7.4	Jesus als „Weisheit“ und „Logos“	343
8.	Die „Hellenisten“	347
8.1	Der Stephanuskreis und die „Hellenisten“	347
8.2	Frühjüdisch-liberale Positionen und das Frühchristentum	351
9.	Paulus	358
9.1	Biographie	358
9.2	Theologie	360
10.	Logienquelle	371
11.	Markusevangelium	373
12.	Matthäusevangelium	380
13.	Lukanisches Doppelwerk	382
14.	Johannesevangelium	384
	Ein Schlusswort zu <i>identity markers</i>	389
	Anhang	393
	Zeittafel	393
	Spektrum Frühjudentum und beginnendes Christentum	395
	Herrschaftsverhältnisse in Palästina zur Zeit Jesu	396
	Das Haus der Hasmonäer	397
	Das Haus des Herodes	398
	Register	399
	Sachregister	399
	Stellenregister (in Auswahl)	403
	Abkürzungen und Zitationsmodus	409
	Literatur	411

Vorwort

Dieses Buch stellt einerseits die Zweitaufgabe des Bandes *Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums* (BWANT 208) dar, tritt allerdings mit neuem Titel, stark erweitert und völlig überarbeitet, die Nachfolge des Bandes von H. Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum* (KStTh 5) an. Noch stärker ruht der Fokus nun auf der Frage des „Parting of the Ways“, der vielfachen und lange dauernden Trennungsprozesse zwischen Judentum und Christentum. Obwohl es zu dieser Thematik in den letzten Jahren eine Fülle an Publikationen gab (s. *Einführung* und I.2.2), existiert m.W. dazu noch keine andere Monographie. Die hier vertretene Sichtweise, alle Stränge des beginnenden Christentums in ihrer Entstehung an das Frühjudentum rückzubinden, hat schon bei der Erstauflage viel Zustimmung gefunden und wurde konsequent ausgebaut: Auch MkEv und JohEv wurden in die Untersuchung mit eingebunden, der Überblick zu frühjüdischen Schriften ausgeteilt und ein eigenes Kapitel *Von Jesus zu Christus* erstellt, in dem die Entwicklung der Christologie als Weiterführung frühjüdischer Theologumena gedeutet wird. Auch wenn die Wege später – nicht zuletzt an diesen Deutungen – auseinandergehen, so werden hier doch die unaufgebbaren jüdischen Wurzeln des Christentums klar sichtbar.

Für diese Zweitaufgabe gilt mein Dank besonders Kollegen H.-U. Weidemann und Herrn Dr. Weigert (sowie dem ganzen Team von Kohlhammer), die als Herausgeber und Verlagsleiter den Band für die Studienbuchreihe Kohlhammer vorgeschlagen haben, Kollegen R. von Bendemann und M. Gielen, die als Herausgeber der Erstauflage den Band für diese Neuauflage freigaben, und nicht zuletzt H. Frankemölle, in dessen Fußstapfen ich steigen durfte. Ebenso danke ich meinem Team an der Uni Wien: H. Mehring, E. Puschautz, K. Rötzer, C. Belitsch und M. Richter.

Mein besonderer Dank aber gilt Herrn Kollegen G. Stemberger, der mich schon seit meiner Habilitation mit seinem Rat begleitet, bei der Erstauflage dieses Buches wertvolle Hilfestellung geleistet hat und für die Zweitaufgabe *sponte sua* angeboten hat, den Band korrekturlesen. Ihm sei dieses Buch in Dankbarkeit gewidmet.

Einführung

„Schon viele haben es unternommen ...“ Intention des Bandes

„Schon viele haben es unternommen, eine Erzählung über die Ereignisse abzufassen“ (Lk 1,1) – wenn ich hier der Versuchung nachgebe, einmal mehr die oft zitierten Worte des *auctor ad Theophilum* auch meinem Werk voranzustellen, dann nur, weil in der Tat schon etliche Publikationen existieren, die sich der einschlägigen Thematik widmen. So erfordert es die methodische Redlichkeit, die Frage nach dem *cui bono* eines solchen Bandes aufzuwerfen. Der Leser kann vorliegendes Buch dann leichter in den Reigen einschlägiger Literatur einsortieren und erfährt gleich zu Beginn, wo dieser Band auch *aliquid novi*, neue Erkenntnisse über die bereits bekannten hinaus, bieten möchte. Gerade durch die immer stärker sichtbar werdende Verwobenheit von Frühjudentum und beginnendem Christentum, wie auch durch die Hinzuziehung soziologischer und archäologischer Methoden, hat der wissenschaftliche Fortschritt in letzter Zeit etliche Neubestimmungen notwendig gemacht. Gerade deswegen ist dieser Band dem „Parting of the Ways“ (zu dem Ausdruck, s.u. I.2.2) gewidmet, der Frage, wann sich die Wege von Judentum und Christentum schieden und wie sehr sich die Entwicklung des gesamten Christentums dem Frühjudentum verdankt.

Tatsächlich ist der Name der hierzu schon geschriebenen Bücher „Legion“, allen voran der umfassende Band von H. Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum*, 2006, ebenso vom selben Autor *Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube*, 2009. Es ist die Stärke beider Monographien, auf die *theologischen* Entwicklungslinien zwischen Frühjudentum und beginnendem Christentum zu fokussieren. Auch wenn Frankemölle das „Parting of the Ways“ thematisiert, so ist es doch nicht der Hauptaspekt seines Bandes. Vorliegendes Buch hingegen intendiert eine grundsätzliche Beschreibung des sozio-religiösen, sozio-politischen und sozio-ökonomischen Umfelds, um die Frage des „Parting of the Ways“ in dieses Gesamtbild einzupassen. Als ein Proprium dieses Bandes kann die vermehrte Einbindung archäologischer Befunde in die Rekonstruktion gewertet werden. Seit der Erstauflage ist auch eine Fülle an Literatur zur Frage des „Parting of the Ways“ erschienen. So hat die Zeitschrift *Evangelische Theologie* 2020 das *Themenheft: Parting of the Ways. Die Trennung der Wege von Juden und Christen in der neueren Forschung*

publiziert. In Berlin wurde 2019 eine Tagung zum Parting of the Ways gehalten, deren Sammelband von J. Schröter, B.A. Edsall, und J. Verheyden als *Jews and Christians – Parting Ways in the First Two Centuries CE? Reflections on the Gains and Losses of a Model* (BZNW 253), Berlin 2021 herausgebracht wurde. Ein weiterer Sammelband wurde von L. Baron, J. Hicks-Keeton und M. Thiessen als *The Ways That Often Parted. Essays in Honor of Joel Marcus (ECIL SBLECL 24)*, Atlanta 2018 publiziert. Ein für Februar 2022 von M. Öhler und M. Tiwald geplanter Kongress *Parting of the Ways: The Variegated Ways of Separation between Jews and Christians and its Consequences for Modern Jewish-Christian Dialogue* musste aufgrund der Corona-Restriktionen auf September verschoben werden. Bei diesem Kongress sollen neben dem Erwägen der historischen Dimension auch praktische Konsequenzen für den modernen jüdisch-christlichen Dialog und eine *christliche Theologie im Angesicht Israels* gezogen werden. An älterer Literatur ist zu nennen: J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, 1991; E. K. Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus. Redrawing the Religious Map of Antiquity*, 2010; D. Boyarin, *Als Christen noch Juden waren. Überlegungen zu den jüdisch-christlichen Ursprüngen*, 2001; D. C. Harlow, *Early Judaism and Early Christianity*, 2010; u.a.m. An einer zu optimistischen Sicht vom „Parting of the Ways“ wurde auch Kritik geübt, so etwa S. J. D. Cohen *The Ways That Parted: Jews, Christians, and Jewish-Christians, ca. 100–150 CE*, 2018, und U. Schnelle *Die getrennten Wege von Römern, Juden und Christen. Religionspolitik im 1. Jahrhundert n. Chr.*, 2019. So weit als möglich soll versucht werden, all diese Quellen auszuwerten und einen Pfad durch den Dschungel der Literatur zu finden.

Neben den Werken zum „Parting of the Ways“ ist die große Fülle an Geschichten des frühen Christentums zu nennen, zuletzt M. Öhler, *Geschichte des frühen Christentums*, 2018; U. Schnelle, *Die ersten 100 Jahre des Christentums, 30–130 n. Chr.*,²2016; D.-A. Koch, *Geschichte des Urchristentums*, 2013. Wie für eine Geschichte des frühen Christentums üblich, fokussieren diese Bände eher auf die Entwicklung ab Ostern (Schnelle setzt erst *nach* dem historischen Jesus an), während vorliegendes Buch klarerweise viel früher beginnt und damit auf die starke Vernetztheit frühjüdischer Theologie mit dem späteren Christentum abhebt.

Erwähnenswert ist auch die große Zahl an Einführungen in die Umwelt des NT. An jüngerer Literatur wäre B. Kollmann, *Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2006/²2011 zu nennen, oder die zahlreichen Publikationen zur Geschichte Israel und des Frühjudentums, wie etwa P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike*, 1983/²2010, oder C. Frevel, *Geschichte Israels*, 2016/²2018 weiters B. Schmitz, *Geschichte Israels*,²2015 und W. Oswald/M. Tilly, *Geschichte Israels*, 2016.

In Weiterführung all dieser Ansätze hat sich vorliegender Band das Ziel gesetzt, insbesondere auf Fragen der Entstehung des beginnenden Christentums aus dem Frühjudentum zu fokussieren. Letztendlich war die Trennung zwischen Juden und Christen ein langer und keineswegs monolinear ablaufender Prozess, der

an unterschiedlichen Orten mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten abließ und von den Protagonisten keinesfalls bewusst gesteuert wurde – geschweige denn intendiert war. Im Endeffekt waren es eben jene sozio-kulturellen, sozio-politischen, sozio-ökonomischen und sozio-religiösen Rahmenbedingungen, die letztlich zu jenem *fait accompli* führten, dass Juden und Christen irgendwann zwei getrennte Religionen darstellten. Wahrscheinlich bestehen der Reiz und auch das „Neue“, das vorliegende Monographie für den wissenschaftlichen Diskurs beitragen möchte, in der Verschränkung der unterschiedlichen Disziplinen. Erst im Ineinander-Blenden von politischen, soziologischen, ökonomischen und religiösen Mustern lässt sich verstehen, wie eng das frühe Christentum mit dem Judentum verbunden war, warum sich die Wege irgendwann trotzdem trennten, und warum die jüdischen Wurzeln für das Christentum unaufgebbar bleiben.

Dieser Band ist ein Studienbuch und enthält ausführliche Fußnoten: Damit bleibt der Haupttext für ein breites Publikum lesbar, doch wird in den Fußnoten die Möglichkeit geboten, die jeweilige Thematik zu vertiefen (beides sind m.E. Desiderate eines „Studienbuchs“). Die Fußnoten verstehen sich damit als eine Art „Materialsammlung“, die Studierenden die Möglichkeit bietet, zu allen Themen weiterführende Literatur zu finden und der Komplexität gerecht zu werden.

„... alles der Reihe nach aufzuschreiben“ Gliederung des Bandes

Am Anfang empfiehlt es sich, einen Überblick zu Aufbau und Gliederung des Buches zu geben. Durch die Fünf-Teilung des Bandes kommt es zu gewissen Redundanzen. Diese sind allerdings nicht nur billigend in Kauf genommen, sondern bewusst intendiert, da einzelne Ereignisse so unter fünf verschiedenen Gesichtspunkten erörtert und verstanden werden können.

Teil I: „Frühjudentum“ und „Frühchristentum“ ist ein grundlegendes Überblickskapitel, das den Hauptfragepunkt nach dem „Parting of the Ways“ in großen Linien umreißt. Den Anfang stellt die Frage, was unter „Frühjudentum“ und „Frühchristentum“ zu verstehen ist. Beide Termini lassen sich zu Recht problematisieren – nicht nur in Bezug auf terminologische Unschärfen, sondern auch hinsichtlich der historischen Eckdaten, die diesen Begriffen zugewiesen wurden. Danach wird das „Parting of the Ways“ in großen Linien nachgezeichnet.

Teil II: Geschichte des Frühjudentums liefert nun – sozusagen nachgereicht – die historischen Vorbedingungen des „Parting of the Ways“, das sich nur aus der Geschichte des Frühjudentums heraus verstehen lässt. Dabei sollen nicht historische Daten „nacherzählt“, sondern ein Bewusstsein geschaffen werden, wie komplex die Wechselwirkungen politischer, soziologischer, ökonomischer und religiöser Fakten waren und was dies für das „Parting of the Ways“ bedeutet.

Teil III: Gruppierungen des Frühjudentums geht nun einen Schritt weiter: Nachdem Teil II den historischen Gesamtüberblick geboten hat, werden in dieses Gerüst die einzelnen Gruppierungen des Frühjudentums eingezeichnet, zunächst in Palästina, dann in der Diaspora und letztlich wird auch das beginnende Christentum als ein Phänomen des Frühjudentums verstanden. Es ist ein erklärtes Ziel dieses Buches, die neueren Erkenntnisse der Judaistik (etwa zu Sadduzäern, Pharisäern, Essenern und Zeloten) oder der Archäologie auch im Blick auf die neutestamentliche Theologie anzuwenden. Schriftsteller, Schriften und Quellen des Frühjudentums werden thematisiert, um die Breite frühjüdischen Denkens zu beleuchten und damit die Quellen des späteren Christentums zu verdeutlichen. Ein weiterer Punkt fokussiert auf die Geschichte der Samaritaner und ihr „Parting of the Ways“ mit dem Judentum.

Teil IV: Soziopolitische und sozioreligiöse Vernetzungen im Frühjudentum Palästinas stellt einen soziologisch-religiösen Exkurs dar. Er versucht die Entstehungsdynamik des beginnenden Christentums nicht nur theologisch, sondern auch soziologisch nachvollziehen zu können. Will man ein umfassendes Bild von „Frühjudentum und beginnendem Christentum“ erstellen, muss es gelingen, Jesus von Nazaret und seine Nachfolger auch im sozio-politischen Habitat des damaligen Judentums zu verorten und theologische Positionen als Folge sozio-ökonomischer Realitäten zu verstehen. Erst so werden Jesus und das beginnende Christentum in ihrer frühjüdischen „Kontextplausibilität“ abgebildet.

Teil V: „Tora“ und „Tempel“ als identity markers in Frühjudentum und beginnendem Christentum ist der am stärksten „theologisch“ orientierte Abschnitt des Buches. Vor dem Hintergrund historischer Eckdaten (Teil II), religiöser Gruppierungen (Teil III) und soziologischer Gegebenheiten (Teil IV) kann nun die daraus resultierende Theologie untersucht werden. Ein besonderer Schwerpunkt ruht dabei auf der starken Pluriformität im damaligen Judentum – gerade in der Interpretation des jüdischen Gesetzes und in Bezug auf die Tempelfrömmigkeit. Auch wenn es inzwischen ein Gemeinplatz unter Neutestamentlern ist, auf diese Pluriformität abzuheben, so wurden die ausgesprochen weitreichenden Konsequenzen dieser Thematik noch immer nicht voll in ihrer Bedeutung für die neutestamentliche Theologie erfasst. Es ist meine feste Überzeugung, dass das gesamte beginnende Christentum ursprünglich nichts anderes war als eine bestimmte Lesart des Frühjudentums. Eliminiert man diese Herkunft, bleibt das tiefere Verständnis verschlossen. Selbst die Tatsache, dass die Geschichte später doch auf eine Trennung zwischen Juden und Christen hinauslief, kann nur aus frühjüdischer Theologie verstanden werden. Damit aber schließt sich der Kreis zu Teil I, dem „Parting of the Ways“ und der Einsicht, dass wir Christen bleibend auf das Judentum verwiesen sind. Schließlich gilt das Wort des Paulus noch immer: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18).

I. „Frühjudentum“ und „Frühchristentum“

1. Frühjudentum

1.1 Der Begriff „Frühjudentum“

Der Terminus „Frühjudentum“¹ wird in der wissenschaftlichen Literatur ausgesprochen unterschiedlich verwendet, schließlich ersetzt der Begriff zunächst nur „den sachlich irreführenden und theologisch abwertenden Begriff Spätjudentum.“² Der Ausdruck „Spätjudentum“ gibt einen (gewollt oder ungewollt) abwertenden Zug aus christlicher Perspektive wieder, das (christlich verwertbare) alttestamentliche Judentum wird damit vom negativ gesehenen „späteren Judentum“ abgegrenzt;³ in der nachexilischen Zeit habe – so die früher weit verbreitete Meinung – ein kasuistisches Gesetzesverständnis immer mehr Oberhand gewonnen.⁴ Für eine solche Sichtweise gibt es keinerlei wissenschaftliche Grundlage, zumal der Ausdruck „Spätjudentum“ impliziert, dass hier das *Ende* des Judentums erreicht wäre (in christlichen „Geschichten Israels“ endet die Darstellung daher traditionell mit dem Bar Kochba-Aufstand). Der Ausdruck „Frühjudentum“ ist zunächst also nur eine Verlegenheitslösung, um den vorbelasteten Ausdruck „Spätjudentum“ abzulösen; man war bemüht, sich „der verbrauchten Metapher vom ‚Spätjudentum‘ zu ent schlagen und stattdessen mit größerer Entschiedenheit und mit mehr Überzeugung vom *Frühjudentum* zu sprechen.“⁵ Somit sind die Bedenken von Boccaccini gegenüber dem Ausdruck „early Judaism“ gut verständlich, sodass er den Terminus „middle Judaism“ vorschlägt. „The nomenclature [sc. early Judaism] suggests that between ‚early Judaism‘ and (rabbinic) Judaism there is the same ideological continuity as between ‚early Christianity‘ to Christianity.

¹ Vgl. den Forschungsüberblick bei Collins, *Judaism*, 1–6, und Tiwald, *Hebräer*, 28–30.

² Schmidt, Art. Frühjudentum, 688.

³ Vgl. Mußner, *Toraleben*, 34, und Boccaccini, *Judaism*, 19.

⁴ Vgl. auch die Kritik an solchen Positionen bei Lichtenberger, *Ich*, 124, weiter bei Niebuhr, *Rechtfertigungslehre*, 116–118, und bei Stegemann, *Jude*, 128, der hier vor allem auf die Ansätze von W. Bousset († 1920) verweist: „Vollends durch Dekadenz und Epigonalität ist für Bousset jedoch das Jesus zeitgenössische Judentum gekennzeichnet, das als Verfallerscheinung denn auch Spätjudentum heißt.“

⁵ Müller, *Verhältnis*, 257.

However, not all the Jewish movements active between the third century B.C.E. and the second century C.E. can be ... placed in a direct line of continuity with rabbinic Judaism.“⁶ Da sich allerdings der Ausdruck „Frühjudentum“ in der wissenschaftlichen Literatur schon fest etabliert hat, und darüber hinaus auch das Missverständnis von einer geradlinigen Entwicklung des Frühjudentums hin zum rabbinischen Judentum nicht zwangsweise mit dem Ausdruck „Frühjudentum“ verbunden sein muss, kann man auch weiterhin an diesem Ausdruck festhalten. Auch weil man „middle Judaism“ mit dem Mittelalter verwechseln könnte, erscheint „Frühjudentum“ bzw. „early Judaism“ als „the least problematic label available.“⁷

Vermeiden sollte man hingegen den Begriff „intertestamentarisch“: In unschöner Weise insinuiert dieser Ausdruck – ob gewollt oder ungewollt – die Vorstellung, dass diese Phase des Judentums nur eine „functionally intermediate phase“⁸ im Übergang zum Christentum gewesen wäre, was den historischen Fakten klarerweise widerspricht. „Intertestamental is a misnomer. The texts are all Jewish but composed in the period between the two testaments of the Christian Bible.“⁹ Auch der Ausdruck „nachbiblisches Judentum“ sollte nicht verwendet werden, da der jüdische „Kanon“ der heiligen Schriften erst in rabbinischer Zeit seinen definitiven Abschluss fand, wobei der Ausdruck „Kanon“ eine christliche Wortprägung ist und auf die jüdischen Heiligen Schriften gar nicht angewendet werden sollte (s.u. V.3.1, dort auch weitere terminologische Klärungen zu den heiligen Schriften von Juden und Christen). Suboptimal ist sodann der Ausdruck „Second Temple Judaism“/„Judentum (zur Zeit) des Zweiten Tempels“.¹⁰ Zunächst wurde der Zweite Tempel schon in Persischer Zeit errichtet (s.u. II.2) und umfasst damit einen Zeitrahmen, der weit vor der hellenistischen Zeit ansetzt. Andererseits greift diese Bezeichnung auch wieder zu kurz, da etliche frühjüdische Autoren erst nach der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. aktiv waren (wie Flavius Josephus, 4. Esrabuch, u.a.). Allerdings könnte man die „Zeit des Zweiten Tempels“ auch erst nach dem Scheitern des Bar Kochba-Aufstands enden lassen, da erst hier klar wurde, dass es über einen längeren Zeitraum keinen Neubau des Tempels geben würde.

⁶ Boccaccini, Judaism, 22. Ebenso Boccaccini, Interpreters, 217.

⁷ Collins, Judaism, 2.

⁸ Boccaccini, Judaism, 21.

⁹ Fitzmyer, Paul, 601.

¹⁰ Vgl. dazu im Folgenden Collins, Judaism, 2.

1.2 Zeitlicher Rahmen des Frühjudentums

Die terminologische Unsicherheit des Begriffs „Frühjudentum“ schlägt auch in der zeitlich sehr verschiedenartig vorgenommenen Begrenzung dieser Periode zu Buche und hängt meistens vom gewählten Untersuchungsschwerpunkt des Betrachtenden ab. So grenzt Müller etwa das Frühjudentum ein als „die Geschichte und Religion Israels von der Perserzeit bis 100 n. Chr.“¹¹ Grabbe hingegen setzt die Zeitspanne des Frühjudentums mit der Exilszeit am Anfang und der Zeit von Javne am Ende an,¹² verweist aber darauf, dass manche den Beginn des Frühjudentums erst mit dem Anbruch der hellenistischen Zeit im Nahen Osten fixieren. Als weitere Möglichkeiten für einen *terminus post quem* wären die Reformen Esras und Nehemias oder erst die Zeit der Makkabäerkriege zu nennen.¹³

Auch für den Endpunkt des Frühjudentums gibt es unterschiedliche Datierungen: Neben den Jahren 70 n. Chr. (Zerstörung des Tempels) oder 135 n. Chr. (Niederschlagung des Bar Kochba-Aufstands) werden bisweilen der Abschluss der Mischna (um 200) oder gar das Jahr 279 n. Chr. (das traditionelle Todesjahr des Jochanan bar Nappacha aus der zweiten Generation der Amoräer) genannt. Eine Definition erscheint deswegen so problematisch, weil die von Schmidt genannten „internen Entwicklungen: alleiniges Überleben der Pharisäer und ihrer Lehren, Abschluss des Kanons, Synagoge und Lehrhaus als Mittelpunkt des jüdischen Lebens“¹⁴ in der heutigen Forschung allesamt strittig geworden sind. Auch die Begrenzung auf das „Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels“ kann nicht gut weiterhelfen – nach den oben bereits genannten Kriterien muss man konzedieren: „Die Zeit des ‚Zweiten Tempels‘ (von seiner Errichtung und Weihe nach der Zerstörung durch die Babylonier im Jahr 515 v. Chr. bis zu seiner erneuten Zerstörung durch die Römer im Jahr 70 n. Chr.) wird folgerichtig in eine nachexilische und eine frühjüdische Epoche unterteilt, wobei letztere in der Regel die beiden Jahrhunderte vor und das erste nach Christus umfasst.“¹⁵

Es scheint sinnvoll, den Beginn des Frühjudentums mit der immer stärkeren Hellenisierung Palästinas und Jerusalems mit Anfang des 3. Jh. v. Chr. anzusetzen. Als Endpunkt des Frühjudentums empfiehlt es sich, den Beginn der rabbinischen Zeit anzunehmen. Dafür allerdings kann keinesfalls schon das Jahr 70 n. Chr. (der Fall Jerusalems und die Zerstörung des Tempels) geltend gemacht werden, da das rabbinische Judentum nicht geradlinig aus dem pharisäischen Judentum hervorgegangen ist (s.u. I.1.3.1) und mit längeren Übergängen zu rechnen ist. Darüber hinaus gilt zu bedenken: In der Zeit von Javne „fühlte man noch gar keinen Bruch

¹¹ Müller, Verhältnis, 257.

¹² Vgl. Grabbe, Religion, 5.

¹³ Vgl. Schmidt, Art. Frühjudentum, 688.

¹⁴ Schmidt, Art. Frühjudentum, 689.

¹⁵ Niebuhr, Rechtfertigungslehre, 118.

mit der Zeit vor 70. Dessen wurde man sich vielmehr erst in Uscha bewußt, als klar war, daß es in absehbarer Zeit keinen Tempel und keine Restauration früherer Zustände geben werde ...“,¹⁶ also etwa ab 140 n. Chr. Am sinnvollsten erscheint die Position von Boccaccini, der hier den Zeitraum des dritten Jahrhunderts v. Chr. bis zum zweiten Jahrhundert n. Chr. veranschlagt (also 300 v. Chr. bis 200 n. Chr.)¹⁷

1.3 Frühjüdische Pluriformität

1.3.1 „Normatives Judentum“/„pharisäisch-rabbinische Prägung“?

Kennzeichnend für die frühjüdische Zeit ist eine starke Pluriformität. Die noch immer anzutreffende Rede vom „pharisäisch-rabbinischen Judentum“,¹⁸ das es bereits um die Zeitenwende gegeben habe und das dann gerne als „normatives Judentum“ betrachtet wird, ist anachronistisch. Zum Teil geht diese Vorstellung auf die rabbinische Historiographie selbst zurück:¹⁹ Die späteren Rabbinen datierten ihre Idealvorstellungen in die Zeit von Esra (vgl. Neh 8,1–8) zurück, so wie ja auch im Christentum spätere Entwicklungen und Institutionalisierungsprozesse gerne in die Zeit Jesu zurückprojiziert wurden. Allerdings entwickelte sich das rabbinische Judentum erst lange nach dem Jahr 70 – wohl nicht vor der Mitte des 2. Jh. n. Chr. –, und auch dabei waren die Rabbinen keineswegs die direkten Erben der Pharisäer. Eine „pharisäisch-rabbinische“ Kontinuität hat es nie gegeben.²⁰ Stattdessen lässt sich beweisen, „daß das palästinische Judentum der Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung alles andere als eine mehr oder weniger uniforme Größe gewesen ist“ und „daß es nicht geringe Gegensätze zwischen den palästinischen Religionsparteien jener Epoche gegeben hat.“²¹ Dabei beziehen sich die Unterschiede „vornehmlich auf die Auslegung des mosaischen Gesetzes, betreffen aber nicht weniger das Maß und die Intensität, in der man mit einem baldigen und endgültigen Eingriff Gottes in die Geschichte seines Volkes und der Welt rechnete.“²² Besonders durch die Qumranfunde – aber keineswegs nur aufgrund dieser²³ – hat sich eine gänzlich neue Bewertung des Frühjudentums durchge-

¹⁶ Stemberger, Einleitung, 15.

¹⁷ Vgl. Boccaccini, Judaism, 20, und Boccaccini, Interpreters, 219, auch wenn man – anders als Boccaccini – hier doch von „Frühjudentum“ und nicht von „middle Judaism“ spricht.

¹⁸ Vgl. die Kritik bei Stemberger, Pharisäer, 129; rezent ders., Pharisees, 240–254.

¹⁹ Chilton, Targum, XXf.

²⁰ Vgl. Stemberger, Umformung, 85; rezent ders., Pharisees, 240–254.

²¹ Van der Woude, Fakten, 263.

²² Van der Woude, Fakten, 263.

²³ Bei Sterling, Place, 25–28, etwa wird die Konzeption eines frühjüdischen „normative Judaism“ in Auseinandersetzung mit Philon in Frage gestellt.

setzt: „Umwälzend sind die Qumran-Funde nicht für das Neue Testament, sondern für das bisherige Bild des antiken Judentums.“²⁴ Dazu G. Stemberger:²⁵

Das rabb. Judentum hat wohl nie die einzige Ausprägung jüdischen Lebens dargestellt; und es ist auch erst durch eine Entwicklung von Jahrhunderten zum „normativen“ Judentum geworden, als das man es gern für die ganze Periode angesehen hat ... Die Quellen für die Darstellung der rabb. Zeit sind so einseitig, daß das aus ihnen gewonnene Geschichtsbild weithin ungesichert bleibt – die Vorstellung vom „normativen“ Judentum geht z.B. auf diese Quellenlage zurück.

1.3.2 „Mainstream Judaism“ vs. „Sectarian Judaism“?

Wenn es damals ein „normatives Judentum“ gar nicht gab, wird die Frage umso drängender, ob man für das Frühjudentum einen „common denominator“²⁶ – also eine Art „gemeinsamen Nenner“ – finden kann, und ob sich davon nicht doch eine Art „mainstream Judaism“ ableiten lässt. So etwa versucht E. P. Sanders unter dem Schlagwort „,normal‘ or ,common‘ Judaism“ zu definieren, „what the [sc. Jewish] priests and the people agreed on.“²⁷ So auch L. V. Rutgers:²⁸

Arguing against the view that holds that Judaism in first century Palestine was divided into a variety of parties, ... according to Sanders' definition, the term „common Judaism“ is a convenient concept to indicate that in first century Palestine (and probably in the Greek-speaking Diaspora during this period) most Jews agreed what were the most fundamental characteristics of their religion.

Gerade im Rückblick auf das Frühjudentum ist es allerdings sehr schwer, eine Norm zu finden, mit der man das „typisch Jüdische“ ausdefinieren könnte; solche Definitionen sind, wie Neusner anmerkt, „either too general to mean much (monotheism) or too abstract to form an intelligible statement.“²⁹ Natürlich könnte man für das Frühjudentum die Definition einer auf heiligen Texten („Bibel“, s.u. V.3.1.1) basierenden Gruppierung bemühen, doch selbst hier war der anerkannte Fundus heiliger Texte von Gruppe zu Gruppe verschieden, denn: „Nothing separated the individual currents of Judaism more than the common Bible.“³⁰ Gleiche Bedenken gelten für die Verortung eines gemeinsamen Nenners etwa im Tempelkult (dieser wurde im Frühjudentum sehr unterschiedlich gesehen, s.u. V.4) oder dem Synagogeninstitut (als Gebäude gab es dieses im Frühjudentum nicht in jeder jüdischen Ortschaft, s.u. III.7.6). Die Annahme eines gemeinsamen Fundamentes

²⁴ Stegemann, Essener, 361.

²⁵ Stemberger, Einleitung, 15. Vgl. auch Neusner, Formation, 42.

²⁶ Stemberger, Mainstream, 205.

²⁷ Sanders, Judaism, 47.

²⁸ Rutgers, Jews, 208.

²⁹ Neusner, Literature, 119. Vgl. auch Stegemann, Essener, 361–364, und die Kritik von Hezser, Torah, 134f., am Konzept von Sanders „common Judaism“.

³⁰ Stemberger, Mainstream, 203.

in jüdischen Grundüberzeugungen, wie „monotheism, God’s active presence in history, the election of Israel as people and country, elementary ethical principles, etc.“³¹ bedürfte hingegen einer genaueren Definition, um nicht als zu vage auszuschneiden. Auch der Verweis auf den Ausdruck „Sekten“ im damaligen Judentum sollte mit Vorsicht genossen werden. Wenn Flavius Josephus in A.J. 13,171–173 die unterschiedlichen Gruppierungen im Judentum seiner Zeit mit dem Wort αἰρέσεις umschreibt, was man am besten mit „Parteiungen“ wiedergeben kann, obwohl das Wort ansonsten auch „Sekte“ (davon abgeleitet αἰρετικός „häretisch“) bedeuten kann, so trägt dies keine pejorative Wertung in sich. Dies zeigt sich schon allein darin, dass Josephus *alle* von ihm genannten Gruppierungen im damaligen Judentum mit diesem Ausdruck bezeichnet. Darüber hinaus bemerkt er in Vita 191, dass die „Sekte“ der Pharisäer in der Gesetzesbeobachtung alle anderen Gruppierungen im Judentum an Akribie übertroffen habe. Das Wort ist hier also in positiver Weise konnotiert.³² Dies hat natürlich Konsequenzen für die Beurteilung der frühjüdischen Gruppierungen. Wenn etwa die Texte von Qumran als Ausfluss eines „sectarian Judaism“³³ bezeichnet wurden, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass diese Texte nicht mit dem „mainstream Judaism“ konform gingen, so ist diese Abqualifizierung nicht zu rechtfertigen. Auch die Leute hinter den Qumrantexten waren eine jüdische Gruppierung unter anderen, und keine aus dem Rahmen fallende Splittergruppe.³⁴ Gerade essenisches und sadduzäisches Material überlebte noch lange Zeit: „Allein das Auftreten der Karäer im 8. Jh., deren Positionen zum Teil essenischen oder sadduzäischen Vorstellungen verwandt sind, stört die Idylle völliger Harmonie unter rabbinischer Führung. Kann man diese Parallelen ohne historische Abhängigkeit erklären, sind sie zumindest zum Teil literarisch vermittelt (frühe Qumran-Funde), oder deuten sie auf einen über die Jahrhunderte fortschwellenden Widerstand gegen rabbinische Auffassungen, der sich erst in der islamischen Umwelt deutlicher artikulieren konnte?“³⁵ Auch Stegemann kommt zum Schluss: „Die für das heutige Judentum autoritativen Überlieferungen der Rabbinen waren sicherlich viel umfassender von den Essenern mitbestimmt, als die bis heute üblichen Betrachtungsweisen es wahrzunehmen fähig sind ...“³⁶ Umgekehrter Weise waren auch den Pharisäern

³¹ Stemberger, *Mainstream*, 203.

³² Ähnlich rückt sich Josephus in Vita 12 selbst in die Nähe der Pharisäer, indem er behauptet: ἔννεακαιδέκατον δ’ ἔτος ἔχων ἤρξάμην τε πολιτεύεσθαι τῇ Φαρισαίων αἰρέσει κατακολουθῶν („Als ich aber 19 Jahre alt war, begann ich mich politisch zu engagieren, indem ich der Sekte der Pharisäer nachfolgte“; Ü.MT), auch hier im positiven Sinne.

³³ Vgl. dazu Lim, *Qumran*, 146.

³⁴ Vgl. Lim, *Qumran*, 155.

³⁵ Stemberger, *Pharisäer*, 129f. Vgl. auch Stegemann, *Essener*, 362.

³⁶ Stegemann, *Essener*, 362.

„sektiererische Frontstellungen“ und eine gewisse „Sonderexistenz“³⁷ zu eigen, was sich nicht zuletzt im Namen „Pharisäer“ („die Abgesonderten“, s.u. III.2.2.2) niederschlägt. Daher sollte man Ausdrücke wie „mainstream Judaism“, „sectarian Judaism“, „orthodoxes“ oder „heterodoxes“ Judentum am besten beiseitelassen.

1.3.3 Die Frage nach einer gemeinsamen frühjüdischen Identität

Trotz der soeben referierten Vorbehalte bleibt die Frage nach einer gemeinsamen Identität des Frühjudentums legitim, denn das Verbindende zwischen den Gruppierungen war trotz allem noch stärker als das Trennende, wie G. Stemberger angesichts des Jüdischen Krieges betont: „Daß aber im Aufstand Pharisäer und Sadduzäer, Essener und Zeloten sich zu einer, wenn auch noch so brüchigen Aktionsgemeinschaft bereit fanden, zeigt jedenfalls, daß man sich über Schulgrenzen hinweg noch immer als das eine Israel empfand.“³⁸ Auch wenn es sich als Ding der Unmöglichkeit erweist, dieses Verbindende in einem präzise ausdefinierten Katalog zusammenzustellen, so sollte man doch das Verbindende über das Trennende stellen. Die starke Betonung frühjüdischer Pluriformität hat zuletzt sogar „zu einer Sprachregelung geführt, die von ‚dem Judentum‘ im Singular gar nicht mehr reden will, sondern von ‚Judentümern‘ im Plural ...“³⁹, wie Niebuhr zu Recht bedauernd anmerkt. So etwa Frankemölle:⁴⁰

Der innerjüdischen Vielfalt steht eine innerchristliche Vielfalt (sofern man zur Zeit des NT dezidiert von ‚christlich‘ sprechen kann) gegenüber ... Wie es beim Begriff „Christentum“ keine monolithische Einheit gibt, so auch nicht beim „Judentum“. Für die Zeit des NT dürften beide Bezeichnungen im Singular anachronistisch sein.

So sehr die Betonung der innerjüdischen und innerchristlichen Pluralität ihre verdiente Berechtigung hat, ist diese Terminologie doch irreführend, „weil sie die verbindenden Elemente zwischen den verschiedenen jüdischen Gruppierungen, die sie eben erkennbar von allen nichtjüdischen Gruppierungen separierten, außer Acht lässt oder zumindest in ihrer Bedeutung zu gering veranschlagt“⁴¹ (zur frühchristlichen Pluralität s.u. I.2.4). Tatsächlich referieren alle frühjüdischen Gruppierungen auf die Tora als unaufgebbare Grundlage – auch wenn die Interpretation derselben von Gruppe zu Gruppe doch beträchtlich abweichen konnte, bleibt diese doch ein gemeinsames Zentrum einer gemeinsamen Religion.

³⁷ Neusner/Thoma, Pharisäer, 216.

³⁸ Stemberger, Pharisäer, 128.

³⁹ Niebuhr, Jesus, 329.

⁴⁰ Frankemölle, Frühjudentum, 28; vgl. auch Nicklas, Jews, 12. Siehe dazu auch den Forschungsbericht bei Boccaccini, Interpreters, 207–217.

⁴¹ Niebuhr, Jesus, 329. Vgl. auch Collins, Judaism, 6.

1.3.4 Ioudaioi: „Juden“ oder „Judäer“

In letzter Zeit ist die Frage virulent geworden, ob der Ausdruck Ἰουδαῖοι, *Ioudaioi* als „Juden“ oder als „Judäer“ übersetzt werden soll.⁴² Mit dem Ausdruck „Judäer“ wäre keine Religion, sondern ein Volk mit seiner eigenen Lebenskultur gemeint. Demzufolge müsste man auch den Ausdruck Ἰουδαϊσμός, *Ioudaismos* nicht mit „Judentum“ im Sinne einer Religionsgemeinschaft, sondern als Orientierung an der Lebenskultur des Volkes der Judäer übersetzen. Auch wenn eine Übersetzung mit „Judäer“ in etlichen Fällen möglich und berechtigt ist, muss man doch eine einseitige Wiedergabe mit „Judäer“ zurückweisen. Zu Recht ist darauf verwiesen worden, dass seit der Makkabäerzeit mit dem Begriff *Ioudaioi* sowohl eine Volksgemeinschaft wie auch eine Religion verstanden wurde. So etwa kann man zum „Juden“ konvertieren (2Makk 9,17) oder von der jüdischen Glaubenspraxis abfallen (2Makk 6,1–9). In Josephus, A.J. 20,38–43 wird berichtet, dass Helena, die Königin von Adiabene und ihr Sohn, der Thronerbe Izates († 55 n. Chr.), zum Judentum konvertieren wollen.⁴³ Dabei stellt Izates die Frage, was er tun müsse, um εἶναι βεβαίως Ἰουδαῖος, „ein richtiger Jude zu sein“ (Text und Diskussion s.u. V.8.1.4). Die Frage zielt darauf ab, was verpflichtend ist, um τοῖς Ἰουδαίων ἔθουσιν, „den Bräuchen der Juden“ verbunden zu sein. Hier wird das Brauchtum einer Volksgemeinschaft bereits zum *identity marker* einer Religionsgemeinschaft. Es wäre fatal, die Beschneidung in A.J. 20,38–43 und 2Makk 6,1–9 lediglich als folkloristische Tradition misszuverstehen, zumal an beiden Stellen das Bekenntnis zu jüdischen Werten massive Repressionen zur Folge hatte. Auch wenn in einigen Fällen eine Übersetzung mit „Judäer“ möglich ist, stellt eine ausschließliche Übersetzung in diesem Sinne eine Verkürzung dar.⁴⁴ So zu Recht J. Frey.⁴⁵

Natürlich ist die Wiedergabe von Ἰουδαῖοι durch „Judäer“ an vielen Stellen möglich, wo der Terminus tatsächlich Menschen in oder aus Judäa bezeichnet, aber die Verwendung des Terminus für Idumäer und Galiläer, für Mitglieder der Diasporasynagoge oder Proselyten ist jedenfalls philologisch schwer zu begründen, umgekehrt werden nichtjüdische Personen aus Judäa nirgendwo Ἰουδαῖοι genannt, und der Bezug von Ἰουδαῖος auf eine religiöse Identität ist schon seit den Makkabäerbüchern gegeben.

⁴² Vgl. Problemanzeige und Diskussion: Öhler, *Geschichte*, 14f., mit Blick auf das JohEv: Frey, *Juden*, 339–377; Reinhartz, *Gospel*, 467; Schröter/Edsall/Verheyden, *Introduction*, 2. Für eine Übersetzung mit „Judäer“ hat sich besonders Mason in seinem 2007 erschienenen Artikel *Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History* eingesetzt. Zu den Ausdrücken *Ioudaismos*/„Judentum“ und *Christianismos*/„Christentum“ vgl. Bremmer, *Ioudaismos*, 57–87.

⁴³ Vgl. dazu Broer, *Konversion*, 133–162.

⁴⁴ Vgl. dazu Reinhartz: <https://themarginaliareview.com/vanishing-jews-antiquity-adele-reinhartz/> (26.12.2021).

⁴⁵ Frey, *Juden*, 345.

1.3.5 „Palästina“ – „Israel“ – „Judäa“

Der (nicht biblische) Begriff „Palästina“⁴⁶ leitet sich vom aramäischen *pelišṭāʾin* ab, in dem das hebräische פְּלִשְׁתִּים, *pelischtim* als Bezeichnung für die „Philister“ nachklingt. Schon Herodot († um 430 v. Chr.) bezeichnete das Siedlungsgebiet der Philister in der Küstenebene von Jafo bis Gaza als Συρία ἡ Παλαιστίνη, *Syria hē Palaiistinē* (das philistäische Syrien; Hist. I,105; III,5.91; VII,89). Nach dem gescheiterten Bar Kochba Aufstand 135 n. Chr. benannte Kaiser Hadrian die römische Provinz westlich des Jordans *syria palaestina*. Durch die völkerrechtlich umstrittene Unabhängigkeitserklärung des Staates Palästina 1988 ist der Begriff „Palästina“ problematisch geworden, allerdings kann man zwischen *palästinisch* (historische Region) und *palästinensisch* (modern-politisch) unterscheiden. Die Bezeichnung „Israel“ ist ebenfalls mehrdeutig, da nach der Reichsteilung (1Kön 11; 926 v. Chr.) nur mehr das Nordreich diesen Namen trug. Das Südreich wurde „Juda“ genannt. Nach dem Untergang des Nordreichs 722/20 v. Chr. wurde allerdings auch in biblischen Texten das verbleibende Südreich (mit den 2½ Stämmen Juda, Benjamin und den dort ansässigen Leviten) als „Israel“ bezeichnet. Unter den Hasmonäern gibt es schließlich wieder einen König „Israels“, aber ab der römischen Zeit (63 v. Chr.) stellten Galiläa und Judäa nicht immer eine politische Einheit dar, auch wenn sich beide Teile ihrer Identität als „Israel“ bewusst sind. Dabei ist „Israel“ damals meist keine geographische, sondern eine nationale und religiöse Größe. Auch der Diasporajude Paulus kann sich als „Israelit“ (Röm 11,1) bezeichnen, und im Pentateuch werden „Israel“ (Gen 46,1; Ex 4,22; 5,22 u.ö.) und „Israelit*in“ (Lev 24,10; Num 1,52; 25,14; 32,18; 36,7.9; u.ö.) auch für Volk und Angehörige des Volkes außerhalb des Landes (in Ägypten und der Wüstenwanderung) verwendet. Noch unzutreffender ist der Ausdruck „Judäa“, da damit Galiläa und andere Teile des „Heiligen Landes“ ausgeschlossen bleiben. Auch der Ausdruck „Heiliges Land“ bleibt geographisch vage und ist biblisch nur in Sach 2,16; Weish 12,3; 2Makk 1,7 (vgl. Ps 78,54) zu finden. Der in jüngerer Zeit verwendete Begriff „südliche Levante“ ist ebenfalls ungenügend, da er die Unterschiede zwischen in „Palästina“ lebenden Juden (in 2Kor 11,22; Phil 3,5; Apg 6,1 als „Hebräer“ bezeichnet) und jenen der Diaspora (Apg 6,1: „Hellenisten“) verwischt. – *Faute de mieux* verwendet dieser Band daher den Ausdruck *Palästina* als geographisch-historische Größe bar politischer Konnotationen.

⁴⁶ Im Folgenden: Frevel, Geschichte, 28–31; Frankemölle, Frühjudentum, 85–87; Heyden, Orientierung, bes. 1–15 und 335–356; Eck, Aufstand, 263.

2. Frühchristentum und beginnendes Christentum

2.1 Terminologische Klärungen zu den Begriffen

2.1.1 „Urchristentum“ – „Frühchristentum“ – „beginnendes Christentum“

Mit dem Begriff „Urchristentum“ wurde in der Aufklärung die der orthodoxen Kirchenlehre zuwiderlaufende, vermeintlich ursprüngliche Lehre Jesu und seiner Jünger bezeichnet. „Der Begriff konnotiert qua seines Präfixes *Ur-* eine ungeübte ... Originalität, den unbedingten Anspruch auf Normativität ...“⁴⁷ Die Sichtweise eines reinen, unverfälschten Urzustandes, demgegenüber die spätere Entwicklung als Verfallsgeschichte angesehen werden muss, ist ein Anachronismus. Gleiches gilt für den Ausdruck „Apostolische Zeit“ als Bezeichnung für die erste christliche Generation.⁴⁸ Der Aposteltitle wurde im beginnenden Christentum weder einheitlich gebraucht, noch geht er auf den historischen Jesus selbst zurück.⁴⁹ Daher insinuiert der Begriff „apostolische Zeit“ fälschlich eine monolineare und normative „apostolische“ Urzeit der Kirche, obwohl mit wesentlich komplexeren Entwicklungslinien zu rechnen ist. Allerdings sollte man der Phase des beginnenden Christentums nicht jegliche Normativität absprechen: Tatsächlich war die Zeit bis etwa 150 n. Chr. von einmaliger Prägekraft für die späteren Entwicklungen, sodass man dieser Periode – nicht zuletzt durch die bis dahin erfolgte Abfassung der Schriften des neutestamentlichen Kanons – zu Recht auch eine gewisse Normativität zusprechen muss.⁵⁰ Will man den Begriff „Urchristentum“ vermei-

⁴⁷ Alkier, *Urchristentum*, 261. Gleichweise Schnelle, *Jahre*, 25–28. Zur Geschichte des Begriffs vgl. Alkier, *Urchristentum*, 161–254, und Koch, *Geschichte*, 23.

⁴⁸ Zur detaillierten Diskussion vgl. Koch, *Geschichte*, 22.

⁴⁹ Vgl. dazu im Folgenden Tiwald, *Entwicklungslinien*, 101–128. Der Ausdruck „Apostel“ entwickelte sich von einem *Abgesandten* (Joh 13,16; Phil 2,25; 2Kor 8,23) zum *missionarisch-pneumatischen Aposteltitle* (1Kor 12,28; 2Kor 12,12) hin zum *Erscheinungsapostolat*, der den Titel nun nur mehr auf die Zeugen einer Christophanie des Auferstandenen einschränkte und die Zeit der Apostel damit zu einer historisch einmaligen Epoche der ersten Generation werden ließ (1Kor 9,1; 1Kor 15,8). Das lukanische Doppelwerk belegt dann die noch spätere Einschränkung des Aposteltitle nur mehr auf den *Zwölferteis* (Lk 6,13; Apg 1,21f.). Auch das dreigliedrige Weiheamt (Bischof, Priester und Diakon) hatte eine längere Entwicklungslinie und begegnet erst in den pseudepigraphen Ignatiusbriefen – und selbst dort scheint die Darstellung erst ein intentionales Ziel, jedenfalls noch keine allgemeine Gemeinderealität wiederzugeben (vgl. Niederwimmer, *Theologie*, 400).

⁵⁰ So Weidemann, *Jesus*, 43; Schnelle, *Jahre*, 26: „Ein normatives Element schwingt ebenfalls mit, denn dem Anfang wurde zu allen Zeiten des Christentums eine besondere Bedeutung beigemessen.“ Koch, *Geschichte*, 24: „Die Einsicht in die gar nicht so ‚idealen‘ Abläufe in der Anfangsphase des Christentums verbietet es keineswegs, den Begriff ‚Urchristentum‘ zu

den, bieten sich stattdessen „frühes Christentum“ oder „Frühchristentum“⁵¹ an. Beide Begriffe werden jedoch auch für die Kirchengeschichte bis zur Konstantinischen Wende verwendet. Vielleicht ist das aber nicht schlimm, denn selbst wenn die Zeit bis zur Mitte des 2. Jh. eine gewisse Normativität besitzt, so war in dieser Zeit weder das „Parting of the Ways“ noch die dogmatische Entwicklung so abgeschlossen, dass man von einer realen Zäsur reden könnte. Obendrein hat „Frühchristentum“ den Charme einer semantischen Parallele zum „Frühjudentum“ und auch zur englischen Bezeichnung „early Christianity“. Dennoch sollte man pragmatisch sein: So wäre statt „Jerusalemener Urgemeinde“ der Begriff „die *christusglaubenden Juden in Jerusalem*“⁵² die korrekteste Bezeichnung. Allerdings waren auch die Anhänger Bar Kochbas *christusglaubende Juden*, da sie in ihrem Anführer den Messias sahen (s.u. II.7.1). Anzumerken wäre obendrein, dass die Urgemeinde anfangs zwar *jesusgläubig* doch noch nicht *christusgläubig* war, da der Messias-Titel zunächst einen politischen Erlöser meinte (s.u. V.7.1) und das griechische *christos* für Jesus eine *spiritualisierte* Verwendung im hellenistischen Judentum nahelegt (in der palästinischen Logienquelle fehlt der Christus-Titel). Letztlich wird man einsehen müssen, dass alle Begriffe eine Verkürzung darstellen, zumal fraglich ist, ob man die ersten Jünger und Jüngerinnen Jesu schon „Christen“ nennen darf (s.u. I.2.3) – sie selbst haben sich jedenfalls noch *nicht* so bezeichnet (s.u. I.2.1.2). Im Folgenden verwendet dieser Band den Ausdruck „Frühchristentum“ oder – wenn es gilt, die erste Phase (bis 150 n. Chr.) vom weiteren Frühchristentum abzuheben – „beginnendes Christentum“. Mit „beginnendem Christentum“ wird nicht eine frühe Phase des „Christentums“ bezeichnet, sondern vielmehr *die Anfänge dessen, was später das „Christentum“ werden sollte*, wie wir im Folgenden sehen werden.

2.1.2 Die ersten „Christen“

Der Begriff „Christ(en)“ (Χριστιανός/Χριστιανοί) begegnet im gesamten NT nur dreimal (Apg 11,26; 26,28; 1Petr 4,16).⁵³ Apg 11,26 bringt die Entstehung des Begriffes mit Antiochia in Verbindung: „In Antiochia nannte man die Jünger zum ersten Mal Christen.“ Bemerkenswert dabei ist, dass der Ausdruck zunächst keine Selbstbezeichnung, sondern eine Außendefinition war. Wahrscheinlich wurde diese Fremdbezeichnung auch nicht von jüdischer Seite geprägt, da der Titel

verwenden, sofern damit nicht die Vergangenheit idealisiert, sondern zum Ausdruck gebracht werden soll, dass in dieser Anfangsphase grundsätzliche Weichenstellungen erfolgten, die für alle späteren Epochen des Christentums von erheblicher Folgewirkung waren.“

⁵¹ Alkier, *Urchristentum*, 265, schlägt den Begriff „Frühchristentum“ vor, Schnelle, *Jahre*, 25, hingegen den Begriff „frühes Christentum“.

⁵² Zur Problematik: Weidemann, *Jesus*, 43.

⁵³ Vgl. dazu im Folgenden Wengst, *Ursprünge*, 11.

Χριστός, *christos* (also die griechische Form für den jüdischen Titel „Messias“), hier schon wie ein Eigenname betrachtet wird.⁵⁴ Für einen Juden hingegen hätte die Bezeichnung Χριστιανοί, *christianoí*, lediglich zu verstehen gegeben, dass es sich hier um eine messianische Bewegung handelt. Deren allerdings gab es im damaligen Judentum viele (s.u. IV.2.2). In jüdischem Munde hätte der Begriff also wenig Präzision aufzubieten gehabt. Wenn man zusätzlich bedenkt, dass bereits 111/112 n. Chr. der Statthalter Plinius d. J. den Namen „Christen“ kennt (s.u. III.10.4.10), so legt sich dies umso mehr nahe.

Wenn der Name „Christen“ also zunächst eine Fremdbezeichnung war, so nannten sich die ersten Nachfolger Jesu selber wohl eher „Jünger/Jüngerin Jesu“ (μαθητής; z.B. Apg 9,10⁵⁵) und ihren Glauben bezeichneten sie als „der Weg“ (ὁδός; Apg 19,9.23; 22,4; 24,14.22; vgl. auch Joh 14,6 und Hebr 10,20). In diesen Bezeichnungen schwingt schon mit, dass weder Jesus noch seine ersten Nachfolger eine eigene Religion abseits vom Judentum gründen wollten, sondern sich als eine bestimmte Lesart – einen bestimmten „Weg“ – des Judentums verstanden. Die Frage nach dem Beginn des Christentums ist daher auch mit der Frage verknüpft, wann sich die Wege zwischen Juden und Christen schieden.

2.2 „Parting of the Ways“

Wann die Wege zwischen Judentum und Christentum auseinandergingen, ist derzeit eine der meistdiskutierten Fragen neutestamentlicher Wissenschaft und wird unter der *catchphrase* „Parting of the Ways“ abgehandelt.⁵⁶ Der Ausdruck geht zurück auf J. Dunn *The Partings of the Ways*, 1991, bewusst im Plural („partings“) gehalten, um deutlich zu machen, dass die Trennungsprozesse von Juden und Christen kein singuläres Ereignis waren, sondern das Resultat aus verschiedensten Faktoren. Auch wenn die Metaphorik von zwei sich trennenden Wegen als unglücklich anzusehen ist – schließlich waren „Judentum“ und „Christentum“ noch keine

⁵⁴ Vgl. Koch, *Geschichte*, 26f.

⁵⁵ In Apg 9,36 wird zum einzigen Mal im NT auch die weibliche Form μαθήτρια („Schülerin/Jüngerin“) gebraucht, da hier explizit von einer Frau die Rede ist. Es empfiehlt sich also, die Möglichkeit inklusiver Redeweise mitzubedenken, sodass hier auch „Jüngerinnen“ inkludiert sein könnten.

⁵⁶ Zu jüngeren Entwicklungen auf diesem Feld s.o. *Einführung* und den Überblick bei Schröter/Edsall/Verheyden, *Introduction*, 1–10. Hier einige Streiflichter aus der Literatur: Dunn, *Partings*, 230–259; Boyarin, *Christen*, 112–129; Broadhead, *Ways*, 354–391 (mit dem launigen Stichwort: „Parting with ‚The Parting of the Ways‘“; a.a.O. 389); Harlow, *Judaism*, 257–278 (275: „There can be no denying that the borderlines between Judaism and Christianity were not clear-cut everywhere in the early centuries of the Common Era, or that the separation between them was uneven and complex“); oder Frankemölle, *Frühjudentum*, 437. Zuletzt auch Nicklas, *Jews*.

fix umrissenen Größen (s.o. I.2), so ist der Begriff im Singular als „Parting of the Ways“ doch erhalten geblieben.⁵⁷ Während Dunn die „partings“ bereits zwischen 70–135 verorten will, lässt sich dies heute nicht mehr halten, wie folgender *tour d’horizon* zu zeigen vermag.

2.2.1 Jesus

In der modernen Bibelwissenschaft ist es unstrittig, dass Jesus selbst *keine eigene Religion abseits vom Judentum gründen wollte*. Das Gottesvolk, an das sich Jesus wendet, sind nur die „verlorenen Schafe des Hauses Israel“ (Mt 10,6). Sein Ziel der endzeitlichen Sammlung von ganz Israel wird auch in der symbolischen Einsetzung des Zwölferkreises verdeutlicht, der die für die Endzeit erwartete Wiederherstellung der zwölf Stämme Israels (vgl. Jes 60,4) präfiguriert.⁵⁸ Erst über das endzeitlich wiederhergestellte Israel sollen dann in einem zweiten Schritt auch die Heiden gemäß den Verheißungen der „Völkerwallfahrt zum Zion“ (Jes 2,2–5; 60,3; Mi 4,2f.) Anteil an der Erlösung erhalten. Diesen Zweischritt belegen auch noch Röm 1,16 und Apg 3,26; 13,46. Für den historischen Jesus selbst kann man diese Konzeption in Q 13,28f., an den „von Osten und Westen“ zum Heils-Mahl mit Israels Patriarchen Kommenden, festmachen (s.u. III.10.2.5). Wenn man Jesus später theologisch als Gründergestalt des Christentums interpretierte, dann als konsequente Weiterführung der Deutung Jesu als „Urheber“ (ἀρχηγός, Apg 3,15; 5,31; Hebr 2,10; 12,2) und „(Ur-)Grund ewigen Heiles“ (ἀίτιος σωτηρίας αἰωνίου, Hebr 5,9). In der Tat sah nämlich auch der historische Jesus seine Verkündigung als die eschatologisch bindende und ausschließlich heilsrelevante Interpretation des Gotteswillens an (s.u. V.5.2). Die Gewinnung des endzeitlichen Heils ist für Jesus an die unabdingbare Annahme seiner Botschaft vom unmittelbar bevorstehenden Gottesreich geknüpft.⁵⁹ Dieses Selbstbewusstsein legte neben dem Osterereignis

⁵⁷ Bessere Metaphern wären „a criss-crossing of muddy tracks“ (Lieu, Parting, 31–49) oder „a multi-lane highway“ (Reinhartz, Fork, 280–295), oder eine Art „Tanz“ (Nicklas, Parting, 37f.). Schröter/Edsall/Verheyden, Introduction, 5, kommen zum Schluss: „While the metaphor of ‚parting ways‘ can be questioned, then, it is also seen to be useful in helping to describe the historical processes of the formation of Rabbinic Judaism and Christianity.“ Siehe auch Marksches, Way, 11–32. Auf der Suche nach einer besseren Metapher kommt Konradt, Matthew, 145, zum Schluss: „Maybe, for the time being, we should work without a new metaphor because of its inherent tendency to reduce complexity and just try to describe the complex processes, developments and multi-faceted relations as differentiated and nuanced as possible.“

⁵⁸ Vgl. Merklein, Gottesherrschaft, 42; Gnilka, Christen, 182; Theobald, Kirche, 377–408. Die Tatsache, dass Jesus zeit seines Lebens Jude war und blieb, ist auch für die jüdischen „Leben-Jesu-Forschung“ von Abraham Geiger bis in die Gegenwart bedeutsam. Dazu: Homolka, Jesus, 63–72.

⁵⁹ Vgl. Merklein, Gottesherrschaft, 102; Gnilka, Christen, 165.