

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

<b>Vorwort</b> .....	11
<b>Einführung</b> .....	13
„Schon viele haben es unternommen ...“ Intention des Bandes.....	13
„... alles der Reihe nach aufzuschreiben“ Gliederung des Bandes.....	15
<b>I. „Frühjudentum“ und „Frühchristentum“</b> .....	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
<b>II. Geschichte des Frühjudentums</b> .....	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
<b>III.</b>	<b>Gruppierungen des Frühjudentums .....</b>	<b>121</b>
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 H̱irbet Qumran .....	137
4.2	Theorien zu H̱irbet 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

<b>IV. Soziopolitische und sozioreligiöse Vernetzungen im Frühjudentum</b>	
<b>Palästinas</b> .....	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
<b>V. „Tora“ und „Tempel“ als <i>identity markers</i> in Frühjudentum und Frühchristentum</b> .....	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
	<b>Ein Schlusswort zu <i>identity markers</i></b> .....	389
	<b>Anhang</b> .....	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
	<b>Register</b> .....	399
	Sachregister .....	399
	Stellenregister (in Auswahl) .....	403
	<b>Abkürzungen und Zitationsmodus</b> .....	409
	<b>Literatur</b> .....	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 ausgeweitet 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.*,<sup>2</sup>2016; 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/<sup>2</sup>2011 zu nennen, oder die zahlreichen Publikationen zur Geschichte Israel und des Frühjudentums, wie etwa P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike*, 1983/<sup>2</sup>2010, oder C. Frevel, *Geschichte Israels*, 2016/<sup>2</sup>2018 weiters B. Schmitz, *Geschichte Israels*,<sup>2</sup>2015 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 besteht 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“<sup>1</sup> wird in der wissenschaftlichen Literatur ausgesprochen unterschiedlich verwendet, schließlich ersetzt der Begriff zunächst nur „den sachlich irreführenden und theologisch abwertenden Begriff Spätjudentum.“<sup>2</sup> 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;<sup>3</sup> in der nachexilischen Zeit habe – so die früher weit verbreitete Meinung – ein kasuistisches Gesetzesverständnis immer mehr Oberhand gewonnen.<sup>4</sup> 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.“<sup>5</sup> 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.

---

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

<sup>2</sup> Schmidt, Art. Frühjudentum, 688.

<sup>3</sup> Vgl. Mußner, *Toraleben*, 34, und Boccaccini, *Judaism*, 19.

<sup>4</sup> 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.“

<sup>5</sup> 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.“<sup>6</sup> 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.“<sup>7</sup>

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“<sup>8</sup> 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.“<sup>9</sup> 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“.<sup>10</sup> 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.

<sup>6</sup> Boccaccini, Judaism, 22. Ebenso Boccaccini, Interpreters, 217.

<sup>7</sup> Collins, Judaism, 2.

<sup>8</sup> Boccaccini, Judaism, 21.

<sup>9</sup> Fitzmyer, Paul, 601.

<sup>10</sup> 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.“<sup>11</sup> Grabbe hingegen setzt die Zeitspanne des Frühjudentums mit der Exilszeit am Anfang und der Zeit von Javne am Ende an,<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup>

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“<sup>14</sup> 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.“<sup>15</sup>

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

---

<sup>11</sup> Müller, Verhältnis, 257.

<sup>12</sup> Vgl. Grabbe, Religion, 5.

<sup>13</sup> Vgl. Schmidt, Art. Frühjudentum, 688.

<sup>14</sup> Schmidt, Art. Frühjudentum, 689.

<sup>15</sup> 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 ...“,<sup>16</sup> 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.)<sup>17</sup>

### 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“,<sup>18</sup> 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:<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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.“<sup>21</sup> 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.“<sup>22</sup> Besonders durch die Qumranfunde – aber keineswegs nur aufgrund dieser<sup>23</sup> – hat sich eine gänzlich neue Bewertung des Frühjudentums durchge-

<sup>16</sup> Stemberger, Einleitung, 15.

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

<sup>18</sup> Vgl. die Kritik bei Stemberger, *Pharisäer*, 129; rezent ders., *Pharisäer*, 240–254.

<sup>19</sup> Chilton, *Targum*, XXf.

<sup>20</sup> Vgl. Stemberger, *Umformung*, 85; rezent ders., *Pharisäer*, 240–254.

<sup>21</sup> Van der Woude, *Fakten*, 263.

<sup>22</sup> Van der Woude, *Fakten*, 263.

<sup>23</sup> 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.“<sup>24</sup> Dazu G. Stemberger:<sup>25</sup>

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“<sup>26</sup> – 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.“<sup>27</sup> So auch L. V. Rutgers:<sup>28</sup>

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.“<sup>29</sup> 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.“<sup>30</sup> 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

<sup>24</sup> Stegemann, Essener, 361.

<sup>25</sup> Stemberger, Einleitung, 15. Vgl. auch Neusner, Formation, 42.

<sup>26</sup> Stemberger, Mainstream, 205.

<sup>27</sup> Sanders, Judaism, 47.

<sup>28</sup> Rutgers, Jews, 208.

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

<sup>30</sup> 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.“<sup>31</sup> 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 αἱρέσεις umschreibt, was man am besten mit „Parteiungen“ wiedergeben kann, obwohl das Wort ansonsten auch „Sekte“ (davon abgeleitet αἱρετικός „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.<sup>32</sup> Dies hat natürlich Konsequenzen für die Beurteilung der frühjüdischen Gruppierungen. Wenn etwa die Texte von Qumran als Ausfluss eines „sectarian Judaism“<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> 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?“<sup>35</sup> 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 ...“<sup>36</sup> Umgekehrter Weise waren auch den Pharisäern

<sup>31</sup> Stemberger, *Mainstream*, 203.

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

<sup>33</sup> Vgl. dazu Lim, *Qumran*, 146.

<sup>34</sup> Vgl. Lim, *Qumran*, 155.

<sup>35</sup> Stemberger, *Pharisäer*, 129f. Vgl. auch Stegemann, *Essener*, 362.

<sup>36</sup> Stegemann, *Essener*, 362.

„sektiererische Frontstellungen“ und eine gewisse „Sonderexistenz“<sup>37</sup> 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.“<sup>38</sup> 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 ...“<sup>39</sup>, wie Niebuhr zu Recht bedauernd anmerkt. So etwa Frankemölle:<sup>40</sup>

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“<sup>41</sup> (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.

---

<sup>37</sup> Neusner/Thoma, Pharisäer, 216.

<sup>38</sup> Stemberger, Pharisäer, 128.

<sup>39</sup> Niebuhr, Jesus, 329.

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

<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup> So zu Recht J. Frey.<sup>45</sup>

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.

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> Vgl. dazu Broer, *Konversion*, 133–162.

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

<sup>45</sup> Frey, *Juden*, 345.

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

Der (nicht biblische) Begriff „Palästina“<sup>46</sup> 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.

<sup>46</sup> 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 ungeprüfte ... Originalität, den unbedingten Anspruch auf Normativität ...“<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup> Der Aposteltitle wurde im beginnenden Christentum weder einheitlich gebraucht, noch geht er auf den historischen Jesus selbst zurück.<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup> Will man den Begriff „Urchristentum“ vermei-

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

<sup>48</sup> Zur detaillierten Diskussion vgl. Koch, *Geschichte*, 22.

<sup>49</sup> 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 Title 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 Gemeinderealtät wiederzugeben (vgl. Niederwimmer, *Theologie*, 400).

<sup>50</sup> 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“<sup>51</sup> 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*“<sup>52</sup> 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).<sup>53</sup> 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.“

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

<sup>52</sup> Zur Problematik: Weidemann, *Jesus*, 43.

<sup>53</sup> 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.<sup>54</sup> 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 9,10<sup>55</sup>) 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.<sup>56</sup> 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

<sup>54</sup> Vgl. Koch, *Geschichte*, 26f.

<sup>55</sup> 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.

<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup> 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.<sup>59</sup> Dieses Selbstbewusstsein legte neben dem Osterereignis

<sup>57</sup> 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.“

<sup>58</sup> 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.

<sup>59</sup> Vgl. Merklein, Gottesherrschaft, 102; Gnilka, Christen, 165.

zweifelsohne den Grundstein dazu, dass man Jesus später mit seiner Botschaft identifizieren und den *Verkündiger* zum *Verkündigten* machen konnte. Jesu theologisches Anliegen passt bestens in den Kontext des damaligen Judentums. Sein Ziel war es, dem Reich Gottes, das in eschatologisch motivierten Kreisen des Frühjudentums als unmittelbar bevorstehend erwartet wurde, den Weg zu bereiten. Jesu Judesein lässt sich kontextplausibel perfekt in vergleichbare frühjüdische Strömungen einpassen. Auch die dabei von ihm gesetzten individuellen Akzente in seiner Interpretation der Tora und seiner besonderen Zuwendung zu Sündern, Armen, Kranken und Marginalisierten sprengt den Rahmen dessen nicht, was im damaligen Judentum möglich war.<sup>60</sup>

### 2.2.2 Die ersten Jünger und Jüngerinnen Jesu

Die ersten Jünger sahen sich als treue Schüler ihres Meisters und intendierten keinen Bruch mit dem Judentum. So ist es noch der späteren Apostelgeschichte wichtig, die weitere Eingebundenheit der ersten Osterzeugen in das kultische Leben des Judentums zu unterstreichen: Die Jünger beten täglich im Tempel (Apg 2,46; 5,42), benützen diesen nach Apg 3,1; 5,20; 21,26 als Hauptstätte der Verkündigung und halten die Ritualvorschriften (Apg 10,14). Auch der jüdische Kalender wird in der Apg weiterhin benützt und jüdische Feste gehalten:<sup>61</sup> das jüdische Pfingstfest („Schawuot“, 2,1), Pessach (12,3f.), das Fest der Ungesäuerten Brote (20,6), das Jom-Kippur-Fasten (27,9<sup>62</sup>). Dies dürfte nicht nur der Textpragmatik des dritten Evangelisten geschuldet sein, sondern in Grundzügen auch die historischen Sachverhalte abbilden. Auch Paulus erwähnt das jüdische Pfingstfest in 1Kor 16,8 und zählt die Bundesschlüsse zwischen Gott und Israel, die Gabe der Tora, den Tempelkult und die Heilsverheißungen an Israel (Röm 9,4) zu den unwiderruflichen Heilsvorzügen des erwählten Volkes. Im Übrigen haben wir noch bis ins 4./5. Jahrhundert Belege, dass im syrisch-palästinischen Raum Christen weiterhin den jüdischen Versöhnungstag (Jom-Kippur) feierten (s.u. I.2.2.5). Auch Paulus erwähnt, dass Gott sein Volk nicht verstoßen hat (Röm 11,1f.), denn „unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes“ (Röm 11,29; zum Tora-Verständnis des Paulus s.u. V.9.2). Daher steht Paulus auch nicht an, zu sagen: „Denn auch ich bin ein Israelit, ein Nachkomme Abrahams, aus dem Stamm Benjamin“ (Röm 11,1), sowie einer „aus Israels Geschlecht, vom Stamm Benjamin, ein Hebräer von Hebräern“ (Phil 3,5; vgl. 2Kor 11,22). Auch die Logienquelle und das spätere Matthäusevangelium halten mit den Worten, dass nicht ein einziges

<sup>60</sup> Zum Kriterium jüdischer Kontextplausibilität vgl. Theißen/Winter, Kriterienfrage, 209–212.216f.; auch Theißen/Merz, Jesus, 119.

<sup>61</sup> Vgl. Stökl Ben Ezra, Impact, 108 und 214f.

<sup>62</sup> Der Ausdruck ἡ νηστεία („das Fasten“) ist der stehende Terminus bei Philon für den Jom Kippur-Feiertag (vgl. Stökl Ben Ezra, Impact, 108 und 214f.).

Jota oder Häkchen des Gesetzes verloren gehen wird (Q 16,17; Mt 5,18), an der ungebrochenen Gültigkeit der Tora fest (s.u. V.10 und 12).

### 2.2.3 „Synode von Javne“ – *birkat ha-minim* – Synagogausschluss

Häufig wird vertreten, dass es unter Gamaliel II. (s.u. II.6.2.4) zwischen 80 und 90 n. Chr. eine „Synode von Javne“ (auch Jabne oder Jamnia) gegeben habe. Historisch fassbar ist jedoch lediglich, dass Jochanan ben Zakkai nach der Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.) in Javne (einer Stadt am Mittelmeer knapp 30 Kilometer südlich von Tel Aviv) an einer religiösen Erneuerung des Judentums interessierte Kenner der heiligen Schriften und Traditionen um sich sammelte und die frühe rabbinische Bewegung bis zum Bar Kochba-Aufstand dort ihr Zentrum hatte. Der späteren rabbinischen Überlieferung galt Jochanan ben Zakkai damit als Begründer des rabbinischen Judentums. Das Bemühen von Javne ist oft überschätzt worden. So etwa, wenn man von einer „Synode von Javne“ liest, welche den biblischen „Kanon“ des Judentums abgeschlossen und mit der *birkat ha-minim* (dem „Ketzersegen“) eine Abgrenzung vom Christentum bewirkt habe. Diese vermeintliche „Synode“ ist eine Konstruktion von H. Graetz im 19. Jahrhundert und lässt sich nicht belegen.<sup>63</sup> Auch hat es dort keinen endgültigen Abschluss des jüdischen „Kanon“ gegeben (s.u. V.3.1).

Ebenso problematisch ist die Annahme, dass die *birkat ha-minim* zur Trennung von Juden und Christen geführt habe.<sup>64</sup> Der „Ketzersegen“ ist eine Verfluchung von Glaubensabweichlern (*minim*), die in das Achtzehnbittengebet (hebr. שמנה עשרה, *schmone 'esre*) eingefügt wurde. Zunächst wissen wir nicht einmal, wann diese Einfügung erfolgte. Die Zuschreibung an Gamaliel II. ist eine spätere Tradition, die ausgesprochen unsicher bleibt.<sup>65</sup> Genauso wenig wissen wir, wer die *minim* waren, gegen die sich der Text richtete. In der Version der Kairoer Geniza werden neben den *minim* auch die *nozrim* („Nazarener“, also Christen) genannt, doch ist diese Textfassung spät zu datieren und kommt für unsere Überlegungen nicht in Betracht.<sup>66</sup> Mit hoher Wahrscheinlichkeit waren mit den *minim* damals noch nicht die Christen gemeint<sup>67</sup> – wie viele Judenchristen hätte es denn damals in Palästina überhaupt geben können, dass man diese von jüdischer Seite als Be-

<sup>63</sup> Vgl. Stemberger, Judentum, 19; ders. Jabne, 163.

<sup>64</sup> Vgl. dazu im Folgenden Stemberger, *birkat*, 75–88.

<sup>65</sup> Vgl. Stemberger, *birkat*, 76–83. Vgl. auch Harlow, Judaism, 275.

<sup>66</sup> Vgl. Broadhead, Ways, 293.

<sup>67</sup> So Stemberger, *birkat*, 83–86. Vgl. auch Harlow, Judaism, 275, und Broadhead, Ways, 295. Letzterer sieht die *birkat ha-minim* eher gegen Zielgruppen gerichtet wie „Sadducees, Jews who collaborate with Rome, Jews who adapt Hellenistic culture, Jews drawn to Gnosticism, Jews who resist rabbinic authority.“

drohung empfunden hätte? Hätten sich Judenchristen von solch einer Verfluchung betroffen gefühlt und eingestanden, *minim* zu sein – oder hätten sie sich nicht eher als das „wahre Israel“ und der „heilige Rest“ (vgl. Röm 9,6; 11,7; Joh 1,47) verstanden? Obendrein hatten die damaligen Lehrer in Javne auch nicht den Einfluss, solche Ausschlüsse mit bindender Verpflichtung durchzusetzen. Man kann feststellen, dass der Einfluss dieser Kreise auf die gewöhnliche jüdische Bevölkerung gering war. Daher war der Text weniger ein probates Mittel, um Abweichler auszuschließen, sondern eher ein Akt der Selbstbestätigung im eigenen Glauben.

Daher sollte man auch den in Joh 9,22; 12,42; 16,2 verwendeten Ausdruck ἀποσυνάγωγος (*apосynagōgos*, „synagogen-ausgeschlossen“, in den Phrasen „synagogen-ausgeschlossen werden/machen“) nicht als formelles Ausschlussverfahren gegen Judenchristen werten: Erstens war damals der Ausdruck „Synagoge“ mehrdeutig und muss noch nicht die religiöse „Synagogengemeinschaft“ bezeichnen (s.u. III.7.6.1). Zweitens fehlt der Ausdruck *apосynagōgos* in der gesamten damaligen Literatur.<sup>68</sup> Es handelt sich damit nicht um einen *terminus technicus* für einen formalen „Synagogausschluss“, sondern um eine *ad-hoc*-Bildung des vierten Evangelisten. Drittens war dieser „Ausschluss“ nur eine lokal begrenzte Maßnahme:<sup>69</sup> Eine allumfassende Exkommunikation *aller* Christen durch *alle* Juden wäre eine anachronistische Annahme, da eine allgemein anerkannte Zentralinstanz im damaligen Judentum nicht existierte.

## 2.2.4 „Jüdische Christenverfolgungen“ aufgrund des „Christusglaubens“?

Ebenfalls problematisch ist es, den „Christusglauben“ für die Scheidung zwischen Juden und Christen verantwortlich zu machen. Vollends anachronistisch wird es jedoch, wenn man von „jüdischen Christenverfolgungen“ aufgrund des Christusbekenntnisses liest. Hier ein Text aus der „Kleinen Kirchengeschichte“:<sup>70</sup>

Besonders der Christusglaube führte den offenen Konflikt [sc. zwischen Juden und Christen] herbei, der sich in zwei stoßartigen Verfolgungen Luft machte: Die erste Welle führte zur Steinigung des Stephanus, zur Vertreibung der hellenistischen Judenchristen aus Jerusalem und zur weiteren Verfolgung durch Saulus, der dann vor Damaskus seine Bekehrung erlebte und als Paulus bald ein „auserwähltes Werkzeug“ der christlichen Verkündigung werden sollte (Apg 9,15). Die zweite Verfolgungswelle, die

<sup>68</sup> Vgl. Thyen, *Johannesevangelium*, 467.575f.

<sup>69</sup> Vgl. Theobald, *Johannes*, 649.

<sup>70</sup> Die „Kleine Kirchengeschichte“ von A. Franzen wurde hier *pars pro multis* gewählt, da das Werk 2014 mittlerweile in der 27. Auflage erschien (durchgesehen von B. Steimer und erweitert bis in die Gegenwart von R. Fröhlich; 3. ergänzte Auflage der Neuausgabe von 2006; Erstausgabe des Gesamtwerks 1965) und sich somit größtmöglicher Verbreitung erfreut. Der hier zitierte Text: a.a.O. 28.

Herodes Agrippa I. (37–44) entfachte, führte im Jahre 42/43 zum Martertod des Apostels Jakobus' des Älteren und zur Gefangennahme des Petrus, der wunderbar aus dem Gefängnis gerettet wurde (Apg 12,1ff).

Im Judentum gab es immer wieder Messiasprätendenten, denen ein mehr oder weniger großer Anteil der Bevölkerung Glauben schenkte. Am bekanntesten ist Schimon Ben Kosiba, der nach jTaan 4,8, fol. 68d von Rabbi Aqiva als Messias proklamiert wurde.<sup>71</sup> Dabei bediente sich Aqiva der Prophezeiung aus Num 24,17 („Ein Stern geht in Jakob auf“), um den Namen Ben Kosiba in Bar Kochba, „Sternensohn“, zu ändern. Mit den gleichen Worten aus Num 24,17 erwartete man in Qumran (CD VII,18–21) den eschatologisch-authentischen Gesetzeslehrer und nach Mt 2,2 den „neugeborenen König der Juden“. Andere Zeichenpropheten mit mehr oder weniger messianischen Anklängen werden von Flavius Josephus erwähnt (s.u. IV.2.2):<sup>72</sup> ein *samaritanischer Prophet*, ein gewisser *Theudas*, der während der Zeit des Cuspius Fadius (nach 44 n. Chr.) auftrat und zur Zeit des Prokurators Felix (52–60 n. Chr.) ein nicht namentlich genannter „Ägypter“ (Josephus A.J. 20,169–172/B.J. 2,262f.). In jüngerer Zeit wurde *Menachem Mendel Schneerson* (der „Lubavitcher Rebbe“, † 1994), das langjährige Oberhaupt der chassidischen Chabad-Bewegung, von vielen seiner Anhänger als Messias gedeutet. Bis heute gibt es zu seiner Person starke Meinungsverschiedenheiten im Judentum. Alle diese Belege können bezeugen, dass trotz aller daraus resultierenden Spannungen die Annahme, Jesus sei der „Messias“, der „Christus“ gewesen, noch nicht ausreichend war, eine Trennung zwischen Juden und Christen zu bewerkstelligen.

Die Rede von „jüdischen Christenverfolgungen“ erweist sich dann als noch problematischer.<sup>73</sup> Im oben angeführten Zitat wird nämlich ein weiterer Anachronismus deutlich: Die Spannungen mit den hellenistischen Judenchristen („Hellenisten“) bestanden nicht in einem Streit zwischen „Juden“ und „Christen“, sondern hatten ihren Anfang nach Apg 6,1 in Kontroversen der Jesusanhänger *untereinander* („Hebräer“ gegen „Hellenisten“). Obendrein sollte man weder die Steinigung des Stephanus noch die Hinrichtung Jakobus' des Älteren (des Zebedaiden Jakobus) als organisierte „Verfolgungswellen“ bezeichnen (auch nicht, wenn Apg 8,1 und 11,19 so etwas nahezu legen scheinen). Die Steinigung des Stephanus (32 n.

<sup>71</sup> Vgl. im Folgenden Schäfer, Geschichte, 177–181.

<sup>72</sup> Vgl. dazu Theißen/Merz, Jesus, 142.

<sup>73</sup> Die Problematik besteht zunächst in der anachronistischen Darstellungsweise, z.B.: „Der wachsende Hass [sc. der Juden gegen die Christen!] führte um 100 zur offiziellen Verfluchung der Christen durch die Synagoge“ (Franzen, Kirchengeschichte, 29), verbunden mit der Erwähnung von „zwei stoßartigen Verfolgungswellen“ (s. Text oben). Solche historisch falschen Annahmen könnten in einem weiteren Schritt dazu führen, sich als Christ gegenüber dem Antijudaismus exkulpieren zu wollen – frei nach dem Motto: „Ihr habt zuerst angefangen!“ Hier ruht auf den Darstellungen eine hohe Beweislast.

Chr.) lässt sich als spontane Lynchjustiz, resultierend aus innerjüdischen Gruppenstreitigkeiten zwischen einer liberaleren und einer konservativeren Lesart des jüdischen Gesetzes, beurteilen (s.u. III.7.4 und V.8). Die Tatsache, dass nur die „Hellenisten“ aus Jerusalem vertrieben wurden, doch die „Hebräer“ in der Stadt verblieben,<sup>74</sup> macht klar, dass hier nicht „Juden“ gegen „Christen“ standen, sondern der Riss entlang unterschiedlich strenger Lesarten des jüdischen Gesetzes verlief. Dieser Riss wird auch in den von Gal 2,12 referierten Konflikten zwischen Paulus und den „Leuten von Jakobus“ deutlich, oder in Apg 21,18–24, wo die konservativen Jerusalemer Judenchristen die Kollektenannahme vom liberalen Paulus torpedieren (s.u. III.10.4.7). Dazu passt nun die in Apg 5,34; 15,5; 21,20 („sie alle sind Eiferer für das Gesetz“); 23,9 behauptete Nähe zwischen den Pharisäern und der Jerusalemer Urgemeinde, die indirekt gerade bei der Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus (A.J. 20,200) bestätigt wird: Als der Präfekt Festus 62 n. Chr. plötzlich verstarb und sich sein Nachfolger Albinus noch auf dem Weg nach Palästina befand, nutzte der sadduzäische Hohepriester Ananos II. das Machtvakuum, um den Herrenbruder hinrichten zu lassen. Nach A.J. 20,201 protestierten allerdings die *περὶ τοῦς νόμους ἀκριβεῖς* („die gemäß dem Gesetze Allergewissenhaftesten“) – also die Pharisäer – dagegen. Das zeigt, dass auch noch 62 n. Chr. keine klarere Trennung zwischen Juden und Christen gegeben war und sogar streng gesetzes-treue Juden bereit waren, für Jakobus in die Bresche zu springen.<sup>75</sup> Die Ressentiments – sowohl der Jerusalemer Juden wie auch der Jerusalemer Judenchristen –

<sup>74</sup> Die Darstellung in Apg 8,1b ist in sich unstimmg: Lk prägt bereits das Narrativ einer „schweren Verfolgung“ (*διωγμὸς μέγας*) gegen die Jesusanhänger, die „alle ... außer den Aposteln“ (*πάντες ... πλὴν τῶν ἀποστόλων*) aus Jerusalem vertrieben habe. In Gal 1,18f. und 2,9 wird – ebenso wie in Apg 15 – der Herrenbruder Jakobus als Mitglied der Jerusalemer Gemeinde gezeichnet. Nach der engen Definition des Lk, der den Apostelitel nur für den Zwölferkreis reserviert (Apg 1,21–26), war der Herrenbruder kein Apostel aber trotzdem in Jerusalem verblieben! Es ist also wahrscheinlicher, dass bei der in Apg 8,1 genannten Verfolgung nur die liberalen hellenistischen Judenchristen aus Jerusalem vertrieben wurden, während die konservativen hebräischen Jesusanhänger in der Stadt verblieben. In diesem Sinne auch Schnelle, *Wege*, 48–54, der aber 55 trotzdem befindet: „Es gibt keinen einzigen Beleg für eine positive Reaktion jüdischer Autoritäten oder jüdischer Gruppen auf die neue Bewegung der Christusgläubigen.“ Gerade der von ihm selbst genannte starke Erfolg der Stephanusmission in hellenistischen Synagogen sowie der Einsatz der Pharisäer für den Herrenbruder Jakobus (s.u.) geben aber ein anderes Zeugnis.

<sup>75</sup> Anders aber Schnelle, *Jahre*, 68, der vermutet: „Die Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus ... durch konservative sadduzäische Kreise dürfte damit zu tun haben, dass die Jerusalemer Gemeinde wegen ihrer Verbindung mit den Christen aus griechisch-römischer Tradition nicht mehr als Bestandteil des Judentums angesehen wurde.“ Der Befund bei Josephus widerspricht dieser Sichtweise: Warum sollte der jüdische Hohepriester eine nicht mehr als „Juden“ angesehene Gruppierung mit dem Vorwurf der Gesetzesübertretung (*ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος*, A.J. 20,200) belangen? Die Sympathien des Josephus liegen hier nicht beim Hohepriester, dessen Vorwurf der Gesetzesübertretung

richteten sich *gemeinsam* gegen eine als zu liberal empfundene Lesart des jüdischen Gesetzes.

Die Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus durch Herodes Agrippa I. (41–44 n. Chr.) hingegen erscheint als eine populistische Maßnahme aus politischem Kalkül, um sich bei den Sadduzäern beliebt zu machen. Diese Gruppierung der Tempelaristokratie war schon seit der Tempelkritik Jesu und durch christlichen Auferstehungsglauben den Jesusanhängern feindlich gesonnen.<sup>76</sup> Ähnliche Hostilitäten hegten Sadduzäer aber auch gegen die Pharisäer, die ja ebenfalls an die Auferstehung glaubten und die Reinheitsvorschriften der Tempelpriester „demokratisierten“ (s.u. III.2.4.2 und III.11.1; vgl. dazu Apg 23,6–9). Die Konfliktlinie lief also nicht längs des „Christusbekenntnisses“, sondern entlang unterschiedlichen Lesarten des jüdischen Glaubens.

Wie aber verhält es sich mit den in 1Thess 2,14f. und der Logienquelle genannten Verfolgungen in Palästina?<sup>77</sup>

1Thess 2,14 Denn, Brüder und Schwestern, ihr seid dem Beispiel der Gemeinden Gottes in Judäa gefolgt, die in Christus Jesus sind. Ihr habt von euren Mitbürgern das Gleiche erlitten wie jene von den Juden. 15 Diese haben Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet; auch uns haben sie verfolgt.

Q 11,47 Wehe euch [sc. Pharisäer und Gesetzeslehrer], denn ihr baut die Grabdenkmäler für die Propheten, eure Väter aber haben sie getötet. 48 So stellt ihr euch selbst das Zeugnis aus, dass ihr Söhne eurer Väter seid. 49 Darum sagte auch die Weisheit: Ich werde zu ihnen Propheten und Weise senden, und einige von ihnen werden sie töten und verfolgen, 50 damit das Blut aller Propheten, das von Anfang der Welt vergossen wurde, von dieser Generation eingefordert wird, 51 vom Blut Abels bis zum Blut des Zacharias, der zwischen dem Altar und dem Tempel umgekommen ist. Ja, ich sage euch, von dieser Generation wird es eingefordert werden.

Beide Texte – 1Thess wie die Logienquelle – spielen hier unabhängig voneinander auf das Theologumenon vom *gewaltsamen Prophetengeschick* an:<sup>78</sup> Immer wieder

---

durch den Protest der „gemäß dem Gesetze Allergewissenhaftesten“ konterkariert wird und damit implizit auch die Jesusanhänger als gesetzestreu ausgewiesen werden.

<sup>76</sup> Vgl. ebenso Schnelle, Jahre, 193; ders., Wege, 45–48 und 55–57.

<sup>77</sup> Vgl. dazu Schnelle, Einleitung, 250: „Die Logienquelle setzt Verfolgungen der jungen Gemeinde durch Juden in Palästina voraus (vgl. Lk 6,22fQ; 11,49–51Q; 12,4fQ; 12,11fQ). In 1Thess 2,14–16 erwähnt Paulus um 50 n. Chr. Bereits zurückliegende Christenverfolgungen in Judäa.“ Ebenso Schnelle, Wege, 57.

<sup>78</sup> In der Literatur wird dieser Topos seit O. H. Steck als „deuteronomistisches Prophetengeschick“ bezeichnet (Steck, *Geschick*). Bereits in 2Kön 17,7–20 begegnet der Tun-Ergehen-Zusammenhang zwischen dem Ungehorsam Israels gegen die Worte der Propheten und der darauffolgenden Strafe als generelles Deutemuster, ähnlich in den dtr geprägten Schichten des Jeremiabuches (Steck, *Geschick*, 72; Backhaus/Meyer, *Jeremia*, 420f.). Von einem *gewaltsamen Geschick der Propheten bis hin zu deren Tötung* ist in dtr Theologie allerdings noch nicht die Rede, das Motiv einer *gewaltsamen Verfolgung der Propheten bis zu deren Ermordung* tritt

hat Israel den Mahnungen der Propheten getrotzt und diese sogar gewaltsam verfolgt. Diese Motive war im Frühjudentum weit verbreitet, zu nennen wären (über den Tanach hinaus): Sir 49,7; 1Hen 89,51 – 90,19; Jub 1,7–26; 1QpHab I–V; Josephus, A.J. 9,265–267; 10,38–41.<sup>79</sup> In der Logienquelle wird diese Vorstellung zum tragenden Deutemuster (Q 6,22f.; 11,47–51; 13,34f.) und wird von dort durch Mt und Lk übernommen. Die Topik hat auch in anderen Texten des NT ihren Niederschlag gefunden: 1Thess 2,15; Mk 12,1–9; Mt 21,33–46; 22,6; Apg 7,51f.; ähnlich Röm 11,3; Hebr 11,32–37. Wahrscheinlich hat M. Konradt Recht, wenn er davon spricht, dass „in Q und 1Thess 2,15f. jeweils ein im frühen Christentum verbreiteter Traditionszusammenhang rezipiert wurde.“<sup>80</sup> 1Thess greift hier auf ein frühjüdisches und auch schon frühchristliches Klischee zurück – das wird schon allein am Faktum klar, dass eben *nicht* „die Juden“ Jesus töteten, sondern die Römer (s.u. II.5.4.3; V.9.2.6)! Ein stehendes Interpretationsmuster wird von Paulus auf die eigene Situation umgemünzt. Ähnliches gilt für die Logienquelle: Wenn Q hier vom „Blut aller Propheten“ spricht, kennt sie in den eigenen Reihen doch keinen einzigen (!) Blutzeugen – der Text muss vielmehr auf Abel und Zacharias zurückgreifen, die gewiss keine Zeitgenossen der Logienquelle sind. An dieser Stelle gebraucht Q klarerweise literarische Topoi. Wahrscheinlich waren es doch eher der Spott von Kindern am Marktplatz (vgl. Q 7,32), das Desinteresse der Menschen (Q 10,10; 11,16–32) sowie Schmähungen „um des Menschensohnes willen“ (Q 6,22), die den Q-Missionaren zu schaffen machten, aber noch keine blutigen Verfolgungen.<sup>81</sup> Das Trauma der Zurückweisung der eigenen Botschaft wird im *gewaltsamen Prophetengeschick* sublimiert und in Q 6,22 in das Gegenteil verkehrt: Die Ablehnung wird nun zum Zeichen der prophetischen Legitimation schlechthin, über die man sich sogar „freuen“ kann.

Gesondert sollte man allerdings noch einmal die soziopolitische Brisanz der paulinischen Mission für jüdische Diasporagemeinden betrachten: Allzu aggressive Missionsmethoden wurden als Störung des eingespielten *status quo* wahrgenommen und gefährdeten das fragile Gleichgewicht zwischen jüdischem Polituma und der jeweiligen Polis.<sup>82</sup> Solches belegen das Claudiusedikt in Rom (49 n. Chr., s.u. III.10.4.6), der Vorfall vor Gallio in Korinth (51 n. Chr.) oder der Aufstand in der Silberschmiede von Ephesus (55 n. Chr., s.u. III.10.4.5): Für das Claudiusedikt

---

erst mit Neh 9,26 ins Bild, einem nicht mehr zur dtr Theologie zählenden Text. Es empfiehlt sich also nicht, vom „deuteronomistischen“ *Prophetengeschick* zu sprechen.

<sup>79</sup> Vgl. dazu auch Konradt, Gericht, 80 und Tiwald, Logienquelle, 104–110.

<sup>80</sup> Konradt, Gericht, 81.

<sup>81</sup> Vgl. Tiwald, Logienquelle, 109f. Rollens Persecution, hat für die Logienquelle überzeugend die gruppenpsychologische Dynamik herausgearbeitet, die Verfolgungs- und Märtyrernarrative zu identitätsstiftenden Gemeinschaftsüberlieferungen werden lässt.

<sup>82</sup> In diesem Sinne auch Schnelle, Wege, 64: Paulus gefährdete durch seine aggressive Mission „das sensible Verhältnis zum römischen Staat.“

werden die Christen noch ganz klar unter dem Judentum subsumiert („*Judaeos impulsore Chresto ...*“),<sup>83</sup> ebenso für Gallio („Streitet ihr jedoch über ... *euer Gesetz*“, Apg 18,15). Gleiches gilt für den Streit mit den Silberschmieden von Ephesus,<sup>84</sup> wo die Juden mit Alexander ihren *eigenen* Sprecher vorschicken (Apg 19,33f.), da sich der Tumult gegen das ephesinische Judentum, als deren Untergruppe die ersten Christen gesehen wurden, richtete. Ein über Generationen mühsam aufgebautes Vertrauensverhältnis läuft durch Paulus Gefahr, im Handumdrehen zerstört zu werden. So kann man verstehen, dass diese Juden für Paulus wenig Sympathie hegten und ihm nach Apg 20,3 nach dem Leben trachteten. Ganz auf dieser Linie muss man den Konflikt in Thessalonich verstehen. Nach Apg 17,5–10 kooperierte die Synagogenleitung mit dem Stadtpräfekten und der paganen Stadtverwaltung, um einen Aufruhr zu verhindern. Auch wenn diese Vorfälle Paulus zu einer hässlichen Suada in 1Thess 2,14–16 verleiteten – wie begründet die Ängste der thessalonischen Juden waren, erkennt man aus den späteren Vorfällen in Ephesus.

*Summa summarum:* In erster Linie war es nicht das Christusbekenntnis, das „Juden“ und „Christen“ entfremdete, sondern starke innerjüdische Spannungen in der Frage um die rechte Gesetzesauslegung – verbunden mit handfesten politischen Interessen.<sup>85</sup> Spannungen im pluriformen Frühjudentum (s.o. I.1.3) sind reichlich belegt, man denke nur an die Polemik der Qumrantexte gegen Pharisäer (s.u. III.4.2.6) und Sadduzäer (s.u. III.4.2.4). Die politischen Implikationen einer zu offensiven Mission in Diasporagemeinden sollen noch später beleuchtet werden (s.u. III.7.5).

<sup>83</sup> Vgl. Frey, Juden, 368, und Lampe, Christen, 169.

<sup>84</sup> Vgl. Tiwald, Ephesus, 135f. Ob die lk Geschichtsdarstellung vertrauenswürdig ist, kann hier nicht erörtert werden (dazu Witetschek, Artemis). Allerdings passt der generelle Sachverhalt gut ins Bild, die Stelle führt *paradigmatisch* vor Augen, wie die Interaktion zwischen Judentum und Frühchristentum abgelaufen sein mag. Lukas, der sein Doppelwerk evtl. in Kleinasien schrieb, verfügte hier sicherlich über entsprechendes Wissen.

<sup>85</sup> Wenn Schnelle, Wege, 69 (ebenso 181, 189), betont, dass es „keinen einzigen positiven Beleg für eine Akzeptanz des Christentums durch eine jüdische Gruppe oder Persönlichkeit gibt, schon gar nicht als Teil eines gemeinsamen Judentums“, so stimmt das für das 1. Jh. Nicht, da wir in der Fürsprache der Pharisäer für den Herrenbruder (s.o.), in judenchristlichen Kreisen der Logienquelle (s.u. V.10), des Matthäusevangeliums (s.u. V.12) und des Johannesevangeliums (V.14) tatsächlich solche Gruppen vorfinden. Recht hat Schnelle, Wege, 46, dass die Verehrung eines *Gekreuzigten* (vgl. Dtn 21,23; 1Kor 1,23) als Messias problematisch erschien, doch ist das etwas anderes als das Christusbekenntnis *per se*. Tatsächlich wurden etliche jüdische Widerstandskämpfer gekreuzigt und waren trotzdem im einfachen Volk angesehen (s.u. IV.2.1), wenn auch nicht als „Messias“.

### 2.2.5 Die Entwicklung in patristischer Zeit

Bis zur Durchsetzung des rabbinischen Judentums (ab 200 n. Chr. – die völlige Durchsetzung ist sicher erst ab dem Islam gegeben) waren das pluriforme Frühjudentum und das sich erst langsam zur eigenständigen Religion strukturierende Frühchristentum einander wesentlich näher als früher zumeist angenommen.<sup>86</sup> Manche Autoren vertreten sogar die Ansicht, dass das „Parting of the Ways“ zunächst lediglich das ideologisch-identitätsstiftende Werk „orthodoxer“ christlicher Häresiologen und „orthodoxer“ jüdischer Rabbis gewesen sei – während die einfachen Gläubigen die Sache wesentlich entspannter sahen.<sup>87</sup> Vielleicht wäre es in diesem Zusammenhang allerdings besser, nur von „proto-orthodox“ zu reden, wie T. Nicklas das in Weiterführung von W. Bauer tut – die eigentliche „Orthodoxie“ setzte erst mit konstantinischer Zeit (4. Jh. n. Chr.) ein.<sup>88</sup> Von christlicher Seite lassen sich solche Tendenzen bei etlichen Kirchenvätern nachweisen.<sup>89</sup>

*Justin der Märtyrer* († 165) ist in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon (Dial 47,1–3) noch recht gemäßigt:<sup>90</sup>

1 Tryphon fragte: „Wird jedoch einer das Heil erlangen, wenn er den dargelegten Sachverhalt kennt, weiß, daß Jesus der Christus ist, das ist an Christus glaubt und ihm folgt, aber daneben noch die genannten Gebote beobachten will?“ Ich antwortete: „Nach meiner Meinung, Tryphon, wird er das Heil erlangen, wenn er nicht seine Mitmenschen, das sind die Heiden, welche Christus beschnitten und vom Irrtum befreit hat, auf jede Art zur Beobachtung der gleichen Vorschriften zu bewegen sucht, welche er selbst einhält ... 2 ... Wenn jene Menschen in ihrer geistigen Beschränktheit mit der Hoffnung auf unseren Christus und mit der Beachtung der ewigen und im Naturgesetz begründeten Rechtssatzungen und religiösen Vorschriften auch, soweit es jetzt noch möglich ist, alle jene mosaischen Bräuche verbinden wollten, welche nach unserer Ansicht wegen der Hartherzigkeit des Volkes erlassen sind, wenn sie (aber) sich entschließen, mit den Christusgläubigen zusammen zu leben, ohne – wie gesagt – sie zur Beschneidung, zur Sabbatfeier oder dergleichen zu überreden, dann muß man doch – meine ich – sie annehmen und in allem mit ihnen wie mit Blutsverwandten und Brüdern verkehren. 3 Wenn dagegen, o Tryphon“, fuhr ich fort, „eure Landsleute, welche behaupten, an unseren Christus zu glauben, die Heiden-Christen auf alle Weise zum Leben nach dem mosaischen Gesetz zwingen oder sich weigern, mit ihnen gemeinschaftlich zu verkehren, in diesem Falle erkenne in gleicher Weise auch ich sie nicht an.“

<sup>86</sup> Zur neueren Forschung vgl. den Überblick Kampling/Leonhard, Ansätze, 268–286.

<sup>87</sup> Vgl. Broadhead, Ways, 372; Boyarin, Christen, 124.

<sup>88</sup> Vgl. Nicklas, Jews, 13; auch Ebner, Stadt, 290.

<sup>89</sup> Vgl. Broadhead, Ways, 191–203; Nicklas, Jews, 64–115; Tiwald, Archäologie, 79f.

<sup>90</sup> Vgl. Dazu Edsall, Justin, 249–272, bes. 269: „Rather than a ‚parting of the ways,‘ Justin describes neither a ‚parting‘ nor two ‚ways.‘ Instead, the ambiguity and messiness of his account bears witness to the ambiguous and messy reality of Jewish and Christian relations in his period.“ Siehe auch Vogel, Jüdisch, 418–431.

Für Justin ist es legitim, wenn Judenchristen auch weiterhin Beschneidung, Sabbatfeier und jüdische Reinheitsvorschriften einhalten – sie dürfen lediglich die Heidenchristen nicht zwingen, diese Vorschriften auch zu leben. Damit bewegt sich Justin noch ganz auf dem Boden der Beschlüsse des „Apostelkonvents“ (vgl. Gal 2,2–10 und Apg 15,5–29; s.u. III.10.4.2). Allerdings haben sich die Mehrheitsverhältnisse zwischenzeitlich geändert: Jetzt sind die Judenchristen der Ausnahmefall, denen man Rechte konzidiert, und nicht mehr die Heidenchristen, denen man am Apostelkonvent entgegenkam.

*Irenäus von Lyon* († Ende 2. Jh.) geht in AdvHaer 1,26,1 schon einen Schritt weiter:

Die sogenannten Ebionäer stimmen (uns) zwar darin zu, daß die Welt vom wahrhaftigen Gott gemacht ist, aber über den Kyrios reden sie genau wie Kerinth und Karpokrates. Sie verwenden nur das Evangelium nach Matthäus, und den Apostel Paulus lehnen sie ab, weil sie in ihm einen Apostaten vom Gesetz sehen. Sie bemühen sich übereifrig um die Auslegung der prophetischen Schriften. Sie praktizieren die Beschneidung und behalten diese Gewohnheiten, die vom Gesetz verlangt sind, bei, auch die jüdischen Lebensformen, so daß sie Jerusalem als Wohnstätte Gottes verehren.

In AdvHaer 1,26,1 hatte Irenäus vor der Häresie des Kerinth gewarnt, um im Anschluss mit den Ebioniten<sup>91</sup> fortzufahren. Referenzpunkt ist dabei die von Kerinth und Ebioniten gleichermaßen vertretene Annahme, Jesus sei nicht von einer Jungfrau geboren worden, sondern von Josef gezeugt. Grund dafür ist die bei den Ebioniten übliche Lesart „junge Frau“ in Jes 7,14; AdvHaer 3,21,1:

Gott ist also Mensch geworden, und der Herr selbst hat uns gerettet (vgl. Jes 63,9); er gab das Zeichen der Jungfrau. Folglich ist die Übersetzung bestimmter Leute nicht richtig, die die (fragliche) Schriftstelle jetzt folgendermaßen zu übersetzen wagen: „Siehe, das Mädchen wird schwanger sein und einen Sohn gebären“ (Jes 7,14). So übersetzen das auch Theodotion von Ephesus und Aquila aus Pontus, beide jüdische Proselyten. Die Ebionäer haben sich ihnen angeschlossen und lassen ihn (sc. Christus) von Josef gezeugt sein. Damit zerstören sie für ihren Teil den großartigen Heilsplan Gottes und nehmen dem Zeugnis der Propheten, das Gott gewirkt hat, seinen Sinn. Die Prophezeiungen ... wurden lange vor der Zeit der Ankunft unseres Herrn von den Juden selbst ins Griechische übersetzt. ... Hätten sie allerdings gewußt, daß wir einmal kämen und unseren Gebrauch von den Zeugnissen aus den Schriften machen würden, hätten sie keinen Augenblick gezögert, ihre Schriften eigenhändig zu verbrennen, aus denen

<sup>91</sup> In den folgenden Quellentexten begegnet das Wort „Ebionäer“. Da sich im Deutschen allerdings das Wort „Ebioniten“ durchgesetzt hat, soll dieses auch im Fließtext verwendet werden. Ἐβιωναῖοι, *Ebiōnaioi* (vom hebräischen אֲבוֹנִים, *ebjonim*, „Arme“) war eine ehrenvolle Selbstbezeichnung (abgeleitet von Ps 69,34). Auch die Qumrangemeinde bezeichnete sich so (1QpHab XII,3.6.10), weiters Jesu Seligpreisung an die „Armen“ (Q 6,20). Als Bezeichnung für judenchristliche Gruppierungen wird der Begriff erstmals bei Irenäus greifbar und taucht dann bei den Kirchenvätern immer wieder auf. Zu Ebioniten Broadhead, Ways, 193. Zur „Armenfrömmigkeit“ Merkley, Gottesherrschaft, 46–48.

klar hervorgeht, daß ... diejenigen, die sich rühmen, das Haus Jakob und das Volk Israel zu sein, von der Gnade Gottes enterbt sind.

Die Argumentation bei Irenäus verrät bereits eine gewisse Platttheit, da sie nur nach rein äußerlichen Kriterien (Ablehnung der Jungfrauengeburt) völlig unterschiedliche theologische Positionen (Kerinth und Ebioniten) vermengt – anfangs-haft zeichnet sich hier schon die holzschnittartige Eindimensionalität späterer „Ketzerlisten“ ab. Während Justin den Judenchristen noch zugesteht, in ihrem Glauben gerettet zu werden, unterstreicht Irenäus, dass „das Haus Jakob und das Volk Israel ... von der Gnade Gottes enterbt sind.“ Auch die Kenntnis des hebräischen Urtextes bzgl. Jes 7,14 (dem die griechischen Übersetzungen durch Theodotion und Aquila allerdings näher liegen als die Übersetzung „Jungfrau“ in der LXX<sup>92</sup>) ist in weiter Ferne – die Autorität des Alten Testaments fand sich für die Kirchenväter in der LXX und nicht in der *hebraica veritas*.<sup>93</sup>

Tertullian († nach 220) ist der erste, der die Ebioniten auf einen vermeintlichen Ebion als historische Gründerfigur zurückführen möchte, „die Häresie des Ebion“ (DePraescr 33,5; vergessend, dass der Name eine ehrende Selbstbezeichnung von Judenchristen war: *ebjonim*, „die Armen“). Tertullian kritisiert die Einhaltung von Gesetzesvorschriften und Beschneidung durch die Ebioniten (DePraescr 33,5) und den mangelnden Glauben an die Jungfrauengeburt: „... von ihr [sc. der Gottesmutter] steht eindeutig fest, dass sie noch unberührt war, wenn auch die Ebioniten dies bestreiten“ (DeVirgVel 6,1).

Origenes († um 254) setzt sich mit dem Vorwurf des Kelsos auseinander, dass die Christen dem Judentum gegenüber keine einheitliche Linie vertreten (ContCel 5,61):

Im Anschluss daran sagt Celsus: „Man soll nicht glauben, ich wüsste nicht, dass die einen von ihnen darin übereinstimmen werden, dass sie denselben Gott haben wie die Juden, die anderen, dass sie einen anderen haben, dem der erstgenannte entgegengesetzt ist, und dass von diesem der Sohn gekommen ist.“

Origenes entgegnet darauf, dass auch in der Philosophie und der Medizin unter den verschiedenen Schulen Uneinigkeit herrsche. Hiermit gesteht er ein, dass es auch in seiner Zeit *keine einheitlich akzeptierte christliche Doktrin dem Judentum gegen-*

<sup>92</sup> Vgl. Segal, *Christianity*, 341; Broadhead, *Ways*, 192.

<sup>93</sup> Zur Autorität der LXX bei den Kirchenvätern und der Frage nach der *hebraica veritas*: Markschies, Hieronymus, 131–181. Bzgl. Der LXX fuhr übrigens auch Hieronymus einen eigentümlichen „Schlingerkurs“ (a.a.O. 177). Die von ihm vertretene *hebraica veritas* sieht der Kirchenvater lediglich als Philologe, nicht als Theologe. Er möchte die Inspiriertheit der LXX gar nicht in Frage stellen (a.a.O. 174f.), kommt aber philologisch nicht um die bessere Übersetzung aus dem Hebräischen herum (a.a.O. 177).

über gab. Mangels einer allseits anerkannten Zentralautorität im damaligen Christentum ist für diese Zeit freilich auch nicht zu erwarten, dass es eine „lehramtliche“ Meinung dazu geben könnte. Origenes verweist im Folgenden lediglich auf Paulus, der angeblich „von den Juden zum Christentum übergetreten ist“ (ἀπὸ Ἰουδαίων προσελθόντα χριστιανισμῶ). Die anachronistische Darstellung zeigt die voranschreitende Geschichtsklitterung der eigenen Wurzeln. Dann aber konzediert Origenes (die Zitate referieren dabei die Vorwürfe des Kelsos):

Es mag auch „einige“ (τινες) geben, „die Jesus annehmen“ und sich deswegen rühmen, Christen zu sein, „die aber trotzdem noch nach dem Gesetz der Juden wie die Masse der Juden leben wollen“: Hier handelt es sich um die zwei Gruppen von Ebioniten, von denen die einen so wie wir bekennen, Jesus sei aus der Jungfrau geboren, die anderen, er sei nicht auf diese Weise, sondern so wie die übrigen Menschen geboren.

Origenes muss Kelsos zugestehen, dass es tatsächlich „einige“ (τινες) Christen gibt, welche die jüdischen Reinheits- und Kultvorschriften noch immer einhalten. Wir erfahren, dass auch in dieser Gruppe verschiedene theologische Positionen möglich sind, die Annahme der Jungfrauengeburt und die Ablehnung derselben.

Auch *Eusebius von Caesarea* († 340) vermag von zwei verschiedenen Richtungen der Ebioniten (im Text unten „Ebionäer“) zu berichten, wenn er in HE 3,27 schreibt:

Da der böse Dämon die Lehre von der Gottheit Christi nicht untergraben konnte, ersann er neue Mittel und gewann damit noch andere für sich. Die Alten nannten sie, da sie armselig und niedrig über Christus lehrten, Ebionäer. Diese hielten Christus für einen gewöhnlichen Menschen, der nur kraft seines hervorragenden sittlichen Lebenswandels gerecht geworden, und glaubten, er wäre durch die Gemeinschaft eines Mannes mit Maria erzeugt worden. Die Beobachtung des Gesetzes erachten sie für durchaus notwendig, gerade als ob sie nicht allein durch den Glauben an Christus und auf Grund eines glaubensgemäßen Lebens selig würden. Eine andere Richtung unter den Ebionäern vermied zwar den erwähnten seltsamen Unsinn, sofern sie die Geburt des Herrn aus der Jungfrau und dem Heiligen Geiste nicht leugnete; allein auch sie wollte nicht zugeben, daß er als Gott, Logos und Weisheit präexistierte, wodurch sie gleich jenen in Gottlosigkeit verfiel, zumal auch sie für die fleischliche Gesetzesbeobachtung eintrat. Sie meinte, man müsse die Briefe des Apostels [sc. Paulus] von dem sie erklärte, er sei vom Gesetze abgefallen, vollständig verwerfen. Nur das sog. Hebräerevangelium benützte sie, den übrigen Schriften aber legte sie geringen Wert bei. Den Sabbat und die sonstigen jüdischen Bräuche beobachtete diese Richtung gleich dem anderen, doch feierte sie auch gleich uns den Tag des Herrn zur Erinnerung an die Auferstehung des Erlösers.

Eusebius ist bekannt, dass der Name Ebioniten von *ebjonim*, „die Armen“ stammt. Doch deutet er diese Selbstbezeichnung polemisch „da sie armselig und niedrig über Christus lehrten“. Dabei nehmen sich die Glaubensstreitigkeiten, ob Jesus jungfräulich gezeugt und der inkarnierte präexistente Logos sei, weniger „häretisch“ aus, wenn man bedenkt, dass auch die „Großkirche“ die Fragen der Wesenheit Jesu und der daraus zu folgernden Schlüsse für die Heilsökonomie erst

schrittweise auf den Konzilien des 4. und 5. Jh. klären musste. Das hier genannte Hebräerevangelium wird auch schon von Clemens von Alexandrien und Origenes erwähnt.<sup>94</sup> Interessant ist, dass diese Gruppe sowohl den Sabbat als auch den Sonntag feierte und an den jüdischen Reinheits- und Kultvorschriften festhielt.

Kyrill von Jerusalem († 386) warnt in seiner vierten Taufkatechese, 37, die Katechumenen vor der Versuchung, jüdische Speise- und Sabbatvorschriften zu befolgen.

Fliehe jedes teuflische Werk und höre nicht auf den abtrünnigen Drachen ...! Halte nichts auf Sterndeuterei, auf Vogelflug, auf Vorzeichen, auf fabelhafte Wahrsagungen der Götzen! Von Giftmischerei, Zauberei, den abscheulichen Totenbeschwörungen sollst du nicht einmal etwas hören wollen. Lasse ab von Ausschweifungen jeder Art! Fröne nicht der Völlerei, ergib dich nicht der Wollust! Sei erhaben über Habsucht jeder Art und Wucher! Gehe nicht in heidnische Schauspiele! ... Meide all den Schmutz der Wirtshäuser! Falle nicht in Samaritanismus oder Judaismus! Denn für immer hat dich Jesus Christus davon befreit. Halte dich keineswegs mehr an die Beobachtung der Sabbate und nenne nicht mehr diese oder jene indifferente Speise gemein und unrein! Vor allem hasse alle Zusammenkünfte der gottlosen Häretiker! Auf jede Weise stelle deine Seele sicher durch Fasten, Beten Almosengeben und durch Lesungen göttlicher Aussprüche ...

Zunächst ist auffallend, dass Kyrill die „Versuchung“, in „Samaritanismus oder Judaismus“ zu verfallen, mitten in einen Lasterkatalog einbaut. Unter allen genannten Übeln (Sterndeuterei, Giftmischerei, Völlerei, Wollust, Habsucht etc.) wird das Leben nach jüdischen Bräuchen als besonders schlimm qualifizierte Sünde aufgezählt – kurz vor den „Zusammenkünften der gottlosen Häretiker“, die hier die negative Klimax bilden. Im Umkehrschluss lässt sich erkennen, dass die Beobachtung der Sabbate und das Einhalten der Speisevorschriften für viele Christen eine größere „Versuchung“ darstellte als „Völlerei“ und „Wollust“.

Johannes Chrysostomus († 407) stellt mit seinen acht *adversus Iudaeos* Homilien, die er in seiner Heimatstadt Antiochia hielt, einen traurigen Höhepunkt der antijüdischen Polemik dar.<sup>95</sup>

*Erste Rede*, 1,5: Was ist es denn für eine Krankheit? Die Feste der unseligen, unglücklichen Juden sind im Kommen, die anhaltend eines nach dem anderen stattfinden, die

<sup>94</sup> Vgl. dazu Klauck, Evangelien, 53–62.

<sup>95</sup> Vgl. dazu Lewy, Art. Chrysostom, 161f.; Marksches, Way, 11–32. Cohen, Ways, 337, setzt das „Parting of the Ways“ zu Beginn des 2. Jh. an und befindet zu Johannes Chrysostomos: „The Christian community did not include Jews, and the Jewish community did not include Christians, even if some Christians wandered over to the synagogue from time to time. The accusation of ‘Judaizing’ is not evidence for the un-parting of the ways.“ Dabei bleibt fraglich, ob es tatsächlich eine fest definierte „Christian community“ oder „Jewish community“ gab – offensichtlich war gerade das nicht der Fall!

Schofarhörner, die Laubhütten, die Fastentage. Und von den vielen aus unseren Reihen, die behaupten, unsere Gesinnungsgenossen zu sein, gehen die einen hin, bei den Festfeiern zuzuschauen, die anderen feiern sogar mit und nehmen an den Festen teil. Diese schlechte Gewohnheit will ich also jetzt von der Kirche wegjagen ... (Jetzt aber geht es um) diejenigen, die sich durch ihre Sympathien für das Judentum als krank erweisen ... 8,1: Wenn einer von euch ... hingehet, um die Schofarhörner zu sehen, oder um zur Synagoge zu gehen oder ... beim Fasten mitmacht oder an der Sabbatfeier teilnimmt oder bei einer anderen kleineren oder großen Feier der Juden mitfeiert, rein bin ich vom Blut von euch allen.

*Vierte Rede*, 4,1: ... Wenn ihr der Meinung seid, der jüdische Glaube sei die Wahrheit, weswegen belästigt ihr (dann) die Kirche? Wenn hingegen der christliche Glaube wahr ist, wie er es ja auch ist, bleibt (bei ihm) und folgt ihm.

*Sechste Rede*, 7,9: Denn wenn einer auch abertausend Goldstücke zahlte, tut er nichts ähnliches, wie derjenige, der eine Seele rettet, sie vom Irrglauben wegführt und an seiner Hand zum Glauben führt. Wer einem Armen etwas gab, hat ihn vom Hunger befreit, wer den judaisierenden (Bruder) auf den rechten Weg bringt, hat die Gottlosigkeit vernichtet; jener hat Armut gemildert, dieser gesetzloses Tun verhindert, jener hat für einen Leib Linderung der Qual gefunden, dieser eine Seele der Hölle entwunden.

*Achte Rede*, 4,7: Da hört einer von dir, wie du sagtest, „viele haben gefastet mit den Juden“, und ohne es nachzuprüfen, erzählte er es einem anderen, der wiederum machte nicht viel Aufhebens und berichtete es wieder einem anderen; ... Wenn sie also auch in geringer Zahl sind, so machen wir sie durch viel Erzählen zu vielen, machen die Standhaften schwächer und die fast Fallenden stoßen wir um. Denn der Bruder wird, wenn er hört, daß es viele sind, die gefastet haben, leichtsinniger werden. Und der Schwache wiederum, wenn er das hört, wird zur Menge der Gefallenen laufen. Aber wir wollen uns weder über diese noch über eine andere Missetat freuen, auch wenn sie zahlreich sind, die Sünder, und wollen ihr Tun nicht ausposaunen und sagen: „Es sind viele“; sondern wir wollen lieber den Mund halten und uns zusammennehmen.

Zur Zeit des Johannes Chrysostomus scheint es in Antiochia selbstverständlich gewesen zu sein, dass viele Christen („Es sind viele“) an den jüdischen Festen, am Synagogenbesuch und an jüdischen Fastenzeiten festhielten. Auch wenn er in der achten Rede die Zahl klein reden möchte, kommt er doch nicht umhin, die enorme Mundpropaganda zugunsten eines judaisierenden Lebensstils zur Kenntnis zu nehmen. Diese Praxis ist für ihn allerdings eine „Krankheit“, wie er in seiner ersten Rede ausführt. Denn: „... wer den judaisierenden (Bruder) auf den rechten Weg bringt, hat die Gottlosigkeit vernichtet ... eine Seele der Hölle entwunden.“

*Epiphanius von Salamis* († 403) erwähnt in Pan. 29 die Nazoräer, welche das mosaische Gesetz, den Sabbat und die Beschneidung einhalten, aber trotzdem an Christus glauben (Pan. 29,5,4; 29,7,5). Für Epiphanius ist schon allein dies eine Häresie, schließlich habe Jesus Sabbat und Beschneidung abgeschafft (Pan. 29,8,1–5; 30,33,4). Ähnlich argumentiert er bzgl. der Ebioniten, denen er Pan. 30 widmet.

Ebion, den auch er für eine historische Person hält, wäre aus den Nazoräern hervorgegangen (Pan. 30,2,1) und habe vertreten, dass Jesus leiblich von Josef gezeugt worden sei (Pan. 30,2,2). Auch legten die Ebioniten strengere rituelle Reinheitsvorschriften an den Tag als die Nazoräer (Pan. 30,2,3–5). Der Tonfall bei Epiphanius ist polemisch, wenn etwa Ebion als *πολύμορφον τεράστιον* („vielgestaltige Monstrosität“, Pan. 30,1,1, vgl. 30,14,6) vor Augen geführt wird, der mit seinen „Trickereien“ (*κυβεία*, 30,14,6) Menschen in die Irre führt.

Bei *Hieronymus* († 420) lesen wir im 112. Brief, gerichtet an Augustinus:

13 Der Kernpunkt des ganzen Problems oder richtiger Deiner Deutung ist folgender: Handeln die gläubig gewordenen Juden nach der Verkündigung des Evangeliums Christi richtig, wenn sie die Vorschriften des Gesetzes beobachten, d.h. wenn sie Opfer darbringen, wie es Paulus getan hat, wenn sie ihre Kinder beschneiden wie Paulus den Timotheus, wenn sie den Sabbat beobachten, wie alle Juden es getan haben? Wenn dies richtig ist, dann gleiten wir in die Irrlehre des Kerinth und des Ebion hinein, die an Christus glaubten und von den Vätern nur deshalb verurteilt wurden, weil sie die Gesetzesbräuche mit dem Evangelium Christi vermengten. Sie haben sich zum Neuen bekannt, ohne das Alte preiszugeben. Was soll ich von den Ebioniten sagen, welche sich den Anschein geben, Christen zu sein? Noch heute besteht in allen Synagogen des Orients die jüdische Sekte der Minäer, besser bekannt unter dem Namen Nazaräer, welche von den Pharisäern bis zur Stunde verurteilt wird. Sie glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes, geboren aus Maria der Jungfrau. Er ist für sie derselbe, der unter Pontius Pilatus gelitten hat und von den Toten auferstanden ist, an den wir ja auch glauben. Aber da sie zugleich Juden und Christen sein wollen, sind sie weder Juden noch Christen. ... Sind wir nämlich verpflichtet, die Juden mit ihren Gesetzen aufzunehmen, und erlauben wir ihnen die Beobachtung der Gebräuche, die sie in den Synagogen des Satans übten, in den Kirchen Christi, dann werden sie – ich rede, wie ich es meine – keine Christen werden, wohl aber uns zu Juden machen.

Hieronymus treibt die Frage um, ob Christen auch noch weiterhin jüdische Bräuche befolgen dürfen. Dabei unterscheidet er zwischen Ebioniten und Nazoräern (*auch*: Nazaräer), wobei sich letztere weiter vom Judentum entfernt hatten. Trotzdem verurteilt Hieronymus beide Gruppierungen. Er fordert eine Entscheidung, ein „judenchristlicher“ Weg ist für ihn nicht mehr möglich: „... da sie zugleich Juden und Christen sein wollen, sind sie weder Juden noch Christen.“

*Auswertung:* Die Warnungen der Kirchenväter erlauben den Umkehrschluss, dass es noch bis ins fünfte Jahrhundert hinein Christen gab, die ihren Glauben mit der Einhaltung jüdischer Vorschriften, wie Beschneidung, Sabbatheiligung und Reinheitsgesetze, verbanden. Fraglich bleibt bei diesen Nennungen zwar, wieweit die Kirchenväter tatsächliche, zeitgenössische Zustände schildern, oder ob sie einfach nur altes Traditionsgut („Ketzerlisten“) zitieren. Bei Justin, Origenes, Johannes Chrysostomus und Hieronymus wird man davon ausgehen dürfen, dass sie