

Einführung

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

„Schon viele haben es unternommen, einen Bericht über all das 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 gewidmet haben. So erfordert es wohl die methodische Korrektheit, 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 eine immer stärker sichtbar werdende Verwobenheit von Frühjudentum und Urchristentum, wie auch durch die Hinzuziehung soziologischer und archäologischer Methoden, hat der wissenschaftliche Fortschritt in letzter Zeit etliche Neubestimmungen notwendig gemacht.

Tatsächlich ist der Name der hierzu schon geschriebenen Bücher „Legion“. Allen voran ist hier zweifelsohne der umfassende Band von *H. Frankemölle, Frühjudentum und Urchristentum, 2006*, zu erwähnen, ebenso vom selben Autor *Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube, 2009*. Es ist die Stärke dieser beiden Monographien, dass sie besonders auf die theologischen Entwicklungslinien zwischen Frühjudentum und Urchristentum abzielen. Vorliegendes Buch hingegen intendiert eher eine grundsätzliche Beschreibung des Umfelds, um von dort her auch sozio-politische und sozio-religiöse Gegebenheiten zu thematisieren und vor diesem Hintergrund dann die Frage nach dem „Parting of the Ways“ zwischen Juden und Christen zu erörtern. Als ein besonderes Proprium dieses Bandes kann daher auch die vermehrte Einbindung archäologischer Befunde in die Rekonstruktion der sozio-politischen und sozio-religiösen Strukturen gewertet werden. Manuskripte und Monumente wollen stets in einem fruchtbaren Dialog zueinander stehen. Gerade in der Archäologie Galiläas haben uns jüngere Funde zu einem differenzierteren Bild der Umwelt Jesu geführt. Die Berücksichtigung solcher Befunde führt dann auch zu einer neuen Interpretation biblischer Sachverhalte, etwa in der Wahrnehmung von Sepphoris und Tiberias als jüdische Städte – obwohl beide im NT keine Erwähnung finden (abgesehen vom Toponym „See von Tiberias“, Joh 6,1.23; 21,1), oder in der Deutung der Funde von Qumran und der Bewertung dieser Funde für die Theologie des damaligen Judentums.

Erwähnenswert ist auch die große Zahl an Einführungen in die Umwelt des NT. Einen besonderen Platz in dieser Sparte nimmt sicherlich der Band von

E. Lohse, Umwelt des Neuen Testaments ein, der 2000 immerhin schon in der zehnten Auflage erschienen war, doch damit auch ein gewisses Ablaufdatum überschritten hat. An jüngerer Literatur wäre *B. Kollmann, Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2006²2011* zu nennen, oder die zahlreichen Publikationen zur Geschichte des Frühjudentums, wie etwa *P. Schäfer, Geschichte der Juden in der Antike, 1983²2010*. In Weiterführung all dieser Ansätze hat sich vorliegender Band das Ziel gesetzt, insbesondere auf Fragen der Entstehung des Urchristentums aus dem Frühjudentum zu fokussieren. Dabei soll besonders der engen Verwobenheit von sozio-kulturellen, sozio-politischen, sozio-ökonomischen und sozio-religiösen Faktoren Rechenschaft getragen werden. Letztendlich war die Trennung zwischen Juden und Christen ein langer und keineswegs monolinear ablaufender Prozess, der an unterschiedlichen Orten mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten ablief 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. So versteht sich vorliegende Publikation auch als Beitrag zum „Parting of the Ways“ und der reichen Literatur, die es zu dieser Thematik gibt.¹

Hier allerdings erklärt sich auch der „Neuheitswert“ dieser Arbeit selbst im Vergleich mit einer so umfassenden Monographie wie *D.-A. Koch, Geschichte des Urchristentums, 2013*. Während Koch die frühjüdischen Voraussetzungen für die Entstehung des Urchristentums (dem Titel geschuldet) nur streifen kann, setzt vorliegender Band klarerweise viel früher an und hebt gerade auf die starke Vernetztheit frühjüdischer Theologie mit dem späteren Christentum ab.

Die umfassende Publikation von *M. Ebner, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I, 2012*, verfolgt hingegen das erklärte Ziel, hauptsächlich die hellenistisch-urbane Umwelt zu beleuchten, während erst der noch nicht erschienene Parallelband (*Das Urchristentum in seiner Umwelt II*) das Frühjudentum thematisieren wird.

Wahrscheinlich bestehen der Reiz und auch das „Neue“, das vorliegende Monographie für den wissenschaftlichen Diskurs beitragen möchte, in der Verschränkung der unterschiedlichen Disziplinen. Erst im Ineinander-Blenden von politischen, soziologischen, ökonomischen und religiösen Mustern lässt sich verstehen, wie eng das frühe Christentum mit dem Judentum verbunden war, und warum sich die Wege irgendwann trotzdem trennten. Denn erst in der engen Verwobenheit von Texten, archäologischen Funden, soziologischen Hintergründen und theologischen Argumentationsmustern wird klar, wie damalige Menschen empfanden, und warum die Protagonisten so und nicht anders handelten.

¹ Etwa: 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.

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

Gleich hier empfiehlt es sich, einen kurzen Überblick zu Aufbau und Gliederung des Buches zu geben:

Teil I: „Frühjudentum“ und „Urchristentum“ widmet sich der Frage, was denn eigentlich unter den Ausdrücken „Frühjudentum“ und „Urchristentum“ zu verstehen ist. Beide Termini wurden in der Wissenschaft zu Recht problematisiert – nicht nur in Bezug auf terminologische Unschärfen, sondern auch hinsichtlich der historischen Eckdaten, die diesen Begriffen zugewiesen wurden. Dabei ruht ein besonderer Fokus auf der Frage des „Parting of the Ways“, der Frage, wann sich Judentum und Christentum trennten.

Teil II: Geschichte des Frühjudentums will nicht nur den historischen Rahmen, in dem wir uns bewegen, „nacherzählen“ – wahrscheinlich ist dem Leser diese Verortung längst aus anderer Literatur hinlänglich vertraut. Auch kann es nicht der Zielsetzung dieses Bandes entsprechen, mit anderen Werken konkurrieren zu wollen, die ihr ganzes Hauptaugenmerk auf die Thematik der frühjüdischen Geschichte legen (wie Kollmann oder Schäfer). Die Auswahl, die hier vorgenommen wurde, entspricht vielmehr dem Grundanliegen, die komplexen Wechselwirkungen politischer, soziologischer, ökonomischer und religiöser Fakten im Zusammenspiel von Frühjudentum und Urchristentum auf ihrem geschichtlichen Hintergrund aufzuzeigen.

Teil III: Gruppierungen des Frühjudentums: Historischer Kontext, Quellen, theologische Ausrichtung leitet nun über zu den unterschiedlichen Gruppierungen, zunächst in Palästina. Gerade in der Verortung von Sadduzäern, Pharisäern, Essenern und Zeloten hat es in letzter Zeit weit reichende Neupositionierungen gegeben. Es ist ein erklärtes Ziel dieses Buches, die neueren Erkenntnisse der Judaistik (z.B. betreffs der Pharisäer) oder der Archäologie (z.B. in Bezug auf Qumran) auch für die neutestamentliche Theologie fruchtbar zu machen. Dann richtet sich der Blick auf das Frühjudentum in der Diaspora um im Anschluss daran die Schriftsteller, Schriften und Quellen des Frühjudentums (in Palästina und Diaspora) zu thematisieren. Ein weiterer Punkt fokussiert auf die Geschichte der Samaritaner und ihr „Parting of the Ways“ mit dem Judentum. Daran schließt der Blick auf Johannes den Täufer, Jesus, die Jesusbewegung und das Urchristentum an und versucht, diese Protagonisten eingebettet in den Hintergrund des Frühjudentums zu verstehen.

Teil IV: Soziopolitische und sozioreligiöse Vernetzungen im Frühjudentum Palästinas versucht die Entstehungsdynamik des beginnenden Christentums nicht nur theologisch, sondern auch soziologisch nachvollziehen zu können. Die faszinierenden Ansätze von G. Theßben und den Brüdern Stegemann waren hier bahnbrechend – vieles davon wurde aufgegriffen, vieles auch kontrovers diskutiert. Will man ein umfassendes Bild von „Frühjudentum und Urchristentum“ erstellen, muss es gelingen, Jesus von Nazaret und seine Nachfolger auch im

sozio-politischen Habitat des damaligen Palästinas zu verorten. Erst dann ist es möglich, Jesus in seiner frühjüdischen „Kontextplausibilität“ abzubilden.

Teil V: „Tora“ und „Tempel“ als identity markers in Frühjudentum und Urchristentum 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 mittlerweile dankenswerter Weise zu einem Gemeinplatz unter Neutestamentlern wird, 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 Urchristentum ursprünglich nichts anderes war, als eine bestimmte Lesart des Frühjudentums. Eliminiert man diese Herkunft, bleibt einem das tiefere Verständnis verschlossen. Selbst die Tatsache, dass die Geschichte später doch auf eine Trennung zwischen Juden und Christen hinauslief, kann nur aus der frühjüdischen 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 „Urchristentum“

1. Frühjudentum

1.1 Der Begriff „Frühjudentum“

Der Terminus „Frühjudentum“¹ wird in der wissenschaftlichen Literatur ausgesprochen unterschiedlich verwendet, schließlich ersetzt der Begriff zunächst nur „den sachlich irreführenden und theologisch abwertenden Begriff Spätjudentum.“² Der Ausdruck „Spätjudentum“ gibt einen (gewollt oder ungewollt) abwertenden Zug aus christlicher Perspektive wieder, das (christlich verwertbare) alttestamentliche Judentum wird damit vom negativ gesehenen „späteren Judentum“ abgegrenzt;³ in der nachexilischen Zeit habe – so die frühere weit verbreitete Meinung – ein kasuistisches Gesetzesverständnis immer mehr Oberhand gewonnen.⁴ Für eine solche Sichtweise aber gibt es keinerlei wissenschaftliche Grundlage.

Der Ausdruck „Frühjudentum“ ist also eigentlich nur eine Verlegenheitslösung, um den vorbelasteten Ausdruck „Spätjudentum“ abzulösen; man war bemüht, sich „der verbrauchten Metapher vom ‚Spätjudentum‘ zu entziehen und stattdessen mit größerer Entschiedenheit und mit mehr Überzeugung vom *Frühjudentum* zu sprechen.“⁵ Somit sind die Bedenken von Boccaccini gegenüber dem Ausdruck „early Judaism“ gut verständlich, sodass er den Terminus „middle Judaism“ vorschlägt. „The nomenclature [sc. early Judaism] suggests that between ‚early Judaism‘ and (rabbinic) Judaism there is the same ideological continuity as between ‚early Christianity‘ to Christianity. However, not all the Jewish movements active between the third century B.C.E. and the second century C.E. can be ... placed in a direct line of continuity with rabbinic Judaism.“⁶ Da sich allerdings der Ausdruck „Frühjudentum“ in der wissenschaftlichen Literatur schon fest etabliert hat, und darüber hinaus auch das Missverständnis von einer geradlinigen Entwicklung des Frühjudentums hin zum rabbinischen Judentum nicht zwangsweise mit dem Ausdruck „*Frühju-*

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

² Schmidt, *Art. Frühjudentum*, 688.

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

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

⁵ Müller, *Verhältnis*, 257.

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

dentum“ verbunden sein muss, kann man auch weiterhin an diesem Ausdruck festhalten. Auch weil man „middle Judaism“ mit dem Mittelalter verwechseln könnte, erscheint „Frühjudentum“ bzw. „early Judaism“ als „the least problematic label available.“⁷

Vermeiden sollte man hingegen den Begriff „intertestamentarisch“: In unschöner Weise insinuiert dieser Ausdruck – ob gewollt oder ungewollt – die Vorstellung, dass diese Phase des Judentums nur eine „functionally intermediate phase“⁸ im Übergang zum Christentum gewesen wäre, was den historischen Fakten klarerweise nicht entspricht. „Intertestamental is a misnomer. The texts are all Jewish but composed in the period between the two testaments of the Christian Bible.“⁹

Auch der Ausdruck „nachbiblisches Judentum“ sollte nicht verwendet werden, da der jüdische „Kanon“ der Bibel erst in rabbinischer Zeit seinen definitiven Abschluss fand, wobei der Ausdruck „Kanon“ eine christliche Wortprägung ist und auf die jüdische Bibel gar nicht angewendet werden sollte (s.u. V.3.1).

Suboptimal ist sodann der Ausdruck „Second Temple Judaism“/„Judentum (zur Zeit) des Zweiten Tempels“.¹⁰ Zunächst wurde der Zweite Tempel schon in Persischer Zeit errichtet (s.u. II.2.2) 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 etwa Flavius Josephus, das 4. Esrabuch, u.a.). Allerdings könnte man die „Zeit des Zweiten Tempels“ auch erst nach dem Scheitern des Bar Kochba-Aufstands enden lassen, als erst hier klar wurde, dass es über einen längeren Zeitraum keinen Neubau des Tempels geben würde.

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 Betrachters ab. So grenzt Müller etwa das Frühjudentum ein als „die Geschichte und Religion Israels von der Perserzeit bis 100 n. Chr.“¹¹ Grabbe hingegen setzt die Zeitspanne des Frühjudentums mit der Exilszeit am Anfang und der Zeit von Javne am Ende an,¹² verweist aber darauf, dass manche den Beginn des Frühjudentums erst mit dem Anbruch der hellenistischen Zeit im Nahen Osten fixieren.

⁷ Collins, Judaism, 2.

⁸ Boccaccini, Judaism, 21.

⁹ Fitzmyer, Paul, 601.

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

¹¹ Müller, Verhältnis, 257.

¹² Vgl. Grabbe, Religion, 5.

Als weitere Möglichkeiten für einen *terminus post quem* wären die Reformen Esras und Nehemias oder erst die Zeit der Makkabäerkriege zu nennen.¹³

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

Es scheint sinnvoll, den Beginn des Frühjudentums mit der immer stärkeren Hellenisierung Palästinas und Jerusalems mit Anfang des 3. Jh. v. Chr. anzusetzen. Als Endpunkt des Frühjudentums empfiehlt es sich, den Beginn der rabbinischen Zeit anzunehmen. Dafür allerdings kann keinesfalls schon das Jahr 70 n. Chr. (der Fall Jerusalems und die Zerstörung des Tempels) geltend gemacht werden, da das rabbinische Judentum nicht einfach und 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 mit der Zeit vor 70. Dessen wurde man sich vielmehr erst in Uscha bewußt, als klar war, daß es in absehbarer Zeit keinen Tempel und keine Restauration früherer Zustände geben werde ...“,¹⁶ also etwa ab 140 n. Chr. Am sinnvollsten erscheint die Position von Boccaccini, der hier den Zeitraum des dritten Jahrhunderts v. Chr. bis zum zweiten Jahrhundert n. Chr. veranschlagt (also 300 v. Chr. bis 200 n. Chr., auch wenn man – anders als Boccaccini – hier doch von „Frühjudentum“ und nicht von „middle Judaism“ sprechen möchte).¹⁷

¹³ Vgl. Schmidt, Art. Frühjudentum, 688.

¹⁴ Schmidt, Art. Frühjudentum, 689.

¹⁵ Niebuhr, Rechtfertigungslehre, 118.

¹⁶ Stemberger, Einleitung, 15.

¹⁷ Vgl. Boccaccini, Judaism, 20, und Boccaccini, Interpreters, 219.

1.3 Frühjüdische Pluriformität

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

Kennzeichnend für die frühjüdische Zeit ist eine starke Pluriformität.¹⁸ Die auch in rezenten Publikationen noch immer anzutreffende Rede vom „pharisäisch-rabbinischen Judentum“,¹⁹ 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.²⁰ 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.²¹ 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.“²² 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.“²³ Besonders durch die Qumranfunde – aber keineswegs nur aufgrund dieser²⁴ – hat sich eine gänzlich neue Bewertung des Frühjudentums durchgesetzt: „Umwälzend sind die Qumran-Funde nicht für das Neue Testament, sondern für das bisherige Bild des antiken Judentums.“²⁵ „Das rabb. Judentum hat wohl nie die einzige Ausprägung jüdischen Lebens dargestellt; und es ist auch erst durch eine Entwicklung von Jahrhunderten zum ‚normativen‘ Judentum geworden, als das man es gern für die ganze Periode angesehen hat ... Die Quellen für die Darstellung der rabb. Zeit sind so einseitig, daß das aus ihnen gewonnene Geschichtsbild weithin ungesichert bleibt – die Vorstellung vom ‚normativen‘ Judentum geht z.B. auf diese Quellenlage zurück.“²⁶

¹⁸ Vgl. dazu Tiwald, Hebräer, 35–39.

¹⁹ Vgl. die Kritik dazu bei Stemberger, Pharisäer, 129.

²⁰ Chilton, Targum, XXf.

²¹ Vgl. Stemberger, Umformung, 85.

²² Van der Woude, Fakten, 263.

²³ Van der Woude, Fakten, 263.

²⁴ Bei Sterling, Place, 25–28, etwa wird die Konzeption eines frühjüdischen „normative Judaism“ in Auseinandersetzung mit Philo in Frage gestellt.

²⁵ Stegemann, Essener, 361.

²⁶ Stemberger, Einleitung, 15. Vgl. auch Neusner, Formation, 42.

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“²⁷ – 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.“²⁸ Oder L. V. Rutgers: „Arguing against the view that holds that Judaism in first century Palestine was divided into a variety of parties, including the Pharisees, the Saducees, and the Essenes, ... the different parties were too peripheral and not powerful enough to be able to impose their particular views on sizeable portions of the Jewish population ... Thus 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.“²⁹ Gerade im Rückblick auf das Frühjudentum ist es allerdings sehr schwer, eine Norm zu finden, mit der man das „typisch Jüdische“ ausdefinieren könnte;³⁰ solche Definitionen sind, wie Neusner anmerkt, „either too general to mean much (monotheism) or too abstract to form an intelligible statement.“³¹ Natürlich könnte man für das Frühjudentum die Definition einer „biblischen Religion“ 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.“³² 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 (zumindest als Gebäude gab es dieses im Frühjudentum sicherlich nicht in jeder jüdischen Ortschaft, s.u. III.7.6). Die Annahme eines gemeinsamen Fundamentes in jüdischen Grundüberzeugungen, wie „monotheism, God’s active presence in history, the election of Israel as people and country, elementary ethical principles, etc.“³³ bedürfte hingegen einer genaueren Definition, um nicht als zu vage auszuscheiden. Auch der Verweis auf den Ausdruck „Sekten“ im damaligen Judentum sollte mit Vorsicht genossen werden. Wenn Flavius Josephus in Ant 13,171–173 die unterschiedlichen Gruppierungen im Judentum seiner Zeit mit dem Wort αἱρέσεις umschreiben konnte, was man hier 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 alleine darin, dass Josephus

²⁷ Stemberger, *Mainstream*, 205.

²⁸ Sanders, *Judaism*, 47.

²⁹ Rutgers, *Jews*, 208.

³⁰ Vgl. auch Stegemann, *Essener*, 361–364.

³¹ Neusner, *Literature*, 119.

³² Stemberger, *Mainstream*, 203.

³³ Stemberger, *Mainstream*, 203.

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.³⁴ Dies hat natürlich Konsequenzen für die Beurteilung der frühjüdischen Gruppierungen. Wenn etwa die Texte von Qumran als Ausfluss eines „sectarian Judaism“³⁵ bezeichnet wurden, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass diese Texte nicht mit dem „mainstream Judaism“ konform gingen, so ist diese Abqualifizierung durch nichts zu rechtfertigen. Auch die Leute hinter den Qumrantexten waren eine jüdische Gruppierung unter anderen, und keine aus dem Rahmen fallende Splittergruppe.³⁶ 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?“³⁷ 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 ...“³⁸ Umgekehrter Weise waren auch den Pharisäern „sektiererische Frontstellungen“ und eine gewisse „Sonderexistenz“³⁹ zu eigen, was sich ja nicht zuletzt auch schon im Namen „Pharisäer“ („die Abgesonderten“, s.u. III.2.2.2) niederschlägt. Daher sollte man in der Frage nach dem Frühjudentum 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 Schul-

³⁴ Ähnlich rückt sich Josephus in Vita 12 selbst in die Nähe der Pharisäer, indem er behauptet: ἐννεακαιδέκατον δ' ἔτος ἔχων ἠρξάμην τε πολιτεύεσθαι τῇ Φαρισαίων αἰρέσει κατακολουθῶν („Als ich aber 19 Jahre alt war, begann ich mich politisch zu engagieren, indem ich der Sekte der Pharisäer nachfolgte“; Ü.MT). Auch hier konnotiert der Ausdruck im positiven Sinne des Wortes.

³⁵ Vgl. dazu Lim, Qumran, 146.

³⁶ Vgl. Lim, Qumran, 155.

³⁷ Stemberger, Pharisäer, 129f. Vgl. auch Stegemann, Essener, 362.

³⁸ Stegemann, Essener, 362.

³⁹ Neusner/Thoma, Pharisäer, 216.