

Einführung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I. „Frühjudentum“ und „Frühchristentum“

1. Frühjudentum

1.1 Der Begriff „Frühjudentum“

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

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

² Schmidt, Art. Frühjudentum, 688.

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

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

⁵ Müller, *Verhältnis*, 257.

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

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

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

⁷ Collins, Judaism, 2.

⁸ Boccaccini, Judaism, 21.

⁹ Fitzmyer, Paul, 601.

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

1.2 Zeitlicher Rahmen des Frühjudentums

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

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

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

¹¹ Müller, Verhältnis, 257.

¹² Vgl. Grabbe, Religion, 5.

¹³ Vgl. Schmidt, Art. Frühjudentum, 688.

¹⁴ Schmidt, Art. Frühjudentum, 689.

¹⁵ Niebuhr, Rechtfertigungslehre, 118.

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

1.3 Frühjüdische Pluriformität

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

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

¹⁶ Stemberger, Einleitung, 15.

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

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

¹⁹ Chilton, *Targum*, XXf.

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

²¹ Van der Woude, *Fakten*, 263.

²² Van der Woude, *Fakten*, 263.

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ Stegemann, Essener, 361.

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

²⁶ Stemberger, Mainstream, 205.

²⁷ Sanders, Judaism, 47.

²⁸ Rutgers, Jews, 208.

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

³⁰ Stemberger, Mainstream, 203.

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

³¹ Stemberger, *Mainstream*, 203.

³² Ähnlich rückt sich Josephus in Vita 12 selbst in die Nähe der Pharisäer, indem er behauptet: ἔννεακαιδέκατον δ’ ἔτος ἔχων 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 im positiven Sinne.

³³ Vgl. dazu Lim, *Qumran*, 146.

³⁴ Vgl. Lim, *Qumran*, 155.

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

³⁶ Stegemann, *Essener*, 362.