

## Zu den jüdischen Wurzeln des Christentums

Hans Ulrich Steymans

Das organische Bild von der Wurzel und dem Stamm geht auf den Apostel Paulus zurück (Röm 11,16–18). Daß das Christentum aus dem Judentum hervorging, ist so selbstverständlich nicht! Lange Zeit sah man im Judentum der Zeit Jesu eine einseitig auf das Gesetz orientierte Versteinigung des biblischen Israel, das von Jesus und seinem Evangelium erst vergeistigt und zu etwas Neuem geformt worden sei. Solche Ansichten sind schon einigen Aussagen des Neuen Testaments zugrunde gelegt. Das Johannesevangelium setzt Mose, dem Geber des abgelegten jüdischen Gesetzes, Jesus entgegen, der Gnade und Wahrheit bringt und sein »neues Gebot« verkündet. Ähnlich konstruiert der Hebräerbrief einen Gegensatz von Altem und Neuem Testament. Das Markus- wie das Matthäusevangelium verwenden das Schema von Verheißung und Erfüllung. Jesus ist der vom Alten Testament angekündigte Christus. Im Markusevangelium bahnt sich die Substitutionstheorie an: Die aus Juden und Heiden gesammelte Kirche ist das von Gott erwählte Gottesvolk, und das Judentum, das Jesus aus Verstockung ablehnt, hat an Israel keinen Anteil mehr. Je weiter die Abfassung des neutestamentlichen Textes von der Lebenszeit Jesu entfernt liegt, um so deutlicher tritt die Abgrenzung vom Jüdischen hervor. In den Spätschriften des Neuen Testaments zeigt sich eine »Israel-Vergessenheit« des Heidenchristentums, während bei Paulus die Trennung von Israel und Kirche noch nicht vollzogen ist. Das Urchristentum empfand sich selbst nicht als Wiege einer neuen Religion, sondern war ganz dem Judentum der Zeitenwende verbunden, das weder Jesus noch die Mitglieder der Urgemeinde verlassen wollten.<sup>1</sup>

Um den jüdischen Wurzeln des Christentums adäquat gerecht werden zu können, müßten die wissenschaftlichen Disziplinen Neues Testament, Judaistik, Patrologie, Geschichte der Antike herangezogen werden. Ich beschränke mich darauf, anhand der mir zugänglichen seit 1990 erschienenen Literatur einen Einblick in gegenwärtige Forschungstendenzen zu geben. Auf die *theologischen* Aspekte der Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Christentum kann hier ebenfalls nicht eingegangen werden. Statt dessen soll das Herauswachsen des Christentums aus seiner jüdischen Wurzel als *historischer* Prozeß beschrieben werden, der sozial, politisch und kulturell bedingt war. Die Basis dafür bilden einmal die Ausführungen von J. Lieu, die darauf hinweist, daß die ältere, der Substitu-

<sup>1</sup> Hubert Frankemölle, Neutestamentliche Christologien als jüdische Glaubenszeugnisse? Voraussetzungen einer sachgemäßen Diskussion. In: Das Judentum – eine Wurzel des Christlichen: Neue Perspektiven des Miteinanders. Hg. H. Flothkötter/B. Nacke, Würzburg 1990, 104 f. Erich Zenger, Die jüdische Bibel – unaufgebbare Grundlage der Kirche. In: Das Judentum. A.a.O., 70 f., 80; Rainer Kampling, Israel unter dem Anspruch des Messias: Studien zur Israelthematik im Markusevangelium. SSB 25, Stuttgart 1992, 203–210; 194 f.; Theobald, LThK3 (Lexikon f. Theol. u. Kirche) 5, 648–651.

tionstheorie folgende Denkweise theologisch statt historisch geprägt ist, und daß die moderne Rede von der simplen Trennung der Wege beider Religionen die geschichtliche Wirklichkeit ebenfalls nicht wirklich trifft. Grundlegend ist auch das Buch von B. Wander, der Wert darauf legt, die Scheidung von Judentum und Christentum nicht an einem Punkt der Geschichte festzumachen und auf eine Ursache zurückzuführen, sondern sie als Folge vielfältiger und langwieriger Trennungsprozesse zu verstehen. Bestimmend für die hier vorgetragene Sicht ist auch das Anliegen von E. Nodet, im antiken Judentum regionale Unterschiede zwischen Jerusalem mit seinem Tempel, Galiläa und Babylonien, Ägypten und der übrigen Diaspora im römischen Reich zu berücksichtigen.<sup>2</sup>

### *Das Judentum heute*

Im Judentum spielen heute traditionelle Unterschiede zwischen Askasenen, Sepharden, Jemeniten oder Äthiopiern eine immer geringere Rolle. Großes Gewicht kommt dagegen der Frage zu, ob man sich als religiös, traditionell oder säkular versteht. Dabei finden innerjüdische Abgrenzungen statt. Religiöse und säkulare Juden wohnen nicht gerne beisammen und beschränken ihre sozialen Kontakte. In diese Unterschiede lagern sich noch divergierende Richtungen der religiösen Praxis. Es gibt ultra-orthodoxe Gruppen, in den USA eher *Chassidim*, in Israel eher *Haredim* genannt, das in Israel tonangebende orthodoxe, das besonders in den USA verbreitete konservative, rekonstruktionistische und das Reform-Judentum. Daneben existieren noch Gemeinschaften messianischer Juden, die Jesus von Nazaret als den Messias Israels bekennen, aber bewußt am Judentum festhalten. Von ultra-orthodoxer Seite wird säkularen Juden, die ein Leben nach den Vorschriften des Talmud für unzeitgemäß halten, das Judesein in Frage gestellt – pointiert formuliert von einem Haredi in Israel: Wenn sie Juden sind, sind sie nicht frei, und wenn sie frei sind, sind sie keine Juden. Die Frage: »Wer ist ein Jude?« erhebt sich auch bei den Konversionen und Eheschließungen, die vor nichtorthodoxen Rabbinern vorgenommen werden. Das orthodoxe Oberrabbinat in Israel erkennt sie nicht an. Im Judentum heute herrscht also ein Spektrum unterschiedlicher Toraobservanz, das von »rigoros« bei den Ultra-Orthodoxen bis »locker« bei den Reformjuden oder »fast nicht« bei den dezidiert säkularen Juden reicht. Angesichts der Abgrenzungstendenzen der ultra-orthodoxen und orthodoxen Richtung gegenüber den anderen gilt: Nicht jeder, der sich selbst als Jude versteht, ist es auch in den Augen anderer Juden. Vielfalt

<sup>2</sup> Judith Lieu, »The Parting of the Ways: Theological Construct or Historical Reality?« ISNT 56 (1994), 101-119. Bernd Wander, Trennungsprozesse zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jahrhundert n. Chr.: Datierbare Abfolgen zwischen der Hinrichtung Jesu und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels. TANZ 16. Tübingen 1994. Etienne Nodet, »Galilée Juive de Jesus à la Mishna«. Aux origines juives du christianisme: Cahiers du CRFJ Hommes & sociétés. Hg. F. Blanchetière u. M. D. Herr. Jerusalem 1993, 15-62.

und polemische Ausgrenzungen innerhalb der Religionsgemeinschaft ähneln den Zuständen der Zeit Jesu. Doch unterscheidet sich das Judentum heute vom Frühjudentum der Zeitenwende dadurch, daß es auf der erst nach der Zerstörung des Tempels (70 n.Chr.) einsetzenden rabbinischen Sammlung fußt, welche die Entstehung eines zur Hebräischen Bibel hinzutretenden Kanons normativer Schriften auslöste.<sup>3</sup>

### *Sekten im Frühjudentum*

Das Judentum der Zeitenwende umfaßt mehrere Gruppen, die Flavius Josephus Sekten (*haireseis*) nennt. Nach Apostelgeschichte 24,5 bezeichnet der Ankläger des Paulus vor dem römischen Statthalter die Jünger Jesu als Sekte der Nazoräer (*hairesis*) und ordnet sie so in den Pluralismus des Frühjudentums ein.

*Nazoräer* Die christliche Bewegung gehört zum palästinischen Judentum der Zeitenwende. Jesus wurde der Nazoräer genannt, eine Bezeichnung, die auf seine Jünger überging. Der Begriff ist wohl von der Stadt Nazaret abgeleitet. Die Gruppe der Schüler des Rabbis aus Nazaret zeigte sich als besondere Einheit, die als Weg oder Sekte bezeichnet wurde. Die Nazoräer waren Juden wie viele andere, die in Palästina lebten, sie beobachteten sorgfältig die Toragebote, besonders Beschneidung und Sabbat, besuchten häufig Tempel und Synagogen. Sie waren allerdings überzeugt, daß der Messias bereits gekommen sei, also messianische Juden, wie es sie in der Geschichte des Judentums immer wieder gegeben hat. Sie hätten sich selbst nicht als Kombination zweier Religionen – Judentum und Christentum – betrachtet, weil sie niemals akzeptiert hätten, daß Christentum etwas anderes sei als das richtig blühende Judentum. Die Jesusbewegung umfaßt unterschiedliche Richtungen: Matthäus den Zöllner, Simon den Zeloten und auch Johanna, die Frau des Verwalters des Herodes Antipas, also ein Mitglied der herrschenden Schicht.<sup>4</sup>

*Zeloten* Das Judentum in Galiläa setzt sich aus babylonischen Einwanderern zusammen. Die eigentlich galiläische Bewegung der Zeloten reprä-

<sup>3</sup> Alan Dowty, »Religious-Secular Accomodation in Israeli Politics.« Jewish Sects, Religious Movements, and Political Parties: Proceedings of the Third Annual Symposium of the Philip M. and Ethel Klutznick Chair in Jewish Civilisation held on Sunday-Monday, October 14–15, 1990. In: Studies in Jewish Civilisation 3. Hg. M. Mor. Omaha/NE 1992, 404; 393; 394; 406; 409; Mervin F. Verbit, »Images of the Movements: Perceptions of American Jewish University Students.« Jewish Sects, Religious Movements, and Political Parties. A.a.O., 298; 287–290; Jacob Neusner/Clemens Thoma, Die Pharisäer vor und nach der Tempelzerstörung des Jahres 70 n.Chr. Tempelkult und Tempelzerstörung. Festschrift für Clemens Thoma zum 60. Geburtstag, 42. In: Judaica et Christiana. Band 15. Hg. S. Lauer u. H. Ernst. Frankfurt/M [u.a.] 1995, 42.

<sup>4</sup> François Blanchetière, »La ›secte des nazaréens‹ ou les débuts du christianisme«. Aux origines juives du christianisme. 66; 70; 67, 81; Apg 2,40; 3,1; 5,12.20.21.42; Étienne Nodet, a.a.O., 17, 59.

sentiert davon nur einen Ausschnitt. Er ist die Spur eines politischen Elans, der den Traum von einem freien Jerusalem und seinem Tempel verwirklichen will und durch die ständigen Wallfahrten aufrecht erhalten wird. Zur Lebenszeit Jesu besteht in Galiläa ein stark differenziertes ländliches Milieu, in dem die Wiege eines sich von Judäa abseits haltenden Pharisäismus, des Christentums und der rabbinischen Tradition liegt.<sup>5</sup>

*Pharisäer und Sadduzäer* Bei den Pharisäern erscheint der Separatismus vom übrigen Judentum schon im Namen. Dem Wort liegt eine hebräisch-aramäische Verbwurzel zugrunde, die »sich absondern, fernhalten« bedeutet. Pharisäer nahmen die Gesetze besonders genau und unterschieden sich von den Sadduzäern vor allem im Verständnis von Auferstehung, Lohn und Strafe. Sadduzäer gehörten zur oder sympathisierten mit der religiösen und politischen Führungsschicht des damaligen Judentums, deren Machtanspruch sich auf priesterliche Ämter im Tempel stützte.<sup>6</sup>

Jesus mußte durch die Tempelreinigung (Mk 13,1) und das Tempelwort (Mk 11,15–19), in dem er in prophetischer Weise die Zerstörung des Tempels voraussagte, in Konflikt mit den Sadduzäern geraten, weil er mit dem Tempel die Grundlage ihrer Macht in Frage stellte. Er bedrohte die politische Ordnung, da viele messianische Hoffnungen auf ihn setzten. Den römischen Behörden verdeutlichten die Sadduzäer die Gefahr, die Jesus für das herrschende System darstellte, mit der Anklage, er gebe sich als König der Juden aus. Indem die Urgemeinde die Auferstehung des Getöteten verkündete und Jesus weiterhin als den Messias bekannte, gerieten auch ihre Mitglieder in das Schußfeld der Sadduzäer und des Hohenpriesters. Als 62 n.Chr. der Posten des römischen Prokurators kurz vakant war, nutzte der Hohepriester Ananos die Gelegenheit, den Leiter der Urgemeinde, Jakobus, steinigen zu lassen. Daß damit aber kein Konflikt Judentum – Christentum ausgetragen, sondern innerhalb der jüdischen Gesellschaft Politik gemacht wird, zeigt sich daran, daß die Vorgehensweise des Hohenpriesters einen Aufschrei der Empörung in der Oberschicht Jerusalems auslöste und dieser seines Amtes enthoben wurde.<sup>7</sup>

*Essener und Qumran* Die Essener lebten nicht nur in Qumran am Toten Meer, sondern in ganz Palästina. Diese Gruppe grenzte sich deutlich von anderen zeitgenössischen Richtungen des Judentums ab. Die Schriften von Qumran bezeugen, daß man den Kalender und die damit falsch datierten Opfer im Tempel von Jerusalem ablehnte. Die Essener führten ein gemeinschaftliches Leben und unterhielten in den Wohnorten Speise-

<sup>5</sup> Nodet, a.a.O., 58.

<sup>6</sup> Thoma, Das Messiasprojekt: Theologie jüdisch-christlicher Begegnung. Augsburg 1994, 247; Günter Stemberger, Pharisäer, Sadduzäer, Essener. Stuttgarter Bibelstudien (SBS) 144, Stuttgart 1991, 68–70.

<sup>7</sup> Peter Dschulnigg, Die Zerstörung des Tempels in den synoptischen Evangelien. Tempelkult u. Tempelzerstörung. A.a.O., 168 f.; B. Wander, a.a.O., 77–95; 104–122; 263–267.

säle, die nur Sektenmitgliedern zugänglich waren. D. R. Schwartz sieht die Haltung zur Tora in Qumran durch Spiritualisierung, Relativierung und Perfektionismus bestimmt. Die Spiritualisierung des Gesetzes zeigt sich darin, daß es nicht zu befolgen ist, weil und wie es geschrieben steht, sondern insofern ihm eine Bedeutung beigelegt werden kann. Man dehnt Vorschriften auf andere Fälle aus, blendet aber auch Gebote wie die den Tempel betreffenden als irrelevant aus. Die Relativierung besteht darin, daß die Gebote der Tora nicht Gott, sondern Mose zugeschrieben werden, der in eine Kette von Propheten eingeordnet ist, was seinen Vorschriften etwas Vorläufiges gibt. Der Perfektionismus führt in Qumran zur Erkenntnis des eigenen Unvermögens, das Gesetz wirklich zu erfüllen. In den *Hodayot* taucht deshalb der Gedanke auf, daß nur Gott selbst den Menschen vollkommen machen kann. Alle drei Tendenzen werfen ein Licht auf die Weise, wie Paulus mit der Tora umgeht. Sie wird bewertet nach ihrer Bedeutung für das Heil, Mose zugeschrieben und ihre Unerfüllbarkeit vor Gott festgehalten.<sup>8</sup>

*Hellenisten* Hellenistische Juden sind keine eigene Sekte. Paulus und Flavius Josephus standen z.B. den Pharisäern nahe. Wenn Philo von Alexandrien versucht, die Tora mit hellenistischer Philosophie zu versöhnen und sie nicht als Gesetze, sondern als Bräuche qualifiziert, untergräbt er damit ihre göttliche Satzung. Konsequenterweise nennen hellenistische Schriftsteller Mose deren Verfasser. Ebenso – als Werk des Mose – kommt die Tora auch im Neuen Testament zur Sprache.<sup>9</sup>

Das Leben in der hellenistischen Diaspora wich in einigen Punkten, z. B. dem Griechischen als Sprache der Heiligen Schrift und dem Platz der Frauen in der Synagoge, von später allgemein verbindlichen rabbinischen Bräuchen ab. Außerdem waren die Juden dem Druck ausgesetzt, sich an die hellenistische Kultur anzupassen. Das bedeutete im Extremfall die Abkehr vom Judentum. So geschah es in der Jerusalemer Aristokratie vor dem Makkabäeraufstand, als man die Beschneidung operativ rückgängig machte. Mischehen führten dazu, daß Kinder nicht mehr beschnitten wurden, und der Neffe Philos, Tiberius Alexander, war nicht nur vom Judentum abgefallen, sondern ging auch als römischer Präfekt gewaltsam gegen die 66 n. Chr. in Alexandrien ausbrechende jüdische Revolte vor.<sup>10</sup>

Wenn Juden außerhalb Palästinas eine Heimat finden, stellt sich die Frage, wer ein Jude sei, da die alte Bindung an das Territorium Judäa-Israel und an die Abstammung bei wachsender Aufnahme von Proselyten nicht mehr gültiges Kriterium sein kann. Wie der Hellenismus Nichtgriechen in seine Kultur integrierte, so fühlten sich auch Nichtjuden (Gottesfürchti-

<sup>8</sup> Stemberger, a.a.O., 122–124; Daniel R. Schwartz, *Studies in the Jewish Background of Christianity*. WUNT 60, Tübingen 1992, 19–24.

<sup>9</sup> Schwartz, a.a.O., 16–18.

<sup>10</sup> Robert Doran, *Birth of a Worldview: Early Christianity in Its Jewish and Pagan Context*. San Francisco/Oxford 1995, 56; Peder Borgen, »Judaism in Egypt«, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*. Edinburgh 1996, 71–102. (= *The Anchor Bible Dictionary* III [1992] 1061–1072), 92 f.

ge) vom Judentum angezogen. Philosophische Interpretation des Gesetzes unterwirft es menschlichem Diskurs. Philo erwähnt Gruppen, die den Geboten nur symbolischen Wert beimessen. Er nennt jenen den wahren Proselyten, der nicht seine Vorhaut beschneidet, sondern die Begierden, Freuden und Leidenschaften der Seele. Wie bei König Izates II. von Adiabene kann in der Diaspora unter Umständen auf die Beschneidung verzichtet werden. Der christliche Verzicht auf die Beschneidung der Heiden fügt sich in diese Linie ein. Es kommt jedoch noch der eschatologische Aspekt hinzu. Das Kommen des Messias führt die Welt ihrem Ende zu. Bisherige Abgrenzung der Geschlechter, gesellschaftliche Schichten und Völker werden unbedeutend.<sup>11</sup>

### *Regionale Unterschiede*

Neben der Einteilung in Sekten war das Judentum auch geographisch gegliedert. Der Tempel zu Jerusalem nahm eine integrierende Funktion ein. Von überall her wallfahrtete man dorthin. Diese integrierende Funktion erfüllte der Tempel auch für die Christen. Es ist eine Integration ins Judentum. Bei der theologischen Bewältigung der Zerstörung des Tempels gehen die Verfasser des Neues Testaments und der Mischna jedoch unterschiedliche Wege.

*Jerusalem und der Tempel* Seit Beginn des 2. Jahrhunderts v.Chr. war der Tempel ein Ort, an dem nicht nur Gott verehrt, sondern auch Machtpolitik betrieben wurde. Hohepriester wurden abgesetzt, mußten fliehen und wurden sogar ermordet. Die traditionelle Bindung des Amtes an die Familie der Zaddokiden ging verloren. Jesu Kritik an den Zuständen im Tempel anlässlich der Tempelreinigung und selbst sein Tempelwort waren kein Bruch mit Ansichten seiner Zeit. Auch in pharisäischen Kreisen hat man vor einer möglichen Tempelzerstörung gewarnt. Die Essener nahmen aus Fragen der Reinheit nicht am Opferkult teil. Dennoch suchten selbst sie den Tempel auf, spendeten Weihegaben, stifteten freiwillige, vom Kalender unabhängige Opfer und nutzten die Lehrhallen des Tempels zum Unterricht.<sup>12</sup>

Das Lukasevangelium beginnt die Jesusgeschichte mit jüdischen Menschen, die in einem von Gesetz und Tempelkult umgriffenen Raum leben. Nach Jesu Himmelfahrt kehrten die Jünger nach Jerusalem zurück, und »sie waren immer im Tempel und priesen Gott« (Lk 24,53). Auch nach dem Tod Jesu, als der Tempelvorhang entzweigerissen war (Lk 23,45) –

<sup>11</sup> Schwartz, a.a.O., 5–15; Friedrich Wilhelm Horn, Der Verzicht auf die Beschneidung im frühen Christentum. NTS 42 (1996), 485 f, 491–495.

<sup>12</sup> H. Stegemann, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer u. Jesus: Ein Sachbuch. Freiburg/Br. 1993, 198–204; 215; Neusner/Thoma, Die Pharisäer vor und nach der Tempelzerstörung. A.a.O., 209; Schwartz, a.a.O., 107; Craig A. Evans, Opposition to the Temple: Jesus and the Dead Sea Scrolls. In: The Anchor Bible Reference Library. Hg. James H. Charlesworth, New York [u. a.] 1993, 235, 250.

was oft als Ende der göttlichen Gegenwart im Tempel gedeutet wird – sieht der Evangelist also im Tempel noch den angemessenen Ort, Gott zu preisen. In der Apostelgeschichte gilt die Tora weiter für Juden, auch wenn sie Christusjünger werden. Bis zur Zerstörung des Tempels empfand die Gemeinde von Jerusalem keinen Widerspruch zwischen dem Bekenntnis zu Jesus als dem Messias und dem Besuch des Tempels. Doch wie stand es um die zum Glauben an Christus bekehrten Heiden?<sup>13</sup>

Der Übertritt zum Judentum verlangte neben der Beschneidung noch das Tauchbad und das Darbringen von Opfern. Die Bedeutung der Beschneidung konnte im hellenistischen Judentum wegspiritualisiert werden, das Tauchbad war in der Taufe gegeben. Das Opfer jedoch scheint mit der Spendenaktion des Paulus in Zusammenhang zu stehen. In der beschneidungsfreien Heidenmission stellt B. Wander ein petrinisches »Reinheitsmodell«, in dem der Kontakt zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen durch rituelle Reinheit gemäß Levitikus 18 entsprechend Aposteldekret (Apg 15) gewährleistet wurde, dem paulinischen »Almosenmodell« (Apg 24,17) gegenüber. Paulus scheint die Integration der von ihm missionierten Heiden in konzentrischen Kreisen verstanden zu haben, deren innerster die Gemeinde der Judenchristen in Jerusalem war, deren äußersten Gemeinschaften bildeten, in denen Heiden, die weder durch Beschneidung noch durch rituelle Vorschriften gebunden waren, mit Judenchristen zusammenlebten, die sich – wie manche andere im hellenistischen Diasporajudentum – nicht mehr an das Gesetz hielten. Mit Jerusalem war der äußerste Kreis durch Spenden verbunden. Wenn die negative Haltung des Paulus zum Gesetz sich gegen dessen Funktion richtet, die Völker von Israel zu trennen, so kann die finanzielle Opfergabe für das Heiligtum Israels als integrierender Akt erscheinen. Die Praxis, von Heiden freiwillige Opfer (*anathemata*) anzunehmen, ist im Tempel von Jerusalem bezeugt und wird als für diese heilsam bewertet.<sup>14</sup>

Als Paulus mit der Kollekte nach Jerusalem kam, stießen sich einige Mitglieder der dortigen Gemeinde an seiner Form der Heidenmission. Paulus sollte deshalb mit dem Geld der Heidenchristen für die Kosten von Nasiräern aufkommen. Denn das Nasiräergelübde verlangte Opfer. In der Christengemeinde von Jerusalem nahm man also nicht nur jüdische Gelübde auf sich, sondern auch die deswegen im Tempel darzubringenden Opfer. Paulus stimmte dem zu, mehr noch, er unterzog sich einem siebentägigen Reinigungsritual, das ihn von seinem Aufenthalt im Fremdland und dem Kontakt mit Heiden, also den Begleiterscheinungen seiner Missionstätigkeit, reinigen sollte. Am siebten Tag wurde er unter falschen Beschuldigungen verhaftet, was ihn nach Rom und in den Tod führte. Weil

<sup>13</sup> Helmut Merkel, Israel im Lukanischen Werk. NTS 40 (1994), 382; Michael Pettem, Luke's Great Omission and His View of the Law. NTS 42 (1996), 37.

<sup>14</sup> Horn, Der Verzicht auf die Beschneidung in Israel. A.a.O., 495; B. Wander, a.a.O., 211; 168–200, 240; James D. G. Dunn, »In Search of Common Ground«, Paul and the Mosaic Law: The Third Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1994). WUNT 89. Hg. J. D. G. Dunn, Tübingen 1996, 325–334; Schwartz, a.a.O., 104–108.

nach dem Tod von Paulus und Jakobus die Integrationsfiguren fehlen, beginnt die Heidenmission des Petrus – die zu judaisierenden Gemeinden führt – und die des Paulus auseinanderzubrechen. In Jerusalem behält die Gemeinde der Christusanhänger eine hebräische Hierarchie bis zu Hadrians Belagerung im Jahre 135, dann wird sie durch Heidenchristen abgelöst.<sup>15</sup>

*Ägypten* Seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. sind in Ägypten jüdische Ansiedlungen belegt. Neben dem Tempel der Samaritaner auf dem Garizim, dem Tempel in Araq el-Emir im heutigen Jordanien, weiß man von zwei jüdischen Tempeln in Ägypten: dem in Elephantine und dem des geflohenen Hohenpriesters Onias in Leontopolis. Man begründete die Abweichung vom Toragebot der Kultzentralisation mit Jesaja 19,18 f. Dennoch pflegten die Juden Ägyptens Beziehungen zum Tempel in Jerusalem und respektierten dessen Autoritäten. Drei bewaffnete Aufstände gegen die Römer nach dem Tod Caligulas 41 n. Chr., der jüdische Krieg 66 bis 70/73 mit seinen Auswirkungen sowie eine messianische Revolution 115–117 dezimierten die jüdische Gemeinschaft. Dies erklärt, warum im 2. Jahrhundert die Quellen über das Judentum in Alexandrien versiegen, während die über das Christentum beginnen. Christliche Gemeinschaften hatten sich im 1. Jahrhundert im Schatten des Judentums entwickelt. Erst nach 117 tritt das Christentum als selbständige Größe hervor. Judenchristen bezeugt das in Alexandria bekannte »Evangelium nach den Hebräern«.<sup>16</sup>

*Galiläa und Babylonien* Die Diaspora in Babylon war an ein Leben ohne Tempel gewöhnt. Purim, das Gedächtnis Esters – das einzige Buch der Hebräischen Bibel, das man nicht in Qumran gefunden hat – scheint dort wichtiger gewesen zu sein als Pessach. Da viele babylonische Heimkehrer in Galiläa siedelten, bestanden enge Kontakte nach Babylonien. Damit verbunden war eine Distanz zu Judäa und Jerusalem, nicht nur weil Samaria dazwischen lag.<sup>17</sup>

Die *Mischna*, die grundlegende Sammlung des rabbinischen Judentums, kommt aus Galiläa. Sie wurde gegen 200 ediert und zeigt trotz vieler Erinnerungen an Jerusalem und den Tempel ländliches Kolorit. Sie konzentriert sich auf Regeln für rituelle Reinheit und die Erfüllung der Toragebote in einer Welt ohne Tempel und Opfer. Die Mischna ist das Werk von Schulen, die von Flüchtlingen aus Judäa nach dem Bar Kochba-Aufstand (132–135) gegründet worden waren. Sie konnte nach Babylon verbreitet werden, aber im Mittelmeergebiet scheint sie nicht rezipiert wor-

<sup>15</sup> Num 6,14–20; Apg 21,27; Wander, a.a.O., 241; 253. Emmanuel Testa, *The Faith of the Mother Church: An Essay on the Theology of the Judeo-Christians*. Studium Biblicum Franciscanum Collectio Minor 32. Jerusalem 1992, 13 f.

<sup>16</sup> Peder Borgen, »Judaism in Egypt«. A.a.O., 71–102. Roelof van den Broek, *Juden und Christen in Alexandrien im 2. und 3. Jahrhundert*. In: *Juden und Christen in der Antike*. Hg. J. van Amersfoort u. J. van Oort, Kampen 1990, 102 f.

<sup>17</sup> Nodet, »Galilée juive, de Jésus à la Mishna«. A.a.O., 34 f.

den zu sein. Die Sprachbarriere, Hebräisch und Aramäisch in Palästina und Babylonien, Griechisch in der römischen Diaspora, verhinderte dies. Kommentatoren produzierten zwei Bearbeitungen: den *Jerusalemener Talmud*, der aus Galiläa stammt, und den *Babylonischen Talmud*.<sup>18</sup>

Flavius Josephus, apokalyptische Texte des ersten Jahrhunderts und das rabbinische Schrifttum deuten die Zerstörung des herodianischen Tempels nach dem Modell des salomonischen. Rom ist das zweite Babylon. Die Gegenwart Gottes (kabôd bzw. shekhîna) hat den Tempel vor der Eroberung verlassen. Sie geht mit den Verschleppten ins Exil. Der Untergang Jerusalems samt dem Tempel wird als Strafe für Ungehorsam und Uneinigkeit gesehen.<sup>19</sup>

Politisches Oberhaupt des Judentums in Syrien-Palästina war ein Patriarch, den die Römer anerkannten und den noch Kaiser Theodosius in Ehren hielt. Von 429 an wurde das Amt nicht mehr besetzt.<sup>20</sup>

*Matthäusevangelium* Das Matthäusevangelium trägt wie die Mischna galiläisches Kolorit, erzählt es doch vom Wirken Jesu im »heidnischen Galiläa«. Die Christen des Matthäus haben der schriftlichen Tora und ihrer mündlichen pharisäischen Auslegung zu folgen. Die Zerstörung von Jerusalem ist Strafe für die Ablehnung Jesu, Erfüllung seiner Vorhersagen und Teil der Ereignisse für den Anbruch des Gottesreiches, an dem die jüdischen Führer keinen Anteil haben. Auch hier gibt Gottes »shekhîna« den untergehenden Tempel preis. Gottes Gegenwart wird dem Matthäusevangelium zufolge in Christus und der in seinem Namen versammelten Gemeinde erfahrbar.<sup>21</sup>

*Rom und die Diaspora im römischen Mittelmeergebiet* Die Juden wurden von Julius Caesar bevorzugt behandelt, weil militärische Hilfe unter Herodes dem Großen Caesar in Alexandrien im Jahre 47 v.Chr. gerettet

<sup>18</sup> Doran, *Birth of a Worldview*. A.a.O., 52; Shage J. D. Cohen, »Judaism to the Mishnah: 135–220 C.E.« *Christianity and Rabbinic Judaism: A Parallel History of Their Origins and Early Development*. Hg. H. Shanks, Washington D.C. 1992, 206–212; Nodet, a.a.O., 16.

<sup>19</sup> Johann Maier, *Zwischen Zweitem und Drittem Tempel*. In: *Tempelkult und Tempelzerstörung*. A.a.O., 236–241.

<sup>20</sup> Tessa Rajak, *The Jewish community and its boundaries*. In: *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*. Hg. J. Lieu, J. North u. T. Rajak, London/New York 1992, 12; Fergus Millar, *The Jews of the Graeco-Roman Diaspora between paganism and Christianity*. AD 312–438. In: *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*. A.a.O., 98–111. Martin Jacobs, *Die Institution des jüdischen Patriarchen: Erbe quellen- und traditionsgeschichtliche Studie zur Geschichte der Juden in der Spätantike*. Texte und Studien zum Antiken Judentum. Band 52, Tübingen 1995.

<sup>21</sup> Mt 4,12–17; Mt 5,17–20; Doran, *Birth of a Worldview*. A.a.O., 10, 57; Dschulnigg, *Die Zerstörung des Tempels*. A.a.O., 171–173; Rudolf Brändle, *Die Auswirkungen der Zerstörung des Jerusalemer Tempels auf Johannes Chrysostomus und andere Kirchenväter*. In: *Tempelkult und Tempelzerstörung*. A.a.O., 62; Harold W. Attridge, *Christianity from the Destruction of Jerusalem to Constantine's Adoption of the New Religion*, 70–312 C.E. *Christianity and Rabbinic Judaism*. A.a.O., 163.

hatte. Trotzdem wurden Juden 19 n. Chr. und 41/49 aus Rom vertrieben. Nach dem jüdischen Krieg legte Vespasian den Juden eine spezielle Steuer für Jupiter Capitolinus auf, die die Tempelabgabe ersetzte. Der jüdische Krieg beeinflusste die Einstellung der Römer zu den Juden. Antijüdische Aussagen nahmen zu. Antijüdische Klischees der römischen Polemik wurden später auch gegen die Christen vorgebracht: Ritualmord, Menschenhaß, Atheismus, Eselsverehrung, mangelndes Alter der Religion.<sup>22</sup>

Die Verkündigung von Jesus, dem Messias, hörten Juden aus Rom wohl bei ihren Wallfahrten nach Jerusalem. Das Christentum in Rom hat jüdische Wurzeln. Das Claudiusedikt (41 oder 49) wird mit Streitigkeiten unter den Juden wegen Christus begründet. In den Augen der Römer war dies noch eine innerjüdische Angelegenheit. Die Ausweisung betraf wahrscheinlich besonders die christusgläubigen Juden. In Rom blieben nur die Heidenchristen zurück. Dies erklärt, warum unter Nero die Christen schon als eigenständige, vom Judentum unterschiedene Gruppe wahrgenommen werden.<sup>23</sup>

### *Ausschluß der Judenchristen*

Nach der konstantinischen Wende bedrängte die heidenchristliche Kirche jene Christen, die an jüdischen Lebensformen festhielten, zunehmend mit Vorwürfen der Heterodoxie. Aus Predigten und gesetzlichen Bestimmungen erkennt man, daß das Judentum auf viele Christen große Anziehungskraft ausübte. Das Judenchristentum flüchtete aus dem Bereich der Zugriffsmöglichkeiten der Reichskirche. Seine Traditionen leben besonders in der ostsyrisch-nestorianischen und der koptisch-äthiopischen Kirche fort.

Vom ersten bis zum 8. Jahrhundert existierte besonders im Osten eine starke Kirche von jüdischen Konvertiten. Es gab heidnische Sympathisanten mit dem Judentum, die ein Christentum mit jüdischen Formen bevorzugten. Judenchristen spalteten sich in zahlreiche Sekten. Die bedeutendsten waren die Notzrim, die von den Nazoräern in Apostelgeschichte 25,5 unterschieden werden sollten, und die Ebioniten. Irenäus von Lyon berichtet, daß sie sich beim Gebet nach Jerusalem in Richtung Tempel wenden – eine nach Daniel 6,11 jüdische Praxis. Sie waren Quartodezimaner, d. h. sie lebten nach dem jüdischen Kalender und feierten Pascha am 14. Nisan. Sie pflegten Beschneidung, Sabbatobservanz usw. Hier wird der lokale Unterschied zum Westen deutlich. Die eher heidenchristliche Kir-

<sup>22</sup> Doran, *Birth of a Worldview*. A. a. O., 54; 55; Hans-Reinhard Seeliger, *Gemeinsamkeiten in der antijüdischen und antichristlichen Polemik in der Antike*. In: *Christlicher Antijudaismus*. A. a. O., 88–93.

<sup>23</sup> Wander, a. a. O., 222–224; Rudolf Brändle/Ekkehard Stegemann, *Die Entstehung der ersten »christlichen Gemeinde« Roms im Kontext jüdischer Gemeinden*. NTS 42 (1996), 9 f., 58 f.

che von Rom und auch andere Regionen feiern Ostern im zweiten Jahrhundert am Sonntag nach dem Pascha.<sup>24</sup>

Es kam zu Konflikten. Die Notzrim wurden im Laufe der Zeit von der Reichskirche nicht mehr als Christen, sondern als Juden gesehen und auch so bezeichnet. Freund (59–74) meint, die patristische *Adversos Judaeos*-Literatur richte sich nicht gegen Juden, sondern gegen Judenchristen. Als 382 Gregor von Nyssa nach Jerusalem gesandt wurde, um die Judenchristen auf ihre Rechtgläubigkeit hin zu überprüfen, warfen sie ihm Unreinheit vor.<sup>25</sup>

Die Attraktivität des Judentums kann sozial bedingt sein. In Sardis existierte eine florierende und reiche jüdische Gemeinde neben einer armen christlichen. Die anti-jüdische Polemik des Melito von Sardis reagierte auf soziale Spannungen mit Theologie: der Substitutionstheorie.<sup>26</sup>

Ähnlich steht es um die Predigten des Johannes Chrysostomos in Antiochien. Angestachelt wird die Polemik des Chrysostomos durch das Verhalten seiner Christen. Sie gehen am Sabbat in die Synagoge und nehmen an den jüdischen Festen teil. Wenn die Juden in Antiochien nichts gegen deren Mitfeier einzuwenden hatten, können weder die einen noch die anderen von einem Ketzersegen im synagogalen Achtzehnbittengebet abgeschreckt worden sein. Wenn Christen im Jahr 415 ausdrücklich verboten werden muß, sich am Gerichtshof des jüdischen Patriarchen Recht sprechen zu lassen, heißt dies, daß sie den Patriarchen als Rechtsinstanz anerkannten und daß auch der Patriarch sie in seine Zuständigkeit einschloß.<sup>27</sup>

Bei Chrysostomos ist der Antijudaismus politisch bedingt. Dem Christentum steckt die Attacke des Kaisers Julian Apostata in den Knochen, der den Tempel in Jerusalem wieder aufbauen wollte. Sein Scheitern wird, wie die Tempelzerstörung durch die Römer, als Gottesurteil verkündet. Interessanterweise bestimmt die Tora die Argumentation. Weil der Tempel zerstört ist, kann man die Opfergesetze nicht mehr befolgen. Damit sind aber auch die anderen Ritualgesetze außer Kraft gesetzt. Soziologische und politische Gegebenheiten lösten die Entwicklung theologischer Maximen aus, die im Christentum verheerend nachwirkten.<sup>28</sup>

Die Aggression weitet sich aus. Gewalttätiger Pöbel der jeweils anderen Glaubensrichtung schändet zur Zeit des Christengegners Julian Kirchen, nach dessen Scheitern Synagogen. Vor 600 wurden vier wichtige Gesetzeswerke promulgiert, die Juden betrafen: Konstantins Gesetz von 315, das Juden als gleichberechtigte Bürger bestätigte, Konstantins Gesetz von 399, das einer Christin verbot, einen Juden zu heiraten, der Codex Theo-

<sup>24</sup> Testa, *The Faith of the Mother Church*. A.a.O., 12, 81; Richard A. Freund, »Jewish-Christian Sects and the Jewish-Christian Debate«. *Jewish Sects, Religious Movements, and Political Parties*. A.a.O., 57, 74–77; Blanchetière, a.a.O., 17, 77; 13, 18; Attridge, a.a.O., 160.

<sup>25</sup> Blanchetière, a.a.O., 83; Freund, a.a.O., 59–74; Testa, a.a.O., 22.

<sup>26</sup> Doran, *Birth of a Worldview*. A.a.O., 54 und 58; Millar, a.a.O., 98–112.

<sup>27</sup> Brändle, *Die Auswirkung der Zerstörung des Jerusalemer Tempels*. A.a.O., 232 f; Thoma, *Das Messiasprojekt*. A.a.O., 339–352; Doran, *Birth of a Worldview*. A.a.O., 59.

<sup>28</sup> Testa, *The Faith of the Mother Church*. A.a.O., 23. Millar, a.a.O., 107, 115.

dosianus von 439, der die Juden von Leitungsfunktionen in der Verwaltung ausschloß und der Codex Justinianus von 531, der Juden verbot, gegen Christen als Zeugen aufzutreten.<sup>29</sup>

Den Judenchristen ging es kaum besser. Das Konzil von Laodizäa verpflichtete die Quartodecimaner, ihrem Osterkalender abzuschwören, statt des Sabbats nun den Sonntag zu feiern, verbot anlässlich jüdischer Feste, von Juden Geschenke anzunehmen, an deren Festlichkeiten teilzunehmen, ungesäuertes Brot zu essen, einander zu besuchen sowie Gottesdienst in Hauskirchen zu feiern. Trotzdem hielten die Judenchristen an ihren Bräuchen fest. Da solche Gesetze ständig wiederholt wurden, waren sie wohl schwer durchzusetzen.<sup>30</sup>

Am Ende verlassen die Judenchristen den Einflußbereich der römischen Reichskirche. Dabei scheinen die Ebioniten eher der Schule von Antiochien und den Nestorianern nahezustehen. In Mesopotamien unter persischer Hoheit beeinflussen sie die Schule von Nisibis. Die syrische Kirche baut auf einem judenchristlichen Erbe auf. Die Notzrim wenden sich eher Ägypten zu. Mehr noch als die koptische Kirche präsentiert sich die mit dieser jahrhundertlang verbundene äthiopische Kirche als Hort streng an der Tora orientierter Lebensweise. Die äthiopischen Christen befolgen die alttestamentlichen Speisevorschriften, das Sabbatgebot und die Beschneidung. Man wird sie als judaisierende Christen bezeichnen dürfen. Die Flucht der Judenchristen aus der Reichskirche führte sie in Gebiete und Kirchen semitischer Sprache: Syrisch, später Arabisch, Ge'ez, später Amharisch, Koptisch (semito-hamitische Sprachgruppe). Hat Sprache mit Denken zu tun, mag sich hier ein Mentalitätsunterschied zwischen spekulativer Orthodoxie der griechisch-römischen Reichskirche und ritueller Orthopraxie der semitischen Randkirchen zeigen. Die Bezeichnung Notzrim – gemeinsemitisches Wort für Christen – ist nur in der griechisch-römischen Welt untergegangen.<sup>31</sup>

### *Das Christentum – eine jüdische Religion*

Diese einem Buchtitel von D. Flusser entnommene Charakterisierung mag befremden. Sie ist gefährlich in Israel, wo arabisch und hebräisch sprechende Katholiken, die zu derselben Diözese gehören, in den nationalen Konflikt zwischen Palästinensern und Israelis involviert sind. Diese Gefahr wird nicht geringer, wenn man Bilder der Verwandtschaft verwendet

<sup>29</sup> Millar, a.a.O., 118. J. H. Charlesworth, »Christians and Jews in the First Six Centuries«. Christianity and Rabbinic Judaism. A.a.O., 323.

<sup>30</sup> Can. 7; 29; 37 u. 38; 58; Testa, a.a.O., 21; Doran, Birth of a Worldview. A.a.O., 61.

<sup>31</sup> Testa, a.a.O., 25 f.; Han Drijvers, »Syrian Christianity and Judaism«. The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire. A.a.O., 139–141; Michael Weitzman, From Judaism to Christianity: The Syriac version of the Hebrew Bible. The Jews Among Pagans and Christians. A.a.O., 150 u. 165–168; Testa a.a.O., 27–30; Getatchew Haile, The forty-nine Hour Sabbath of the Ethiopian Church. JSS 33, 233–254; Daniel Oswald Rufeisen, »Gaude, Petre, wir sind wieder da«. In: Das Judentum – eine Wurzel des Christlichen. A.a.O., 178–188.

wie J. Maier, der von »Tochterreligionen« spricht, oder Papst Johannes Paul II., der 1986 die in der römischen Synagoge versammelte jüdische Gemeinde als »ältere Brüder« anredete. J. Neusner schreibt: »Und wenn ein religiöses System Schriften der Hebräischen Bibel bzw. des ›Alten Testaments‹ als einen wichtigen Teil seiner autoritativen Literatur oder seines Kanons in Anspruch nimmt, dann handelt es sich um eine Spielart des Judentums.«<sup>32</sup>

Tatsächlich zeigen das Frühjudentum, aber auch das Judentum und das Christentum heute eine Vielfalt, in der die Grenze zwischen beiden Religionen nicht als klar geschnitten, sondern verzahnt erscheint. Ein äthiopischer beschnittener Christ mag den Sabbat ehrfürchtiger halten als mancher Reformjude, und ein messianischer Jude mag das Neue Testament besser kennen als mancher Christ. Bedenkt man, wie sehr historische Umstände an der Ausformung antijüdischer theologischer Sichtweisen beteiligt waren, so fordert die veränderte geschichtliche Situation nach 1945 eine christliche Theologie, die Trennendes wie Gottesbild oder Christologie im Kontext ihrer jüdischen Wurzeln denkt. Es geht um binnenchristliche Bewußtseinsbildung, die das Judenchristliche der altorientalischen Kirchen nicht übersehen sollte.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Rufeisen, a.a.O., 178–182; Georg Kretschmar, »Die Kirche aus Juden und Heiden: Forschungsprobleme der ersten christlichen Jahrhunderte«. *Juden und Christen in der Antike*. A.a.O., 42; J. Maier, a.a.O., 225; Lichtenberger, *Das Judentum im Christentum*. A.a.O., 43. J. Neusner, *Die Gestaltwerdung des Judentums: Die jüdische Religion als Antwort auf die kritischen Herausforderungen der ersten sechs Jahrhunderte der christlichen Ära*. *Judentum und Umwelt* 51, Frankfurt 1994, 29. David Flusser, *Das Christentum – eine jüdische Religion*. München 1990.

<sup>33</sup> Thoma, *Das Messiasprojekt*. A.a.O., 91–109. Vgl. Wilhelm Breuning, *Grundzüge einer nicht antijüdischen Christologie*. *JBTh* 8 (1993), 293–311.