

„Es ist ein Brief. Ist es überhaupt ein Brief? Ich glaube nein.“
(nach einer Reich-Ranicki-Parodie von Hape Kerkeling)

„Prüft aber alles, behaltet das Gute!“
(1 Thess 5,21)

1 Einleitung

1.1 Die beiden Briefe nach Thessaloniki

Der erste Brief an die Gemeinde in Thessaloniki ist ein merkwürdiges Schreiben. Je öfter man es liest, desto eigenartiger erscheint es. Die folgende Untersuchung ist das Ergebnis eines langjährigen Leseprozesses und möchte ihre Leserinnen und Leser ihrerseits einladen zu einer unter Umständen abenteuerlichen Reise durch die Eigenarten dieses ersten und dann auch des zweiten Briefes nach Thessaloniki. Das bedeutet auch, eine neue Antwort auf das Verhältnis beider zueinander zu versuchen. Denn die Beziehungen der beiden Briefe zeigen innerhalb des Neuen Testaments ein einzigartiges Profil. An dieser Stelle sei nur daran erinnert, dass 2 Thess vor allem durch die bahnbrechende Arbeit von *William Wrede*¹ und ihre Vorläufer weithin als pseudepigraphes Schreiben aufgefasst wird, das 1 Thess, einen echten Paulusbrief, kopiert und gleichzeitig modifiziert. Dies bedeutet dann, dass Jahrzehnte nach der echten Korrespondenz jemand zur Feder greift, um in einer neuen Situation mit beinahe den gleichen Mitteln anscheinend der gleichen Gemeinde, aber doch wohl erheblich jüngeren (?) Mitgliedern, weitere Neuigkeiten mitzuteilen. Vielleicht ist es dieser Graben eines längeren Zeitraums, der beide Briefe trennen müsste, der viele englischsprachige Ausleger an der Authentizität auch des 2 Thess festhalten lässt.² Nun ist ein Text mit „falschen“ Verfasserangaben innerhalb des neutestamentlichen Kanons nichts Ungewöhnliches, im Gegenteil. Von seinen 27 Schriften gelten zur Zeit nur sieben Paulusbriefe als zweifelsfrei authentisch, das heißt, dass die im Präskript angegebene Persönlichkeit die Schrift verfasst hat, sofern sich eine derartige Angabe findet, und damit die weitaus meisten als anonym oder pseudonym.³

Wenn also im Laufe dieser Arbeit die Diskussion der ‚Unechtheit‘ auch des ersten Briefs nach Thessaloniki neu beginnt, so wäre damit im Rahmen des gesamten Neuen Testaments nichts Revolutionäres behauptet. Im Hinblick auf den derzeitigen Stellenwert von 1 Thess in der Forschung kommen uns

¹ *Wrede*, *Echtheit* (1903); s. unten 6.1.

² Z. B. die Kommentare von *Best*, *Thess* (1972); *Bruce*, *Thess* (1982); *Marshall*, *Thess* (1983); *Wanamaker*, *Thess* (1990), *Malherbe*, *Thess* (2000); *Beale*, *Thess* (2003); *Jones*, *Thess* (2005); *Witherington*, *Thess* (2006); *Fee*, *Thess* (2009) sowie etwa *Jewett*, *Thessalonian Correspondence* (1986); *Still*, *Conflict* (1999); *Nicholl*, *From Hope* (2004).

³ Siehe dazu die Einführung in die Paulusbriefe von z. B. *Conzelmann / Lindemann*, *Arbeitsbuch* (⁹1988) 203–250; *Schnelle*, *Einleitung* (1994) 61–182; *Schreiber*, *Briefliteratur* (2008) 260ff u. a.

allerdings bei einem solchen Unterfangen Ausdrücke wie Majestätsbeleidigung und ungehöriger Denkmalssturz in den Sinn.⁴ Denn der kleine Brief gilt durchgängig als erster Paulusbrief überhaupt und damit als ältester Text des Neuen Testaments. Er hat im Laufe der letzten Jahrzehnte eine rasante Steigerung seiner Wertschätzung in der Wissenschaft erfahren.⁵ Diese erste schriftliche apostolische Äußerung gilt als „experiment in christian writing“,⁶ also als Prototyp der ganzen Gattung des Apostelbriefs. Paulus erfindet hier demnach seine ihm gemäße Form der Äußerungen an seine Gemeinden. Seine weiteren, thematisch großartigeren Briefe bauen dann auf dieser Urform auf, entwickeln sich gewissermaßen daraus. So bildet 1 Thess das Fundament der Paulus-Exegese,⁷ des ganzen Neuen Testaments und der Kirchengeschichte: „Mit dem 1 Thess liegt uns das älteste schriftliche Dokument des Christentums vor; wir stehen am Beginn der (ur)christlichen Literaturgeschichte.“⁸

Dennoch erheben sich bei einer kritischen Betrachtung Zweifel an dieser historischen Einordnung des 1 Thess. Meine Untersuchung befasst sich unter anderem mit den Fragen, ob 1 Thess ein *früher* Paulusbrief, ein *Paulus*brief und letztlich überhaupt ein *Brief* ist. Dazu haben folgende Besonderheiten des 1 Thess geführt:

- Seine aus dem üblichen Rahmen fallende fast durchgängige Gestaltung in der ersten Person Plural von der Verfasserseite aus;
- die extrem antijüdische Passage 2,14–16, bei der zu fragen ist, ob sie sich als Interpolation vom Gesamttext abheben lässt;
- die Tatsache, dass in Kapitel 1–3 allein Ereignisse erzählt werden, die in der jüngsten Vergangenheit von der Briefsituation⁹ aus liegen und die der Ge-

⁴ A „widely shared consensus has emerged in twentieth-century scholarship that 1 Thessalonians is an undisputedly authentic letter ... no one in the current scholarly debate doubts its authenticity“ (*Jewett*, Thessalonian Correspondence, 1986, 3). Die Formulierungen von *Hiebert* dazu dürften als communis opinio gelten: Alle Einwände gegen die Authentizität des 1 Thess seien „inadequate or even baseless“, sie dienen eher als Argumente für die Echtheit. Der Brief dokumentiere einen Grad an Realität, den kein Fälscher je hätte produzieren können. Es gebe bisher keine überzeugende Erklärung für seinen Charakter im Falle einer Fälschung. Die paulinische Abfassung kurz nach dem Gründungsaufenthalt in Thessaloniki sei vernünftig und logisch. Vokabular, Stil und Inhalt stammten eindeutig von Paulus (Thess, 1992, 29).

⁵ Dokumentiert z. B. in den Beiträgen des von *Collins* hg. Kongressbandes „The Thessalonian Correspondence“ 1990, einem ganzen Buch von fast 300 S. aufgelisteter Literatur zu den Thessalonicherbriefen: *Weima / Porter*, Annotated Bibliography (1998) sowie den Forschungsberichten *Collins*, Recent Scholarship (1984); *Richard*, Contemporary Research (1990); *Porter*, Developments (1999) und *Schreiber*, Früher Paulus (2007).

⁶ *Köster*, Experiment (1979), und als „the Christian letter in the making“ (ebd. 33).

⁷ Daher ist es möglich, dass z. B. das Buch von *R. F. Collins* mit dem Titel „The Birth of the New Testament“ (1993) und dem Untertitel „The Origin and Development of the First Christian Generation“ nahezu ausschließlich eine Exegese des 1 Thess bietet.

⁸ *Schreiber*, 1 Thess (2008) 384.

⁹ Vgl. die gängige Annahme zur Situation der Entstehung des 1 Thess in der Formulierung *Bornemanns*, Thess (1894) 39: So „ist der erste Thessalonicherbrief der erste Brief, den Paulus nach seiner unfreiwilligen Trennung von der thessalonischen Gemeinde an die Gläubigen zu Thessalonich gerichtet hat, geschrieben unmittelbar nach der Wiederver-

meinde in allen Punkten bekannt und in frischer Erinnerung sein dürften, was auch laufend von den Verfassern eingeräumt wird;

- seine bei näherer Analyse undurchsichtige materielle briefliche Kommunikationssituation;
- ferner beispielsweise die Passage 4,13ff von der Auferstehung der Toten, die in einem Empfang wie für einen antiken Herrscher gipfelt statt im eschatologischen Sieg Jesu über die Macht des Todes.

Diese und andere Anfragen an den Text haben zu einer Neuauslegung der wichtigsten Partien des 1 Thess geführt, die den Hauptteil dieser Studie ausmacht. Da aber die beiden Briefe nach Thessaloniki kanonisch zusammengehören und ich zu der Überzeugung gekommen bin, dass erst ihre gemeinsame Auslegung und der sich dabei herauskristallisierende Zusammenhang der Eigenart beider Schriften am besten gerecht werden kann, wird auch zur Frage ihres Verhältnisses zueinander im letzten Kapitel inhaltlich eine neue Lösung vorgestellt.

1.2 Die Dimensionen frühchristlicher Sozialgeschichte

Die sozialgeschichtliche Exegese neutestamentlicher Texte muss grundsätzlich drei Dimensionen des Lebens frühchristlicher Gemeinden berücksichtigen, die gleichzeitig die potenziellen gesellschaftlichen Konfliktfelder darstellen. Sie werden gebündelt in der Formel von Gal 3,28 angesprochen, weswegen dieser Text für mich hermeneutisch eine ständige Erinnerung an diese sozialgeschichtliche ‚Trinität‘¹⁰ darstellt. Er steht hermeneutisch für die Berücksichtigung der drei sozialen Brennpunkte frühchristlicher Zeit. Er erinnert daran, dass in den Gemeinden weibliche und männliche, jüdische und nichtjüdische, freie und unfreie und damit auch arme und nichtarme Menschen ein neues Zusammenleben miteinander versucht haben. Auf implizite und explizite Weise sind die dabei entstehenden Konfliktfelder in jedem neutestamentlichen Text präsent. Diese drei Konfliktebenen sind von einer sozialgeschichtlichen Exegese grundsätzlich immer zu berücksichtigen, was methodisch am gründlichsten von der befreiungstheologisch orientierten feministischen Exegese des Neuen Testaments entwickelt worden ist, welche Leben und Arbeit jüdischer und nicht-jüdischer frühchristlicher Frauen in den Mittelpunkt stellt.¹¹

Bei Analyse einer Schrift sind aber je nach Sachlage Schwerpunktsetzungen hinsichtlich der inhaltlichen Hauptuntersuchung der drei sozialen Dimensionen angebracht. Das ist für die Briefe nach Thessaloniki, für die Beschreibung ihrer

einigung mit dem von Athen aus nach Thessalonich gesandten Timotheus, vermutlich also in Korinth, etwa ein halbes Jahr nach der Gründung der thessalonischen Christengemeinde. Die unmittelbare Veranlassung, die Rückkehr des Timotheus und sein sehnsüchtig von Paulus erwarteter Bericht über die Verhältnisse in Thessalonich, kommt freilich nicht, wie man erwarten könnte, gleich zu Anfang des Schreibens zur Sprache, sondern erst in der Mitte des Briefes (3,6), so dass der Stoff des Briefes dadurch gleichsam zeitlich in zwei Abschnitte zerfällt“.

¹⁰ Vgl. *M. Crüsemann*, Unrettbar frauenfeindlich (1996) 214f.

¹¹ *L. Schottruff*, *Lydias Schwestern* (1994) bes. 13–101; *dies.*, *Auf dem Weg* (1995).

Eigenart und ihres Verhältnisses zueinander m. E. die jüdisch-nichtjüdische Dimension in der Frage nach dem Zusammenleben Menschen paganer und jüdischer Herkunft in den christlichen Gemeinden. Hier ist die Basis für eine neue Gesamtsicht dieser Texte zu finden.

Daher rückt die feministische Dimension hier etwas in den Hintergrund, wengleich die feministische Perspektive grundsätzlich vorausgesetzt ist und mehrere Abschnitte feministischer Reflexionen sowie entsprechende Aspekte in einigen der exegetischen Detailuntersuchungen nicht fehlen. Die bisherigen feministischen Gesamtinterpretationen des 1 Thess fußen auf der traditionellen Sicht des Briefes, welche diese Arbeit fundamental verändern möchte. Eine neue Sicht des 1 Thess und auch des 2 Thess zusammen mit dem Verhältnis beider Briefe ist nun aber durch eine Analyse ihrer jüdisch-christlichen Dimension zu gewinnen, wovon im Folgenden die Rede sein wird, nicht in erster Linie durch eine feministische, wie es beispielsweise grundlegend für die Exegese des 1. Briefs an die Gemeinde in Korinth¹² möglich gewesen ist. Die geringen Anhaltspunkte, die aus den beiden Thessaloniki-Briefen für die Existenz und die Lebensformen von Frauen in den zugeordneten Gemeinden gewonnen werden können, sind schon mehrfach beklagt worden¹³ und hängen m. E. eng mit dem pseudepigraphen Charakter der Texte zusammen.

Einzig die Erwähnung des „Gefäßes“ / σκεῦος in 1 Thess 4,4 scheint unter dem dort verhandelten Thema Sexualität und möglicherweise der Ehe einen kleinen Scheinwerfer auf die real existierenden Frauen zu richten. Während die nichtfeministische Exegese zu einem großen Teil das erwähnte „Gefäß“ als ‚Euphemismus‘ für Frau liest,¹⁴ was besonders im Hinblick auf die einschlägige Rezeptionsgeschichte feministisch zu kritisieren ist,¹⁵ sind daneben mehrere

¹² *Wire*, Corinthian Women Prophets (1990); *L. Schottroff*, 1 Kor (1998).

¹³ *Hill*, Establishing the church (1990) 201–213 erschließt indirekte Hinweise auf Frauen und postuliert ihre Existenz in der Gemeinde (bes. 212f); ähnlich *Fatum*, 1 Thess (1994) 250ff.256ff; *Beavis*, 2 Thess (1994) 263ff; *Bickmann*, 1 Thess (1998) 646f; *M. Crüsemann*, 2 Thess (1998) 654ff; *Gerber*, Paulus und seine ‚Kinder‘ (2005) 251f Anm.3.

¹⁴ Grundlegend dafür *Maurer*, Art. σκεῦος (1964); ähnlich z. B. *Holtz*, 1 Thess (1986) 156–159; *Ulonska*, Christen und Heiden (1987); *Kirchhoff*, Sünde (1994) 31f. Eine Variante dieser Lesart ist die Interpretation der Wendung τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι dahingehend, dass die Eheschließung gemeint sei und sie daher etwa „seine eigene Ehefrau erwerben“ heißen müsse, so z. B. *Baltensweiler*, Erwägungen (1963); *Yarbrough*, Not like the Gentiles (1985); *Baumert*, Brautwerbung (1990); *L. Schottroff*, Frauen und Geld (1991) 30ff; *Burke*, Family Matters (2003) 185–193; *Jones*, Thess (2005) 49–54; *Wütherington*, Thess (2006) 109–116; *E. D. Schmidt*, Heilig ins Eschaton (2010) 252–276. *Konradt*, Εἰδέναι (2001); *ders.*, Gericht (2003) 100–110 plädiert für die Deutung von τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι als „Euphemismus für den geschlechtlichen Umgang mit der eigenen Partnerin“ (Gericht, 2003, 102 Anm.466), es gehe somit quasi durativ um Eheführung; kritisch dazu *E. D. Schmidt*, Heilig ins Eschaton (2010) 271ff. Beide Geschlechter angesprochen sieht *Judith Hill*, Establishing the church (1990) 201–213, mit ihrem Vorschlag, die Wendung inklusiv zu lesen als Paränese für die Art und Weise, jeweils die Ehefrau oder den Ehemann zu gewinnen: „of how to ‚acquire his (or her) own spouse““ (209).

¹⁵ *L. Schottroff*, Frauen und Geld (1991) 30ff; *dies.*, Sozialgeschichtliche Bibelauslegung 1 Thess 4,4 (1992).

Varianten der zweiten klassischen Lesart neu vorgeschlagen worden, nämlich „Körper“¹⁶ (als griechische Vorstellung des ‚Gefäßes‘ der Seele)¹⁷ oder auch als ein Terminus für das männliche Glied.¹⁸ So will m. E. die Wendung τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι besagen, dass man den eigenen Körper in einer für ihn gefährlichen sexuellen Sphäre bewahren und heilig halten soll im Sinne von Enthaltsamkeit,¹⁹ wozu es im Bereich griechisch-römischer Städte durch die allgegenwärtige Prostitution eindrucksvolle Gegenpositionen gab. Die Aufforderung ist aufgrund des androzentrischen Charakters vermutlich primär für Männer bestimmt, dürfte aber auf der Rezeptionsebene auch als ethische Mahnung für Frauen verstanden worden sein. Wünschenswert wäre für die Zukunft eine kritische feministische Auslegungsgeschichte zu 1 Thess 4,4.²⁰

1.3 Jüdisch-christliche Sozialgeschichte

Welche Umrisse des Verhältnisses zwischen jüdischen und nichtjüdischen Menschen in und außerhalb der Gemeinde zeigen die Briefe an die Gemeinde zu Thessaloniki? Wie fügen sie sich in die aktuellen Modelle frühchristlicher Geschichte ein?

Was aber heißt ‚jüdisch‘ oder ‚christlich‘? Hier muss grundsätzlich auf die Vorläufigkeit dieser Begriffe und insbesondere die mangelnde Genauigkeit des Prädikats ‚christlich‘ überhaupt in vielen exegetischen und auch historischen Abhandlungen hingewiesen werden.²¹ Erstaunlich ist, wie wenig noch allgemein über die Fragwürdigkeit der gängigen Begrifflichkeit reflektiert wird. Können ‚Juden‘ noch lexikalisch einigermaßen eindeutig im Neuen Testament aus-

¹⁶ Vgl. z. B. *Dibelius*, Thess (³1937) 21, der sich gegen „angebliche“ rabbinische Belege für die Lesart „Frau“ wendet (dagegen auch *Jankowski / Veerkamp*, die für die Übersetzung „seine Sachen erwerben“ plädieren); *McGehee*, Rejoinder (1989); *Lührmann*, Beginnings (1990) 245ff; *Carras*, Jewish Ethics (1990), der hier die Aufnahme jüdischen Sprachgebrauchs sieht; *Richard*, Thess (1995) 198f; *Bickmann*, 1 Thess (1998) 646.651f; *Still*, Interpretive Ambiguities (2007) 215f; *Verhoef*, 1 Thess 4 (2007) 355f.

¹⁷ Was gut zu der anthropologischen Vorstellung von 1 Thess 5,23 passt, wo mehr eine mehr griechische als hebräisch-jüdische Anthropologie anklingt: „Geist“ / πνεῦμα, „Seele“ / ψυχή und „Körper“ / σῶμα vgl. dazu *Festugière*, Trichotomie (1930).

¹⁸ Z. B. *Whitton*, Neglected Meaning (1982); *Avotri*, Possessing one’s vessel (1991); *Elgvin*, To Master His Own Vessel (1997); *P.-G. Müller*, Thess (2001) 172f: „Hier wird also nicht das Ideal christlicher Ehe beschrieben, sondern die zuchtvolle Gestaltung männlicher Sexualität“ (173); *Fee*, Thess (2009) 145–150. Dezidiert unentschieden bleibt *J. Edward Ellis*, Paul and ancient Views (2007), vgl. 1–17.160–170.

¹⁹ *M. Crüsemann*, Gefäße (1998); ähnlich *Beale*, Thess (2003) 155–213.

²⁰ Es existiert m. W. erst eine Monographie z. St., die Dissertation von *Avotri*, Possessing one’s vessel (1991); vgl. o. Anm.18. Doch s. jetzt die Arbeit zu Heiligung und Heiligkeit im 1 Thess von *E. D. Schmidt*, Heilig ins Eschaton (2010) 102–325 (zu 1 Thess 4,1–8).

²¹ Ein besonderes Kuriosum in dieser Hinsicht stellt z. B. die Übersetzung von *Best* zu 1 Thess 1,1 dar (Thess 1972, 60): ἐκκλησία wird mit „Christian community“ wiedergegeben, wodurch zusammen mit dem nachfolgenden ἐν ... Ἰησοῦ Χριστῶ das ‚Christliche‘ doppelt und überdeterminiert erscheint. In der Kommentierung wird von „Christian“ als einem „adjective“ gesprochen (61), wobei für nicht griechisch Lesende unklar sein dürfte, dass dies im Text nicht steht.

gemacht werden,²² so sieht es für ein angenommenes Gegenüber in Gestalt der ‚Christen‘ äußerst dürftig aus. Allein schon an diesem Befund und dem entsprechenden Bild der Apostelgeschichte wird eigentlich überdeutlich, dass simple antithetische Modelle fehlgehen.

Als Kennzeichnung der entsprechenden Gemeinden werden ‚Christen‘ / Χριστιανοί bekanntlich erstmalig, aber fast singulär, in Apg 11,26²³ genannt. Hier wird der Terminus als ein neuer Name für die ‚Jünger‘ / μαθηταί Antiochias eingeführt und erklärt. Von dieser Gemeinde wird zuvor ausdrücklich gesagt, dass sie zunächst jüdische, dann zunehmend griechische Mitglieder zählte (V. 19ff). Hieran kann man sich die Problematik vermeintlich eindeutiger, in Abgrenzung verwendeter Begriffe schnell bewusst machen. Denn diese Bezeichnung bedeutet ja keineswegs, dass es sich um eine nichtjüdische Gruppierung handelt, im Gegenteil. Sie wird ausdrücklich als ursprünglicher ‚Ableger‘ der Gemeinde von Jerusalem von deren Gesandten Barnabas anerkannt (V. 22ff). Zusätzlich ist nach dem Selbstverständnis dieser Gruppe zu fragen. Nichts lässt darauf schließen, dass die ‚Juden‘ unter den Χριστιανοί sich fortan als nichtjüdisch definierten.²⁴ Nach Apg 21,39 und 22,3 bezeichnet sich z. B. Paulus in Jerusalem nach wie vor als ‚jüdischer Mensch‘ bzw. ‚Mann‘, der zudem auf hebräisch zum Volk spricht, wie zweimal betont wird (21,40; 22,2).²⁵ Darüber hinaus ist zu fragen, inwiefern sich die in einer Gemeinschaft mit Juden und Jüdinnen lebenden griechischen ChristusanhängerInnen in Antiochia durch ihr Bekenntnis zum jüdischen Messias Jesus nicht nunmehr auf eine gewisse Weise als jüdisch lebend betrachteten.²⁶ Gerade das genannte Placet der

²² Ἰουδαῖος ist im NT über 190mal belegt (vgl. *Kuhli*, Art. Ἰουδαῖος, 1981, 474; *Dunn*, Question, 1992, 182–187, zählt 194 Vorkommen, 182), schließt aber eben selbstverständlich jüdische ChristusanhängerInnen ein, s. nur Apg 16,20; Gal 2,13.

²³ Außerdem allein in Apg 26,28 und 1 Petr 4,16. Zur historischen Diskussion von Apg 11,26 vor allem *Botermann*, Judenedikt (1996) 142–167 (Lit.); *Wengst*, „Freut euch“ (2008) 70–74. Vgl. *L. Schottroff*, Historische Einordnung (1997) 21; *Schneider*, Χριστιανός (1983) und *Pesch*, Apg (1986) z. St.; *Jervell*, Apg (1998) z. St., *Frankemölle*, Frühjudentum (2006) 31. Zum Thema „Christengemeinde und Synagogenverband in Antiochia“ aufgrund von Apg 11,19–26 s. auch *Niebuhr*, „Judentum“ (1994) 226ff.

²⁴ Dazu bes. *Bickerman*, Christians (1949), der „Christen“ als Selbstbezeichnung oder Eigennamen einer weiterhin jüdischen Gruppe („still a Jewish movement“, 195) versteht, die damit ihre offizielle Zugehörigkeit zum Gesalbten, dem messianischen König und seinem Reich ausdrückt; vgl. *L. Schottroff*, Historische Einordnung (1997) 21f. Auch *Niebuhr*, „Judentum“ (1994) zählt die Χριστιανοί zum Synagogenverband Antiochias mit (227); ähnlich *Botermann*, Judenedikt (1996) 144–167, bes. 165ff: „daß eine ganze Gruppe hätte beschließen können, ‚aus dem Synagogenverband auszuziehen‘, ist mir schlechterdings nicht nachvollziehbar. Jedenfalls hätten sie damit nicht aufgehört, Juden zu sein, wenn sie es von Hause aus waren“ (166). Vgl. *Hengel / Schwemer*, Paulus (1998) 340–350; *Wengst*, „Freut euch (2008) 70f; *C. Strecker*, Art. Judentum / Christentum (2009) 282: „Bezeichnung für eine spezifisch jüdische Gruppe“.

²⁵ Zum Paulusbild der Apg s. bes. *Jervell*, Unknown Paul (1984).

²⁶ Zur jüdischen Lebensweise der Gemeinden in der Apg vgl. die sozialgeschichtliche Untersuchung von *Richter Reimer*, Frauen (1992), und grundsätzlich *L. Schottroff*, Lydias Schwestern (1994) sowie *dies.*, „Gesetzesfreies Heidenchristentum“ (1996).

Gemeinde aus Jerusalem legt dies nahe, wobei die Diskussion um die Speisegesetze flexibel geführt wird (11,1–18).

Der Begriff ‚Christentum‘ / Χριστιανισμός fällt bekanntlich erstmals außerhalb des Neuen Testaments in den Schriften des Ignatius von Antiochien (Anfang 2. Jh. n. Chr.), der damit das Christentum in einen expliziten Gegensatz zum ‚Judentum‘ / Ιουδαϊσμός stellt (IgnMagn 10,1.3; IgnPhld 6,1; vgl. IgnRm 3,3), um die Gemeinden von der jüdischen Lebenspraxis fernzuhalten: „Es ist nicht am Platz, Christus Jesus zu sagen und jüdisch zu leben. Denn das Christentum ist nicht zum Glauben an das Judentum gekommen, sondern das Judentum (zum Glauben) an das Christentum, zu dem jede Zunge, die an Gott glaubte, gebracht wurde“ (IgnMagn 10,3).²⁷ Der Begriff ‚Christentum‘ ist somit als ein antijüdischer Kampfbegriff in der frühen Kirchengeschichte entstanden. Das Christentum gerät auf diese Weise zu einem „Ablösungsmodell“ des Judentums, „taucht also da zuerst auf, als die Kirche sich antijüdisch definiert und so auch nur noch Völkerkirche ist; und so begegnet er (sc. der Begriff Christentum) auch folgerichtig sofort als Gegenbildung zu ‚Judentum‘“.²⁸ Da im Neuen Testament neben dem Begriff ‚Christentum‘ auch weitgehend seine Derivate fehlen, ist zu folgern, dass eine solche Abkehr von der jüdischen Lebensweise dort gerade (noch) nicht propagiert wird, sondern dass die jüdischen Christusgläubigen selbstverständlich an ihrer jüdischen Volkszugehörigkeit und Identität festhalten.

Somit ergibt sich bereits aus dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments, dass der Terminus ‚Christen‘ in seiner Eigenschaft als undifferenzierter Sammelbegriff allein nicht geeignet erscheint, um Herkunft und Zusammensetzung der Gruppierungen zu beschreiben, die in der exegetischen, besonders auch der historisch orientierten Literatur damit belegt werden.²⁹ Insbesondere eine damit implizit und explizit angenommene Frontstellung ‚Juden gegen Christen‘ (und umgekehrt) im Bereich des Neuen Testaments führt leicht in die Irre.³⁰ Daher ist einerseits genau auf die jeweiligen Begriffe der einzelnen Schriften zu achten, diese sollten übernommen und erläutert werden. Andererseits ist für allgemeinere Fragestellungen der frühchristlichen Zeit eine brauchbarere sozialgeschichtliche Terminologie zu entwickeln. Eine sorgfältigere Verwendung der Ausdrücke ‚JudenchristInnen‘³¹ bzw. ‚ChristInnen aus

²⁷ Übers. *Paulsen*, Ignatius (1985) 54.

²⁸ *Wengst*, Christliche Identitätsbildung (1998) 102, vgl. *Frankemölle*, Frühjudentum (2006) 27–36; *Boyarin*, Semantic Differences (2003); *Mason*, Jews (2007) 470–476.

²⁹ Vgl. analog die beginnende kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff der ‚Hellenisten‘ durch *Reinhold*, „Hellenisten“ (1998), mit dem Ergebnis, dass dieser nicht als *terminus technicus* der neutestamentlichen Wissenschaft geeignet sei und angesichts der Quellenlage besser ganz vermieden werden sollte (101), da er „allzuoft allzu glatte Entgegensetzungen“ (102) provoziere.

³⁰ „Judentum und Christentum kommen im Neuen Testament als Gegensatzpaar nicht vor“ (*Niebuhr*, „Judentum“, 1994, 218, er hält es allerdings für anachronistisch, das NT „als Teil dem Judentum zuzurechnen“, ebd.).

³¹ Zur Problematik und Geschichte des Begriffs ‚Judenchristen‘ vgl. etwa *Colpe*, Das deutsche Wort „Judenchristen“ (1987 / 1990); *Reed*, „Jewish Christianity“ (2003) 189–196. 230f; *Gager*, Jewish Christians (2003); *Paget*, Definition (2007); zu einer differenzierten

den Völkern‘ könnte den Anfang bilden. Sorgfältig heißt dabei beispielsweise, dass nicht wie weithin üblich von den postulierten ‚judenchristlichen Gegnern‘³² des Paulus gesprochen wird, ohne dabei deutlich zu machen, dass der Apostel selbst als ein Judenchrist zu bezeichnen wäre.³³

Darüber hinaus ist eine Entwicklung alternativer Bezeichnungen begrüßenswert, wie der weiterführende Vorschlag von *Ekkehard und Wolfgang Stegemann*, die von „messianischen Gemeinden“ und „messianischen Juden“ sprechen.³⁴ Doch ist ihre Entscheidung, damit allein die Gemeinden im Land Israel zu kennzeichnen und die JesusanhängerInnen in den Ländern mit jüdischer Diaspora automatisch „soziologisch nicht mehr zum (Diaspora-)Judentum“³⁵ zu zählen, ohne detaillierte Einzelnachweise wirklich plausibel zu machen? Im Widerspruch dazu betonen sie selbst die nach Paulus (Röm 3,27ff) auch für nicht-jüdische Menschen geltende Praxis der Tora³⁶ in einem „charismatisch“ beweglichen Bezugsrahmen sowie die Frage nach der jeweiligen Selbstdefinition der Gemeinschaften.³⁷ Der gravierendste Einwand aber ist die Frage, ob es legitim ist, den jüdischen Mitgliedern dieser Gemeinden einfach ihre weiter bestehende soziologische Zugehörigkeit zum Judentum, ihre Identität und die damit verbundene und erlebte Kontinuität abzusprechen.

Eine feministische Sozialgeschichte, die nicht davon ausgeht, dass Religion wesentlich Männerreligion sei, und die beispielsweise fragt: „Was bedeutete es für eine nichtjüdische Frau, Christin zu werden? Was bedeutete es für eine

Wahrnehmung von ‚Heiden‘, ‚Juden‘ und ‚Christen‘ im Neuen Testament s. a. die Versuche in dem von *Feldmeier und Heckel* hg. Sammelband (Heiden, 1990) sowie die einschlägigen Beiträge in dem von *Skarsaune und Hvalvik* hg. Sammelband, *Jewish Believers in Jesus* (2007): *Bauckham*, James and the Jerusalem Community; *Hagner*, Paul as a Jewish Believer (Letters); *Hvalvik*, Paul as a Jewish Believer (Acts); *ders.*, Named Jewish Believers; *ders.*, Jewish Believers in the Roman Church; *Hirschberg*, Jewish Believers in Asia Minor.

³² Eine grundsätzliche Kritik des Konzepts der ‚Gegner‘ des Paulus in seinen Briefen hat *L. Schottroff* anhand des 1 Kor vorgelegt (1 Kor, 1998); vgl. *dies.*, Feministische Hermeneutik (1998 / 99) 2–6.

³³ Vgl. z. B. *Hagner*, Paul as a Jewish Believer (2007): „... his Christian faith was not the nullification of his former Judaism as much as it was its fulfillment ... And in that new reality Paul, the apostle of Christ to the Gentiles, found the meaning and culmination of his Jewish identity“ (120); *Hvalvik*, Paul as a Jewish Believer (2007): „The Paul of Acts is ‚without exception a law-abiding Jew““ (151); Zitat *Wilson*, Luke and the Law, 1983, 68).

³⁴ *Stegemann / Stegemann*, Sozialgeschichte (1995) bes. 196ff. Der grundlegende neutestamentliche Begriff *Ekklesia* (ebd. 228ff) trägt nicht allein und per se zur Klarheit bezüglich der Zusammensetzungen von Gemeinden bei.

³⁵ *Stegemann / Stegemann*, Sozialgeschichte (1995) 219 u. ö.

³⁶ Vgl. dazu z. B. *Osten-Sacken*, Verständnis des Gesetzes (1989); *Tomson*, Paul and the Jewish Law (1990); *Finsterbusch*, Thora (1992); *L. Schottroff*, „Gesetzesfreies Heidenchristentum“ (1996); *L. Schottroff*, „Wir richten die Tora auf“ (2003); *Wengst*, Freut euch (2008) 208 u. ö.; *L. Schottroff*, Die Theologie der Tora (2010); *M. Crüsemann*, Röm 3,28–31 (2010); s. a. für Mt: *Frankemölle*, Tora Gottes (1998) bes. 276ff; *Vahrenholt*, Schwören (2002) 234–248; *Konradt*, Die vollkommene Erfüllung (2006); *Fiedler*, Mt (2006) 19–24 u. ö.; für Lk / Apg *Klinghardt*, Gesetz (1988), *M. Crüsemann / F. Crüsemann*, Das Jahr, das Gott gefällt (2000); *Schiffner*, Lukas liest Exodus (2008) 297–319.

³⁷ *Stegemann / Stegemann*, Sozialgeschichte (1995) 235f.301f.

jüdische Frau Christin zu werden?“³⁸ wird nicht von der Frage der Beschneidung als oberstem Kriterium für die Religionszugehörigkeit ausgehen können. Von hier aus ist die Sicht eines Alltagslebens der ChristInnen ohne Tora nicht aufrecht zu erhalten und eher als traditionelles hermeneutisches Postulat, als „Konzept des gesetzesfreien Heidenchristentums“³⁹ und nicht als Resultat sozialgeschichtlicher Detailuntersuchungen zu verstehen.

Hinzukommt, dass neuere historische Arbeiten betonen, dass das antike Judentum in den Jahrhunderten um den Beginn der Zeitrechnung noch keine scharf abzugrenzende und zu definierende Größe gewesen ist,⁴⁰ deren Beitrittsriten sich erst allmählich formten und insbesondere durch die wachsende Zahl konvertierender Frauen mehrfach modifiziert wurden.⁴¹ Man spricht daher gelegentlich von „Judentümern“ („judaisms“), um der Vielfalt jüdischer Lebensformen und den entsprechenden Übergangsstufen dahin besser gerecht zu werden.⁴² Insbesondere archäologische Zeugnisse zeigen, dass die Zugehörigkeit zum Judentum unterschiedliche Zonen der Nähe zuließ bei gleichzeitiger Betonung der wesentlichen Zugehörigkeit zum Judentum. So können beispielsweise ‚Gottesfürchtige‘, also Menschen aus den Völkern, die nicht im vollen Sinne konvertieren, selbst explizit „Juden“ genannt werden, wie eine jüdische Inschrift aus der römischen Kaiserzeit im Theater zu Milet zeigt.⁴³

Ferner sei nur an eines der monumentalsten inschriftlichen Zeugnisse des Judentums erinnert, die Marmorsäule von Aphrodisias in Kleinasien (wahrscheinlich Anfang 3. Jh. n. Chr.) mit der längsten bisher bekannten jüdischen

³⁸ L. Schottroff, „Gesetzesfreies Heidenchristentum“ (1996) 232ff. Vgl. a. den methodisch grundlegenden Aufsatz von *Brooten*, *Frühchristliche Frauen* (1985).

³⁹ Bes. L. Schottroff, *Lydias Schwestern* (1994); *dies.*, *Auf dem Weg* (1995) 201–206; *dies.*, „Gesetzesfreies Heidenchristentum“ (1996); *Janssen*, *Heidenchristentum* (1998).

⁴⁰ Vgl. z. B. *Cohen*, *Crossing the Boundary* (1989); *Dunn*, *Partings* (1991) 143ff; *Rajak*, *Jewish Community* (1992); *Goodman*, *Jewish Proselytizing* (1992); *Frankemölle*, *Entstehung* (1998), 30f; *ders.*, *Frühjudentum* (2006) 27ff. *Lieu*, *Christian Identity* (2004) zeigt, inwiefern ‚christliche‘ Identität, ‚Judentum‘ und ‚Christentum‘ in den ersten Jahrhunderten soziale und literarische Konstrukte sind (vgl. bes. 1–26.298–316); *Boyarin*, *Borderlines* (2004); *Mason*, *Jews* (2007), betont die ethnische Konnotation des Begriffs *Ἰουδαῖοι* *κατὰ* und votiert grundsätzlich für die Wiedergabe „Judeans“ (zusf. 510–512).

⁴¹ *Cohen*, *Rabbinic Conversion Ceremony* (1990) bes. 185f.193ff; *Lieu*, *Circumcision, Women and Salvation* (1994); vgl. *Geller-Nathanson*, *Multicultural Ecumenical History of Women* (1994).

⁴² Vgl. z. B. *Neusner*, *Judaisms* (1987); *Kraemer*, *On the Meaning of the Term „Jew“* (1989) 36f; *Goodman*, *Mission* (1994) 38ff; *Gnadt*, *Matthäus* (1998) 483; *Kraft*, *Weighing of the Parts* (2003); *Fiedler*, *Mt* (2006), 23f.

⁴³ CIJ II, 748. *Deißmann*, *Licht* (*1923) 391f, Abb. 82, publiziert als einer der ersten diese Inschrift zu jüdischen Sitzplätzen: *Τόπος Εἰουδέων τῶν καὶ Θεοσεβίων* und übersetzt sie mit „Platz der Juden, die auch Gottesfürchtige heißen“. Er versteht „Gottesfürchtige“ allerdings als „Beiname der Juden“ (392), so u. a. auch *Wander*, *Gottesfürchtige* (1998) 105–110. Doch könnte die Zuordnung auch umgekehrt gemeint sein, denn *Kraemer* kommt in ihrer Studie zu der inschriftlichen Bezeugung des Begriffs *Ἰουδαῖοι* *κατὰ* zu dem Ergebnis, dass dieser vielfach von paganen Menschen, die sich dem Judentum assoziierten, als Selbstbezeichnung für sich und ihre Kinder übernommen worden ist. Sie nennen sich als ProselytInnen in der Folge Jüdinnen und Juden (*On the Meaning of the Term „Jew“*, 1989, zusf. 52f).

Inscription der Antike.⁴⁴ Auf ihr sind 125 Personennamen von SponsorInnen der örtlichen Synagoge aufgeführt, die wahrscheinlich für ein Armenprojekt in Form einer Suppenküche spendeten. Fast die Hälfte dieser Personen werden als „gottesfürchtig“ / θεοσεβεῖς bezeichnet, sie tragen sowohl jüdische wie nicht-jüdische Namen. Die einzige auf der Inschrift erwähnte Frau, Jael, steht mit an der Spitze und dürfte die Vorsteherin der Synagoge gewesen sein.⁴⁵ Welche Praxis war mit diesem öffentlichen Bekenntnis zur Synagoge und ihrer Armenfürsorge jeweils für die einzelnen Personen und Gruppen unterschiedlicher Herkunft im Alltag verbunden? Man wird annehmen dürfen, dass neben den Proselyten auch die nichtjüdisch geborenen ‚Gottesfürchtigen‘ sich mit dem Judentum weitgehend identifizierten, neben diesem Projekt vielleicht auch andere förderten und so auf viele Weisen die Gebote der Tora befolgten. Und: Ist es undenkbar, dass sich unter ihnen auch ChristusanhängerInnen finden? Diese Frage liegt auf einer Linie mit jener nach der religiösen Praxis von Lydia, vermutlich einer Gottesfürchtigen, die mit anderen Frauen in Philippi einen jüdischen Gottesdienst feiert (Apg 16,13ff).⁴⁶ Woraus wäre zu folgern, dass ihre synagogale Praxis endet, nachdem sie durch Paulus sich zu dem jüdischen Messias Jesus bekennt?

Viele historische Quellen deuten also darauf hin, dass entgegen der scharf abgrenzenden und unterscheidenden Sichtweise des Judentums von seiner Umwelt dieses sich dadurch auszeichnete, dass sich die von ihm angezogenen Menschen in unterschiedlicher Weise, jedoch als nunmehrige Angehörige des Judentums zu ihm zu bekennen, unabhängig von ihrer Geburt. Die feministische Sozialgeschichte ist besonders dafür sensibilisiert, die fließenden Grenzen der Zugehörigkeit zu den einzelnen religiösen Gemeinschaften wahrzunehmen und dementsprechende inklusive historische Modelle zu entwerfen. In diesem Rahmen ist das Christentum als Form des Judentums zu erkennen. So kommt *Luise Schottroff* aufgrund der Relevanz von Frauengeschichte zu einem inklusiven Modell der Beziehung zwischen ‚Christentum‘ und ‚Judentum‘ in neutestamentlicher Zeit: „Die Geschichte der Judenchristinnen und Heidenchristinnen (ebenso wie die der entsprechenden Männer) ist im 1. Jahrhundert und noch ins 2. Jahrhundert hinein ... Teil der Geschichte des Judentums in der Diaspora und im jüdischen Heimatland. Die heidenchristlichen Menschen sind Teil der großen

⁴⁴ *Reynolds / Tannenbaum*, *Jews and Godfearers at Aphrodisias* (1987), Text der Inschrift ebd. 5–7. Vgl. *Cohen*, *Crossing the Boundary* (1989) 32f; *Botermann*, *Griechisch-jüdische Epigraphik* (1993); *Wander*, *Trennungsprozesse* (1994) 178ff; *Bonz*, *Jewish Donor Inscriptions* (1994); *Stegemann / Stegemann*, *Sozialgeschichte* (1995) 223f; *Botermann*, *Judenedik* (1996) 163 Anm.526; *Wander*, *Gottesfürchtige* (1998) 121–128 u. ö., der Text und eine deutsche Übersetzung der Inschrift von Aphrodisias findet sich auch bei *Wander* (im Anhang 235–239); *Mason*, *Jews* (2007), 479.

⁴⁵ Der Name Jael mit dem Titel προστάτης / „Vorsteher, Patron“ in Z.9 der Inschrift ist zweifelsfrei als Frauenname zu identifizieren, wie *Brooten*, *Iael προστάτης* (1991) 149ff, zeigt (vgl. *dies*, *The Gender of Ιαηλ*, 1990). Die komplizierten Manöver, die teilweise in der vorigen Anm. genannten Literatur (z. B. *Reynolds / Tannenbaum*, *Jews and Godfearers at Aphrodisias*, 1987, 101) unternommen werden, um hier einen Männernamen zu lesen, sind nicht überzeugend.

⁴⁶ Vgl. dazu *Richter Reimer*, *Frauen* (1992) 91–161.