

Gottes Mischpoche(n)

Zum Familienverhältnis von Judentum und Christentum

Streit um die Erbschaft

Auseinandersetzungen innerhalb der Verwandtschaft werden meist heftig und mit fragwürdigen Mitteln ausgetragen, vor allem, wenn es um Erbschaften geht. Dies gilt auch für das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum: Wer stand in der Kontinuität Israels, des Gottesvolkes, wer durfte sich rechtmäßig auf seine Schriften berufen – und war der Erblasser überhaupt verstorben? Das hebräische Wort *‘am* meint nicht nur *Volk*, sondern eine enge, fast familiäre Bindung oder Gefolgschaft – eben Gottes Mischpoche. Deren Gründung erfolgte auf Seine Initiative hin, und meint ein soziales Gebilde, das sich durch besondere Merkmale von der übrigen Völkerwelt unterscheidet: das Bekenntnis zum einzigen Gott als Antwort auf dessen Handeln. Davon untrennbar sind ethische und rechtliche Regeln, die in die umfassende Erinnerungsfigur von Erwählung, Befreiung und Bundesschluss integriert werden. Sie sichern die einmal gewonnene, stets fragil bleibende Freiheit und Gleichheit ebenso wie das eigenständige Profil des Volkes, das Gott sich erwählt hat; eine Liebe, die man, angeregt durch den Propheten Hosea, geradezu als *amour fou* bezeichnen könnte.

An einem kritischen Punkt der frühjüdischen Geschichte entstanden aus diesem Gottesvolk zwei konkurrierende Gemeinschaften: das rabbinische Judentum und das Christentum, das als eine auf Jesus von Nazareth sich beziehende messianische Bewegung, die in ihm die entscheidende eschatologische Offenbarung Gottes erblickte, begann. Sie löste sich in einem konfliktreichen und schmerzlichen Prozess von der Synagoge und bildete Züge

einer neuen religiösen Gemeinschaft aus, welche den frühjüdischen Anfängen durch die Übernahme der heiligen Schriften Israels und wichtiger theologischer Traditionen verbunden blieb. Die „Erfolgsstory“ des Christentums spielte sich aber in der griechisch-römischen Welt außerhalb Palästinas ab, wo jüdische Diasporagemeinden eine Vorarbeit geleistet hatten, auf die die christliche Verkündigung sich stützen konnte. Die bald schon überwiegend heidenchristliche Kirche betrachtete sich als legitime Erbin von Tempel und Synagoge, Gesetz und Propheten. Hatte doch aus ihrer Sicht Israel seinen Messias nicht erkannt und war deswegen von Gott verworfen worden. „Das wahre, geistige Israel nämlich“, schrieb im 2. Jahrhundert der Martyrer Justin, „das sind wir.“ (Dial. XI,5) Wiegt die durch die Taufe eröffnete geistige Zugehörigkeit zu Gott nicht bedeutend mehr als die fleischliche Abstammung? Deutete nicht die Verheißung an Abraham (Gen 12,2f u. 15,1–6) auf die spätere Kirche? Es lag in der Logik dieses Selbstverständnisses, dass die Kirche auch die heiligen Schriften Israels als „Erbschaft“ übernahm und richtig – nämlich auf die Erfüllung durch Christus hin – auslegen konnte. Es störte hierbei wenig, dass das Alte Testament auch da, wo es eine universale Perspektive einnimmt, zunächst ein Corpus von Büchern ist, das von Juden für Juden geschrieben war und von Jesus Christus nicht viel zu sagen wusste. Was bedeuteten noch Befreiung, Bund und Land? Den christlichen Lesern offenbarten sie einen tieferen Sinn und verwiesen auf den Neuen Bund in Christus, in den man durch die Taufe aufgenommen wird, die Befreiung von der Sünde und das Gottesreich am Ende der Tage, auch wenn die Idee des Landes als einer nicht bloß jenseitigen Größe sich in chiliastisch beeinflussten Texten noch einige Zeit behauptete.

Nach der Konstantinischen Wende und den Wirren der Völkerwanderung hatte das Christentum als prägende europäische „Leitkultur“ und politisch protegierte Religion weitaus bessere Chancen als das Judentum, seine Interessen durchzusetzen, ein Befund, auf den auch das Judentum reagieren musste. Der Anspruch, die Nachfolge Israels angetreten zu

haben und die Abwertung des Judentums als eine dem bloß Diesseitigen verhaftete, legalistische und überholte Religion prägte nicht nur Theologie und Kirche tief bis in das 20. Jahrhundert, sondern die europäische Kultur insgesamt, und zwar selbst da noch, wo sie sich vom Christentum emanzipierte.

Gemeinsame Traditionen?

Der Schock, den die Shoah als Konsequenz eines eliminatorischen Antisemitismus hinterließ, und die Neusituierung der katholischen Kirche in der Moderne führten auf dem II. Vatikanischen Konzil und in der Folgezeit zum Abschied von vertrauten antijüdischen Mustern, eine Entwicklung, die auch auf evangelischer Seite einsetzte. *Nostra aetate* Nr. 4 weist die Substitutionstheorie ebenso ab wie die viele Pogrome stimulierende Behauptung, „die“ Juden seien Schuld am Tode Jesu. Der Text unterstreicht die bleibende Erwählung Israels und die „geistliche Verbundenheit“ der Kirche mit dem Stamm Abrahams. Korrigiert wird die bisherige Tendenz, die Gestalt Jesu von den zeitgenössischen jüdischen Strömungen zu isolieren. Die Einsicht in die jüdischen Voraussetzungen des Christentums und deren positive Bewertung war allerdings ambivalent: Die Wurzelmetapher, von Paulus in Röm 11,17f verwendet, verselbstständigte sich und wurde pauschal auf „das“ Judentum bezogen, als hätte es in den letzten zweitausend Jahren keine Entwicklung mehr durchlaufen. Was vorher als Zeichen der Erstarrung galt, wurde nun positiv besetzt und als „authentisch“ gewertet. Erneut konstruierte man im Interesse christlicher Identitätssicherung einen *Juif imaginaire*, der nun die Aufgabe übernahm, das Christentum an seine Ursprünge zu erinnern. Indessen hat sich das Bild, das die Forschung seit den frühen 80er Jahren von der Entstehung und Entwicklung des rabbinischen Judentums entwarf, erheblich geändert. Zu den wichtigsten, wenn auch keineswegs unumstrittenen Beiträgen zählen die Arbeiten des amerikanischen Judaisten Jacob Neusner, auf die sich auch Michael Hiltons Überlegungen zum Verhältnis beider Religionen stüt-

zen.¹ Das Judentum, wie wir es heute kennen, gewann seine Konturen in einem langen Prozess parallel zum Christentum und nicht ohne dessen Einfluss. So ist mit Hilton von einer „Zwillingsgeburt der beiden Schwester-Religionen“ zu sprechen (Hilton 2002, 235), die auf ihre Weise die religiöse und politische Krise der zweiten Tempelzerstörung im Jahre 70 verarbeiten mussten²: Konnte es eine Fortsetzung der jüdischen Geschichte ohne den Tempel und den an ihm vollzogenen, streng auf Jerusalem konzentrierten Kult geben? Die Antworten, die auf diese Frage Christen und Juden gaben, differierten stark und bestimmten die weitere Entwicklung der religiösen Gemeinschaften in einem so hohem Maße, dass Neusner kaum noch von gemeinsamen Traditionen sprechen möchte (vgl. Neusner 1991, 1–15). Der oft gebrauchte Bindestrich zwischen „jüdisch“ und „christlich“ wäre aus dieser Sicht eher ein Trennungsstrich – aber wann genau wurde er gezogen?

Der christliche Fokus richtete sich auf Jesus von Nazareth, in dem der Gott Israels sich endgültig offenbart hatte, und der in seiner Gemeinde als erhöhter Christus gegenwärtig ist. Im Zentrum der Theologie stand und steht bis heute die Deutung seines Sterbens und seiner Auferstehung. Darüber hinaus zeigt sich das theologische (nicht historische) Interesse am vorösterlichen Jesus, an seinem Leben und an seiner Lehre zumindest in den synoptischen Evangelien, und zwar nicht unabhängig von den Überlieferungen Israels. Bei Matthäus und Lukas vertreten Jesus und – in der Apostelgeschichte – die christliche Gemeinschaft die authentischere Auslegung der Tora, die durch die Praxis beglaubigt wird.³ Dies ändert sich im Raum einer mehrheitlich heidenchristlichen Kirche: Zwar beschäftigten Themen wie Schöpfung, Erzväter, Befreiung und Bund die Theologie weiterhin, aber die in Befreiung und Bundesschluss eingearbeiteten Regulative, sieht man einmal vom Dekalog ab, erhalten nicht jene entscheidende Bedeutung für Alltag und religiöse Sozialisation. Radikale antinomistische Tendenzen, die sich in der Geschichte des Christentums immer wieder zu Wort meldeten, setzten sich zwar nicht durch, aber sie

hinterließen etwa in der fragwürdigen Antithese von Gesetz und Evangelium ihre Spuren bis heute.

Im Mittelpunkt des spätantiken Judentums hingegen steht die kreative Reinterpretation der Tora, die nun in einer neuartigen Situation ihre Aktualität erweisen muss: ohne Tempelkult und Priester – deren Funktion gleichsam beerbend –, nach enttäuschten messianischen Hoffnungen und inmitten einer unerlösten Welt. Für die einen mochte hier die Kontinuität des Judentums in Treue zur Tora gesichert werden, für die anderen eine überholte Religion als Fossil überdauern; beide Ansichten verkennen, dass das rabbinische Judentum erst im Zeitraum zwischen 70 und 600 der christlichen Zeitrechnung sein Profil gewann und damit nicht einfach etwas schon fest Gefügtes tradiert, sondern Traditionen umbildet oder gar neu schafft. Die umfassende Heiligung eines Lebens, das auch im Alltag seine priesterliche Bestimmung erfüllen soll, die große Dignität des Thorastudiums und nicht zuletzt die besondere Autorität des Rabbiners, den Jacob Neusner provozierend „inkarnierte Tora“ nennt (Neusner 1984, 3f.), lassen sich als *allgemein verbindliche Grundzüge* des Judentums vor 70 nicht nachweisen. Gewiss war diese Entwicklung keinesfalls voraussetzungslos (ebd. 14f), die Tora wurde nicht neu „erfunden“. Die Idee einer tief in den Alltag reichenden Heiligung des Lebens und eines Priestertums des ganzen Volkes findet sich bereits in den priesterschriftlichen Passagen des Pentateuch. Sie sind Teil einer Krisenbewältigung, die durch die Zerstörung des Salomonischen Tempels und die Erfahrung des Exils notwendig wurde. Aber nach 70 setzt eine neue und umfassende Transformation der überlieferten Kategorien jüdischen Lebens ein, die „formative Phase“ des Judentums, deren Zeugnis die *mündliche Tora* darstellt. Auch sie wurde kodifiziert in der *Mischna* (um 200), dem *Talmud Yerushalmi* (nach 400) und dem *Talmud Babli* (um 600), die beide die Mischna kommentieren und darin zugleich umwandeln. Ihrerseits mehrfach kommentiert, bilden sie bis zur Haskalah (der jüdischen Aufklärung) die verbindliche Grundlage des Judentums.

Schon die Mischna, die zu einem Zeitpunkt entstand, als Judentum und Christentum noch ihre je eigenen Wege gingen (vgl. Neusner 1987, 4), wiederholt (hebr. *ŠaNaH*) entgegen ihrem eigenen Begriff nicht die Tora, sondern sie begründet ein neues Referenzsystem. Der Babylonische Talmud verschafft ihr kanonische Geltung, seine Autoren nämlich „stellen die Mischna als Tradition hin“ (Neusner 1994, 269). In vormodernen Gesellschaften ist Tradition oft Camouflage; das Neue stellt sich als Altes dar, als bisheriger Endpunkt der Traditionskette, die bis auf den Sinai zurückreicht und von dort ihre Autorität bezieht: Tora mi-Sinai (vgl. mAvot 1,1). Die um 200 abgeschlossene Mischna, deren Schlussredaktion Rabbi Jehuda haNasi (135–220) zugeschrieben wird, muss nach Jacob Neusner sogar als Philosophie betrachtet werden, die in ihren Regeln von Klassifikation und Verallgemeinerung, Urteil und Schluss (Logik und Topik), in der Art, Probleme zu formulieren und nicht zuletzt in ihrer formalisierten Sprache, der aristotelischen und neuplatonischen recht nahe kommt, ohne dass damit eine Abhängigkeit der Mischna von der griechischen Philosophie behauptet wird. Unter Philosophie versteht Neusner „eine disziplinierte, strenge Denkweise im Einklang mit Regeln, die thematisch unbeschränkt anwendbar sind“ (Neusner 1994, 52, ausführlich: Neusner 2002). Bei aller Vielfalt der Lehrmeinungen geht es in der Mischna also keineswegs unsystematisch zu. „Im Kontext des jüdischen Kanons stellt die Mischna ein zutiefst philosophisches Dokument dar, das kaum auf Autorität zurückgreift, sondern meist unter Bezug auf inhärente Merkmale der Sachverhalte ihre Feststellungen trifft.“ (Neusner 1994, 258) Sie bietet eine Totalität von „Lebensweise oder *Ethik* (säkular formuliert: Ökonomie), Weltsicht oder *Ethos* (säkular ausgedrückt: „Philosophie“ einschließlich Naturwissenschaften) und eine Theorie der sozialen Einheit, welche die erstere verwirklicht und nach der zweiten lebt, also ein *Ethnos*“ (ebd. 52). Repräsentiert die Mischna eher den „Gott der Philosophen“? Neusner ist in der Tat dieser Auffassung. Die biblische Vorstellung von Gott als einer aktiven, dem Menschen zuge-

wandten Person hat, so Neusner, keine Entsprechung in der Mischna (vgl. Neusner 1999, 270f); erst deren Kommentierung, wie sie in den beiden Talmudim und einigen Midraschim ihren literarischen Niederschlag fand, revidiert diese rationalistische Sicht.

Jüdische Gegentexte

Wodurch wurde jene Transformation des Judentums von „Philosophie in Religion“ (Neusner 1992, 151–184; 1994, 83–97) dringlich? Nach Neusner stellt sie eine Reaktion auf den politischen Triumph des Christentums im vierten Jahrhundert dar (vgl. Neusner 1987, 13–28, 59–80; 1991, 30–64); ein Sieg, den Eusebius von Cäsarea in seiner Kirchengeschichte theologisch verklärte und der nun eine jüdische Antwort – gerade als apologia ad intra – erforderte (vgl. Neusner 1987, 31–36). Schließlich wurde der „Parvenu“, der sich als rechtmäßiger Erbe der Verheißungen und Schriften Israels sah, nicht nur seit 312 geduldet, sondern er hatte nunmehr die Staatsmacht auf seiner Seite. Dieser Triumph besaß allerdings einen Schönheitsfehler: Es gab noch das Judentum, das weder bereit war, sich enterben zu lassen und die geschichtliche Bühne zu verlassen, noch den Messias der Christen anzuerkennen. In *BerR (Bereschit Rabba)*, dem großen Midrasch zum Buch Genesis, wird das nunmehr christliche Rom mit Esau/Edom identifiziert, ein Bild, das nicht nur den „Familienkonflikt“ der kommenden Jahrhunderte antizipierte, sondern die christliche Prätentation, Israel beerbt zu haben, polemisch zurückwies (vgl. ebd. 106–113). Die Konstruktion einer ungebrochenen physischen und/oder spirituellen Kontinuität zu Abraham, Isaak und Jakob – wobei dem jeweils anderen Part die Esau-Rolle zufällt – ist für die religiöse Identität von Juden und Christen konstitutiv (vgl. ebd. 112; 1991, 43–47).

Ein anderes Beispiel für jüdische Reaktionen auf Themen christlicher Theologie bietet der Midrasch zum Buch Exodus. In *ShemR (Schemot Rabba)* 20,11 (zu Ex 13,17) finden wir eine sehr pointierte Theologie der Kon-

deszendenz Gottes: Während jemand einen Sklaven kauft, um von ihm bedient zu werden, erwählte Gott Israel und verrichtete an ihm Sklavendienste: Er badete Israel, leuchtete ihm voran, bekleidete und salbte es und trug es auf „Adlerflügeln“. Clemens Thoma und Hanspeter Ernst sehen in diesem Gleichnis „eine indirekte jüdische Gegendarstellung gegen christliche Verkündigungen der Selbsterniedrigung Gottes“⁴ – man denke an Phil 2,5–11 oder an Joh 13,1–17 (Fußwaschung). Christlich „besetzt“ ist die Idee der Kondeszendenz, ja Kenosis Gottes. Sie wird hier aufgegriffen und auf den Dienst, den Gott Israel in der Wüste erwies, übertragen. Wichtig ist den Verfassern die Inversion irdischer Verhältnisse: Der Herr bedient seine Knechte.

Aber auch das Verständnis der Tora verändert sich im Judentum: Sie erhält nun eine Bedeutung, die durchaus derjenigen vergleichbar ist, die Christen mit der Gestalt Jesu verbinden. Tora – nicht nur als Schrift (Chumasch, Pentateuch), sondern auch als Lebensform unerschöpfliche, in der Form des *innovativen* Kommentars fortschreitende, aber in die Hände der Menschen gelegte Offenbarung Gottes, Quelle der Rettung und Schutz – begründet und verwirklicht sowohl ein eigenständiges religiöses System, als auch einen sozialen Verband außerhalb und gegenüber der seit 312 n. Chr. erfolgreichen christlichen Kirche (vgl. Neusner 1986, 14; 1987, 81–113). „Tora“ wird, wie Neusner es an Texten des Talmud Yerushalmi zeigt (*jTa’anit* I,4; III,8.13f), zu einer „Verwandlung bewirkenden Größe“. Aus dem vormals „Unwissenden“ macht die Tora einen „neuen Menschen“; sie wird zu einer „Quelle des Heils“ und ihr Studium bringt nicht nur intellektuellen Erkenntniszuwachs, sondern vor allem „Heil im Sinne vorweggenommener eschatologischer Erfüllung“ (Neusner 1994, 101–104; 1992, 225f). Dank der verwandelnden Potenz der Tora darf, wer sie intensiv und hingebungsvoll studiert, auf einen Anteil an der kommenden Welt hoffen und erhält bereits jetzt einen Vorgesmack. Spätestens mit dem Babylonischen Talmud, der die philosophische Zugangsweise der Mischna mit der religiösen des Talmud Yerushalmi zu einer neuen

– theologischen – Aussage von großer intellektueller Kraft verbindet, weitet sich die Tora nun zu einer umfassenden, aber keine systemische Geschlossenheit anstrebenden Welt-sicht mit weitreichenden praktischen Implikationen. Sie ist Inbegriff der in ihrer Tiefe unauslotbaren, den Menschen beanspruchenden Offenbarung Gottes. Gerade in ihren ethischen und rechtlichen Teilen bedeutet sie keine drückende Einschränkung, sondern Befreiung und Intensivierung eines Lebens, das sich ganz der Heiligung widmet. Die sich nun über mehrere Jahrhunderte entfaltende Tradition einer schriftlichen und mündlichen Tora, wobei die letztere die erstere zum Sprechen bringt, sicherte das Überleben des Judentums in der christlichen Mehrheitsgesellschaft seit der Spätantike. So ist mit Jacob Neusner und Michael Hilton zu konstatieren, dass die „Ereignisse des 4. Jahrhunderts eine größere Wirkung auf das jüdische Denken hatten als die Geburt des Christentums selbst“ (Hilton 2000, 281).

Man mag sich fragen, ob Neusners in vielen Einzelanalysen entwickelte These von der Mischna als *Philosophie* in ihrer Zuspitzung uneingeschränkt überzeugt. Haben wir es in der Mischna, die schwerlich von einem „Willen zum System“ getragen ist, mit einem konsequent rationalistischen Judentum zu tun? War die Transformation des Judentums nach 312 voraussetzungslos oder kamen hier andere, schon früher existierende Strömungen zum Zuge? Muss für die Zeit bis zur Konstantinischen Wende nicht doch ein engerer Kontakt von Juden und Christen angenommen werden?⁵ Umstritten sind auch Neusners Datierungen wichtiger rabbinischer Texte. Als fruchtbar erweist sich aber sein Versuch, die Perspektive umzukehren und den Einfluss des Christentums auf das Judentum gerade in jener Umbruchsphase zu untersuchen, die nach dem Abschluss der Mischna einsetzt. Man müsste eigentlich von *zwei* zu bewältigenden Krisen des Judentums sprechen: Die *Tempelzerstörung*, welche der formativen Phase vorangeht, und der *Sieg des Christentums* mit seinem scheinbar durch den politischen Erfolg bestätigten Beerbungsanspruch nach der Konstantinischen Wende. Die beiden

Talmudim und deren Umbildung der Mischna sind Antworten auf die zweite Herausforderung. So wurde der Babylonische Talmud zum fundierenden Text eines Judentums, das in der politisch protegierten christlichen oder islamischen Mehrheitskultur sich behaupten musste und auch unter widrigen Umständen schöpferische Potenziale entfaltete.

Konsequenzen und aktuelle Fragen

Neusners und Hiltons Thesen haben vier wichtige Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum:

1. Wir können aus der rabbinischen Literatur nicht ungeprüft auf die Gestalt des Judentums vor der Tempelzerstörung schließen; normativ wurde das rabbinische Judentum erst in einem langen Prozess, der mit dem Babylonischen Talmud zu einem vorläufigen Abschluss kam. Um Informationen über das Judentum zur Zeit Jesu zu erhalten, ist ein Blick in das Neue Testament oft hilfreicher als ein Rekurs auf Talmud und Midrasch. So stammt der wahrscheinlich älteste Beleg für die Prophetenlesung in der Synagoge (Haf-tara) nicht aus der rabbinischen Literatur, sondern aus dem Neuen Testament: Lk 4,16–30. Jesus trägt in der Synagoge von Nazareth aus Jes 61,1f vor; die Textwahl, die Lukas traf – Markus und Matthäus sprechen nur davon, dass Jesus in der Synagoge lehrte (Mk 6,1–6/Mt 13,53–58) – zielt auf die Erfüllung der prophetischen Verheißung durch Jesus (Lk 4,21; vgl. Hilton 2000, 133f; 245f). Erheblich jünger als das Neue Testament ist auch die Pessach Haggada. Ihr geht ein komplizierter Prozess voraus, der ebenfalls durch den Verlust des Tempels angestoßen wurde: Wie soll man ohne Tempel das Fest begehen, welche Formen können als Kompensation des Kultes dienen? In rabbinischer Zeit waren viele, die heutige Sederfeier prägenden Riten noch keineswegs festgelegt, wie Michael Hilton (ebd. 45–64) und Clemens Leonhard⁶ zeigten. Ihr Ursprung und ihre weitere Entwicklung fallen damit – analog zur Gestaltwerdung der mündlichen Tora – in die forma-

tive Phase des Judentums. „Christen, die durch den Seder etwas über die jüdischen Wurzeln des Christentums erfahren wollen, sind also auf der völlig falschen Fährte“ (Hilton 2000, 50). Ob die Abendmahlserzählungen der Synoptiker ein zutreffenderes Bild vom Seder vor 70 bieten als die rabbinischen Texte oder gar die Pessach Haggada (vgl. ebd. 46–49), muss offen bleiben, solange die verarbeiteten Traditionen nicht eindeutig datiert sind.

2. Der Kanon der christlichen Bibel war zu einem bestimmten Zeitpunkt abgeschlossen und mit ihm die Offenbarung, auch wenn über seinen Umfang bis heute zwischen den christlichen Konfessionen keine Einigkeit herrscht. „Die Torah des Judentums“, betont demgegenüber Jacob Neusner, „wurde nie abgeschlossen, ihre Offenbarung blieb ein kontinuierlicher Prozeß“ (Neusner 1994, 272). Vorausgesetzt ist hier natürlich, dass mit *Tora* nicht nur der sehr wohl definierte Kanon des Chumasch gemeint ist, sondern die nicht auszuschöpfende Mitteilung Gottes als Gebot, Lebensform, Heilsquelle und schöpferische Potenz. Das Medium aber, durch welches sich all dies konkretisiert, ist die *freie* Interpretation und Verantwortung des Menschen, die weder durch Wunder und Magie, noch selbst durch eine Himmelsstimme (*Bat Qol*) ersetzt oder beeinflusst werden kann, so jedenfalls eine kühne These im Talmud Babli (BM 59b). Wenn im modernen liberalen Judentum von einer *progressiven Offenbarung* gesprochen wird, so ist dies nicht ohne jeden Anhalt in der Tradition. Allerdings scheint Neusner in seiner plakativen Gegenüberstellung von christlicher Bibel und mündlicher Tora die Bedeutung der Tradition in der katholischen Kirche zu übersehen, denn auch hier bleibt ohne die hermeneutische Funktion der Tradition, die ja oft genug in Spannung zum Wortlaut des Textes sich entwickelt, die Schrift toter Buchstabe. Von hier aus wäre die Frage nach der bleibenden Dynamik der Offenbarung erst sinnvoll zu stellen.

3. Damit hängt ein weiteres Problem zusammen: Beide Religionen haben stark differierende Zugänge zu den heiligen Schriften Israels und bestimmen ihr eigenes Verhältnis

zu ihnen im Laufe der Geschichte auf ganz unterschiedliche Weise. Es gibt zwar ein Corpus Heiliger Schriften als Basis beider Religionen, aber die sehr weitgehende Differenz entwickelte sich im Streit über deren richtige Interpretation. Selbst wenn man Neusners ausgeprägte Skepsis hinsichtlich der gemeinsamen Traditionen nicht uneingeschränkt teilt, sondern diese mit Daniel Boyarin bis zu Beginn der Konstantinischen Ära für möglich hält (vgl. Anm. 5), wird man doch fragen müssen, ob angesichts der späteren, höchst unterschiedlichen Rezeptionsgeschichte ohne Abstriche hermeneutisch noch von den gleichen Basistexten gesprochen werden kann.

4. Abwehr und Abgrenzung einerseits, Rezeption und Assimilation theologischer Themen, Methoden und Motive der konkurrierenden Religion andererseits kennzeichneten das Verhältnis von Judentum und Christentum auch in den Jahrhunderten *nach* der formativen Phase. Christliche Einflüsse auf das Judentum sind feststellbar über das Mittelalter (Exegese) bis zur Neuzeit und Moderne (Spiritualität, historisch-kritische Forschung, idealistische Philosophie, synagogale Architektur). Im 19. Jahrhundert verstärkte sich die Wirkung der in den Kategorien von Aufklärung, Idealismus und Romantik reformulierten christlichen Religion und Kultur auf das Judentum. Nachdem im Zuge der Emanzipation der schützende, aber auch als eng und bedrückend erfahrene Raum des Ghettos überschritten wurde, veränderte sich das Verhältnis vieler Juden zur Tradition: Die *mündliche Tora* verlor ihre Bedeutung für den Alltag und wurde Gegenstand historischer Forschung. Abraham Geiger und andere Reformrabbiner überarbeiteten die liturgischen Texte: Gottesdienste fanden – unter Begleitung der Orgel – in der Landessprache statt; Gebete um die baldige Rückkehr nach Israel oder den Wiederaufbau des Tempels wurden aus den Sidurim (Gebetbücher) gestrichen. Die religionsphilosophische Fundierung des Judentums in Kategorien des kantischen und nachkantischen Idealismus ermöglichte es, das Judentum gegenüber dem Christentum und seiner Dogmatik als rationa-

le, universale und dem Fortschritt gegenüber aufgeschlossene Religion zu profilieren (vgl. ebd. 159–190): Auf die Kostenseite dieser Tendenz machten im 20. Jahrhundert Autoren wie Martin Buber, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem und Emmanuel Levinas aufmerksam. Der christliche Einfluss auf das Judentum hält bis heute an, denkt man an den wachsenden Stellenwert und an das immer ausgeprägtere weihnachtliche „Dekor“ des Chanukka-Festes („Weihnukka“) in den USA oder auch an die steigende Zahl von Mischehen (vgl. Hilton 2000, 29–39; 187).

Wie also steht es nun um Gottes Mischpoche(n) nach dem Ende der langen, von der Spätantike bis in Moderne reichenden „Konstantinischen Ära“? Nach der Shoah haben Judentum und Christentum, so Jacob Neusner, eine neue Epoche ihrer Beziehungen betreten, die durch Gleichberechtigung und Respekt gekennzeichnet ist (Neusner 1987, XIII). Jenseits aller tradierten Klischees lassen zudem die jüngeren Forschungen die bisherigen Relationen zwischen Juden und Christen in einem anderen Licht erscheinen: Grenzen werden neu gezogen, Einflüsse und Abhängigkeiten an unvermuteten Stellen sichtbar. Beide Religionen haben die heterogenen frühjüdischen Traditionen nicht nur fort-, sondern in wesentlichen Teilen umgeschrieben. Der Kommentar ist nicht bloß Reproduktion eines fixierten Sinnes, er ist Produktion aus dem prinzipiell unerschöpflichen Reservoir des göttlichen Wortes, das so erst sich konkretisiert. Dass die jüdische Lesart der Schrift legitim ist und Christen von ihr lernen können, wurde inzwischen auch lehramtlich anerkannt.⁷ In welchem Sinne aber wirkt die Dynamik der Selbstmitteilung Gottes in der mündlichen Tora weiter, wie ist so etwas christlich denkbar? Von erheblicher Bedeutung ist darüber hinaus die derzeit intensiv von Frank Crüsemann bearbeitete Frage nach dem normativen Stellenwert der Tora und ihrer Interpretation auf christlicher Seite.⁸

Verglichen mit den mehr als fünfzehn Jahrhunderten christlich-jüdischer Konfrontation ist die „neue Epoche“, von der Neusner spricht, noch sehr jung. Ob es sich wirklich

um den Beginn einer neuen Ära handelt oder nur um eine Episode, die von einem verunsicherten und um seine Identität besorgten Christentum beendet wird, hängt ab von der Bereitschaft, aus der Vergangenheit und ihrer Erforschung zu lernen, vor allem aber von einer Mündigkeit, welche des Juif imaginaire zur Sicherung des prekären Selbstverständnisses nicht mehr bedarf; das reale Judentum ist ja auch viel interessanter. Vielleicht liegen die oft beschworenen gemeinsamen Traditionen von Judentum und Christentum eher vor als hinter uns.

Anmerkungen:

- ¹ Um diesen Beitrag nicht mit Fußnoten zu überfrachten, werden die Zitate aus den Schriften von Jacob Neusner und Michael Hilton im fortlaufenden Text mit Autor, Jahres- und Seitenzahl belegt: Jacob Neusner 1984: *Messiah in Context. Israel's History and Destiny in Formative Judaism*, Philadelphia; 1986: *Judaism in the Matrix of Christianity*, Philadelphia; 1987: *Judaism and Christianity in the Age of Constantine*, Chicago; 1988: *Judentum in frühchristlicher Zeit*, übersetzt von Wolfgang Hudel u.a., Stuttgart; 1991: *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition*, London-Philadelphia (Nachdruck Eugene, Oregon 2003); 1992: *The Transformation of Judaism. From Philosophy to Religion*, Urbana-Chicago; 1994: *Die Gestaltwerdung des Judentums. Die jüdische Religion als Antwort auf die Herausforderungen der ersten sechs Jahrhunderte der Christlichen Ära*, übersetzt von Johann Maier, Frankfurt/M.; 1999: *Judaism as Philosophy. The Method and Message of the Mishnah*, Baltimore-London; 2002: *The Mishnah. Social Perspectives*, Boston-Leiden. Michael Hilton 2000: „Wie es sich christelt, so jüdeln es sich“. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben, übersetzt von Annette Böckler, mit einem Vorwort von Rabbiner Arthur Hertzberg, Berlin.
- ² Vgl. auch den lezenswerten Beitrag von Matthias Morgenstern in der ZEIT vom 22. 9. 2004: Mutter, Schwester- oder Tochterreligion. Religionswissenschaftliche Beobachtungen und Überlegungen zum Verhältnis von Judentum und Christentum.
- ³ Vgl. Jacob Jervell: *Die Apostelgeschichte* (KEK III). Göttingen ⁽¹⁷⁾ 1998, 90–105.
- ⁴ Clemens Thoma/Hanspeter Ernst: *Die Gleichnisse der Rabbinen*. Band 3. Von Isaak bis zum

- Schilfmeer (BerR 63–100; ShemR 1–22). Bern u.a. 1996, 332–335, hier: 334.
- ⁵ Vgl. etwa Daniel Boyarin: *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity*. Philadelphia 2004.
- ⁶ Vgl. auch Clemens Leonhard: *Die Ursprünge der Liturgie des jüdischen Pesach und das christliche Osterfest*, in: Albert Gerhards/Hans Hermann Henrix (Hg.): *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum* (QD 208). Freiburg-Basel-Wien 2004, 150–166.
- ⁷ Vgl. Päpstliche Bibelkommission: *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (24. Mai 2001), VAP 152, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 44 (Nr. 22), 2001; siehe dazu auch Christoph Dohmen (Hg.): *In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“*. Stuttgart 2003.
- ⁸ Frank Crüsemann: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. Gütersloh² 1997; ders.: *Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik*. Gütersloh 2003.