

Praktische Theologie

1. Allgemein

Stephanie Pfister: *Messianische Juden in Deutschland. Eine historische und religionssoziologische Untersuchung*, Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionssoziologie 3, Berlin: LIT-Verlag, 2008, Pb., 441 S., € 39,90

Die Arbeit mit dem Titel „Messianische Juden in Deutschland“ von Stephanie Pfister, die 2007 in Dortmund von der Fakultät Humanwissenschaften und Theologie als Inauguraldissertation angenommen wurde, ist die erste historische und empirisch-religionssoziologische Untersuchung zu dieser relativ jungen religiösen Gruppierung im deutschsprachigen Raum. Obwohl bereits ähnlich konzipierte Arbeiten zum messianischen Judentum in den USA und an anderen Orten veröffentlicht wurden, macht Pfister darauf aufmerksam, dass solche Untersuchungen in Deutschland noch fehlen (19–24).

Gleich zu Beginn im Einleitungskapitel formuliert Frau Pfister ein Hauptergebnis ihrer Arbeit folgendermaßen: „Messianische Juden sind Juden, die an Jesus als den Messias glauben. Sie haben sich seit etwa zehn Jahren als feste Bewegung im gesamtdeutschen Raum etabliert“ (15). Hinsichtlich des Phänomens „Messianisches Judentum“ nimmt die Autorin eine gewisse Unsicherheit unter traditionellen Juden, aber auch unter Vertretern der Großkirchen in Deutschland wahr. Dementsprechend reichen die Urteile im Blick auf diese Gruppierung von der Diffamierung als „Sekte“ bis hin zu Aussagen, es mit einem religiösen Phänomen von nur vorübergehender Signifikanz zu tun zu haben (15–18).

Folgende Leitfragen prägen die Untersuchung (24–25): 1. Welche soziologische und politische Bedeutung hat es, dass die Mehrheit der konvertierten messianischen Juden in Deutschland ursprünglich mehrheitlich aus den ehemaligen GUS Staaten herkommen? 2. Sind messianische Juden eine neue Konfession im religiösen Grenzgebiet zwischen Judentum und Christentum? 3. Sind die messianischen Juden in Deutschland bereits soweit, einen eigenen Glauben und eigene ethische Grundsätze zu formulieren? 4. Welche Gründe können aufgezeigt werden, die Juden dazu führen, zum messianisch-jüdischen Glauben zu konvertieren?

In ihrer empirischen Studie kommen unterschiedliche religionssoziologische Methoden zur Anwendung: die „Grounded Theory Methodology“ (GTM) von Strauss/Corbin sowie die Prinzipien der Systemtheorie religiöser Kommunikation nach N. Luhmann (26–33). Allerdings orientiert sich Pfister nicht nur an diesem Instrumentarium in der Auswertung der Resultate, sondern kombiniert ebenso

praktisch-theologische Komponenten, die sie unter dem „empirisch-theologischen Bezug“ abhandelt (33–36).

Kapitel 2 beschreibt holzschnittartig die Entwicklung des neutestamentlichen Judenchristentums vom ersten bis zum fünften Jahrhundert, skizziert die protestantisch-pietistischen Ereignisse vom 17. bis zum 20. Jahrhundert und warum aufgrund von Verfolgungen und Pogromen bis zum 19. Jahrhundert keine judenchristliche Bewegung mehr möglich gewesen sei (39–67). Unterschiedliche Aufbrüche, insbesondere seit den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, wie beispielsweise die „Juden für Jesus-Bewegung“ (Jews for Jesus) oder messianisch-jüdische Gemeinden in Israel, beschreiben die zunehmend eigenständige jüdische Identität unter den an Jesus glaubenden Juden. Seit dieser Zeit wurden – so hat Pfister aufgezeigt – eine Reihe messianisch-jüdischer Gemeinden gegründet, mehr oder weniger messianisch-jüdisch in ihrem Erscheinungsbild, oft noch geprägt durch typisch evangelikale Lehren und ethische Richtlinien (67–97). Die Statistiken, auf die sich die Autorin bezieht, sprechen von ungefähr 40.000 bis 100.000 messianischen Juden in den USA und vermuteten 5.000 Christus-gläubigen Juden in Israel (Stand: 2005). Die herangezogenen und ausgewerteten Quellen sind ergiebig und weiterführend, wie der Fußnotenapparat demonstriert.

In Kapitel 3 werden schließlich die „Messianischen Juden in Deutschland“ genauer ins Zentrum des Augenmerks gerückt (99–162). Die eruierten Ergebnisse basieren hauptsächlich auf der gründlichen Forschungsarbeit von Frau Pfister selbst, die u. a. durch qualitative Interviews unter messianischen Juden ermittelt wurden. Interessant und aufschlussreich ist diesbezüglich die Tatsache, dass die entstehenden messianisch-jüdischen Gemeinschaften zwar durch evangelikale Personen und Gemeinden unterstützt wurden und werden, doch die eigentlichen Impulse zur Gemeindegründung oft durch einzelne Führungspersönlichkeiten kamen, die bereits zuvor mit der messianisch-jüdischen Bewegung in Kontakt gekommen waren, bevor sie als Immigranten Deutschland erreichten (105–128). Die Entwicklung der Gründung messianisch-jüdischer Gemeinden seit den 1990er Jahren zeigt, dass im Jahre 1995 etwa 50–100 messianisch-jüdische Gläubige in Deutschland lebten (146). Seit 1999 gab es ungefähr 200 Gläubige in 8 Gemeinschaften. Im Jahre 2001 versammelten sich ca. 400 Gläubige in 20 messianisch-jüdischen Gruppierungen. Seit 2007 geht man von ungefähr 700 Gläubigen in 20 messianisch-jüdischen Gemeinden und 19 messianisch-jüdischen Gemeinschaften in Deutschland aus, während in anderen Städten bereits (evangelistische) Erstkontakte mit Juden entstanden sind.

Kapitel 4 der Studie behandelt ausführlich die für die Religionssoziologie weiterführende „Methodik der empirischen Erhebung“, die Pfister in der Auswertung der Fallstudien und Interviews angewendet hat (163–213). Auf den durch dieses Instrumentarium ermittelten Einsichten baut Kapitel 5 auf, das sehr anschaulich die organisierten kollektiven Strukturen und Inhalte des messianisch-jüdischen Glaubens analysiert (215–314), wie beispielsweise Fragen zur Gemeindeleitung, zur Gottesdienstliturgie, zu Bekenntnissen, Ritualen und Zeremo-

nien. Insbesondere der Vergleich des messianisch-jüdischen Glaubens mit traditionell-christlichen Glaubensüberzeugungen und mit den 13 Artikeln des Maimonides liefern interessante Hintergrundinformationen. Allerdings fällt auf, dass die theologische Reflexion und ihr Tiefgang gelegentlich zu wünschen übrig lassen. Dieser Umstand mag zwar angesichts der religionssoziologischen Einbettung der Untersuchung verständlich sein, lässt dennoch den theologisch motivierten Leser etwas unbefriedigt zurück.

Pfister stellt heraus, dass der messianisch-jüdische Glaube die Autorität des inspirierten Wortes Gottes anerkennt, den Tenach (= das AT) in gleichberechtigter Weise wie das NT, außerdem zentrale Glaubensinhalte des traditionellen Christentums teilt, wie die Trinität Gottes (mit der Einschränkung, dass einige Gruppen im Blick auf Jesus eine ‚reduzierte Göttlichkeit‘ vertreten – unitarische Tendenzen), die Rechtfertigung aus Glauben in der Interpretation der Reformatoren oder die Wiederkunft Jesu (282–314). Interessanterweise halten messianische Juden daran fest, weiterhin zum erwählten Volk Israel zu gehören (275f), da sie annehmen, dass die Bekehrung zu Jesus nicht prinzipiell die Volkszugehörigkeit ändert. Die jüdischen Feste (Passa, Schawuot, Sukkot usw.) und die jüdischen Zeremonien (Beschneidung, Bar/Bat Mizwa, Heirat, Taufe/Mikwe usw.) zeichnen ein realistisches Bild über den vielfältigen Reichtum von Glaube und Lebensstil des messianischen Judentums, das weitgehend allgemein anerkannt ist, zumindest solange keine christologischen und soteriologischen Wahrheiten ernsthaft in Frage gestellt werden.

In diesem Zusammenhang – bei allen ausgesprochen lobenswerten empirisch-religionssoziologischen Arbeitsschritten und Ergebnissen der Untersuchung – wäre doch wenigstens in diesem Kapitel nötig gewesen, Gesichtspunkte der biblisch-paulinischen Ekklesiologie (Eph 2–3 oder 1 Kor 12 usw.), der Christologie (Phil 2,5–11; Joh 1,1–18 usw.) oder der Soteriologie (gemäß Röm, Gal, Kol, Hebr usw.) ausführlicher zu diskutieren. Es muss gefragt werden, ob gewisse messianisch-jüdische Auffassungen, Praktiken und Rituale (z. B. der teilweise ausgeprägte Tora-Gehorsam, Kleider- und Speisevorschriften, die Bedeutung der Beschneidung oder des Sabbat sowie bestimmte typisch jüdische Zeremonien) nicht wenigstens ansatzweise christlich-theologisch hätten evaluiert werden müssen, anstatt weitgehend in religionsphänomenologischer Neutralität zu verharren.

Kapitel 6 (315–358) korrespondiert mit den Kapiteln 4 und 5. Drei ausgewählte exemplarische Fallstudien von Bekehrungserfahrungen jüdischer Personen (zwei Männer, eine Frau) bilden das Zentrum des Kapitels. Jede Bekehrungserfahrung wird in drei Phasen beschrieben und empirisch ausgewertet, 1. die Phase vor der Bekehrung, 2. die Bekehrung selbst sowie 3. die Phase nach der Bekehrung. Jedes Fallbeispiel belegt, dass es typische Grundkonstituenten bei den Personen gibt, einmal solche die keinerlei Erfahrung ihrer jüdischen Identität besitzen, dann solche, die durch den Glauben an Jesus erstmals ihre jüdische Identität entdeckten, und schließlich solche, die durch den Glauben an Jesus ihre bewusste jüdische Identität bereichern und vertiefen wollen. Pfister beschreibt aufgrund

solcher empirisch eruierten Ergebnisse, dass die messianisch-jüdische Bewegung in sich keineswegs als homogen gelten könne. Es existieren messianisch-jüdische Gemeinschaften, die einen überwiegend christlichen Charakter tragen (Typ A), andere, die den Glauben an Jesus als Eingang zur jüdischen Identität erkennen (Typ B), und solche, die einen unübersehbar deutlichen jüdischen Akzent in Lehre und Leben zeigen (Typ C).

In Kapitel 7 reflektiert die Verfasserin die Möglichkeiten, das messianische Judentum zwischen traditionellem Judentum und Christentum einzuordnen (359–378). Bei dieser Klassifikation diskutiert sie Anknüpfungspunkte zu evangelikalen-heidnischen Gemeinden sowie das Model des „pluralistischen Judentums“ nach dem Entwurf von Rabbi D. Cohn-Sherbok (373–374). Zwischen den Extremen eines ultra-orthodoxen Chassidismus auf der einen Seite und eines radikal-säkularen jüdischen Rekonstruktionismus auf der anderen könnte das messianische Judentum im Konzert der jüdischen Identitäten eine Art Mittelposition einnehmen.

Pfister erklärt, dass das messianische Judentum in Deutschland „alle Aspekte einer individuellen Religionsgemeinschaft ausgeprägt“ habe, indem es „Elemente des christlichen und des jüdischen Systems kombiniert“ habe (369). Erneut wäre eine theologische Evaluation solcher religionssoziologischen Beobachtungen wünschenswert gewesen, wie sie u. a. auf S. 365ff angedeutet wird, beispielsweise mittels einer ekklesiologisch-theologischen Verifikation gemäß den Erkenntnissen basierend auf Eph 2 und 3 oder Röm 9–11.

Hauptvertreter der messianisch-jüdischen Bewegung in Deutschland erwarten kontinuierliches zahlenmäßiges Wachstum an Konvertiten aus dem Judentum und damit auch an Gemeinden. Der Zentralrat der Juden in Deutschland dagegen erwarte kaum einen zahlenmäßig nennenswerten Erfolg des messianischen Judentums, im Gegenteil, er erwarte ein baldiges Ende der Bewegung. Pfister selbst prognostiziert, dass die messianisch-jüdische Bewegung in Deutschland bis zum Jahr 2010 auf ca. 2000–3000 Gläubige anwächst, bevor sie dann im Wachstum stagnieren werde (376). Sie empfiehlt in jedem Fall, den messianisch-jüdisch-christlichen Dialog zu intensivieren, selbst wenn die Bewegung gegenwärtig noch klein und unscheinbar sein mag.

Die Untersuchung zeichnet sich neben der grundlegenden und gründlichen Untersuchung des Gegenstands auch durch sorgfältig ausgewählte Grafiken, eine gute Bibliographie (399–441) und nützliche Anhänge (379–398) aus. Diese wegweisende Untersuchung mit ihren wichtigen Ergebnissen zur messianisch-jüdischen Bewegung in Deutschland wird für Jahre den Ausgangspunkt jeder weiteren Forschung zur Thematik bilden. Trotz einiger inhaltlich-theologischer Schwächen ist dieser Arbeit ein großer und interessierter Leserkreis zu wünschen.

Berthold Schwarz