Glaube *und* Gesetz: Die Identitätsbildung Messianischer Juden in Israel

Moritz Deecke

Messianische Juden, die in Israel leben, befinden sich auf Grund ihres Glaubens an Jesus als den jüdischen Messias bei gleichzeitigem Festhalten an ihrer jüdischen Identität in einer prekären Lage: Auf der einen Seite müssen sie sich gegen missionarische Vereinnahmungsversuche von christlicher Seite wehren, auf der anderen Seite sind sie im einzigen jüdischen Staat der Erde einem hohen Konformitätsdruck, vor allem von jüdisch-orthodoxer Seite, ausgesetzt. Die Bildung ihrer individuellen und kollektiven Identität erscheint vor diesem Hintergrund »paradox«. Der Artikel befasst sich mit der Forschungsfrage, wie Messianische Juden in Israel mit der Kluft zwischen Judentum und Christentum leben oder diese überwinden.

Auf der Grundlage einer theoriegeleiteten Analyse zehn biografisch-narrativer Interviews mit Messianischen Juden in Israel gelangt der Autor zu dem Schluss, dass diese ihre religiösen Aktivitäten in eine dezidiert jüdisch anmutende praktische (und damit sichtbare) Dimension, die in Israel unproblematisch ist, und eine weniger offensichtliche theoretische Dimension, deren im israelischen Kontext problematischer christlicher Inhalt eher im Verborgenen bleibt, aufspalten.

Messianic Jews can most easily be described as Jews that believe in Jesus as the Jewish Messiah. Those Messianic Jews living in Israel are in a difficult position: on the one hand they are forced to defend themselves against Christian missionaries that attempt to strip them of their »Jewishness«, on the other hand they are targeted by orthodox Jews that perceive them as a threat to the Jewish identity as a whole. The building of an individual and collective Messianic-Jewish identity thus seems paradoxical. This article is focused on the question how Messianic Jews bridge the gap between the antagonistic Jewish and Christian poles.

Based on a theory-governed analysis of ten biographical interviews with Messianic Jews in Israel, the author of this article concludes, that they split their religious

Dieses Werk wird unter den Bedingungen einer Creative-Commons-Lizenz (Namensnennung–Keine kommerzielle Nutzung–Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland) veröffentlicht. Weitere Informationen zu dieser Lizenz finden sich unter http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/.

Veröffentlicht von: ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: http://zjr-online.net, URN: urn:nbn:de:0267-18625886-9

Empfohlene Zitierweise: Deecke, Moritz. 2012. »Glaube und Gesetz: Die Identitätsbildung Messianischer Juden in Israel.« *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 7:59-80. URN: urn:nbn:de:0267-201205-deecke-5

activities into a decidedly Jewish-appearing practical (and therefore visible) dimension, which is uncomplicated in Israel, and a far less apparent theoretical dimension, dominated by Christian implications which are problematic in the Israeli context, but, however, remain hardly visible.

Inhaltsübersicht

Einblick
Facts and Myths – Was sind Messianische Juden?
Kurzer geschichtlicher Abriss
Heutige Verbreitung
Theoretisches Modell und Methode
Symbolischer Interaktionismus
Hermeneutische Narratologie
Erhebungs- und Auswertungsverfahren
Erhebungsverfahren: Das biografisch-narrative Interview
Auswertungsverfahren: Grounded Theory und Narrationsanalyse
Ergebnisse
They / Me: Die Entwicklung der wichtigsten Kategorien messianisch-jüdischer Identität dargestellt anhand des negativen Poles
Auswertung
Kategorien messianisch-jüdischer Identität
Dimensionsverlagerung
Schlussbetrachtung

Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen.
(Matt. 5,17[1])

Ich werfe nicht weg die Gnade Gottes; denn so durch das Gesetz die Gerechtigkeit kommt, so ist Christus vergeblich gestorben.[2]
(Gal. 2,21)

Einblick

¶1 »Holocaust deniers, we wouldn't want books from them here either, you know, that kind of subject«. Diese Antwort gab mir der Besitzer eines jüdisch-orthodoxen Buchladens in der Jerusalemer Innenstadt nach einer bedeutungsschweren Pause auf die Frage nach Büchern über das Messianische Judentum. Obwohl die

1 Sämtliche Bibel-Zitate folgen der Lutherübersetzung (1912).
2 In diesen beiden Zitaten des Neuen Testaments ist die Quintessenz dieser Arbeit enthalten, die darin besteht, dass messianische Juden den vermeintlichen Widerspruch zwischen Glaube, der typischerweise für den christlichen Erlösungsweg steht, und Gesetz, das den jüdischen Heilszugang repräsentiert, durch eine komplexe Vermittlungspraxis überbrücken und in der Alltagsorganisation und ihrem eigenen Selbstverständnis nach auflösen.

Marginalisierung und Dämonisierung Messianischer Juden, also Juden, die an Jesus als den jüdischen Messias glauben, in der israelischen Gesellschaft ein wichtiger Anlass für mein Interesse an ihnen war, hat die Gleichsetzung mit Holocaust-Leugnern mich verblüfft.

¶2 In manchen christlichen Kreisen Israels, die einer apokalyptischen Bibelinterpretation folgen, dominiert eine andere Sicht, die sich auf biblische Prophezeiungen stützt. In der Offenbarung des Johannes (vgl. Offb. 7,4) ist vom Übertritt der 144.000 »Gerechten« aus dem Hause Israels zu lesen, die sich am Ende der Zeiten Jesus als ihrem Messias zuwenden und als Vorzeichen und -bedingung der baldigen »Wiederkunft des Herrn« interpretiert werden. Es ist u.a. diese Sicht, die Juden zum Ziel von angestrengten christlichen Missionsbemühungen gemacht hat.

¶3 Messianische Juden in Israel bewegen sich also in einem Spannungsfeld zwischen jüdischem Konformitätsdruck und christlichen Missionsbemühungen und nehmen, wie es scheint, eine paradoxe Zwischenstellung zwischen Judentum und Christentum ein, zwei historischen Konkurrenten um die Deutung von Mensch, Welt und All.

> »Vom Judentum lässt sich im normativen Sinne von Jesus von Nazareth nur eine negative Aussage formulieren: Für das Judentum war Jesus nicht der Messias, denn die Welt hat sich nach dem Opfergang von Golgatha nicht grundsätzlich verändert« (Ben-Chorim 1988, 175).

¶4 Theologisch spiegelt sich dieses Spannungsfeld in der Schwerpunktsetzung der Glaubenssätze zwischen der Erlösung durch Glaube (vgl. Gal. 5,6 ff) im Christentum und der Befolgung der Gebote im Judentum (vgl. 5. Mos. 4 ff).

¶5 Interessant erscheint also, ob und wie sich unter solchen besonderen Vorzeichen personale und kollektive Identität herausbildet. Die amerikanische Rabbinerin Carol Harris-Shapiro hat das Paradoxon so ausgedrückt: »they take two identities which have represented ›the Other‹ for one another and make them one« (Harris-Shapiro 1999, 1).

	They / Me	**We / I**[3]
Kategorien	Christ	Christ
	Jude	Jude

Tafel 1: Ausgangsthese mit dem Paradoxon der messianisch-jüdischen Identität

¶6 Die Frage erscheint umso interessanter bei solchen Messianischen Juden, die sich nicht vollständig an das Christentum assimiliert haben, sondern jüdische Eigenarten, Bräuche und Gewohnheiten beibehalten oder erst im Zuge ihrer Hin-

3 Diese Gliederungsstruktur wird im Kapitel *Theoretisches Modell und Methode* genauer erläutert und begründet.

wendung zu Jesus als ihren Messias entwickelt haben. Deshalb wird der Forschungsfokus auf *observante* Messianische Juden gelegt. Diese lassen dem jüdischen Gesetz, der Tora und der Tradition eine besondere Bedeutung für ihren Lebenswandel zukommen. Wie handhaben *observante* Messianische Juden in Israel, wo eine jüdisch-jüdische Mehrheit mit einem hohen Anteil orthodoxer Juden eine unliebsame Gruppe leicht marginalisieren kann, den Spagat mit dem Christentum?

¶7 In diesem Artikel stelle ich die Ergebnisse meines Forschungsaufenthaltes in Jerusalem im Sommer 2009 vor, während dessen ich die Gottesdienste und Gemeindeaktivitäten Messianischer Juden besucht und zehn biografisch-narrative Interviews geführt habe.[4]

Facts and Myths – Was sind Messianische Juden?

¶8 Die Bezeichnung »Messianische Juden« kann zunächst irritieren, schließlich ist der Glaube an einen Messias eine zentrale Säule des Judentums insgesamt. »Messianischer Jude« (im Hebräischen *yehudi meschichisti, yehudi messiani* oder *yehudi meshichi*) ist jedoch eine bewusst gewählte Selbstbezeichnung von Juden, die Jesus für den jüdischen Messias halten und sich dennoch von den christlichen Kirchen distanzieren. Diese Benennung steht im expliziten Gegensatz zum *nozrim*, dem hebräischen Wort für Christen. Seit den 1960er Jahren hat sich auch in der Forschung allmählich die Bezeichnung »Messianische Juden« durchgesetzt (vgl. Hornung 1995, 14). Alternative Bestimmungen wie »Judenchristen«, »hebräische Christen«, etc. stammen aus der Missionswissenschaft und betonen zu sehr das christliche Element.[5] Um die religionswissenschaftliche Wertneutralität gegenüber dem Forschungsgegenstand zu bewahren und auch die emische Perspektive, also die Sicht der Untersuchten, zu berücksichtigen, wird hier von den missionswissenschaftlichen Wendungen Abstand genommen und der Begriff »Messianische Juden« verwendet.

Kurzer geschichtlicher Abriss

¶9 Messianische Juden waren in der Antike eine lose Gruppierung von Juden, die Jesus von Nazareth zu dem Messias erklärten, der in den Prophetenbüchern angekündigt wird. Die ersten »christlichen« Gemeinden setzten sich aus Juden zusammen. Erst durch die Missionsreisen des Paulus begannen christliche Sinn- und Deutungsmuster sich im nicht-jüdischen, »heidnischen« Mittelmeerraum zu verbreiten.

---

4 Für meinen Aufenthalt in Israel hat mir der Deutsche Akademische Austauschdienst ein Stipendium zur Verfügung gestellt, ohne das dieses Forschungsunterfangen nicht möglich gewesen wäre. Dafür möchte ich mich an dieser Stelle herzlich bedanken.

5 Vgl. die Definition bei Stern 1988, XX. Zu einer kritischen Diskussion des Defintionsproblems vgl. Skarsaune 2007, 3–16. Zu dem Gebrauch in der theologischen Forschung vgl. Paget 2007, 22–52. Zu einer theologischen Einschätzung, die den Begriff »Judenchrist« legitimiert vgl. Leuner 1978, 68 -75. Unproblematisch sieht der messianisch jüdische Theologe Fruchtenbaum die Bezeichung *Hebrew Christian* (vgl. Fruchtenbaum 1998, 105-107).

¶10 Aus dem Mittelalter existieren keinerlei Quellen, aus denen sich auf die Existenz Messianischer Juden schließen ließe (vgl. ebd., 9). Erst mit der *haskala*, der jüdischen Aufklärung im 18. und 19. Jahrhundert, in der die mögliche Existenz eines nicht-religiösen Judentums reflektiert wurde, wurden auch Messianische Juden wieder nachweisbar (vgl. Greisiger 2004, 221-223). Es war nun möglich, gleichzeitig zu zwei Gruppen zu gehören: zur jüdischen und gleichzeitig zur nicht-jüdischen Umwelt. Die Ursprünge der heutigen messianisch-jüdischen Bewegung werden in der Forschungsliteratur zudem häufig in der Juden-Evangelisation des 19. Jahrhunderts verortet (vgl. Harris-Shapiro 1999, 19).

¶11 In den Vereinigten Staaten von Amerika wurde 1915 die »Hebrew Christian Alliance of America« (HCAA) gegründet. Es dauerte jedoch bis Anfang der 1960er Jahre, bis sich eine breitere Bewegung innerhalb des amerikanischen Judentums formierte, in der Jesus als jüdischer Messias betrachtet wurde. »For the first time, Hebrew Christianity was having an unqualified success reaching Jews« (ebd., 29), wie die amerikanische Rabbinerin Harris-Shapiro in ihrer Arbeit über das Messianische Judentum schreibt. Als entscheidender Katalysator wird Israels Sieg im Juni-Krieg 1967 angesehen (vgl. Libermann 1980, keine Seitenangabe). Er verhieß auch für viele apokalyptisch orientierte Christen die baldige Erfüllung biblischer Prophezeiungen und löste in ihren Kreisen und darüber hinaus teilweise millenialistische Begeisterung aus. 1973 gründete sich, geführt von Martin »Moishe« Rosen und beeinflusst durch die *counterculture* der 60er Jahre sowie die »Jesus People«, in Kalifornien die Gruppe »Jews for Jesus« (vgl. Kutschera 2003, 327 sowie Tucker 1999). Theologisch steht diese dem evangelikalen Christentum nahe. Die bekannteste Persönlichkeit jüdischer Herkunft, die sich in dieser Zeit dem Messianischen Judentum zuwandte, ist wahrscheinlich Bob Dylan. 1975 änderte die HCAA ihren Namen zu »Messianic Jewish Alliance of America« (MJAA), was zu einer Abspaltung der am orthodoxen Judentum orientierten Juden und der Gründung der Union of Messianic Congregations (UMJC) führte, der auch die für die weiter unten dargestellte Analyse zentrale Gemeinde *ro`eh ysrael* in Jerusalem angehört. 1995 kam es zu einer offiziellen Aussöhnung der beiden ehemals zerstrittenen Verbände (vgl. Harris-Shapiro 1999, 28).[6]

Heutige Verbreitung

¶12 Die Zahl der weltweit lebenden Messianischen Juden wird auf ca. 250.000 geschätzt, wobei die meisten von ihnen in den USA leben (vgl. Kutschera 2003, 335). In der Forschungsliteratur wird ferner vermerkt, dass in den 1990er-Jahren in Nordamerika und Mitteleuropa ca. 0,5 bis 1 Prozent der jüdischen Bevölkerung messianisch-jüdisch ausgerichtet war (vgl. Hornung 1995, 16).

¶13 Es gibt nur wenig verlässliche Schätzungen zur Zahl der Messianischen Juden in Israel. Dies liegt daran, dass deren Gemeinden in der Regel keine Mitgliederlisten führen, dass eine hohe Mitgliederfluktuation herrscht, und dass viele Messiani-

6 Für weitere überregionale Organisationsgründungen vgl. ebd.

sche Juden aus Angst vor Diskriminierung die Anonymität vorziehen. Im israelischen Fernsehen wird zuweilen über 15.000 Messianische Juden spekuliert (vgl Channel 2 (Israel) 2007). Die höchsten realistischen Schätzungen liegen bei 6.000 Messianischen Juden (vgl. Kjaer-Hansen, and Skjott 1999, 66-68). In der umfassendsten und seriösesten Studie zu den in Israel lebenden Messianischen Juden, die 1999 von den dänischen Theologen Kjaer-Hansen und Skjott unter dem Titel »Facts & Myths About the Messianic Congregations in Israel« veröffentlicht wurde, sind in Israel 81 messianisch-jüdische Gruppen mit insgesamt 78 Leitern erfasst. Dieser Studie zu Folge leben in Israel ca. 3.500 erwachsene Messianische Juden (vgl. ebd., 70), davon knapp über 1.000 in Jerusalem (vgl. ebd., 73).

Theoretisches Modell und Methode

Symbolischer Interaktionismus

¶14 Da Identitätsbildung ein Prozess ist, der zu einem großen Teil über Kommunikation und Symbole erfolgt, bildet der »Symbolische Interaktionismus« nach George Herbert Mead (1967) und dessen Schüler Herbert Blumer (2004) die theoretische Grundlage der weiterführenden Überlegungen.

¶15 Damit Interaktion zwischen Individuen und Gruppen erfolgreich und Kooperation zwischen ihnen möglich wird, muss eine grundlegende (und oft stillschweigende) Einigkeit darüber bestehen, was Symbole bedeuten. Dafür sind gemeinschaftliche Symbole (common symbols) notwendig (vgl. Blumer 2004, 27), für die Mead als Beispiel gerne Gesten (gestures) heranzieht, da bei ihnen der interaktive Charakter von Kommunikation besonders deutlich wird (vgl. ebd., 19). Damit man den intendierten Sinn einer Geste oder Handlung erkennen kann, muss man die Position des Anderen einnehmen können (role-taking; vgl. ebd., 27 ff.). So unterscheidet sich bloßes Signalisieren, wie es Tiere tun, von echter Kommunikation: »Communication occurs only when gestures become indications« (ebd., 28). Daraus leitet Mead die wichtige Unterscheidung von Ich und Mir/Mich (I and Me) ab. Das I beschreibt den Menschen, wenn er sich gerade im Prozess des Handelns befindet. Der Akteurs-Aspekt steht hier also im Vordergrund, das unvorhersagbare kreative Moment: »the ›I‹ is something that is never entirely calculable« (Mead 1967, 178). Das Me tritt hervor, wenn das Subjekt seine Aktionen aus der Perspektive der Anderen betrachtet (vgl. Blumer 2004, 65-67). Es hat Objekt-Status und ist de natura inaktiv, weil es den Aspekt bezeichnet, in dem der Organismus sich von sich selbst distanziert und reflektierend gegenübersteht. Das Me gibt die Richtlinien und Strukturen vor, denen das I folgt, ohne deswegen von ihnen zwangsläufig determiniert zu werden.

¶16 Besonders wichtig für die Analyse der Identität marginalisierter Minderheiten ist das Konzept des Allgemeinen Gegenübers (*generalized other*), das als systematisierendes Element der Analyse eingesetzt wird. Dies ist das abstrakte Bild einer

Gruppe von Individuen. Dabei kann es sich um eine Familie, einen Stamm, eine Firma, einen Staat, etc. handeln. In ihr wird das Gemeinsame einer Klasse handelnder Menschen zu einem diffusen Sie[7] (*They*) zusammengefasst und von der eigenen Gruppe dissoziiert. Durch die Identifizierung dieses Nicht-Selbsts treten die Konturen des eigenen Selbst eindeutiger zu Tage. Identitätsbildung erfolgt somit stets in wechselseitigen Abgrenzungsprozessen zur Umwelt. *I* und *We* als Repräsentanten der eigenen, vertrauten Seite und *Me* und *They* als Repräsentanten des Fremden fungieren für die untenstehende Analyse als Oberkategorien. Sie strukturieren das empirische Material auf der abstraktesten Ebene.

Hermeneutische Narratologie

¶17 Personale Identität entwickelt sich jedoch nicht nur in symbolischer Interaktion, sondern auch in der reflektierenden Aufarbeitung der eigenen Erfahrung. Ein Verfahren, das hierfür besonders geeignet ist, ist die Narration. Eine Theorie der narrativen Identität ist ab Mitte des 20. Jahrhunderts von Paul Ricoeur entwickelt worden. Er hat diese u.a. in seinem Aufsatz »Narrative Identität« (Ricoeur 2005) dargelegt.

¶18 Die Prozesse, in denen Identität sich entwickelt, entziehen sich in ihrer Unmittelbarkeit dem direkten Zugang. Sie objektivieren sich erst in der Versprachlichung und in ihrer narrativen Ausgestaltung. Diese erkenntnistheoretische Prämisse legt auch Ulmer in seiner Studie zu Konversionsgeschichten zu Grunde.

> »Durch die Beschreibung der verschiedenen ›inneren‹ Aspekte der biographischen Krise wird die Innenwelt des Konvertiten konstituiert und intersubjektiv zugänglich gemacht« (Ulmer 1988, 26).

¶19 Zur Erhebung der Identitätskonstitution Messianischer Juden wird hier methodisch dem *narrativen Interview*, genauer dem *biografisch-narrativen Interview* der Vorzug gegeben, da es am ehesten die Möglichkeit zur ungehinderten verbalen Entfaltung und Ausgestaltung von identitätsrelevanten Narrationen bereit stellt.

¶20 Die *Konfiguration*[8] der Erzählung, ihre Komposition, steht unter dem Eindruck der Spannung zwischen disparater Vielfalt der Welt, dem Chaos, und der Ordnung, die den Inhalt der Erzählung zu einem Kosmos formt. Ihr Ergebnis ist eine *diskordante Konkordanz*, die die Kluft zwischen Permanenz und Veränderung zu schließen versucht. Die Leistung der *Konfiguration* besteht in einer »Synthese des Heterogenen« (Ricoeur 2005, 214): Sie vermittelt zwischen der Vielfalt der Ereignisse und der Einheit der Geschichte, bringt die Absichten, Ursachen und Zufälle in Zusammenhang mit der Geschichte und fügt sie in diese ein (vgl. ebd., 213).

¶21 Wie lassen sich nun Rückschlüsse ziehen von einer Erzählung auf die Identität des Erzählenden? Bei der Schilderung der Geschichte einer sozialen Einheit unter-

7 Das großgeschriebene »Sie« meint nicht die Höflichkeitsform der 3. Person Singular, sondern die 3. Person Plural.

8 Ricoeur bezeichnet den Ausdruck *Konfiguration* als angemessener als *Struktur*, weil er den dynamischen Charakter der biografischen Selbstinterpretation in der Lebensgeschichte unterstreicht und begrifflich die Brücke zur *personnage* (Figur) vorbereitet.

läuft diese Einheit ständig Veränderungen und wird, manchmal sukzessive, manchmal abrupt, in einen anderen identitären »Aggregatzustand« transformiert. Wenn eine Geschichte also vorwiegend aus einer Kette von identitären Transformationen besteht, dann besteht die narrative Identität des Erzählers Helden aus »*de[m] einheitliche[n] Stil der Transformationen*, die den Regeln der Abgeschlossenheit, Totalität und Einheit der Fabelkomposition gehorchen« (ebd. 215, Hervorhebung MD). Die Geschichte in ihrer spezifischen Konfiguriertheit mit ihren spezifischen Ausformungen und Übergängen, kurz: der gesamte Modus ihrer Darstellung, steht neben den Inhalten, die transportiert werden, als Ganzes für den Menschen (vgl. ebd.). Das *Wie* der Darstellung ist dabei das Entscheidende, wobei jedoch die Inhalte, das *Was*, ebenfalls berücksichtigt werden.

Erhebungs- und Auswertungsverfahren

Erhebungsverfahren: Das biografisch-narrative Interview

¶22 In der Regel wird das biografisch-narrative Interview in drei Teile gegliedert: Die autobiografische Anfangserzählung, die bis zu einer eindeutigen Koda (z.B. »So, das wär's jetzt erst mal«) reicht, einen Nachfrageteil, in dem das »tangentielle Erzählpotential« ausgeschöpft wird, und die »abstrahierende Beschreibung von Zuständen«, wobei es dann um die »Nutzung der Erklärungs- und Abstraktionsfähigkeit des Informanten als Theoretiker und Experte seiner selbst« geht (Schütze 1983, 285). Eingeleitet wird die Erzählformation vom Forscher durch eine möglichst ungezwungene erzählungsgenerierende Eingangsfrage, die bei dem Interviewten dazu führen soll, seine Vergangenheit möglichst umfangreich darzustellen.

¶23 Die Nachfragen, die der Interviewer im Anschluss an die Haupterzählung stellen kann, sollen nicht als Meinungsfragen gestellt werden, sondern haben den Zweck, neue Narrationen auszulösen, in denen bis dahin vernachlässigte Momente und Themen breiter aufgedeckt werden (vgl. Schütze 1982, 570). Im Anschluss wird das Interview zum Zweck der Objektivierung und der Analyse transkribiert.[9]

¶24 Das vorgestellte Erhebungsverfahren fand im Forschungsprozess durch die Durchführung zehn biografisch-narrativer Interviews des Verfassers mit Messianischen Juden in Jerusalem und Umgebung im Mai und Juni 2009 Anwendung.

9 Transkriptionsregeln: 1. Es wird die Lautsprache transkribiert, die Sprache wird nicht geglättet. 2. Auf Interpunktion wird verzichtet. 3. Bei wörtlicher Rede können Anführungszeichen verwendet werden. (»Ich bin«) 4. Nonverbale Kommunikation wird nur in besonderen Fällen wiedergegeben und zwar folgendermaßen: Pausen (1) (eine Sekunde). Für Gesten und Sprechakte eckige Klammern [lacht]. Besondere Betonung: <u>unterstrichen</u>. Überlappende Teile beide in Klammern P1: (ach ja) P2: (ach ne). Unverständlich: . (1 Punkt = 1 Sekunde). Unklar: (unklarer Teil in Klammern) (?). Interviewer: I oder Interviewer. Interviewte Person: P oder Person.

Auswertungsverfahren: Grounded Theory und Narrationsanalyse

¶25 Als »gegenstandsbezogene Theorie« entstand die Grounded Theory im Kontext der zunehmenden Erkenntnis der Schwächen einseitigen, deduktiven Vorgehens. Ihr Gründungsvater Anselm Strauss (vgl. Strauss, and Corbin 1990) richtet sich ähnlich wie Pierre Bourdieu in seinem praxeologischen Ansatz gegen den reinen Intuitionismus, aber auch gegen eine rigide Formalisierung der Forschungsverfahren (vgl. Hildenbrand 2000, 37 sowie Bourdieu 1974, 125). Die Grounded Theory basiert auf dem Vorgehen des Kodierens, wobei zwischen den aufeinanderfolgenden Analyseschritten des offenen und axialen Kodierens unterschieden wird.

¶26 Beim offenen Kodieren (*open coding*) werden die in der empirischen Welt beobachteten Phänomene bei starkem Bezug auf die Daten benannt und durch Vergleich, Unterscheidung und das Bilden von Gemeinsamkeiten kategorisiert. Die häufigsten und wichtigsten Vorgänge dabei sind das Vergleichen und das Fragenstellen (vgl. Strauss, and Corbin 1990, 62). Wenn eine gewisse Anzahl von Phänomenen identifiziert ist, kann man sie auf einer allgemeineren Ebene benennen und mit anderen Phänomenen zusammenfügen. So entstehen Konzepte. Diese Konzepte werden gruppiert und aufeinander bezogen, wodurch erste (und vorläufige) Kategorien gebildet werden. Auf dieser zweiten Stufe wird die u. U. zu große Vielfalt des Materials erheblich reduziert und dieses dadurch strukturiert. Dafür müssen die Kategorien auf einer abstrakteren Ebene formuliert werden als die Konzepte. Der weitere Forschungsprozess besteht nun darin, die Konzepte zu erweitern, zu reduzieren und bei engst möglichem Bezug auf die Daten immer weiter zu schärfen. Für das Erstellen der Konzepte bieten sich neben metasprachlichen Abstraktionen vom Forscher besonders von den Befragten selbst verwendete Begriffe, so genannte *in vivo codes,* an (vgl. ebd., 69).

¶27 Die wesentlichen Vorgänge des axialen Kodierens (*axial coding*) sind die Ausformung, Erweiterung und Verbindung der Kategorien untereinander (vgl. ebd., 99-101). Die Kombination von induktivem und deduktivem Vorgehen kommt hier zum Tragen und macht den empirischen Grund der Grounded Theory aus. »There is a constant interplay between proposing and checking« (ebd., 111). Im hier behandelten Fall hat das zu einer Hierarchisierung der Kategorien nach ihrer Bedeutsamkeit geführt, die sich u.a. aus dem biografischen Stellenwert der in ihr zusammengefassten Phänomene und Konzepte, der emotionalen Verstrickung des Erzählers in bestimmten Segmenten oder dem symbolischen Gehalt bestimmter Ereignisse für die Geschichten ergaben und daher für die Identität besonders wichtig schienen. Dabei spielten aber auch quantitative Faktoren (Häufigkeit des Auftretens desselben Phänomens, hierbei war besonders die Nennung von Jesus auffällig)[10] sowie die Korrelation mit den Daten aus teilnehmender Beobachtung, der aufmerksamen Lektüre literarischer Selbstdarstellungen und online-Dokumenten eine Rolle.

10 Zu der Schwierigkeit der Verbindung von quantitativen Kriterien bei der Beantwortung qualitativer Fragen vgl. Flick2010, 47.

¶28 Da der Grounded Theory für sich genommen der Bezug auf Narrativität fehlt und damit die Erfassung der Entwicklungsprozesse von Identität nicht möglich ist, wird das Verfahren für die vorliegende Studie erweitert: Die Verdichtung der Kategorien und die angemessene Bestimmung ihrer hierarchischen Position zueinander wird gewährleistet durch die Anwendung eines erzähltheoretischen Analyseverfahrens. Der Strauss-Schüler Fritz Schütze, der seine Narrationsanalyse aus den Grundlagen der Grounded Theory heraus entwickelt hat, hat die Auswertung von narrativen Interviews in einem einschlägigen Artikel aus dem Jahre 1983 dargelegt (Schütze 1983, 286-288).

¶29 Die soziolinguistische Narrationsanalyse differenziert sich in folgende Schritte. In der *Formalen Textanalyse* werden zunächst die nicht narrativen Textpassagen eliminiert und der »reine [...] Erzähltext auf seine formalen Abschnitte hin« (ebd., 286) segmentiert. Es folgt die *strukturell inhaltliche Beschreibung* der Teile, die durch Rahmenschaltelemente getrennt sind. Hierfür werden bisweilen formale *Binnenindikatoren* wie »dann«, »um zu«, »weil«, »dagegen«, etc. und Markierer des Zeitflusses wie »noch«, »schon«, »bereits«, »schon damals«, »plötzlich«, etc. und Markierungen mangelnder Plausibilisierung (plötzliches Absinken des Narrativitätsgrades, Pausen, etc.) herangezogen. In der *analytischen Abstraktion* werden dann die einzelnen Aussagen zueinander in Beziehung gesetzt und die biografische Gesamtformung, die »lebensgeschichtliche Abfolge der erfahrungsdominanten Prozessstrukturen« (ebd.), herausgearbeitet. Die *Wissensanalyse* berücksichtigt die theoretische Eigenleistung des Biografieträgers. Schließlich werden durch *kontrastive Vergleiche* unterschiedlicher Interviewtexte die »Allgemeinheiten über biografische Erleidensprozesse im Gegensatz zu biografischen Handlungsplanungen und –abläufen« (ebd., 287) festgestellt. Dies geschieht durch die Analyse sehr ähnlicher Passagen, um Beziehungskategorien zu »verdichten«. Nach dem minimalen Vergleich (hohe Übereinstimmung) werden im maximalen Vergleich Interviewtexte mit großer Verschiedenheit herangezogen. Ziel ist es dann, aus den gegensätzlichen Strukturen Elementarkategorien zu entwickeln, die immer noch einen gemeinsamen Bezugspunkt haben (vgl. ebd., 288). Durch die Synopse der theoretischen Kategorien mündet der Analyseprozess idealerweise in die *Konstruktion eines theoretischen Modells*. In der Bewertung eines Ereignisknotenpunktes als peripetalem[11] Ereignis können die »orientierungsmäßigen Grundpositionen« und die »zentralen Interaktionsstrategien« (Schütze 1982, 576) des Akteurs deutlich zum Ausdruck gebracht und vom Forscher explizit gemacht werden. Hieraus lässt sich erkennen, welche fundamental-existenziellen Bezugspunkte sein Leben, sein Handeln und seine Identität bestimmen.

11 Adjektiv zu *Peripetie*, der zentralen, schicksalhaften Wendung im antiken Drama.

Ergebnisse

¶30 Es kann im Rahmen dieses Artikels nicht der gesamte Prozess der Analyse dargestellt werden. Stattdessen wird in gekürzter Form beispielhaft die Etablierung der darin zentralen negativen Kategorien, die unter *They* firmieren, wiedergegeben und in einer grafischen Darstellung der gesamte Komplex positiver und negativer identitärer Kategorien aufgezeigt.

¶31 Die in der Folge vorgestellten Forschungsergebnisse beziehen sich größtenteils auf Untersuchungen zur Gemeinde (*kehilat) ro'eh ysrael* (Hirte Israels) im Zentrum Jerusalems. Sie ist besonders interessant, weil sie, was die Einhaltung der jüdischen Vorschriften und Traditionen betrifft, eine der observantesten in ganz Israel ist: Gottesdienste, Theologie, Kleidung, etc. sind charakteristisch jüdisch und teilweise orthodox im Gegensatz zu anderen messianisch-jüdischen Gemeinden, deren Gottesdienste z.T. kaum von christlich-amerikanischen zu unterscheiden sind. Sie ist laut einem Befragten (Ytzhak) die einzige messianisch-jüdische Gemeinde in ganz Israel mit einer traditionellen jüdischen Liturgie. Laut der Selbstauskunft auf ihrer Website transportiert sie »First Century Jewish Messianic Faith in Twenty-First Century Jerusalem« (vgl. Netiva Bible Instruction Ministry 2011).

They / Me: Die Entwicklung der wichtigsten Kategorien messianisch-jüdischer Identität dargestellt anhand des negativen Poles

a) Christ (antisemitisch)

¶32 Christen stellen für viele Messianische Juden ein Feindbild dar. Äußerst überraschend war für mich die Entdeckung, dass in weiten Teilen der israelischen Gesellschaft häufig keine Unterscheidung zwischen Christen und Nazis getroffen wird. Ihre Gleichsetzung in historischer Kontinuität ist unter Messianischen Juden weit verbreitet.

Elchanan

P : .. such <u>hatred</u> (1) <u>murder</u> (2) Luther was not such a nice guy
I: m-h
P (2) Luther wrote thee I heard he was a good cook
I: (lacht)
P: you know that ah? Luther was a very good cook (he wrote)
I: (I heard he) was a good eater
P: he wrote recepies
I: m-h
P: and he put them down a couple of years later Hitler saw the recepies and he put them in the ovens (1) in Auschwitz and Treblinka (1) he was an anti-semite Luther you know that?
I: m-h
P: so ah (1) you know that deeply wounded the Jewish people...

¶33 Bei näherer Betrachtung dieses Interviewabschnittes wird der sarkastische Tenor der Aussagen Elchanans deutlich. Luther, als »Judenfresser« charakterisiert, wird mit seinen antisemitischen Kochrezepten (vgl. Luther 1542) als geistiger Vater Hitlers interpretiert. Der Befragte Ben Keshet äußert sich in ähnlicher Weise. Der Holocaust taucht in fast allen Interviewerzählungen in direkter Assoziation mit der Kategorie »Christ« auf. Zumeist wird er nicht als selbst erlebtes Geschehen thematisiert – dazu waren die Befragten zu jung –, aber auf Grund kollektiv-familiärer Verstrickungen in Erleidensstrukturen betrachten sie ihn aus historischer Perspektive. Mit der Sentenz »The first thing that pops in their mind when they hear Jesus is the Holocaust« beschreibt Yehuda ein in Israel weit verbreitetes Reaktionsmuster. Die Kategorie »Christ« lässt sich fast gleichsetzen mit dem Begriff des Antisemitismus. In diesem Zusammenhang steht auch die in manchen Interviews auftauchende Behauptung, Jesus sei ursprünglich Deutscher gewesen. Die kollektive Traumatisierung ob historischer Grausamkeiten und die damit verbundene Verzweiflung gehen tief. Mit Ben Keshets Worten: »it hits your heart«.

¶34 Prinzipiell werden von den Befragten alle Menschen, die Jesus als Messias anerkennen, als zur »Kirche« (in messianisch-jüdischen Kreisen bevorzugt »Körper des Messias«, *guf haMeshiach*) gehörig betrachtet. Dadurch ließe sich vermuten, dass auch Christen von Messianischen Juden dem *We,* nicht dem *They* zugeordnet werden. De facto zeichnen sich die Aussagen in den Interviews aber durch eine historisch gewachsene Ablehnung des traditionellen Christentums aus. So äußert sich Elchanan folgendermaßen darüber: »it says love and we have been killed murdered put in jail« und Yehuda sagt explizit: »it would be very hard for me to connect to christianity I see myself as a Jew«.

b) Jude (orthodox, säkular)[12]

35¶ Trotz der Distanzierung vom Christentum bildet auch »Jude« eine dichte Kategorie der Abgrenzung. Es wird die Verblendung der meisten Juden (»the veil will be taken completely off their eyes« (Julie)) und ihr Abfall von Gott (»they departed themselves from the Bible« (Shibolit)) beklagt.

36¶ Die Erfahrungen, die Messianische Juden mit anderen Juden in Israel machen, reichen von sozialer Ausgrenzung über Absprechung ihres Jüdischseins und Verleumdung bis hin zu Körperverletzung und versuchtem Mord. Am stärksten negativ konnotiert sind die Begegnungen mit den (ultra)orthodoxen Frommen (*haredim*), mit denen alle Befragten z.T. äußerst negative Erfahrungen gemacht haben. Die Messianischen Juden werden von ihnen nicht als Juden akzeptiert. Ihr Jüdischsein wird ihnen sogar aktiv aberkannt: »typically these people would try to strip me of everything that was Jewish« (Ytzhak).

12 In Israel spielen das konservative, rekonstruktionistische und das Reformjudentum eine geringe Rolle. Im gesellschaftlichen Diskurs wird zumeist lediglich in die Dichotomie religiös bzw. orthodox (*dati*) und nichtreligiös bzw. säkular (*choli*) unterteilt.

Julie

P: ... oh yeah we had in our neighborhood ah some Jews orhodox Jews and they knew what we believed in fact one of them was in our house once with another Jew who was interested so we we shared our faith with them but they lived in a building nearby and when our children were on the grass (1) she would not let her children play with our children
I: mh
P: so (3) you know (1) that and Elchanan had ahm you know he probably told you about it he had a lot more to tell because Elchanan is much more bolder than I am (1) he had a lot more confrontations with Jews (1) he probably told you that he was thrown out of a synagogues twice (1)

¶37 Indem man den Messianischen Juden der Synagoge verweist, wird ihm nicht nur das Jüdischsein abgesprochen, sondern ihm wird, so kann es erscheinen, das Menschsein überhaupt abgesprochen, denn in der Regel haben Anhänger aller Religionen und auch Areligiöse als Geschöpfe Gottes freien Zutritt zu jüdischen Gotteshäusern.

¶38 Das Verhältnis zu säkularen Juden kann den Befragten zu Folge im Wesentlichen als spannungsfreier bezeichnet werden, vornehmlich wegen der Indifferenz, die diese gegenüber Religion/-en an den Tag legten, solange die Entfaltungsfreiheit der Persönlichkeit nicht eingeschränkt werde. Dennoch kann hier auch nicht von Neutralität gesprochen werden. Das »Phänomen« Messianisches Judentum werde auch von säkularen Juden nur im besten Falle mit Gleichgültigkeit betrachtet, eher als *muzar* bzw. *strange* (seltsam) wahrgenommen. Messianische Juden fühlen sich mit Skepsis betrachtet. Wird ein Familienmitglied zum Messianischen Juden, stellt dies die familiäre Identität in Frage.

Amikam[13]

P: ... und auch äh (2) bei meine Eltern haben das (2) s wunder äh also sehr gut (1) mh äh ä aufgenommen sie haben gesagt äh du äh also wir sind nicht gläubig und versuch nicht uns zu missionieren das wird nicht gelingen aber du bist noch immer unser Sohn und wir lieben dich und wir werden dich äh weiter als Sohn empfangen undsoweiter deine Glaube ist deine priv pri ä deine private sache
I: mh
P: mein Vater hat mir nur einen Tag später nur dass du deinen Namen auf Hebrä ändern sollst dass wenn du einmal Probleme (1) äh eintrittst m ä wegen deine Glaube will ich nicht damit assozia äh asso ähh will ich nicht äh damit zu tun haben
I: m
P: dass die Leute nicht wissen, dass d ich dein Vater bin

¶39 An Amikams Bewertung der Reaktion der Eltern als »sehr gut« lässt sich seine schon im Vorfeld gedämpfte Erwartungshaltung erkennen. Es scheint nicht unüblich zu sein, dass (säkulare) Eltern den Kontakt zu ihren Kindern abbrechen, wenn

13 Das Interview mit Amikam, dessen Familie ursprünglich aus Deutschland kam, wurde auf Deutsch geführt.

diese die Religion wechseln. Die von Amikam prophylaktisch schon im Vorfeld vollzogene und dann tatsächlich abverlangte Namensänderung ist Ausdruck eines tiefgehenden beiderseitigen Abgrenzungsbedürfnisses. Die artikulativen Schwierigkeiten, die der sonst eloquente Amikam hier hat, lassen auf die besondere emotionale Belastung bzw. Unsicherheit im Umgang mit der beschriebenen Situation schließen.

c) Messianischer Jude (nicht-observant)

¶40 Interessant ist nun, dass sich das Abgrenzungsbestreben in der messianisch-jüdischen Kernkategorie »Messianischer Jude« fortsetzt. Innerhalb der observanten messianisch-jüdischen Bewegung erfolgt die Abgrenzung gegen nicht-observante Messianische Juden, die häufig dem amerikanisch-evangelikalen Pfingstchristentum nahestehen. Dies ist nicht selten Grund für einen Gemeindewechsel wie bei Ytzhak oder auch bei Arnaud, der sich als observanter Messianischer Jude weder von seiner Familie noch von seiner damaligen Gemeinde richtig verstanden fühlte.

¶41 Dass es bei einem messianisch-jüdisch–messianisch-jüdischen Gemeindewechsel leicht zu Spannungen kommen kann, kann an folgender Episode von Ytzhak nachvollzogen werden, dem seine alte Gemeinde schon bald nicht mehr »messianisch genug« war:

Ytzhak

P: .. mm and we became acquainted with Netivyah [eine messianisch-jüdische Gemeinde in Jerusalem, MD] *(2) aan and I would have joined Netivyah much sooner but I thought that joining that congregation and leaving the Messianic Assembly would create (2) ahm (2) how do you call it? conflict*
I: mh
P: and instead of promoting unity it would promote disunity (1) so we continued to go to the Messianic Assembly for sixteen years but then ahh there came a point where I felt (3) that I could make the change without breaking (1) ah upsetting too many things
I: m-h
P: and remain friends (2) and in<u>deed</u> (3) <u>that</u> was unusal cause most of the people who left the Messianic Assembly left with a sense of grieve . a sense of quarrel a and disagreement and (2) conflict

¶42 Innerhalb der Gemeinden kann es genauso zur Ausbildung eines als fremdartig empfundenen Gegenübers und im extremen Fall zum Austritt oder sogar zur Neugründung einer Gemeinde kommen. So herrscht in *ro'eh ysrael* anscheinend kein Einklang über die Frage, ob »Heiden-Christen« verpflichtet sind, den Sabbat zu halten. Ytzhak merkt an, in seiner Gemeinde seien die meisten Mitglieder der Meinung, dass auch sie den Sabbat ehren sollten. Er selbst legt seine Meinung zu theologischen Grundsatzfragen in einem Aufsatz »Messianic Jewish Doctrines« (Kugler 2007) dar:

»…they [nichtjüdische Christen, MD] are not members of the Abrahamic Covenant and they are not members of the Siniatic Covenant. Accordingly they are not required to observe the signs of these two covenants – circumcision and the Shabbat« (ebd., 22).

¶43 Die bis hierher gewonnenen Kategorien bilden die wichtigsten Pfeiler der negativen Seite der messianisch-jüdischen Identität ab. Auch andere Weltanschauungen wie z.B. Strömungen der modernen Esoterik dienen der Abgrenzung. Hier spielen besonders auch religiöse Praktiken aus dem indischen Raum wie Yoga eine Rolle, weil diese bei israelischen Jugendlichen, die nach der Armeezeit oft eine längere Zeit in Indien verbringen, den Aussagen der Befragten zu Folge beliebt sind. Der Staat Israel wird auf Grund seiner säkularen Struktur und den Hindernissen, die er messianisch-jüdischen Einwanderern in den Weg lege, oft als feindlich wahrgenommen.

¶44 Als positive Kategorie, die unter die Schematisierung des *We / I* fällt, lässt sich aus dem empirischen Material nur »Messianischer Jude« ableiten (vgl. untenstehende Tafel 2).

Auswertung

Kategorien messianisch-jüdischer Identität

¶45 Ausgangsfrage und Erkenntnisinteresse des dargelegten Forschungsprojektes bezogen sich auf die scheinbar paradoxe Identität Messianischer Juden und die Frage, was diese zusammenhält. Sie schien sich dadurch auszuzeichnen, dass das positive *We* gleichzeitig auch immer mit dem negierten und gefürchteten *They* zusammenfällt; dass der Boden, auf dem das *We* steht, immer schon von dem *They*, von dem es sich abgrenzt, besetzt ist (vgl. Tafel 1). Diese vermeintlich paradoxe Situation schien dadurch zu entstehen, dass die Messianischen Juden die identitären Kategorien »Jude« und »Christ« gleichermaßen für sich beanspruchen – zwei Kategorien, in denen sich ein historisch-religiöser Antagonismus manifestiert.

¶46 Was die Identität der Messianischen Juden angeht, hat sich durch die Kategorienbildung herausgestellt, dass die Realität komplexer ist als in der Literatur angenommen. Während der Auswertungsarbeit stellte sich heraus, dass, anders als erwartet, *We* leer und dünn blieb, während dem *They* mehrere stark ausgebildete, dichte Kategorien zugeordnet werden konnten. Unter *We* entwickelte sich keine Kategorie »Christ« oder »Christentum« und auch »Jude« oder »Judentum« waren aus dem biografisch-narrativen Material nicht als eigenständig abzuleiten.

¶47 Eine Erklärungsmöglichkeit hierfür ist, dass in einer feindlich wahrgenommenen Umgebung in die Verneinung des Fremden mehr Energie investiert wird als in die Bejahung des Eigenen. Das *Me* ist hier sichtbarer als das *I*, das Negative ausgeprägter als das Positive. Man definiert sich weniger über eigene, selbständige Merkmale als über die Verneinung fremder.

¶48 Bei den Messianischen Juden hat das Fehlen der positiven Identitätskategorien »Jude« und »Christ« jedoch noch eine besondere, wenn auch weitestgehend unbewusste Bedeutung: Wie aus der Analyse hervorgeht, besteht das *They* an erster Stelle aus der wichtigsten Kategorie »Christ«. Gefolgt wird sie von der schon weniger dichten und damit weniger wichtigen Kategorie »Jude« und schließlich von »Messianischer Jude«. *We* hingegen besteht nur aus einer einzigen Kategorie, die auch »Messianischer Jude« heißt, sich jedoch inhaltlich von der negativen Kategorie gleichen Namens durch die Observanz unterscheidet. Das führt dazu, dass die direkte Konfrontation zwischen *We* und *They*, dem Eigenen und dem Fremden, gelockert und gelöst wird, indem die direkte Opposition zweier antagonistischer Identitätspole umgangen wird. Der Kategorie »Christ« steht nicht eine Gegenkategorie »Christ« gegenüber, sondern »Messianischer Jude«. Das Gleiche gilt für die Kategorie »Jude«. Dann erst begegnet der positiven Kategorie »Messianischer Jude« die viel weniger dichte, negative Kategorie »Messianischer Jude«, unter der z.B. mit dem amerikanischen Evangelikalismus sympathisierende Messianische Juden gefasst werden. So können konfliktreiche Überschneidungen vermieden oder entschärft werden. Das vermeintliche Paradoxon löst sich nicht auf. Es hat so nie existiert, wenn auch als Fiktion vieler Forscher. Messianische Juden nehmen nicht zwei sich ausschließende Gegenüber und versuchen diese unter großen Kraftanstrengungen zu vereinen. Stattdessen kreieren sie mit der Kategorie »Messianischer Jude« ein Drittes, in welchem die Widersprüche in den Hintergrund treten oder sich sogar auflösen lassen.

	They / Me	**We / I**
Kategorien (von oben nach unten in abnehmender Bedeutung)	Christ (antisemitisch)	Messianischer Jude (observant)
	Jude (orthodox, säkular)	
	Messianischer Jude (nicht-observant)	
	Der Staat Israel	
	Andere Weltanschauungen	

Tafel 2: Die messianisch-jüdische Identität, wie sie sich aus dem narrativ-biografischen Material rekonstruieren lässt.

¶49 Für die *We*-Kategorie »Messianischer Jude« erweist sich nicht Jesus als christlicher Messias als dominantes Konzept, sondern *yeshua haMeshiah*, der eine eigene, messianisch-jüdische Formation bildet. Hier wird Jesus in erster Linie als Messias des jüdischen Volkes gesehen, die »Heiden-Evangelisation« ist nachrangig bedeutend. Das griechische und damit »heidnische« *christos* wird zurückübersetzt ins Hebräische und umfassend neu definiert. Entscheidend und problematisch für die messianisch-jüdische Lebenswelt in Israel ist dabei jedoch, dass das messianische Judentum in der israelischen Gesellschaft größtenteils nicht akzeptiert, sondern oftmals mit Verrat gleichgesetzt wird. Darauf reagieren Messianische Juden in ihrem Alltag mit dem, was ich im Folgenden »Dimensionsverlagerung« nenne.

Dimensionsverlagerung

¶50 Im Forschungsprozess wurde eine unerwartete Streuung offenbar, die in den bestehenden Theorien über das observante Messianische Judentum nicht berücksichtigt wird und die weiteres Licht auf das schnell wachsende Messianische Judentum wirft. In Anlehnung an von Ninian Smart (1968) und Charles Glock / Rodney Stark (1965) in den 1960er-Jahren durchgeführte Definitionsversuche zum Begriffskonzept »Religion« (vgl. Wunder 2005, 54-56) soll in diesem Zusammenhang von zwei Dimensionen oder Ebenen ausgegangen werden: der praktischen und der mentalen bzw. theoretischen. Im Vergleich dieser Dimensionen bezogen auf das Messianische Judentum fällt auf, dass die mentale bzw. theoretische Dimension stark christlich geprägt ist. Dies drückt sich anhand der Daten z.B. darin aus, dass das Neue Testament den theologischen Vorrang vor dem Tanach erhält, dass großen Wert auf die theologische Ausbildung der Gemeindemitglieder gelegt wird (oder deren theologisches Eigenengagement hervortritt, wie bei Ytzhak) und in den Interviews die christlich geprägten argumentativ-theoretischen Segmente einen hohen Anteil haben. Der Lebenswandel ist hingegen stark von jüdischen Aspekten geprägt: Rituale, Feiertage, Kleidung, etc. tragen die Merkmale eines jüdischen Habitus. Deswegen fallen Messianische Juden auf den ersten Blick nicht auf und werden sogar von ihrer Umgebung zunächst für besonders konservative oder orthodoxe Juden gehalten. Natürlich gibt es auch Überschneidungen der Ebenen und die vollzogene Unterscheidung zwischen praktischer und mentaler Dimension bleibt letztlich künstlich. Es kann hier aber die Tendenz festgehalten werden, dass *eine Verlagerung des christlichen Elements in die mentale Dimension und des jüdischen Elements in die praktische Dimension stattfindet*.

¶51 Da die Messianischen Juden eine Minderheit in einer Minderheit darstellen, ist ihre Identität hohen Belastungsproben ausgesetzt.

> »The commitment to Jewishness involves survival instincts which includes the attraction of ›our own‹ and the rejection and exclusion of those who are ›not our own‹« (Rosen1987, i.).

¶52 Dies ist umso mehr in *Israel* der Fall, wo die Abkehr von gesellschaftlich eingespielten und traditionellen Formen jüdischer Glaubens- und Handlungszeugnisse für die kollektive Identität besonders schwierig ist. Unverständnis und Anfeindungen sind die Reaktionen, mit denen Messianische Juden stets rechnen müssen, wenn sie ihre Religionszugehörigkeit öffentlich sichtbar machen. Der beträchtliche Druck, der auf den Messianischen Juden lastet, muss umgeleitet werden, und zwar auf eine Art und Weise, die es ihnen erlaubt, ein erträgliches Leben zu führen und dennoch die Forderung des christlichen Zeugnisablegens nicht preiszugeben. Die Verlagerung des christlichen Elements in die mentale bzw. theoretische Dimension erklärt sich dadurch, dass dieses im täglichen Leben nach außen hin »unsichtbar« bleiben kann, denn Messianische Juden stechen öffentlich nicht besonders hervor. Erst bei näherem Kennenlernen werden die Differenzen zur Mehrheitsgesellschaft erkennbar, aber auch dann nur, wenn vorher die bewusste Entscheidung getroffen

wurde, die Nonkonformität der eigenen Position aufzuzeigen. Dies lässt im Alltag viel Spielraum für den Umgang mit »schwierigen Situationen«. So erlaubt die Vermeidung erkennbarer christlicher Symbole und Akte eine erhebliche Stressreduktion im Alltag und die Verringerung kognitiver Dissonanz (vgl. Festinger, Riecken, and Schachter 1964). So sind z.B. messianisch-jüdische von anderen Synagogen in der Regel kaum zu unterscheiden. Das Kreuz spielt in der messianisch–jüdischen Symbolik so gut wie keine Rolle. Die Liturgie der Gottesdienste orientiert sich für jeden (jüdisch-jüdischen) Besucher offensichtlich an der jüdischen Tradition, die religiösen Feste und Feiern folgen im Wesentlichen dem jüdischen Brauchtum. Das bedeutet nicht, dass christliche Praktiken nicht auch von Messianischen Juden in der Öffentlichkeit durchgeführt werden könnten und auch manchmal werden. Es kann jedoch festgehalten werden, dass die Grundstruktur ihres Handelns dies eher verhindert als befördert.

¶53 Ein wesentlicher Aspekt der messianisch-jüdischen Identität besteht also darin, dass *intrapersonell* die *Widersprüche und Spannungen* zwischen jüdischen und christlichen Elementen aufgespalten und auf zwei detachierten Ebenen reorganisiert werden, sodass *interpersonell* der jüdisch-jüdischen Umwelt eine hauptsächlich jüdische Praxis vor Augen geführt werden kann, während christliche Elemente nur hervortreten, wenn sie explizit versprachlicht werden. Interessanterweise koinzidiert die Teilung in jüdische Praxis und christliche Mentalität mit der für den jüdischen Glauben typischen Rechtfertigung durch die Einhaltung von Gesetzen und dem christlichen Primat der Rettung durch den geistigen Akt des Glaubens.

Schlussbetrachtung

¶54 Die Ergebnisse der Untersuchung lassen sich wie folgt zusammenfassen: Zum einen haben die Messianischen Juden in Israel einen Weg gefunden, die Spannungen und Widersprüche, die ihrer identitären Situation nachgesagt werden, zu überwinden. Dies geschieht, indem sie sich selbst ausschließlich über die Kategorie »(observanter) Messianischer Jude« und »die Anderen« über die des »Christen«, »Juden« und »nicht-observanten Messianischen Juden« definieren. Dadurch werden im Selbsterleben die vermeintlichen Spannungen aufgehoben. Zum anderen schaffen sie es, der jüdischen Gesellschaft in Israel, die die Kategorie »Messianischer Jude« nicht annimmt, im Alltag ein »normales« jüdisches Selbstbild zu vermitteln, indem sie jüdische Symbole gebrauchen und einen klassisch jüdischen Habitus annehmen, während ihre theologische Selbstverortung, die in der Regel keiner so starken Sichtbarkeit ausgesetzt ist, christlich angelegt ist. Für die Messianischen Juden entsteht somit der Eindruck, dass sie ihre religiöse Überzeugung nicht preisgeben und offen leben, ohne dabei jedoch die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen.

Autor

Moritz Deecke hat von 2004 bis 2010 in Heidelberg und Leipzig Religionswissenschaft und Philosophie studiert. Derzeit promoviert er zu dem Thema »Biografie & Ekstase. Außeralltägliches Bewusstsein in der narrativen Rekonstruktion«.

Kontakt: moritz.deecke@uni-leipzig.de

Literatur

Ben-Chorim, Schalom. 1988. *Weil wir Brüder sind. Zum christlich-jüdischen Dialog heute*. Gerlingen: Bleicher Verlag.

Blumer, Herbert. 2004. *George Herbert Mead and Human Conduct*. Walnut Creek: AltaMira Press.

Bourdieu, Pierre. 1974. *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Channel 2 (Israel). 2007. *Messianic Jews worshipping Yeshua (Jesus)*. Letzter Zugriff: 03.02.2012. http://www.youtube.com/watch?v=3sEBAldf4L0.

Festinger, Leo, Henry W. Riecken, and Stanley Schachter. 1964. *When Prophecy Fails. A Social and Psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world*. New York: Harper Torchbooks.

Flick, Uwe. 2010. *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. 8. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Fruchtenbaum, Arnold G. 1998. *Jesus was a Jew*. Tutsin, California: Ariel Ministries Press.

Glock, Charles Y., and Rodney Stark. 1965. *Religion and society in tension*. Chicago: Rand McNally.

Greisiger, Lutz. 2004. »Jüdische Kryptochristen im 18. Jahrhundert? Dokumente aus dem Archiv der Evangelischen Brüderunität in Herrnhut (Teil 1).« *Judaica* 60 (3): 204–223.

Harris, Shapiro, Carol. 1999. *Messianic Judaism. A Rabbi's Journey through Religious Change in America*. Boston: Beacon Press.

Hildenbrand, Bruno. 2000. »Anselm Strauss.« In *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Hrsg. von Uwe Flick u.a., 30–42. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Hornung, Andreas. 1995. *Messianische Juden zwischen Kirche und Volk Israel. Entwicklung und Begründung ihres Selbstverständnisses*. Giessen: Brunnen-Verlag.

Kjaer-Hansen, Kai, and Bodil F. Skjott. 1999. *Facts & Myths About the Messianic Congregations in Israel*. Jerusalem: UCCI in cooperation with the Caspari Center for Biblical and Jewish Studies.

Kugler, Ytzhak. 2007. *Messianic Jewish Doctrines* (unveröffentlichtes Manuskript).

Kutschera, Rudolf. 2003. *Das Heil kommt von den Juden (Joh. 4:22)*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Leuner, Heinz D. 1978. »Ist die Bezeichnung `Judenchrist´ theologisch richtig?« In *Zwischen Israel und den Völkern. Vorträge eines Judenchristen*. Hrsg. von Heinz D. Leuner, 68-75. Berlin: Veröffentlichung aus dem Institut Kirche und Judentum bei der Kirchlichen Hochschule Berlin.

Libermann, Paul. 1980. *The Fig Tree blossoms. Messianic Judaism emerges*. 2. Aufl. Indianola: Inspirational Marketing.

Luther, Martin. 1542. *Von den Juden und ihren Lügen*. Bremen: Faksimile Versand o.J.

Mead, George H. 1967. *Mind, Self & Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. 14. Aufl. Chicago: The University of Chicago Press.

Netiva Bible Instruction Ministry. 2011. *About us*. Letzter Zugriff: 03.02.2012. http://www.netivyah.org/index.php? option=com_content&view=category&layout=blog &id=51&Itemid=110.

Paget, James C. 2007. »The Definition of the Terms Jewish Christian and Jewish Christianity in the History of Research.« In *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries.* Hrsg. von Oskar Skarsaune u.a., 22-52. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

Ricoeur, Paul. 2007. »Narrative Identität.« In *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999).* Hrsg. und übersetzt von Peter Welsen, 209–227. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Rosen, Ruth. 1987. *Jews for Jesus. A Messianic Jewish Perspective*. San Francisco: Purple Pomegranate Productions.

Schütze, Fritz. 1981. »Prozessstrukturen des Lebenslaufs.« In *Biographie in handlungswissenschaftlicher Perspektive*. Hrsg. von Joachim Mattes u.a., 67–156. Nürnberg: Verlag der Nürnberger Forschungsvereinigung.

———. 1982. »Narrative Repräsentation kollektiver Schicksalsbetroffenheit.« In *Erzählforschung. Ein Symposion*. Hrsg. von Eberhard Lämmert, 568–590. Stuttgart: J.B. Metzler Verlagsbuchhandlung.

———. 1983. »Biographieforschung und narratives Interview.« *Neue Praxis* 13 (3): 283–293.

———. 1984. »Kognitive Figuren des autobiografischen Stegreiferzählens.« In *Biographie und Soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven.* Hrsg. von Martin Kohli, 78-117. Stuttgart: J.B. Metzler Verlagsbuchhandlung.

———. 1987. *Das narrative Interview in Interaktionsfeldstudien. Erzähltheoretische Grundlagen. Bd. 1. Studienbrief der Fernuniversität Hagen. Merkmale von Alltagserzählungen und was wir mit ihrer Hilfe erkennen können.* Hagen: Fernuniversität Hagen.

Skarsaune, Oskar. 2007. »The Question of Definition.« In *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries.* Hrsg. von Oskar Skarsaune u.a., 3-16. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

Smart, Ninian. 1968. *Secular Education and the Logic of Religion.* New York: Humanities Press.

Stern, David H. 1988. *Messianic Jewish Manifesto.* Jerusalem: Jewish New Testament Publications.

Strauss, Anselm, and Juliet Corbin. 1990. *Basics of Qualitative Research. Grounded Theory. Procedures and Techniques.* Newbury Park: SAGE Publications.

Tucker, Ruth A. 1999. *Not Ashamed. The Story of Jews for Jesus*. Sisters: Multnomah Publishers.

Ulmer, Bernd. 1988. »Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses.« *Zeitschrift für Soziologie* 17 (1): 19-33.

Wunder, Edgar. 2005. *Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft. Ein Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Entwicklung in der Religionsgeographie*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.