

Das Judentum – eine Tochterreligion des Christentums?

Beobachtungen und Überlegungen
zum Verhältnis von Judentum und Christentum

Matthias Morgenstern

Die Frage, was früher oder später gewesen sei, wird schon im Alltag selten ohne deutende Interessen gestellt. Dies gilt um so mehr, wo die historische Einordnung von geistigen und gesellschaftlichen Bewegungen, Zivilisationen, gar Weltreligionen auf dem Spiel steht. Welche Dynamik eine Prioritätsvermutung entfalten kann, zeigt die abendländische Tradition, in der wir seit der Reformation gewohnt sind, zu den Quellen zurückzugehen. Die Renaissance lehrte uns, nach den Ursprüngen von Kräften zu fragen, die in der Geschichte wirksam wurden. Die Romantik suggerierte, dass die „Anfänge“ jeweils das Wahre und Echte gewesen seien, das dann im Laufe der Geschichte meist abgeschwächt oder gar verfälscht wurde, während die Aufklärung umgekehrt gegen das „Alte“ Front machte und für das „Neue“ Position bezog.¹ Dieses widersprüchliche Spannungsfeld zwischen gegensätzlichen Bewertungen von Alt und Neu ist auch in zeitgenössischen religions- und kulturpolitischen Debatten über das Verhältnis von Judentum und Christentum meist unterschwellig präsent.²

In der jüdischen Tradition sind entsprechende Argumentationen seit alter Zeit bekannt – etwa im Streit des rabbinischen Judentums mit den Karäern, jener Gruppierung, die in der Tradition des babylonisch-jüdischen Gelehrten Anan ben David (etwa 760 n. Chr.) die Autorität des Talmud ablehnte. Die Karäer wurden von den orthodox-rabbinischen Juden, um ihr Ketzertum zu erweisen, einerseits als „sadduzäisch“ (also als längst widerlegte Sekte), andererseits aber auch als neuerem häretisch-islamischem Einfluss unterliegend gebrandmarkt.³ In ähnlich schwieriger Logik insistierten die Karäer andererseits auf dem nachträglich-artifiziellen Charak-

¹ Vgl. W. Schweitzer, *Der Jude Jesus und die Völker der Welt*. Ein Gespräch mit Paul M. van Buren. Mit Beiträgen von P. M. van Buren, B. Klappert und M. Wyschogrod, Berlin 1993, 27.

² Vgl. etwa die Debatte über Mel Gibsons Passionsfilm oder die Dokumentation von *Jérôme Prieur* und *Gérard Mordillat* über die Ursprünge des Christentums (*L'origine du christianisme*), die vom 3.–17. April 2004 auf dem deutsch-französischen Kulturkanal Arte zu sehen war; ein weiteres Beispiel ist die von Herbert Schädelbach mit einem Artikel in der *Zeit* (20/2000: „Der Fluch des Christentums“) begonnene Kontroverse.

³ Vgl. J. Fürst, *Geschichte des Karäertums*, Leipzig 1862, 1. Abschnitt, 28.

ter des Talmuds, der mündlichen Tora der Rabbaniten, und warfen ihren Gegnern zugleich talmudische Spitzfindigkeit und Versteinerung, also Zurückgebliebenheit und Neuerungsfeindschaft vor.⁴ Bereits diesem Beispiel ist zu entnehmen, welche Konnotationen den Vorstellungen von Priorität oder Posteriorität jeweils anhaften können, je nach dem, ob man nach normativen Ursprüngen in der Geschichte sucht und Neuerungen eher abwehrt oder den Weg Gottes mit seinem Volk in der Geschichte optimistisch nachzeichnen will und deshalb Fortschritte bejaht.

In der Beschreibung des Verhältnisses von Juden- und Christentum haben solche unterschiedlichen Interessenlagen zur Beliebtheit des Bildes von der (jüdischen) *Mutter-* und der (christlichen) *Tochterreligion* beigetragen.⁵ Aber auch andere Wendungen wie die des „jüdischen Erbes“ oder des jüdischen „Mutterbodens“ des Evangeliums gehen von Prioritätsannahmen aus, die unterschiedliche Geltungsansprüche nach sich ziehen können.⁶ Der amerikanische Judaist Jacob Neusner hat das Dilemma solcher Geschichtskonstruktionen beschrieben, wie sie nach seiner Darstellung vor allem in der protestantischen Theologie beheimatet seien. Diese, am Paradigma der Reformation orientiert, habe das Modell des frühen 16. Jahrhunderts zu Unrecht in die Frühgeschichte von Christentum und Judentum zurückgetragen, wobei man sich weigere, zwischen dem rabbinischen und vorrabbinischen Judentum zu unterscheiden.⁷ Man gelange so entweder zu einem Judentumsbild als Negativfolie, von dem sich Jesus und seine Nachfolger positiv abheben – das Judentum ist in diesem Fall ein störrisches Relikt,

⁴ A. a. O., 17, 20 f. und 37.

⁵ Vgl. z. B. M. Hengel, *A Gentile in the Wilderniss*, in: J. H. Charlesworth (ed.), *Overcoming Fear Between Jews and Christians*, New York 1992, 67–83, 80 („mother of christianity“). James Charlesworth formuliert: „Now, we know that Rabbinic Judaism and Early Christianity are twin offspring of the same religion, Early Judaism.“ J. H. Charlesworth, in: *ders.* (ed.), *Jews and Christians. Exploring the Past, Present and Future*, New York 1990, 41; vgl. auch a. a. O., 42: „To speak analogically about a ‚mother‘ and her ‚offspring‘ has its limitations ...“ Das zweite Vatikanische Konzil (Nostra aetate, 4) spricht von einem gemeinsamen geistlichen Erbe von Juden- und Christentum („patrimonium spirituale Christianis et Judaeis commune“: vgl. die etwas schiefe Übersetzung von K. Richter, 70: „gemeinsames christliches Erbe“). – Zwei Formulierungen des Neutestamentlers und Gründers des Tübinger Institutum Judaicum *Otto Michel* (1903–1993) machen deutlich, welche Probleme und Spannungen bei diesem historischen Arrangement im Hintergrund stehen: So beschreibt Michel „das Christentum“ einmal einerseits als „neue geistliche Form und eine Weiterführung und Ergänzung des Judentums“ (Anpassung und Widerstand, Wuppertal/Zürich 1989, 125), um wenige Zeilen später die als implizit antijudaistisch diagnostizierte Meinung zurückzuweisen, „daß das Judentum eine Vorstufe des Christentums sei, daß also das Christentum die Möglichkeit habe, ins Judentum zurückzufallen“ (a. a. O., 127).

⁶ Das Bild des „Mutterbodens“ schließt meist an Röm 11,18 an; vgl. R. Rendtorff, *Hat denn Gott sein Volk verstoßen. Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945. Ein Kommentar*, München 1989, 57. „Du sollst wissen, daß nicht du die Wurzel trägst, sondern die Wurzel trägt dich‘ ... Hier wird noch ein weiterer Akzent gesetzt, indem dem christlichen Leser die Priorität des Judentums bewußt gemacht wird.“

⁷ J. Neusner, *Judaism and Christianity in the First Century: How shall we perceive their Relationship?*, in: P. R. Davies, R. T. White, *A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History*, Sheffield 1990, 247–259.

das allein von seinem Nein zu Jesus her erklärt werden muss – oder zur Wahrnehmung des Christentums als einer jüdischen Sekte, deren Entstehung nur unzureichend zu erklären sei.⁸ In diesem letzteren Sinne sprach der Jerusalemer Neutestamentler David Flusser in der Tat vom „Christentum als einer jüdischen Religion“⁹ – für ihn Grund genug, den Christen nicht nur die Rückbesinnung auf ihre Ursprünge abzufordern, sondern das Christentum auch gegen Kritik von außen – etwa in der Diskussion über die christliche Mitverantwortung für den Holocaust – zu verteidigen und für seine Ehrenrettung einzutreten.¹⁰ Diese Denkfigur, die von christlichen Theologen meist eher als irritierend empfunden wurde, kann freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Reklamierung des Christentums als „im Grunde jüdisch“ jeder christlich-jüdischen Dialogbemühung das Gegenüber nimmt und somit den Boden entzieht.

Eine andere Schlussfolgerung, die aus der stereotypen Erkenntnis von der „Herkunft des Christentums vom Judentum“¹¹ gezogen wird, lautet, dass Christen auf die Beschäftigung mit ihrem historischen Erbe angewiesen seien; sie *müssten* sich mit Israel beschäftigen. Juden hingegen kämen in ihrem Judensein ohne den Rekurs auf das Christentum aus. Im Kontext der Prioritätsthese, erscheint häufig – am eindrücklichsten in einem Papier der französischen Bischofskonferenz vom 16. April 1973 – das Theorem einer „permanence“ des jüdischen Volkes, seiner „bewundernswerten Kontinuität, Vitalität und Dynamik“ in einer über dreitausendjährigen Geschichte.¹² In bewusster Abkehr von als antijudaistisch erkannten Distinktionen der christlichen Theologie wird diese Kontinuität etwa in einer Formulierung der 3. EKD-Studie „Juden und Christen“ aus dem Jahre 2000 konfessorisch gefasst und mit aktuellen zeitgeschichtlichen Ereignissen verbunden: „Die Existenz des Staates Israel, der in seiner Gründungsurkunde und mit seinem Namen ausdrücklich an biblische Traditionen anknüpft, macht es Christen unmöglich, von Israel so zu sprechen, als handle es sich dabei nur um eine Größe der Vergangenheit.“¹³ Der Heidelberger Alttestamentler Rolf Rendtorff hat dementsprechend formuliert, es gehe darum, „angesichts des Weiterbestehens des biblischen Israel (!) die Kirche zu definieren, ohne da-

⁸ Vgl. J. Neusner, *Judaism in the Matrix of Christianity*, Atlanta (Georgia) 1991, 140 („Jews do not believe in this or that“).

⁹ D. Flusser, *Das Christentum. Eine jüdische Religion*, München 1990.

¹⁰ Zur Ablehnung des christlichen „Flagellantismus“ vgl. bes. a. a. O., 159–161.

¹¹ Vgl. H. Küng, *Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit*, München 1991, 15; vgl. auch Cardinal C. M. Martini, *Christianity and Judaism. A Historical and Theological Overview*, in: J. H. Charlesworth (ed.), *Jews and Christians. Exploring the Past, Present and Future*, New York 1990, 27: „Il cristianismo ... é profondamente radicato nell'ebraismo“.

¹² Vgl. K. Richter, *Die katholische Kirche und das Judentum. Dokumente 1945–1982*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1982, 71 ff.

¹³ *Juden und Christen III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum. Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland*, hg. im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 2000, 81. Ähnlich bereits die EKD-Studie II (1991) *Zur theologischen Erneuerung im Verhältnis zum Judentum*, 19 und die EKD-Studie I (1975), 29.

bei mit den biblisch begründeten, unverändert gültigen Aussagen über Israel in Konflikt zu kommen.¹⁴

Von der These der „Permanenz“ Israels ausgehend, wird bei einigen Autoren, etwa dem nordamerikanischen christlichen Theologen Paul van Buren, die Forderung erhoben, Jesus von Nazareth in den Kontext des jüdischen Volkes zu stellen, wie wir es heute kennen.¹⁵ Ihn von der jüdischen Tradition her zu deuten, von einer bis heute als im wesentlichen ungebrochen wahrgenommenen Tradition, hat in dieser Sicht Vorrang vor jedem historisch-kritischen oder systematisch-theologischen Zugang zur Person Jesu: Juden verstehen ihn besser als christliche Exegeten.¹⁶

1. Das Judentum – eine „nachchristliche Religion“?

Der israelische Religionsphilosoph Y. Leibowitz hat sich demgegenüber den Vorstellungen einer chronologischen Priorität und epochenübergreifenden Permanenz des Judentums entgegengestellt und darauf hingewiesen, dass das an den Ursprüngen („ad fontes“) orientierte Ideal keineswegs einer Religion und Kultur entspreche, in deren Zentrum das Religionsgesetz stehe.¹⁷ Denn rechtliche Normen, so auch der israelische Rechtshistoriker Menachem Elon, haben sich immer an der *neuesten* Auslegung zu orientieren: Die Halacha folgt demnach nicht dem historisch zu ermittelnden ursprünglichen Schriftsinn etwa der Bibel, sondern der von den jeweils zuständigen Auslegern festzustellenden geltenden, also neuesten Rechtslage (aramäisch: „Hilcheta kevatraei“).¹⁸ Sie geht dabei von der mündlichen Tora aus, der Mischna als einem gegen Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts in Palästina entstandenen Dokument und ihren Fortschreibungen bis in die Gegenwart. Sofern es *praktiziert* wird, ist das Judentum daher grundsätzlich nicht an Prioritätsvorteilen interessiert.

In neueren, vornehmlich im Reformjudentum geführten Debatten haben jüdische Theologen die Konsequenzen aus dieser Erkenntnis gezogen. In einem Dokument, das mehr als 200 Rabbinerinnen und Rabbiner und andere Persönlichkeiten aus dem amerikanischen Judentum im September 2000 unter dem Titel „dabru emet“ (hebräisch: Redet Wahrheit!) als Gesprächsangebot an das Christentum veröffentlicht haben, heißt es u. a.:

¹⁴ Rendtorff, Gott, 114.

¹⁵ Vgl. Schweitzer, Jude Jesus, 70 („Christ in Context“).

¹⁶ Vgl. etwa M. Buber, Christus, Chassidismus, Gnosis, in: *ders.*, Werke III, München/Heidelberg 1963, 957: „daß wir Juden ihn (sc. Jesus; MM) von innen her auf eine Weise kennen, eben in den Antrieben und Anregungen seines Judenwesens, die den ... Völkern unzugänglich bleibt.“

¹⁷ Vgl. Y. Leibowitz, Die religiöse Bedeutung der Geschichte (hebr.), in: *ders.*, Glaube, Geschichte und Werte (hebr.), Jerusalem 1982, 140–155; vgl. auch die Äußerungen Leibowitz zum Christentum in: M. Shashar, Gespräche über Gott und die Welt, Frankfurt a. M. 1990, 71–79.

¹⁸ M. Elon, Jewish Law. History, Sources, Principles, Philadelphia/Jerusalem 1994, 267–272.

„Wir respektieren das Christentum als einen Glauben, der innerhalb des Judentums entstand.“¹⁹ Dem setzt der durch seine Tätigkeit als Direktor des Frankfurter Fritz Bauer-Institutes bekannte jüdische Erziehungswissenschaftler und Theologe Micha Brumlik entgegen: „Wir respektieren das Christentum als jene Ausformung des biblischen Glaubens, die das rabbinische Judentum in seiner heutigen Form provozierte und sehen in ihm ein älteres Geschwister ...“²⁰ Unter Hinweis auf die mannigfachen christlichen Einflüsse auf das Judentum ist der an der Universität Manchester lehrende Rabbiner Michael Hilton in dieser Hinsicht gar so weit gegangen, das rabbinische Judentum *expressis verbis* als „Tochterreligion des Christentums“ zu definieren.²¹ Durch beide Wortmeldungen wird nicht nur die bisher gängige Chronologie in ihr Gegenteil verkehrt; es wird auch ein Kausalzusammenhang behauptet, der es – im Gegensatz zur bisher vorherrschenden Konvention – nicht mehr erlaubt, das Judentum ohne das Christentum zu denken.

Zugespitzt steht das Judentum damit als diejenige Religion im Blickfeld, die bereits am Ausgang des Altertums auf eine Fehlentwicklung des Christentums reagiert habe und daher in der heutigen als postchristlich gedeuteten Situation wieder sinndeutend bereitstehe.²² Diese These mag im Sinne Brumliks durch den kritischen Rückblick auf das 20. Jahrhundert Plausibilität gewinnen, in der das Christentum – so der weitverbreitete Eindruck – versagt habe. Damit geraten Entwicklungslinien in den Blick, an deren Fluchtpunkt – diese Optik ist möglich, wenn auch nicht notwendigerweise plausibel – der von den christlichen Kirchen gegenwärtig als krisenartig wahrgenommene Relevanzverlust steht.²³ Parallel dazu ist es in unserer Gesellschaft in den vergangenen Jahren aber auch zu einer bisher ungekannten Auseinandersetzung mit dem Judentum gekommen – man denke etwa an das von der amerikanischen Ethnologin Ruth Ellen Gruber beschriebene Phänomen der „virtuellen Judaizität“ in Europa²⁴, des steigenden Interesses am Judentum, ja der Aneignung „des Jüdischen“ durch Nichtjuden. Diese neue Wertschätzung, eine Art zivilreligiöse Funktion „des Jüdischen“ in der postchristlichen Gesellschaft, hatte Mark Siemons vor Augen, als er den Abschluss des Staatsvertrages zwischen der Bundesrepublik Deutschland und dem Zentralrat der

¹⁹ R. Kampling / M. Weinrich (Hg.) *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 11.

²⁰ A. a. O., 132.

²¹ M. Hilton, *The Christian effect on Jewish life*, London 1994. Deutsch: *Wie es sich christelt, so jüdelte es sich. 2000 Jahre christlicher Einfluß auf das jüdische Leben*, Berlin, 238.

²² Im Sinne einer rabbinischen Antwort auf die Theologie des Paulus legt E. Levinas eine Talmudstelle im Traktat Schabbat (88ab) aus: vgl. *ders.*, *Quatre Lectures Talmudiques*, Paris 1968, 67–109 (deutsch: *Vier Talmud-Lesungen*, Frankfurt a. M. 1993, 57–94).

²³ Es handelt sich hier im Kern um einen Plausibilitäts- und Glaubwürdigkeitsverlust; aus der nahezu unüberschaubaren Literatur zu diesem Thema sei als repräsentative Stimme nur Elie Wiesel zitiert (bei R. Rendtorff, *Christen und Juden heute*, Neukirchen-Vluyn 1998, 112): „Der nachdenkliche Christ weiß, daß in Auschwitz nicht das Judentum, sondern das Christentum gestorben ist“; auf dieser Linie argumentiert auch R. McAfee Brown, Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit, Freiburg i. Br. 1990, 184.

²⁴ R. E. Gruber, *Virtually Jewish*, Berkeley/Los Angeles/London 2002, 20.

Juden in Deutschland am 27. Januar 2003, dem 58. Jahrestag der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz, mit der Bemerkung kommentierte, mit der Unterschrift unter dieses vertragliche Dokument habe der Staat anerkannt, dass die jüdische Religion künftig zu den vorpositiven Grundlagen der bundesrepublikanischen Gesellschaft gehöre.²⁵

2. Die „Matrix“ des 4. Jahrhunderts

In welcher Hinsicht könnte nun die Rede von einem „postchristlichen“ Judentum auch historisch sinnvoll sein und die oben genannten Deutungen gleichsam stützen? Seine grundlegende Forschung, die es möglich macht, vom Judentum *auch* als einer Tochterreligion des Christentums zu sprechen, hat Jacob Neusner 1991 unter dem Titel „Judaism in the Matrix of Christianity“ vorgestellt.²⁶ Hier entfaltet der Autor seine These vom vierten nachchristlichen Jahrhundert als der ersten Epoche einer wirklichen jüdisch-christlichen Begegnung – in dem Sinne, dass das zu politischer Relevanz gelangte Christentum von den Rabbinen erstmals als relevantes, freilich zugleich bedrohliches Phänomen ernstgenommen wurde. Diese Wahrnehmung hatte Konsequenzen für den weiteren Weg des Judentums in der bis etwa 600 n. Chr. reichenden formativen Periode des rabbinischen Judentums.²⁷

Zur davor liegenden Zeit bemerkt Neusner, dass das aus der Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. hervorgegangene Judentum in eine Welt hineinwuchs, in der die Christen noch keine entscheidende Rolle spielten. In den ersten schriftlichen Dokumenten der rabbinischen Weisen wurde es daher beispielsweise nicht für notwendig gehalten, eine Lehre von der Autorität der Heiligen Schrift zu entwickeln. Die etwa 200 n. Chr. in Palästina redigierte Mischna, der erste Teil des Talmud, erwähnt und zitiert die hebräische Bibel gelegentlich mit auffallend beiläufigem Ton und steht der biblischen Literatur sowohl inhaltlich als auch formal isoliert gegenüber.²⁸ Die Mischna

²⁵ Vgl. M. Siemons, Das Ende der Toleranz. Nicht geduldet: Die jüdische Kultur in Deutschland nach dem Vertragsschluss, in: FAZ vom 28.1.2003, 33: „Die schon länger geläufige Selbstbeschreibung der europäischen Kultur als ‚jüdisch-christlicher‘ bekommt hier eine verbindliche juristische, staatliche Grundlage ... Bürger jüdischen Glaubens sind nun auch, was ihre religiöse Tradition betrifft, keine Gäste in einem ‚eigentlich‘ christlichen Land mehr. Sie sind Bürger eines Staates, der seine von ihm selbst nicht zu erzeugenden Voraussetzungen religiöser Art als jüdische genauso wie als christliche definiert. Dies ist eine politische Entscheidung, die in Anbetracht der deutschen Geschichte bei allen politischen Lagern auf Zustimmung stoßen dürfte.“

²⁶ Neusner ist – sicher kein Zufall – weder ein europäischer, noch ein israelischer, sondern ein nordamerikanischer Gelehrter und Vertreter eines selbstbewussten Diasporajudentums, das seine „Wurzeln“ eben nicht (nur) in Palästina/Erez Israel sucht.

²⁷ Nach diesem Zeitpunkt waren, aufbauend auf die Mischna, auch die beiden Talmude und die wichtigsten klassischen Midraschim, die nach Neusner die kanonische Literatur des rabbinischen Judentums bilden, weitgehend abgeschlossen.

²⁸ Vgl. Neusner, Matrix, XIX und 25: „When the authors wished to say what Scripture said, they chose to do so in their own words and in their own way.“ Die Mischna steht der heb-

ist auch ein Text, in dem die Geschichte nicht den im alten Israel dominierenden Rahmen abgibt. In ihr spielt die Messiasfrage nicht nur keine beherrschende Rolle, sie wird überhaupt ganz an den Rand gedrängt.²⁹ Dieses Gründungsdokument des rabbinischen Judentums enthält keinen Traktat über die Zerstörung Jerusalems durch die Römer, keine Informationen über den Aufstieg und Fall Bar Kochbas (132–135 n. Chr.), es ist denkbar uninteressiert an biographischen Angaben zu den in ihr redenden rabbinischen Gestalten. „One-time events are not important.“³⁰ Wichtig sind demgegenüber kultische und rituelle Regelmäßigkeiten und Gesetzmäßigkeiten, die von den Autoren mit großer Sorgfalt zusammengestellt werden. Allen geschichtsphilosophischen Spekulationen gegenüber gibt sie sich gänzlich uninteressiert, die Texte des hellenistischen Judentums, und auch die Texte aus Qumran, werden vom rabbinischen Judentum nicht weitertradiert.

Erst das konstantinische Christentum mit seiner Christologie und seinem nun wahrnehmbaren eigenen Anspruch auf das Alte Testament, so Neusner, habe eine jüdische Antwort erforderlich gemacht und in der Lehre von der zweifachen, der schriftlichen und der mündlichen Tora (dem Talmud), auch gefunden. In dieser Situation war es die Aufgabe der nun einsetzenden Midraschim, den bisher fehlenden oder ungenügenden Konnex zur Hebräischen Bibel herzustellen. Nach einer etwa zweihundertjährigen Vernachlässigung der biblischen Stoffe im Judentum handelt es sich hier im 4. und 5. Jahrhundert um einen vollkommen neuen Typ von Kommentarliteratur, der sich vor allem dem Bemühen verdankte, der konkurrierenden christlichen Exegese eine eigene Schriftinterpretation entgegenzusetzen.³¹

Das umstürzend Neue dieser Zeit nach dem Scheitern der Pläne zum Neubau des Jerusalemer Tempels unter dem römischen Kaiser Julianus „Apostata“ (361–363) ist gekennzeichnet durch die rapide Depaganisierung des römischen

räischen Bibel formal, redaktionell und linguistisch gesehen in einer „splendid isolation“ gegenüber (a. a. O., 96); es ist, so Neusner, kaum möglich, viele Beispiele in der früheren jüdischen Literatur zu finden, in der biblische Formen eine so geringe Rolle spielten (97f.). Ein Beispiel aus dem palästinensischen Talmud (Traktat Hagiga 1,8 – ed. Krotoszyn 76d, Z. 11–15; dazu Neusner, Matrix, 116) mag das rabbinische Verständnis der Mischna als „Lehre des Mose vom Sinai“ erläutern: „Rabbi Yonah sagte, Rabbi Hama bar Uqba erhob die Frage (im Hinblick auf die Ansicht der Mischna, daß es viele Schriftverse zum Thema der Reinheit gibt): ‚Aber siehe, es steht nur geschrieben: ‚Jedoch Quelle und Grube, Wasserbehälter ist rein. Aber wer ihr Aas berührt, ist unrein: (Lev 11,36). Und aus diesem einen Vers schließt du viele Gesetze?‘ Rabbi Ze’ira antwortete im Namen Rabbi Yohanans: ‚Wenn du ein Gesetz findest und es nicht kennst, lege es nicht beiseite. Denn viele Weisungen wurden Mose am Sinai gegeben, und sie alle sind in der Mischna enthalten.‘“ Dieser letzte Satz enthält bereits die Vorstellung, dass Teile der Tora aufgeschrieben, andere Teile aber mündlich weitergegeben wurden, bis sie in die Mischna Eingang fanden: Demnach enthält die Mischna Normen, die Moses am Sinai erhalten hat. *Insoweit* das Judentum sich auf die Mischna und den Talmud stützt, ist es keine „biblische“ Religion!

²⁹ Die beiden einzigen Belege der Vokabel „Messias“ in der Mischna-Traktat Berachot 1,5 und Sota 9,15 – laufen darauf hinaus, dass nicht der Messias dem jüdischen Volk die Erlösung bringt, sondern die Beobachtung der Gebote und das Vertrauen auf Gott.

³⁰ Neusner, a. a. O., 128.

³¹ A. a. O., 94.

Reiches und die Majorisierung Palästinas durch das Christentum. Im babylonischen Talmud (Traktat Sanhedrin 97a) werden die Ereignisse zusammenfassend auf den Begriff gebracht: „Die Herrschaft (hebräisch: „malkhut“; gemeint ist das römische Reich) ist zur Häresie geworden (hebräisch: „minut“).“³² Zugleich wird die Stadt Rom in der talmudischen Literatur von einer bloßen Ortsbezeichnung zu einem konnotativ negativ aufgeladenen Begriff, zur heilsgeschichtlichen Konkurrentin, deren Anspruch auf das Erstgeburtsrecht abgewiesen werden muss.³³ Dies geschieht durch die Einordnung „Roms“ in das genealogische Schema der biblischen Erzvätergeschichte, wonach die Linie des enterbten Sohnes Esau-Edom auf das Christentum zuläuft.³⁴

Ein Beispiel für diese Schriftauslegung, mit der das rabbinische Judentum auf das wachsende und immer mächtiger werdende Christentum reagiert, lässt sich dem Midrasch Leviticus Rabba entnehmen.³⁵ Dort werden, mit Hilfe von Wortspielen auf Grundlage des hebräischen Textes, die unreinen Tiere aus Leviticus 11, deren Fleisch zum Genuss verboten ist, mit den in der Geschichte für Israel jeweils bedrohlichen feindlichen Großreichen in Verbindung gebracht: „Kamel“ (hebräisch: „gamal“) bezieht sich – aufgrund einer auf die „Tochter Babel“ bezogenen Wendung in Psalm 137, 8 (hebräisch: „gmulekh“) – auf Babylonien. Der „Hase“ (hebräisch: „arnevet“) bezieht sich auf Griechenland (hebräisch: „Jawan“, also das Reich Alexanders d. Gr.), weil die Mutter des Königs Ptolemäus Lagoós (griechisch: „Hase“) geheißt habe. Der „Klippdachs“ (hebräisch: „schafan“) bezeichnet das medische Reich, denn er ist ein Wiederkäuer (hebräisch: „ma-ale gera“) und zieht (garera) als politischen Nachfolger ein anderes Königreich nach sich. Das „Schwein“ (hebräisch: „chazir“) ist schließlich Rom – denn dieses Tier ist nach der Schrift kein Wiederkäuer, zieht also kein weiteres Königreich nach sich, sondern ist selbst die letzte Herrschaft der Zeiten. Daher bringt diese Stadt nach ihrem eschatologischen Ende die Krone zurück („mechaseret“³⁶) an dasjenige Volk (nämlich das Volk Israel), dem sie eigentlich zukommt.³⁷

³² Vgl. dazu *I. M. Gafni*, *The World of the Talmud: From the Mishnah to the Arab Conquest*, in: Hershel Shanks (ed.), *Christianity and Rabbinic Judaism, A Parallel History of Their Origins and Early Development*, London 1993, 227 und 235 f.

³³ Als Beispiel kann hier der Midrasch Genesis Rabba 53, 12 (etwa aus dem 4.–5. Jahrhundert n. Chr.) dienen, wo es mit Bezug auf die Vertreibung Hagars und Ismaels (vgl. Gen 16, 5–7; 21, 9–10) heißt: „Gott sprach zu Abraham: ‚Laß es dir nicht mißfallen wegen des Knaben und der Magd. Alles was Sara dir gesagt hat, dem gehorche; denn nur durch Isaak soll dein Geschlecht benannt werden.‘ Rabbi Yudan ben Shillum sagte: ‚Es heißt nicht ‚Isaak‘, sondern ›durch Isaak.‹“ Der Midrasch möchte betonen, dass nicht alle Nachkommen Isaaks hier eingeschlossen sind, sondern nur die Linie über Jakob – nicht die über Esau – gemeint ist; in der späteren rabbinischen Literatur wird „Rom“ (also das Christentum) durchgängig mit „Esau“ (Edom) identifiziert.

³⁴ *Neusner, Matrix*, 82.

³⁵ Vgl. LevR 13, 5.

³⁶ Dieses Wort erweckt in der hebräischen Lautung den Anschein, der gleichen Sprachwurzel zu entstammen wie die Vokabel „Schwein“ (chazir).

³⁷ Vgl. *Neusner, Matrix*, 81 f.; der zitierte Midrasch ist wahrscheinlich auf das Ende des 5. Jahrhunderts oder den Anfang des 6. Jahrhunderts zu datieren (vgl. *G. Stemberger*, Einleitung in

3. Die „inkarnierte Tora“

In der Reaktion auf die neue Situation im vierten Jahrhundert verwandelt sich der Terminus „Tora“ zugleich von einer Vokabel mit eindeutigem Objektbezug zum Symbol einer umfassenden Perspektive auf die Welt und einem dieser Perspektive entsprechenden Leben. „Tora“ ist – nach diesem Verständnis – nicht mehr nur ein Buch und dessen wie auch immer wichtiger und für die Juden konstitutiver Inhalt. „Tora“ wird zu einer Chiffre für alles, was das rabbinische Judentum bedeutet und was es enthält: göttliche Offenbarung und Inhalt menschlichen Tuns, „concrete fact and abstract relationship alike“.³⁸ „Tora“ bezeichnet auch eine bestimmte Qualität sozialer Beziehungen, „Tora“ steht für einen spezifischen rechtlichen Status und differenzierte juristische Normen. Alles was Israel in seinem Leben und seiner Geschichte ausmacht und für wichtig hält, lässt sich nunmehr in diesem Wort zusammenfassen, das in diesem Sinne auch für eine bestimmte Art von Menschen steht, eine distinkte soziale Gruppe: diejenigen, die sich mit der Überlieferung beschäftigen. Im Mittelpunkt des Interesses steht das Idealbild des Weisen. Womit er sich beschäftigt, das hat mit „Tora“ zu tun und gilt als evident – unabhängig davon, ob er Schriftworte zitiert und sich auf Biblisches stützen kann oder nicht.³⁹ Dass es der Weise ist, der ein Wort sagt, macht das Wort zu einem Wort der „Tora“. Der umfassende Bedeutungswandel, den der Begriff der „Tora“ in diesen Jahrhunderten erfuhr, seine soteriologische Aufladung, lässt sich an einem Text des palästinensischen Talmud (Traktat Ta’anit 3, 8) verfolgen:

„Es geschah Levi ben Sisi: (Fremde) Truppen kamen zu seiner Stadt. Da nahm er eine Torarolle, stieg auf das Dach und sagte: Herr der Welten. Wenn ein einziges Wort dieser Torarolle hinfällig geworden ist (in unserer Stadt), dann laß sie über mich kommen, wenn aber nicht – dann schicke sie weg.

Danach suchten sie nach den (fremden) Truppen, fanden sie aber nicht (denn sie waren abgezogen.)

Sein Schüler tat ebenso. Seine Hand zitterte, und (die fremden Truppen) zogen auf ihrem Weg. Ein Schüler seines Schülers tat das gleiche. Seine Hand zitterte nicht, und sie zogen nicht ab.⁴⁰

Talmud und Midrasch, München ⁸1992, 287), in eine Zeit also, in der das Christentum längst Staatsreligion geworden war und die jüdische Sicht des Christentums möglicherweise auch aus Furcht vor der Zensur nur in kryptischer Weise zur Sprache kam.

³⁸ *Neusner, Matrix*, 107.

³⁹ Aus diesem Grunde wird etwa im Mischnatraktat der Vätersprüche (Pirqa Avot) der Name der Autorität erwähnt, die hinter einem spezifischen Spruch steht. – Dass dieses neue rabbinische Verständnis der Tora bedeutet, dass Israel letztlich die schriftliche Tora (den Pentateuch) der mündlichen Tora (dem Talmud) unterordnet, wird auch von dem Berliner evangelischen Systematiker *F. W. Marquardt* anerkannt, obwohl dieses Faktum seinem Anliegen einer Erneuerung der christlichen Theologie aus jüdischen Quellen eher hinderlich ist: Vgl. *ders.*, *Eia wärn wir da – eine theologische Utopie*, Gütersloh 1997, 406 f.

⁴⁰ Die Tora ist hier erstens ein Objekt („er nahm eine Torarolle“); sie konstituiert zweitens die Offenbarung Gottes an Israel („wenn ein einziges Wort hinfällig geworden ist“); sie ist drittens eine Quelle der Erlösung, deren Wirkung auf alle folgenden Generationen über-

„Knowledge of the Torah promised not merely information about what people were supposed to do but ultimate redemption or salvation“ – dieses Verständnis der Tora lässt sich übrigens auch anhand des Bedeutungswandels nachzeichnen, den das Wochenfest, das zur Zeit des zweiten Tempels noch ein Opferfest zur Darbringung der ersten Früchte im Tempel war, in diesen Jahrhunderten erlebte. Nachdem Rabbi Elieser kurz nach der Zerstörung des Heiligtums gar erwogen hatte, das Fest aufgrund des Fehlens des Tempels in seiner Bedeutung zurückzustufen⁴¹, entwickelte sich Schawuot ab der Mitte des dritten Jahrhunderts zu einem Fest der Erinnerung an die Gabe der Tora⁴² – und sowohl im Hinblick auf die Konkurrenz des Pfingstfestes als auch auf die kalendarischen Streitigkeiten im Christentum ist es nicht abwegig, an gegenseitige Beeinflussungen zu denken. Zur Charakterisierung der jüdischen Reaktion auf die nun feindlicher werdende Umwelt spricht Neusner vom rabbinischen Weisen als „inkarnierter Tora“.⁴³

geht („seine Schüler tat ebenso“). Die Torah ist schließlich ein geheimnisvolles Geschehen, an dem der Weise anteilhat („seine Hand zitterte“); bei all dem bleibt das Geschehen der Torah unverfügbar – es wird ein Fall berichtet, in dem diese Art der magischen Rettung nicht funktionierte; vgl. *Neusner*, Matrix, 119. Ein bis zwei Jahrhunderte später fasst der babylonische Talmud den Ertrag dieser neuen rabbinischen Tora-Theologie zusammen: „Von jedem wird ein Beitrag zu den Stadtpfählen erhoben, selbst von den Weisen; von den Gelehrten aber nicht, den die Gelehrten brauchen keine Bewachung“ (Traktat Bava Batra 8a). Tora-Gelehrte brauchen keinen Schutz, weil die Tora sie schützt; sie brauchen daher auch keinen Beitrag zur Verteidigung der Stadt zu leisten, denn sie selbst und ihre Tora ist deren bester Schutz! Zur Aufwertung des Talmud gegenüber der schriftlichen Tora vgl. auch babylonischer Talmud, Traktat Gittin 60b und Midrasch Tanhuma 44b zu Gen 18, 17, Edition S. Buber, 88 (zitiert bei *Hilton*, Christian effect, 282): „Rabbi Jehuda Halevi be-Rabbi Schalom sagte: Mose bat, daß auch die Mischna niedergeschrieben würde, aber der Heilige – gepriesen sei Er! – sah, daß die Nationen der Welt die Tora übersetzen und sie in griechischer Sprache lesen und sagen würden: Auch wir sind Israel. Daher antwortete ihm der Heilige – Gepriesen sei Er! Ich will ihm wohl die Hauptsatzungen meiner Lehre aufschreiben (Hos 8, 12). Aber die Mischna ist das Geheimnis des Heiligen, und er enthüllt dieses Geheimnis nur den Gerechten, denn es heißt: ‚Der Rat des Ewigen ist für die, so ihn fürchten‘ (Ps 25, 14)“ (eigene Übersetzung); vgl. auch *Pesiqta Rabbati* 5.

⁴¹ Vgl. *Hilton*, Christian effect, a. a. O., 73 und Mischna Moed Qatan 3, 6: „Rabbi Elieser sagt: Seit der Tempel zerstört wurde, gleicht das Wochenfest dem Sabbat ... Die Weisen aber sagen, das Wochenfest gleicht den Wallfahrtsfesten (es ist ein vollwertiges Fest).“

⁴² „Rabbi Ele'asar sagte: Alle stimmen überein, daß man sich am Wochenfeste auch der eigenen Freude hingeben müsse, weil an diesem Tage die Tora verliehen wurde“ (babylonischer Talmud, Traktat Pessachim 68b; etwa 6. Jahrhundert).

⁴³ Vgl. *Neusner*, Matrix, 116; vgl. auch 121: „the sage reaches his full apotheosis as Torah incarnate“, vgl. auch *ders.*, Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis, Tübingen 1984, 3. Von einer umfassenden soteriologischen Funktion der Tora handelt im babylonischen Talmud auch der Traktat Berachot 8a: „Wer sich mit der Tora und Liebeswerken befasst und mit der Gemeinde betet, dem rechne ich es an, als hätte er mich und meine Kinder von den weltlichen Völkern erlöst.“ Von einem möglichen Einfluss der christlichen Sühnetheologie auf die rabbinisch-jüdische Interpretation der Opferung („Bindung“) Isaaks spricht bereits *J. Daniélou*, La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif, Bib 28 (1947), 363–393, 366: „la question d'une influence doit nécessairement se poser“.

In ähnlicher Weise kehrt im Talmud – in Reaktion auf das Christentum – auch die Überzeugung von der Zentralität des geschichtlichen Geschehens für das Volk Israel zurück. Im babylonischen Talmud (Traktat Hullin 89a) geschieht dies, wiederum in der am hebräischen Buchstaben orientierten Sprachform, die der rabbinischen Schriftauslegung eigen ist:

Rabbi Johanan sagte im Namen des Rabbi Eleazar ben Rabbi Simon: Wenn du irgendwo Worte R. Eleazars, des Sohnes R. Josefs des Galiläers in der Agada findest, mache dein Ohr auf wie ein Mülhentrichter (hebräisch: „afarkäsät“). [Er sagte: Es heißt]: „Nicht weil ihr zahlreicher seid als alle anderen Völker, hat der Herr euch begehrt.“ (Dtn 7,7)

Der Heilige, gepriesen sei er, sprach zu Jisrael: Ich habe Begehren an euch, denn selbst wenn ich euch Größe angedeihen lasse, geringschätzt ihr euch vor mir.

Ich verlieh Abraham Größe – und er sprach vor mir: „Ich bin Erde und Asche“ (Gen 18, 27).

[Ich verlieh] Mosche und Aharon [Größe] – und sie sprachen: „Wir sind nichts“ (Ex 16, 8)

[Ich verlieh] David [Größe] – und er sprach: „Ich bin ein Wurm und kein Mensch“ (Ps 22, 7).

Anders aber die weltlichen Völker.

Ich verlieh Nimrod Größe, und er sprach: „Wohlan, wir wollen uns eine Stadt bauen“ (Gen 11, 4).

[Ich verlieh] dem Pharao [Größe], und er sprach: „Wer ist der Herr?“ (Ex 5, 2).

[Ich verlieh] Sanherib [Größe], und er sprach: „Wer unter allen Göttern der Erde?“ (2 Kön 18, 36).

[Ich verlieh] Nebukadnezar [Größe], und er sprach: „Ich steige auf der Wolken Höhen“ (Jes 14, 14).

[Ich verlieh] Hiram, dem Könige von Zor, [Größe] und er sprach: „Einen Göttersitz bewohne ich inmitten des Meeres“ (Ex 28, 2).⁴⁴

Worum es angesichts der neuen Situation in einem christlich beherrschten römischen Reich geht, ist die Unterordnung der Juden unter den Willen Gottes, wie er in der Tora zum Ausdruck kommt. So erfüllt das Volk Israel nach dem Talmud seine Bestimmung. Es hält den Schlüssel zu seiner Erlösung selbst in der Hand, wenn es sich in sein Exilsschicksal fügt und auf jede Eigenmächtigkeit verzichtet. In der von Neusner nachgezeichneten Leidenstheologie, wie sie im 20. Jahrhundert erst vom säkularjüdischen Zionismus überwunden wurde, sind die Juden dazu bestimmt, jede Präntention aufzugeben, das Schicksal in eigene Hände zu nehmen. Im jüdischen Volk kommt zur Anschauung, so scheint der Talmud zu sagen, dass Schwäche die letzte Stärke ist. „Mit sich Geschehen-Lassen“ ist die letzte Selbstbestimmung, Freiheit heißt Gehorchen, Passion ist die ultimative Aktion. „Die Parallele“ und das historisch-theologische Gegenbild, auf das die rabbinischen Weisen antworten, so Neusner, „ist der gekreuzigte Christus“.⁴⁵

⁴⁴ Übersetzung nach L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, Band XI, Darmstadt 1996 (Nachdruck der 2. Auflage Berlin 1967), 272 f.; die biblischen Zitate orientieren sich an der jüdischen Übersetzung von Leopold Zunz (Nachdruck Basel 1980).

⁴⁵ Vgl. Neusner, *Matrix*, 136: „The parallel is the crucified Christ“.

Die Schlussfolgerung für den amerikanischen Forscher lautet, dass das rabbinische Judentum sich in seiner für Teile der Orthodoxie bis heute maßgeblichen Gestalt dem Sieg des Christentums verdankt, dass es in dieser Hinsicht zur Wirkungsgeschichte des Christentums gehört. Die kritische Auseinandersetzung mit dem so gedeuteten Erbe macht für Neusner den Reiz der neuen Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum aus. Von den von ihm präsentierten Texten her kann das Judentum in der Tat als „Tochterreligion“ des Christentums betrachtet werden. Dabei muss aber deutlich sein, a) dass das rabbinische Judentum von anderen „Judentümern“ (etwa dem Judentum zur Zeit des zweiten Tempels, aber auch Strömungen im modernen Judentum wie dem Zionismus) zu unterscheiden ist, b) dass diese historische Aussage per se noch keine Aussage über die theologischen Beziehungen zwischen Juden und Christen impliziert, dass c) Datierungsfragen rein historisch und theologisch vorurteilsfrei entschieden werden müssen, dass also weder chronologische Priorität theologische Priorität noch Posteriorität historische Überlegenheit präjudiziert⁴⁶, und dass d) der Religionsbegriff sowohl das rabbinische Judentum als auch das Christentum nur unzureichend abbildet, da er im Judentum dessen nationalen Charakter ausschließt und sowohl im Juden- als auch im Christentum die explizit religionskritischen Motive unterbelichtet. Angesichts der historischen Komplexität – an dieser Stelle konnte nicht umgekehrt auch von Beispielen jüdischen Einflusses auf das Christentum die Rede sein – mag es andererseits aber ratsam erscheinen, zur Beschreibung des Verhältnisses von Christentum und Judentum auf die gängige Familienmetaphorik lieber ganz zu verzichten.⁴⁷

Bibliographie

- Buber, M.*, Christus, Chassidismus, Gnosis, in: *ders.*, Werke III, München/Heidelberg 1963
- Daniélou, J.*, La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif, Bib 28 (1947), 363–393
- Elon, M.*, Jewish Law. History, Sources, Principles, Philadelphia/Jerusalem 1994
- Flusser, D.*, Das Christentum. Eine jüdische Religion, München 1990
- Fürst, J.*, Geschichte des Karäertums, Leipzig 1862
- Gafni, I. M.*, The World of the Talmud: From the Mishnah to the Arab Conquest, in: *H. Shanks* (ed.), Christianity and Rabbinic Judaism, A Parallel History of Their Origins and Early Development, London 1993

⁴⁶ Im Licht dieser Einsicht wären die Implikationen der Konstruktion Neusners, aber auch die Schlussfolgerungen M. Brumliks und anderer moderner jüdischer Theologen noch einmal kritisch zu prüfen!

⁴⁷ Zu den grundsätzlichen methodologischen Schwierigkeiten bei der Datierung rabbinischer Texte vgl. etwa *P. Schäfer*, Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the Status Quaestionis, in: *JJS* 37 (1986), 139–152 und *M. Smith*, On the problem of method in the study of Rabbinic Literature, in: *JBL* 92 (1973), 113: „Given the complexity of the rabbinic collections, in which early and late elements often stand side by side, how is the age of any particular pericope to be ascertained?“

- Goldschmidt, L.*, Der Babylonische Talmud, Band XI, Nachdruck Darmstadt 1996
- Gruber, R. E.*, Virtually Jewish, Berkeley, L. Angeles, London 2002
- Hengel, M.*, A Gentile in the Wilderniss, in: *J. H. Charlesworth* (ed.), Overcoming Fear Between Jews and Christians, New York 1992, 67–83
- Hilton, M.*, The Christian effect on Jewish life, London 1994
- Kampling, R., Weinrich, M.* (Hgg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003
- Küng, H.*, Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit, München 1991
- Leibowitz, Y.*, Die religiöse Bedeutung der Geschichte (hebr.), in: *ders.*, Glaube, Geschichte und Werte (hebr.), Jerusalem 1982
- Levinas, E.*, Quatre Lectures Talmudiques, Paris 1968, 67–109
- Marquardt, F. A.*, Eia wärn wir da – eine theologische Utopie, Gütersloh 1997
- McAfee Brown, R.*, Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit, Freiburg i. Br. 1990
- Michel, O.*, Anpassung und Widerstand, Wuppertal und Zürich 1989
- Neusner, J.*, Judaism and Christianity in the First Century: How shall we perceive their Relationship?, in: *P. R. Davies, R. T. White*, A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History, Sheffield 1990, 247–259.
- , Judaism in the Matrix of Christianity, Atlanta (Georgia) 1991
- , Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis, Tübingen 1984
- Rendtorff, R.*, Hat denn Gott sein Volk verstoßen. Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945. Ein Kommentar, München 1989
- , Christen und Juden heute, Neukirchen-Vluyn 1998
- Richter, K.*, Die katholische Kirche und das Judentum. Dokumente 1945–1982, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1982
- Schäfer, P.*, Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the Status Quaestionis, in: *JJS* 37 (1986), 139–152
- Schweitzer, W.*, Der Jude Jesus und die Völker der Welt. Ein Gespräch mit Paul M. van Buren. Mit Beiträgen von P. M. van Buren, B. Klappert und M. Wyschogrod, Berlin 1993
- Shashar, M.*, Gespräche über Gott und die Welt, Frankfurt a. M. 1990
- Simons, M.*, Das Ende der Toleranz. Nicht geduldet: Die jüdische Kultur in Deutschland nach dem Vertragsschluss, in: *FAZ* vom 28. 1. 2003, 33
- Smith, M.*, On the problem of method in the study of Rabbinic Literature, *JBL* 92 (1973), 112 f.
- Stemberger, G.*, Einleitung in Talmud und Midrasch, München ⁸1992