

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 57 (2001)

**Artikel:** Wissenschaft des Judentums und protestantische Universitätstheologie im wilhelminischen Deutschland : Anfragen zu einem wichtigen neuen Buch von Christian Wiese  
**Autor:** Deines, Roland  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-961018>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 19.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Wissenschaft des Judentums und protestantische Universitätstheologie im wilhelminischen Deutschland

Anfragen zu einem wichtigen neuen Buch von  
Christian Wiese

von Roland Deines\*

Die 1997 eingereichte und 1999 in der renommierten *Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts* als Band 61 veröffentlichte Dissertation des evangelischen Theologen Christian Wiese kann schon jetzt ohne Übertreibung als ein Meilenstein in der Erforschung der vielfältigen Beziehungen oder eben Nichtbeziehungen von protestantischer Theologie und Wissenschaft des Judentums in dem abgegrenzten Zeitraum von 1890–1914 bezeichnet werden.<sup>1</sup> Seit ihrem Erscheinen ist die Arbeit vielfach und positiv erwähnt und rezensiert worden. Mit Recht, handelt es sich doch um ein im besten Sinne spannendes Buch, das viele bekannte und etliche weniger bekannte Vorgänge und Personen in einem neuen Licht und einer ungewöhnlichen Perspektive zeigt. Konsequenter ist die Analyse des gewählten Zeitabschnitts aus der jüdischen Sichtweise dargestellt, d. h. Wiese fragt und beschreibt, wie jüdische Gelehrte und die jüdische Presse die protestantische Universitätstheologie und ihre Aussagen zum Thema Judentum bzw. ihr Verhältnis zur gegenwärtigen jüdischen Gemeinschaft wahrnahmen und wie sie darauf – sowohl wissenschaftlich als auch emotional als Angehörige einer religiösen Minderheit – reagierten. Das dazu herangezogene unpublizierte Archivmaterial, darunter zahlreiche Privatschreiben aus der Korrespondenz der behandelten Gelehrten, bietet mit der Auswertung der jüdischen Zeitungen und Zeitschriften ein differenziertes Bild der jüdischen Gelehrten- und grossbürgerlichen Lebenswelt im wilhelminischen Deutschland. Dagegen ist die „protestantische Theologie“<sup>2</sup> sehr viel mo-

---

\* Dr. Roland Deines, Steglen 72, D-71083 Herrenberg.

<sup>1</sup> C. WIESE, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?*, Tübingen: Mohr Siebeck 1999 (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 61), [XXV + 507 S.], ISBN 3-16-147201-2. Die Arbeit wurde bei Heinz-Eduard Tödt (1918–1991) begonnen und nach dessen Tod von der inzwischen ebenfalls verstorbenen Leonore Siegele-Wenschkewitz (1944–1999) betreut.

<sup>2</sup> Genauer: in ihrer exegetischen, vorzugsweise neutestamentlichen Ausprägung, denn die systematische, kirchenhistorische und praktische Theologie, die alle ebenfalls mit der Frage des Judentums konfrontiert waren, werden nur selten berührt.

nolithischer geschildert. Die methodische Prämisse, die Darstellung konsequent aus jüdischer Perspektive heraus anzulegen, führte dazu, dass Wiese die (in der Tat teilweise beschämenden) christlichen Positionen nicht in gleicher Weise historisch und theologisch situiert, wie er dies in Bezug auf jüdische Positionen und (gelegentlich heftige) Polemik tat. In dieser Hinsicht ist das Buch parteiisch. Das Vorwort von Susannah Heschel (S. VII – X) bestätigt diesen Eindruck. Das macht den Reiz und das Verdienst dieses Werkes aus, aber in gewisser Weise eben auch seine Grenze. Man kann das Buch – und soll es wohl auch nicht – als gleichsam „betroffener“ protestantischer Theologe nicht ohne Beschämung lesen. Es ist in dieser persönlichen Sicht keine leichte, sondern eine zutiefst moralische und hoffentlich auch heilsame Lektüre. Gleichwohl ist eine Auseinandersetzung damit meines Erachtens nötig und soll im Folgenden auch versucht werden, weil ich meine, dass die von Wiese gewählte Perspektive die *heute* notwendige, *gegenseitige* Wahrnehmung von jüdischer und christlicher Wissenschaft eher erschwert als ermöglicht. Das wird besonders deutlich in den die insgesamt sieben Kapitel (die zu drei Hauptteilen verbunden sind) abschliessenden Zusammenfassungen, in denen Wiese das zuvor Dargestellte ganz bewusst *wertet*. Auch in diesen Wertungen folgt er weitestgehend der zeitgenössischen jüdischen Perspektive und macht sich zu deren Anwalt. Hier jedoch scheint mir aus methodischen Gründen eine stärkere Bemühung um Objektivität im Sinne des *audiatur et altera pars* nötig und – aufgrund der zeitlichen Distanz zwischen Berichtetem und dem Berichterstatter – auch möglich gewesen.

Die Problematik einer Wertung, die nur eine Seite verstehen will und die andere nur *in partem malam* darstellt, soll im Folgenden anhand der einzelnen Kapitel des Buches aufgezeigt werden. Da Wiese die systematischen Auswertungen jeweils am Ende des Kapitels vornimmt und auf eine Schlussauswertung zu Gunsten eines „Epilogs“ verzichtet (vgl. Einleitung S. 25), legt sich eine solche Vorgehensweise nahe, die darüber hinaus den Vorteil hat, die Hauptlinien des Buches vorzustellen und damit zur eigenen Lektüre einzuladen.

## „Der Kontext der Begegnungen und Kontroversen“ (1. Hauptteil)

Der Eingangsteil bietet zunächst einen Überblick über „Die politische und gesellschaftliche Situation der jüdischen Gemeinschaft im wilhelminischen Deutschland (1890 – 1914)“ (= Kapitel 1). Im Mittelpunkt steht dabei der jüdische Liberalismus, dessen Perspektive überhaupt über weite Teile die Darstellung dominiert. Dass damit nur ein – wenn auch grosser und einflussreicher – Teil des Judentums repräsentiert ist, wird nicht recht deutlich. Weiter fällt auf, dass Wiese ausschliesslich das städtisch-(gross)bürgerliche Judentum im Blick hat (verständlicherweise in gewisser Weise, weil nur dieser intellektuell geprägte Bevölkerungsteil literarisch fassbar ist), etwas verkürzt könnte sogar gesagt werden, dass in diesem Abschnitt vor allem die Berliner Situation zu Wort kommt. Das mag damit zusammenhängen, dass auch die wissenschaftliche Aufarbeitung dieser Epoche in Deutschland von jüdischer Seite aus vielfach von Gelehrten ausging, die biographisch ihre Wurzeln in diesem Kontext hatten bzw. haben. Gerade darum wäre gelegentlich eine deutlichere Distanz des Autors zu den mit der Darstellung vermittelten Wertungen hilfreich gewesen. So aber wird der Leser hineingenommen in die Erwartungen und Enttäuschungen des liberalen Judentums bezüglich „einer offenen liberalen und säkularen Gesellschaft“ (S. 31), die Wiese als Erwartung „der jüdischen Gemeinschaft“ ausgibt. Als Feindbild gestaltet Wiese dabei den *christlichen* Charakter des preussischen Staates, den „die Vertreter des Judentums“ (wieder müsste es heissen: des *liberalen* Judentums) bekämpften (vgl. S. 35–42): „Die Vertreter des Judentums protestierten grundsätzlich gegen die Idee eines ›christlichen Staates‹, wie er vor allem von konservativen Zeitgenossen propagiert wurde, und forderten immer wieder die

Trennung von Staat und Kirche oder aber eine Gleichstellung der jüdischen Religion hinsichtlich der den christlichen Kirchen gewährten Rechte.“<sup>3</sup> Der in diesem Zusammenhang erhobene Vorwurf ist, dass Preussen sich nicht in eine säkulare und offene Gesellschaft transformieren (lassen) wollte. Das Ideal des Verfassers bzw. derer, für die er spricht, wird dabei zur Norm schlechthin. Dahinter steht das bis heute brennende, aber eben *ungelöste* Problem, das sich in der wenig glücklichen Debatte um eine deutsche „Leitkultur“ wieder zu Wort meldete, inwieweit nämlich eine gesellschaftliche, geschichtlich gewordene und ihrer Geschichte bewusste Mehrheit ihre Normen und Ideale gegenüber einer Minderheit überhaupt behaupten und verteidigen darf, ohne dass daraus eine Verletzung des Gleichheitsgrundsatzes abgeleitet wird.<sup>4</sup> Zudem stellt sich die Frage, ob Religionsfreiheit gleichbedeutend ist bzw. sein muss mit der religiösen Neutralität eines Staates, was zumindest für Preussen nicht gilt.<sup>5</sup> In Wieses Darstellung wird zu wenig deutlich, dass in den rechtlichen Fragen zwei verschiedene Auffassungen des Staatskirchenrechts miteinander konkurrierten, die auf unterschiedliche Interpretationen der Verfassung zurückgehen. Problematisch erscheint dabei, dass Wiese ausschliesslich die (auch hier wieder müsste wohl gesagt werden: *eine*) jüdische Sichtweise derselben darstellt, ohne daneben zumindest zu verstehen zu geben, dass auch die „protestantische“ Interpretation verfassungskonform war. So entsteht jedoch der Eindruck einer willkürlichen Unterdrückung jüdischer Rechte durch den Staat und seine Beamten. Das ist einerseits natürlich durch die Entscheidung Wieses bedingt, die Vorgänge konsequent aus jüdischer Perspektive und aufgrund der jüdischen Rezeption

<sup>3</sup> S. 39. In Anm. 58 zitiert er den Gründer der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, Ludwig Philippson, der 1861 als Ziel vorgab: „Erst wenn alle Kulte einen gleichen oder gar keinen Anspruch auf die Staatsmittel- und anstalten haben, [...] ist die vollständige Gewissens- und Glaubensfreiheit besiegelt.“

<sup>4</sup> So erhielt z. B. auch die katholische Kirche in Frankreich 1801 (trotz des Gleichheits-Ideals der französischen Revolution) als „Religion der Mehrheit der Franzosen“ eine hervorgehobene öffentliche Position und privilegierte Stellung im Staat, so M. HECKEL, Das Auseinandertreten von Staat und Kirche in Deutschland seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 45 (2000), S. 173–200, hier: S. 175.

<sup>5</sup> Vgl. Artikel 14 der „Verfassungsurkunde für den Preussischen Staat“ vom 31. Januar 1850: „Die christliche Religion wird bei denjenigen Einrichtungen des Staats, welche mit der Religionsübung im Zusammenhange stehen, unbeschadet der im Art. 12 gewährleisteten Religionsfreiheit zum Grunde gelegt“ (zitiert nach E. R. HUBER, *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*. Band 1: *Deutsche Verfassungsdokumente 1803–1850*, Stuttgart<sup>3</sup>1978). M. Heckel schreibt in seinem Anm. 5 genannten Aufsatz zum Phänomen der abgestuften „Parität der Religionsgesellschaften“, die für das ganze 19. Jahrhundert (und in gewisser Weise bis heute für Deutschland) charakteristisch ist: „Das Paritätensystem suchte Gleichheit also durch die Verschiedenbehandlung des Verschiedenen in gleichmäßiger Abstufung je nach der verschiedenen Struktur, Zielsetzung und öffentlichen Bedeutung der Religionsgesellschaften für Staat und Gesellschaft zu realisieren. Der Staat befand sich im Übergang vom christlichen Konfessionsstaat zum paritätisch-christlichen Staat (mit Ausrichtung auf die beiden Großkirchen) und dann zum weltlich-neutralen Staat; er nahm dabei die Kompetenz zu einer aktiven Religionspolitik nach eigenen ›christlichen‹ Maßstäben in Anspruch. So kam es zur komplizierten Kombination verschiedener Gleichheitsformen“ (S. 196). Vgl. dazu auch M. HECKEL, *Gleichheit oder Privilegien? Der Allgemeine und der Besondere Gleichheitssatz im Staatskirchenrecht*, Tübingen 1993 (= *Jus Ecclesiasticum* 47), S. 30–35 und öfter.

darzustellen. Aber nicht völlig geklärt erscheint mir, ob diese Perspektivität nur für die zeitgenössische Darstellung (also schwerpunktmässig für die letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts und die ersten beiden des 20. Jahrhunderts) gelten soll oder auch für die *wissenschaftliche Aufarbeitung* der darin zur Sprache kommenden Sachverhalte. Sieht man die Anmerkungen auf die in diesem Abschnitt verwandte Literatur durch, dann fällt auf, dass die Darstellung fast gänzlich auf Sekundärliteratur jüdischer Autoren basiert, ohne dass das wertende Element dieser Arbeiten methodisch reflektiert wird.

Das *zweite Kapitel des 1. Hauptteils* informiert über „Selbstverständnis und Forschungsbedingungen der Wissenschaft des Judentums“, d. h. über ihre die Entstehung sowie ihre unterschiedliche Ausprägung an den drei jüdischen Seminaren in Breslau und Berlin. Wichtig ist der abschliessende Abschnitt, in dem Wiese das doppelte Anliegen der Wissenschaft des Judentums benennt: einmal den Anspruch, in den historischen und theologischen Wissenschaften einen gleichberechtigten Platz neben dem christlichen eingeräumt zu bekommen, und andererseits das Bemühen, das Judentum und seine Quellen gegen den im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts wieder stärker gewordenen Antisemitismus zu verteidigen.

Auch in diesem Kapitel ist die Sichtweise parteiisch. Da wird der „staatskirchenrechtlich abgesicherten protestantischen Theologie“ eine „systematisch diskriminierte Wissenschaft“ auf jüdischer Seite entgegengestellt (S. 78), weil ihr nicht dieselbe Förderung und Unterstützung zuteil wurde. Ist aber eine Ungleichbehandlung, die auf der christlichen Tradition eines Staates beruht, gleichbedeutend mit systematischer Diskriminierung? Wiese benennt als weitere Schwächung des Anliegens der Wissenschaft des Judentums, „daß sie, entgegen ihrem Anspruch, gestaltend auf das Leben und Selbstverständnis der jüdischen Gemeinschaft einzuwirken, *nicht* zu einem Anliegen breiterer Schichten des deutschen Judentums wurde“ (S. 78; Hervorhebung R. D.). Warum es diese Kluft zwischen Wissenschaft des Judentums und den breiten Schichten des deutschen Judentums gab, wird gerade nicht erörtert. Die Frage ist dann aber um so brennender, weshalb der preussische Staat bzw. die protestantische Theologie Bestrebungen hätten unterstützen sollen, die selbst innerjüdisch nicht unumstritten waren? Dass von jüdischer Seite in der wissenschaftlichen Arbeit „die Treue zur eigenen Religion zum Ausdruck“ gebracht wurde (S. 82), wird mit Recht angemerkt. Aber es fehlt auch nur ansatzweise das Bemühen, dieselbe Haltung auch den christlichen Theologen (und gegebenenfalls den preussischen Beamten) zuzugestehen. Wenn Abraham Geiger in „einer *Gegengeschichte* zum Christentum [. . .] das Judentum als ursprüngliche, wahre Religion darstellte“, und zwar so, dass das Christentum „eine synkretistische, von einem verdunkelten Gottesbegriff bestimmte Tradition ausgebildet“ habe (S. 70), dann ist diese Einschätzung auf dem Hintergrund des damaligen Wissensstandes von jüdischer Seite aus zwar verständlich (wenngleich historisch zumindest einseitig) – aber wiederum: kann man der protestantischen Wissenschaft einen Vorwurf daraus machen, dass sie nicht unverzüglich und bereitwillig den Vertretern einer solchen Position Sitz und Stimme an den Universitäten einräumte? Darin ein ernsthaftes Gesprächsangebot von jüdischer Seite aus zu sehen, fällt mir jedenfalls schwer, zumal dies auch kaum das Anliegen Geigers gewesen sein dürfte. Viel eher ging es darum, innerjüdisch vor einer Konversion zum Christentum zu warnen, indem dessen – aus jüdischer Sicht – defizitäre Gottesvorstellung betont wird. Diese Argumentation entspricht derjenigen der gegen die Christen gerichteten, jüdisch-polemischen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit, die ja ebenfalls in nicht geringem Masse der innerjüdischen Vergewisserung diente.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Nur angemerkt sei, dass die Erforschung der jüdischen polemischen Literatur ein nicht unwichtiges Gebiet in Geigers wissenschaftlicher Arbeit darstellte. Er war mit

## „Die Wahrnehmung der protestantischen Theologie“ (2. Hauptteil)

Unter dieser Überschrift beschreibt Wiese in drei Kapiteln die Felder, auf denen es jüdischerseits zur Wahrnehmung und Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie gekommen war.

*Kapitel 3* behandelt das Thema „Judenmission“ anhand von Dalman, Delitzsch und Strack, wobei für die ersten beiden der zeitliche Rahmen bis 1880 ausgeweitet wurde, da sonst insbesondere die Darstellung von Delitzsch hätte entfallen müssen (er starb 1890). Sie scheint aber nötig, um für Wieses ausschliesslich negative Beurteilung judenmissionarischer Arbeit das Material zu bieten. Denn der beim alten Delitzsch gelegentlich vorhandene gereizte Ton gegenüber dem selbstbewusst gewordenen Judentum seiner Zeit findet bei Strack gerade keine Fortsetzung. Allein mit der Darstellung Stracks hätte sich der stark wertende Schlussabschnitt (S. 123–130) nicht begründen lassen. Dass „nach der Jahrhundertwende die antisemitische Agitation an Schärfe verlor“ (so Wiese S. 119), war ja nicht zuletzt das Verdienst von Strack, der insbesondere den Antitalmudismus von Rohling und anderen dadurch bekämpfte, dass er mit seiner „Einleitung in den Thalmud“ (erstmalig 1887, 5. Auflage 1920) das „einzige methodisch einwandfreie“ Werk zur Einführung in die talmudische Literatur überhaupt erarbeitet hatte (S. 120, Zitat von Immanuel Löw). Durch die Herausgabe einzelner Mischna-Traktate samt Übersetzung sowie die Edition der Münchner Handschrift des babylonischen Talmud (die von Wiese nicht erwähnt wird) trug er entscheidend dazu bei, der antitalmudischen „Enthüllungsliteratur“ die argumentative Basis zu nehmen. Auch seine Kenntnis des zeitgenössischen Judentums samt der unterschiedlichen Strömungen war beträchtlich, wie seine zahlreichen kleineren Arbeiten und Aufsätze zeigen. Der Vorwurf von Wiese: „Insgesamt setzten sich die Theologen der ›Judenmission‹ trotz ihrer Kenntnis der zeitgenössischen Literatur nicht differenziert mit der jüdischen Identitätsdiskussion auseinander, sondern lebten mehr oder weniger von Klischees über die verschiedenen Strömungen“ (S. 129) ist zu pauschal und setzt zudem – obwohl dies Wiese wiederholt als unsachgemäß ablehnt (z. B. S. 125) – „den Maßstab einer Theologie nach der Shoah und ihrer Kriterien einer dialogischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum“ an. Zu einer solchen „dialogischen Beziehung“ gehört eine *beiderseitige Bereitschaft*, die damals weder von christlicher noch jüdischer Seite aufgebracht wurde und wohl auch unter den damaligen Bedingungen noch nicht aufzubringen möglich war. Denn auch das jüdische Bild des Christentums in Geschichte und Gegenwart bleibt im ganzen 19. Jahrhundert noch stark von polemischen Topoi der mittelalterlichen Kontroversliteratur bestimmt und ist wenig um Objektivität oder gar Verständnis bemüht.

Wiese urteilt zu Recht, „daß eine *gleichberechtigte* Gesprächssituation mit der Chance zu *wechselseitigen Lernprozessen* und der Möglichkeit, Trennendes freimütig namhaft

---

den einschlägigen Argumenten also bestens vertraut. Für die Verwendung der in den mittelalterlichen Auseinandersetzungen geformten Argumente in der tagesaktuellen Apologetik bis heute vergleiche man beispielsweise D. J. LASKER, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977, S. 45–104 (über die Trinität), mit D. BERGER/M. WYSCHOGROD, *Jews and “Jewish Christianity”*, New York 1978 (im selben Verlag), S. 24–33. Letzteres ist eine populäre Schrift, die Juden vor dem Übertritt zum Christentum mit dem Argument warnt, dass das trinitarische Dogma lediglich für Heiden keine Idolatrie darstelle, für Juden aber ebendies bedeute.

zu machen, nicht möglich war“ (S. 130; Hervorhebung R. D.). Aber bemisst er damit die Verhältnisse am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht an einem Ideal, das damals auf beiden Seiten noch gar nicht im Blick war? Er fragt meines Erachtens zu wenig danach, *wie* ein solches gemeinsames, offenes Gespräch nach einer im Vergleich zur jahrhundertelangen Trennungsgeschichte mit wechselseitiger Polemik, Abgrenzung und Verzeichnung zwischen Juden und Christen schon in der ersten Generation der „Kennenlernphase“ überhaupt möglich gewesen sein sollte. Hier wäre ein Hinweis darauf hilfreich gewesen, dass selbst das Gespräch zwischen Lutheranern und Reformierten damals noch nicht selbstverständlich war, von den katholischen Mitchristen ganz zu schweigen.<sup>7</sup> Dass sich die jüdischen Gesprächspartner von Dalman, Delitzsch und Strack als „zu Objekten degradiert“ vorkommen mussten, „deren religiöse Überzeugung es zu überwinden galt“ (S. 130), ist aus den von Wiese beigebrachten Quellen gerade nicht zu entnehmen, im Gegenteil: sie ärgerten sich zwar über die in ihren Augen christliche Anmassung, wussten aber sehr genau, dass der Erfolg der eigentlich judenmissionarischen Bemühungen äusserst gering war, im Protestantismus selbst zudem nicht unumstritten und nur das Anliegen einer Minderheit, darum das Judentum auch in keiner Weise bedrohend. Das von Wiese als Überschrift über den Schlussabschnitt gesetzte Zitat „Wir dürfen nicht wehtun der Hand, die uns wohlthut“, das er als „Schlüsselsatz“ für die ambivalente Beziehung von jüdischer Wissenschaft zur protestantischen Judenmission gebraucht (S. 126), stammt bezeichnenderweise aus dem Jahr 1883 und bezog sich auf Delitzsch. Es ist meines Erachtens fraglich, ob dieses Diktum in Bezug auf Strack bzw. die Zeit nach 1900, auf der Wieses Schwerpunkt liegt, angemessen ist. Dass es auch innerhalb der protestantischen Judenmission eine Entwicklung gegeben haben könnte, die die Fehler Delitzschs vermied, wird nicht in Betracht gezogen.

Das *folgende*, 4. Kapitel beschreibt die Auseinandersetzung zwischen jüdischer und protestantischer Forschung im Bereich der neutestamentlichen Zeitgeschichte und hier wiederum insbesondere den historischen Pharisäern als Zeitgenossen und Gegnern Jesu. Ausgelöst durch Harnacks Vorlesung über das Wesen des Christentums (1900) und Boussets „Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter“ (1903) entstand eine Reihe von jüdischen Gegendarstellungen, worunter Leo Baecks „Wesen des Judentums“ wohl wirkungsgeschichtlich die bedeutendste ist. Ein Glanzstück in Wieses Buch ist dabei der Abschnitt, in dem er „die strittigen Züge des Bildes Boussets vom ›Spätjudentum‹“ analysiert (S. 157–169). Hier macht Wiese einerseits deutlich, wie

---

<sup>7</sup> Auf die Unionsbestrebungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts folgte in der zweiten Hälfte ein Wiedererwachen des Konfessionalismus innerhalb des Protestantismus. Auch in diesen Auseinandersetzungen stand oft eine liberale akademische Minderheit gegen eine eher konservative kirchliche Mehrheit. Als Reaktion auf den wachsenden Einfluss des Katholizismus nach dem Kulturkampf entstand 1887 der „Evangelische Bund zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen“. Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts erlitt der landeskirchliche Protestantismus einen gewaltigen Einbruch, indem einerseits Freikirchen und andere religiöse Gemeinschaften ihm den unbestrittenen Geltungsanspruch streitig machten, andererseits die Entkirchlichung unter der grossstädtischen Bevölkerung rapide zunahm, so dass sein Einfluss im öffentlichen Leben und Bewusstsein im Abnehmen begriffen war. Diese Abwehrstellung, in die sich die protestantischen Kirchen gedrängt sahen, erschwerte ihr einen offenen Umgang mit dem Judentum, da sie darin keinen Partner, sondern eher einen weiteren Konkurrenten befürchteten. Über die Berechtigung einer solchen Haltung kann man streiten, sie scheint mir aber zum Verständnis der Befindlichkeit auf christlicher Seite von einiger Bedeutung.

unterschiedlich die verschiedenen jüdischen Richtungen gegen Bousset argumentierten, andererseits blickt er an diesem Punkt auch auf den gegenwärtigen Stand der Forschung. Das verhindert, Bousset einfach über einen antijüdischen Leisten zu schlagen, indem deutlich wird, dass seine Position (die er, wie Wiese mit Recht hervorhebt, später modifizierte und dabei die jüdischen Einwände teilweise aufnahm) den historischen Gegebenheiten des neutestamentlichen Zeitalters nach dem gegenwärtigen Kenntnisstand in vielem näher steht als die seiner Kritiker. Dass Wiese den abschliessenden Teil dieses Kapitels dennoch unter die Überschrift „Diskursverweigerung“ stellt, ist mir angesichts dessen, was er im Vorangegangenen selbst dargestellt hat, unverständlich. So entsteht der Eindruck, dass schon da der Diskurs als verweigert gilt, wo christliche Forscher sich von jüdischen Einwänden nicht sofort überzeugen liessen, sondern auf ihrer Position verharren.

Das 5. Kapitel gilt der „jüdische[n] Wahrnehmung der protestantischen Erforschung und Bewertung der hebräischen Bibel“ in der Zeit von 1900–1914. Schwerpunktmäßig geht es um das von Wellhausen entwickelte Bild der Geschichte Israels und die damit verbundene zeitliche Nachordnung der Tora hinter die Propheten, womit bei Wellhausen und anderen ein (ab)wertendes Urteil über das Gesetz verbunden war. Während die jüdische Orthodoxie die mosaische Herkunft des Pentateuch zu verteidigen suchte und damit in der historisch-kritischen Zunft auf wenig Interesse stiess (nebenbei: auch christlich-konservative Bemühungen um eine mosaische Verfasserschaft, wie sie etwa Carl Friedrich Keil, Friedrich Wilhelm Hengstenberg und andere vertraten, sahen sich mit derselben Missachtung konfrontiert), übernahmen das konservative und liberale Judentum diese Ergebnisse in den Teilen, die ihren eigenen Interessen entgegen kamen.

Die dadurch entstandene Kluft zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und frömmigkeitsgeschichtlicher Bedeutung der Tora versuchte etwa Benno Jacob (den Wiese S. 182–190 exemplarisch würdigt) zu überbrücken, indem er von der „Bibelwissenschaft“ forderte, dass sie „nicht bloß das Richtige feststelle, sondern ›die Seele erquicket‹, nicht bloß wahr sei, sondern ›den Thoren weise mache‹, nicht bloß korrekt sei, sondern ›das Herz erfreue‹ [. . .]. Nur solche Forschung ist dem wahren Wesen der Bibel adäquat, und so ohne alle Seitenblicke verstehen kann die Bibel [. . .] nur der Jude. Nur der Jude ist Geist von ihrem Geist, nur er ist ihr unwandelbar treu geblieben und hat nie den Zusammenhang mit ihr zerrissen“ (zitiert S. 185). Dieses Rekurrieren auf eine religiöse Metaebene (das den Forderungen nach einer geistlichen bzw. pneumatischen Exegese im protestantischen Lager entspricht), die zudem an das Judesein geknüpft ist, kann kaum als Gesprächsangebot angesehen werden. Im Gegenteil: hier wird von jüdischer Seite aus gleichsam nebenbei die Unmöglichkeit einer sachgemässen christlichen Exegese der Hebräischen Bibel intendiert. Dass die protestantische Theologie sich solchem Ansinnen verweigerte (das ja nicht nur die wissenschaftliche Beschäftigung, sondern zugleich die gesamte christliche Glaubenstradition im Umgang mit dem Alten Testament verwarf), kann meines Erachtens nicht verwundern. Dass Jacob in der protestantischen *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* seine Dissertation und eine Reihe von Aufsätzen publizierte bzw. publizieren konnte (S. 183), zeigt immerhin, dass von protestantischer Seite aus keine grundsätzliche „Diskursverweigerung“ vorlag.

Die weiteren Abschnitte des 5. Kapitels widmen sich dem Bibel-Babel-Streit 1902–1904 und damit verbunden der Frage nach „Wert und Originalität der hebräischen Bibel“ (S. 190–205) sowie dem von jüdischer Seite aus angestregten Gerichtsprozess gegen Theodor Fritsch wegen Gotteslästerung 1912/13, bei dem exemplarisch das „Gottesverständnis der hebräischen Bibel“ zur Diskussion stand (S. 206–231). Insbesondere die unterschiedlichen jüdischen Reaktionen auf das vom Gericht in Auftrag gegebene Obergutachten Rudolf Kittels werden dabei vorgestellt. Sie alle zeigen die in diesem Kapitel mehrfach begegnende und bis heute in der jüdischen und christlichen

Tradition schwierige Frage, inwieweit wissenschaftliche Ergebnisse (die in der Regel einen „bilderstürmenden“ Charakter besitzen) mit Glaubensüberzeugungen vereinbar sind bzw. die Konflikte, die entstehen, wenn sie gegeneinander ausgespielt werden.

Die Zusammenfassung des Kapitels steht erneut unter einer negativ formulierten Überschrift: „Zwiespältige Erfahrungen mit der protestantischen ›Bibelkritik‹“ (S. 231–237). Wiederum sehr kategorisch und absolut formuliert findet sich darin als Fazit, dass „die protestantischen Alttestamentler [. . .] nicht bereit [waren], im religionsgeschichtlichen Diskurs über die Bedeutung biblischer Überlieferungselemente jüdische Beiträge als die gleichberechtigter Partner anzuerkennen und sich kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen“ (S. 231). Präziser müsste diese Kritik dahingehend formuliert werden, dass die dominierende protestantische Exegese wenig Bereitschaft zeigte, Beiträge zu akzeptieren (gleich ob jüdisch, katholisch oder evangelisch-konservativ bzw. biblizistisch), die sich dem historisch-kritischen Wissenschaftsmodell verweigerten, das ihr zum Ideal geworden war. Der Aufweis der „Bedeutung biblischer Überlieferungselemente“ im *gegenwärtigen* religiösen Vollzug genügte ihnen als *wissenschaftlich* relevantes Argument jedenfalls nicht, und daran hat sich bis heute nicht viel geändert. Dass in der Diskussion um die Bibel und ihren Offenbarungsanspruch „die ureigensten Fundamente“ der jüdischen Tradition auf dem Spiel standen (S. 233) ist unbestreitbar, aber wiederum nicht weniger auch das Problem der christlichen Theologie und insbesondere der *Kirche* gewesen. Es ist eben nicht nur, meines Erachtens nicht einmal in der Hauptsache, ein Kampf zwischen jüdischer und christlicher Wissenschaft, der hier ausgetragen wurde, sondern die Auseinandersetzung zwischen wissenschaftlichem und religiösem Wahrheitsanspruch. Liest man dagegen die letzten beiden Seiten von Wieses Fazit (S. 236–237), dann entsteht der Eindruck, dass ein direkter Weg von den theologischen Kontroversen zur nationalsozialistischen Vernichtungspolitik führte.<sup>8</sup> Hier hätte man sich eine stärkere Differenzierung gewünscht.

### „Funktion und Wirkung der Herausforderung“ (3. Hauptteil)

Mit *Kapitel 6* ist der *dritte und letzte Hauptteil* erreicht. Die jüdische „Wahrnehmung der protestantischen Theologie“, wie sie im zweiten Hauptteil dargestellt wurde, ist demnach als „Herausforderung“ interpretiert, sich des eigenen Standorts innerhalb des wilhelminischen Deutschlands und insbesondere in Relation zum liberalen Protestantismus zu vergewissern.<sup>9</sup> Von zentraler Bedeutung war dabei die Diskussion um die „Fortexistenz des Judentums“, da vor allem von liberaler protestantischer Seite in den Jahren zwischen 1900 und 1914 wiederholt mit anmassenden Untertönen der jüdischen Seite zugemutet wurde, wenigstens formal zum Christentum überzutreten und so ein – wenn auch nicht religiöses, so doch politisch-nationales – Bekenntnis zur deutsch-protestantischen „Leitkultur“ (zum Begriff siehe S. 251–252) abzulegen (eine Position im übrigen, die von den konservativen Vertretern der „Judenmission“ strikt abgelehnt worden war). Diese Zumutung bewirkte indes eine Rückbesinnung auf jüdisches Selbstverständnis, das sich nun auch in grosser Freiheit und Deutlichkeit artikulierte und offensiv die religiöse Überlegenheit über die christliche Dogmatik (als Reaktion auf den konservativen Protestantismus) und „Sittlichkeit“ (in Abgrenzung gegenüber dem li-

<sup>8</sup> Vgl. dazu jetzt auch S. T. KATZ, *Kontinuität und Diskontinuität zwischen christlichem und nationalsozialistischem Antisemitismus*, herausgegeben von V. Drehsen, Tübingen 2001.

<sup>9</sup> Das 7. Kapitel behandelt entsprechend die Herausforderung, welche die jüdische Wissenschaft für die protestantische bedeutete (vgl. S. 294).

beralen Protestantismus) vertrat (Leo Baeck, Hermann Cohen, Max Dienemann). Ein Grund für diese Wendung in der Argumentationsstruktur des liberalen Judentums (das nach wie vor im Zentrum der Darstellung steht) waren die Angriffe gegen dasselbe aus den Reihen des orthodoxen wie des zionistisch-nationalen Judentums, deren Beitrag für die öffentliche jüdische Meinungsbildung in diesem Kapitel erstmals ausführlicher gewürdigt wird. Auch in dieser innerjüdischen Diskussion sind die Sympathien Wieses deutlich erkennbar: sie gehören dem Ansatz von Leo Baeck und Claude G. Montefiore, die auf die gemeinsamen Elemente zwischen Judentum und Christentum hinwiesen (allerdings, insbesondere bei Baeck, in einer sehr vereinfachten, schematischen und auf Dauer wenig überzeugenden Weise), während Wiese Max Dienemann vorwirft, „daß er mit seiner abstrakten, stark typisierenden Gegenüberstellung von Christentum und Judentum eine differenzierte historische und theologische Verhältnisbestimmung eher“ verhindert habe (S. 285). Das ist ein Urteil, das meines Erachtens auf Baeck mehr zutrifft als auf Dienemann.

Auch die „Auswertung“ dieses Kapitels steht unter einer negativ formulierten Überschrift, indem Wiese das Bubersche Stichwort der „Vergegnung“ als Leitmotiv wählt (S. 288). Sein Resümee, wonach „eine kritische Bewertung des gesamten Diskurses über die Affinität zwischen liberalem Judentum und liberalem Protestantismus“ ergebe, dass er „letztlich nicht als Chance zum offenen Gespräch genutzt wurde, sondern vielmehr zu einer wachsenden Entfremdung führte“ (S. 286), vermag ich nicht zu teilen. Wiese hat – allerdings nur in einer Fussnote und nur, um daraus ein weiteres negatives Beispiel zu gewinnen (S. 172 Anm. 161) – selbst darauf hingewiesen, dass die protestantischen Theologen Emil Schürer, Karl Budde, Eduard König, Carl Siegfried, Hermann L. Strack, Wilhelm Nowack und andere an der *Jewish Encyclopedia* (1901–1906) mitarbeiteten, desgleichen, dass sich jüdische und christliche Wissenschaftler zunehmend gegenseitig rezensierten und auch vereinzelt Aufsätze in den Zeitschriften der jeweils anderen Seite veröffentlicht wurden. Dass dies keine Hinweise einer „wachsenden Entfremdung“, sondern erste Anzeichen eines *vorsichtigen Aufeinander-Zugehens* darstellten, zeigt meines Erachtens die Entwicklung unmittelbar vor, während und nach dem Ersten Weltkrieg, die Wiese in seinem 7. Kapitel unter der Überschrift „Die Rezeption der Wissenschaft des Judentums durch die protestantische Universitätstheologie 1900–1914“ darstellt (insbesondere die Jahreszahl 1914 darf hier nicht allzu wörtlich genommen werden). Zwei unterschiedliche protestantische Rezeptionsweisen der Wissenschaft des Judentums werden in diesem Kapitel deutlich: einmal das Bemühen um eine sachgemässe wissenschaftliche Erforschung der grundlegenden jüdischen Quellen (insbesondere der rabbinischen Literatur), zum anderen die Unterstützung und Förderung des alten jüdischen Anliegens um eine universitäre Berücksichtigung der Wissenschaft des Judentums.

Das Bemühen um eine eigenständige „Christliche Talmud-Gelehrsamkeit“, zeigt Wiese an den Beispielen des christlichen Rabbinisten Paul Fiebig und dem Projekt der „Giessener Mischna“ auf, deren erste Bearbeiter allerdings entweder *in Rabbinicis* völlig ahnungslos oder aber dezidierte Antisemiten waren.<sup>10</sup> Die Kritik, die die ersten Bände

<sup>10</sup> Über den, allerdings offenbar an der ablehnenden jüdischen Haltung gescheiterten Versuch, von Anfang an jüdische Gelehrte heranzuziehen, berichtet M. BROCKE in seiner Rezension des Buches in: *Kalonymos* 3/2 (2000), S. 3–7. Brocke informiert darin aus einem Brief des Verlegers Alfred Töpelmann vom 16. April 1913, worin es unter anderem heisst: „Daß die jüdischen Theologen sehr viel daran auszusetzen haben würden, war uns von vornherein klar, und es wurde uns immer klarer dadurch, daß es nicht gelingen wollte, wenigstens in den Jahren, in denen die Sache in [sic] Werden war, die Mitarbeiterschaft jüdischer Gelehrter zu erlangen. Da beka-

darum sowohl von jüdischer wie christlicher Seite erfahren, war darum nur allzu berechtigt und blieb auch nicht ungehört, wie der Fortgang der „Giessener Mischna“ nach 1918 belegt. Die von Wiese als Beispiele für eine christliche Judaistik genannten Vertreter besaßen indes keine so „klare Ausnahmestellung“, wie er für Fiebig in Bezug auf die „protestantische[. . .] Mehrheitstheologie“ (S. 315) formulierte. Denn auch hier wäre erneut auf Strack zu verweisen (dessen historische und philologische Arbeiten sowie seine Textausgaben keinerlei „missionarischen“ Beigeschmack hatten), desgleichen auf Adolf Schlatter, den Wiese überhaupt nicht erwähnt, sowie auf Paul Billerbeck, der nur einmal mit einer unbedeutenden Fussnote vorkommt. Auch das – infolge des Krieges – gescheiterte Grossprojekt „Quellen der Religionsgeschichte“ der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaft in Göttingen (S. 333–335), in dessen Planungen und Vorarbeiten jüdische Forscher von Anfang an miteinbezogen waren, verweist auf die grundsätzliche Akzeptanz, die die Wissenschaft des Judentums innerhalb der protestantischen Theologie erlangt hatte. Die Tendenz ging eindeutig zu gemeinschaftlichen Projekten, zunächst vorwiegend im editorischen Bereich, und weniger zu einer christlichen Judaistik im Sinne eines „Kampfmittels“ gegen das Judentum, wiewohl apologetische Absichten auch auf protestantischer Seite eine Rolle spielten.

Der veränderten protestantischen Wahrnehmung der Wissenschaft des Judentums entsprachen die verschiedenen Bemühungen und Initiativen evangelischer Professoren, der Wissenschaft vom Judentum und ihren jüdischen Vertretern einen auch institutionell-universitär angemessenen Rahmen einzuräumen. Damit nahmen sie ein Anliegen auf, das von Anfang an im Zentrum des (liberalen) jüdischen Emanzipationsbemühens stand, nämlich die Einrichtung von judaistischen Lehrstühlen bzw. einer eigenen jüdischen Fakultät in Analogie zu den protestantischen bzw. katholischen Fakultäten. Damit verbunden war die – unter den protestantischen und teilweise auch jüdischen Unterstützern und Förderern dieses Bemühens allerdings nicht unumstrittene – Forderung, dass diese Lehrstühle ausschliesslich mit Juden zu besetzen seien, da „ein Andersgläubiger [. . .] nicht die Wissenschaft einer lebendigen Religion, unserer Religion vortragen“ kann (so Hermann Cohen, zitiert S. 297–298). Dass der Staat und insbesondere die philosophischen Fakultäten vermeiden wollten, dabei einen „Präzedenzfall“ (vgl. S. 300) zu schaffen, ist verständlich (so auch Wiese), wenngleich er angesichts der sonstigen Besetzungspolitik wohl nicht zu Unrecht von einer „Schutzbehauptung“ spricht. Auch unter den jüdischen Befürwortern dieses Anliegens gab es Stimmen, die sich gegen diese Forderung aussprachen. In diesem Zusammenhang wurde auch die staatskirchenrechtliche Stellung der christlichen theologischen Fakultäten von jüdischer Seite aus dahingehend problematisiert, dass der Staat entweder allen Religionen (wobei es *de facto* nur um die jüdische neben der christlichen ging) eine solche theologische Fakultät zugestehen und finanzieren müsse oder aber keiner. D. h. auch hier meldete sich wieder das rechtliche Problem zu Wort, inwieweit aus dem juristischen Gleichheitssatz die gleiche Behandlung von Verschiedenem abgeleitet werden kann. Erschwert wurde die ganze Debatte aber auch dadurch, dass sich die jüdischen Vertreter nicht auf

---

men wir von allen angefragten Juden Absagen, und so ist es denn gekommen, daß wir unter den Mitarbeitern wenigstens keinen Juden nennen können. Die Absagen haben uns ja nicht allzusehr verwundert, denn es ist begreiflich, daß die Juden dieses Gebiet als ihnen allein zustehend betrachten und der Ansicht sind, daß ein christlicher Theologe dabei überhaupt nichts zu suchen habe.“ Zum Fortgang der „Giessener Mischna“ und der Mitarbeit jüdischer Gelehrter siehe R. DEINES, *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*, Tübingen 1997 (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/101), S. 409.

eine Forderung einigen konnten und so nicht mit einer Stimme auftraten. In Wieses Darstellung kommt erneut ausschliesslich die jüdische Auslegung der rechtlichen Situation zu Wort, die Angemessenheit der erhobenen Forderungen (und die damit verbundenen utopischen Erwartungen) wird nach meinem Empfinden zu wenig kontextualisiert. So werden auch in diesem Abschnitt die jüdische Wissenschaft mit ihrem berechtigten Anliegen und die staatlich privilegierte protestantische Theologie, die das jüdische Anliegen nicht zu verstehen vermochte, zu statisch einander entgegengestellt.<sup>11</sup>

Dass über dem „Wie“ einer angemessenen Berücksichtigung der Judaistik an der Universität heftige Debatten in allen beteiligten Gremien entstanden, sollte dagegen nicht allzu sehr befremden und gehört bis heute zur „Universitätspolitik“. Leider reflektiert Wiese bei der Auswertung der eingereichten Gutachten protestantischer Verfasser nicht darüber (vgl. etwa S. 328–329), dass solche Gutachten nicht notwendigerweise in allem die wirkliche Haltung des Antragsstellers abbilden, sondern *auch* im Hinblick auf die verfasst wurden, die sie zu lesen und darüber zu befinden hatten.

Diese unterschiedlichen und vielversprechenden Ansätze einer ernsthaften Rezeption der Wissenschaft des Judentums durch den Protestantismus ist von Wiese – anders als in den bisherigen Kapiteln – nicht nur mit einer abschliessenden Auswertung, sondern auch mit einer „Einführung“ versehen worden. Sie definiert vorab „die Bedingungen einer dialogischen Annäherung“ (S. 294–295) und ist offenbar nur dazu da, den Leser davor zu warnen, sich von dem, was er im Anschluss zu lesen bekommt, einnehmen zu lassen und ihm einzuschärfen, dass die jüdische Hoffnung auf einen gleichberechtigten Diskurs, „in dem die Partner mit der Wahrheit der jeweils anderen Religion rechnet“, nach wie vor enttäuscht wurde (vgl. S. 355ff. die „Auswertung“, wo nur noch von „enttäuschte[r] Hoffnung auf Partizipation“ die Rede ist). Man gewinnt hier wie so oft beim Lesen dieses Buches den Eindruck, dass nur das vollständige Erfüllen *aller* jüdischen Wünsche und Erwartungen (wobei diese in den verschiedenen Strömungen alles andere als einheitlich und nicht selten sogar vollständig gegensätzlich waren, vgl. etwa S. 337 Anm. 124 und S. 344–345) vor dem Urteil hätte bewahren können, dem nationalsozialistischen Wüten direkt oder indirekt Vorschub geleistet zu haben (vgl. S. 368–369).

---

<sup>11</sup> Nur ein Beispiel. Wiese zitiert aus einem Vortrag von Ignaz Ziegler, den dieser 1907 zum Thema „Universitätsprofessuren für jüdische Theologie“ gehalten hatte. Er forderte die jüdischen Gemeinden auf, solche Lehrstühle zu finanzieren, da staatlicherseits eine solche Förderung nicht zu erwarten sei. Die Begründung ist nun allerdings bedenkenswert. In Wieses Paraphrasierung lautet sie so: „Solange die Wissenschaft von der Theologie beherrscht werde, werde sie das Denken der gesellschaftlichen Eliten im judenfeindlichen Sinne bestimmen; gerade deshalb verspreche allein vorurteilslose Forschung einen Wandel – wie das Gift vom Geiste ausgegangen, muß auch die Heilung bei ihm beginnen.“ (S. 296). Meines Erachtens sollte so eine Position nicht unkommentiert bleiben, denn sie offenbart eben auch eine verzerrte Wahrnehmung der protestantischen Theologie: weder hatte sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts die wissenschaftliche Meinungsführerschaft inne, noch besass sie an den Universitäten eine Stellung, die es ihr erlaubt hätte, auf andere Wissenschaften inhaltlich oder nachhaltig wertorientierend einzuwirken. Zum anderen ist ihre Charakterisierung als „Giftküche“, die nun, mit einer jüdischen Apotheke geheilt, neutralisiert werden müsste, wenig differenziert. Diese Aussage (und zahlreiche weitere Belege liessen sich in Wieses Buch finden) ist zudem ein Hinweis darauf, dass in jüdischen Gelehrtenkreisen die Meinung herrschte, dass die dem Judentum bezeugende Ablehnung lediglich auf fehlendem Wissen über das Judentum beruhe. Das ist sicherlich *auch* ein Grund, aber kaum ausreichend, um die Phänomene des Antijudaismus oder des Antisemitismus zu erklären.

Am Ende des Kapitels stehen in Wieses Sicht der Dinge darum lauter enttäuschte Hoffnungen (trotz des ersten Satzes, wo von „den positivsten Erfahrungen der Wissenschaft des Judentums“ zu lesen ist). Aber dass sich zwischen jüdischer und christlicher Forschung keine weitergehende „Vergegnung“ ereignet hat, zeigt die sich anschließende, lediglich durch den Ersten Weltkrieg unterbrochene Entwicklung in den Zwanziger Jahren. Als Beispiele sei auf die jüdische Mitherausgeberschaft der „Giessener Mischna“ (Samuel Krauss, vgl. S. 326–327) verwiesen sowie an die Mitarbeit einer ganzen Reihe jüdischer Gelehrter (unter anderem Leo Baeck, Ismar Elbogen, Max Dienemann) an der 2. Auflage des wichtigsten protestantischen Lexikons *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (S. 357). Auch die Namensweiterung der *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* ab 1924 durch *und die Kunde des nachbiblischen Judentums* (bis 1936) verdient hier Erwähnung. All dies weiss und erwähnt Wiese, aber es reicht ihm nicht. Es sind nur „einzelne Anzeichen“ (S. 356), aber keine wirkliche Wende. Das von Wiese in der Einleitung postulierte methodische Prinzip wird von ihm im Rahmen der Darstellung nirgends aufgerufen. Auf S. 18 hatte er geschrieben: „Dabei sollten nicht der Erkenntnisstand der gegenwärtigen Dialogansätze zwischen Judentum und Christentum oder die normative Dimension des Begriffs ›Dialog‹ zum Kriterium der Beurteilung der jüdisch-protestantischen Beziehungen in der wilhelminischen Zeit erhoben werden. Vielmehr wird der *zeitgenössische* Anspruch herausgearbeitet, den Rabbiner und Gelehrte stellten, nämlich in ihrer Deutung des Judentums, seiner Geschichte, Kultur und religiösen Tradition, ernstgenommen zu werden. Einzig diese Forderung, zu der sich die protestantische Theologie verhalten mußte, stellt den Maßstab dafür dar, ob letztere dem Judentum *in ihrer Zeit* und unter den *damaligen Möglichkeiten der Erkenntnis* gerecht geworden ist oder nicht“ (Hervorhebungen im Original). Das aber sei daran zu bemessen, „ob sie sich von der Wissenschaft des Judentums zu einem Wandel ihrer Werturteile, Einstellungen und Forschungsergebnisse herausfordern ließ“ (S. 18). Im Gegensatz zu Wiese bin ich der Meinung, dass dies in der Zeit bis 1914 tatsächlich in nicht unerheblichem Ausmass der Fall war und auch noch eine Zeit lang über das Ende des Ersten Weltkrieges hinaus wirksam blieb. Die katastrophale Verschlechterung der Beziehung ist darum nicht in erster Linie das Ergebnis eines unerhört gebliebenen Gesprächsangebots, sondern weit stärker, als dies Wiese in den Blick nimmt, eine Folge der durch den Krieg ausgelösten sozialen und gesellschaftlichen Umbrüche und Verunsicherungen.

### „Ein Schrei ins Leere?“ (Epilog)

Im „Epilog“, ganz aus der Perspektive des Scholem-Zitats vom „Schrei ins Leere“ geschrieben (und in gewisser Weise der Fiktion, dass die Shoah hätte verhindert werden können, wenn die protestantischen Theologen sich diesem „Schrei“ nicht verweigert hätten), wird zwar das Bild „einer prinzipiellen protestantischen Diskursverweigerung“ (S. 362) relativiert, aber die „Vision von einer dialogischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum in einer pluralistisch verstandenen deutschen Kultur“, die die jüdischen Forscher ihren „christlichen Kollegen“ entgegenhielten, blieb gleichwohl unerfüllt (S. 363). Ob das jüdische Ideal mit dieser Terminologie adäquat umschrieben ist, erscheint mir zweifelhaft, da weder „Dialog“ noch „Pluralismus“ nachweisbare Konzepte zu Beginn des 20. Jahrhunderts sind. Dass ausschliesslich der protestantischen Seite „exklusive Wahrheitsansprüche“ vorgehalten werden (S. 363), ist mir als sachliches Argument ebenfalls nicht nachvollziehbar. Weil dieses Argument jedoch bis heute im christlich-jüdischen Dialog eine wesentliche Rolle spielt, sei darauf abschliessend etwas näher eingegangen.

Zum ersten Mal begegnet diese Argumentation bei Wiese S. 102–103 im Zusammenhang mit Delitzsch und Abraham Berliner. Dessen Position umschreibt Wiese wie folgt: Berliner liess „sich von der auch in der Orthodoxie wirksamen theologischen Konzeption leiten, nach der das Christentum als ›Tochter des Judentums‹ bis hin zur universalen Anerkennung des Judentums zum Träger der Offenbarung Israels für die Völker bestimmt sei.“ Dieses auf Maimonides zurückgehende Theologumenon in Bezug auf Christentum und Islam, das dann von Leo Baeck wirkungsgeschichtlich bedeutsam wieder aufgenommen wurde, kommentiert Wiese so: „Dahinter verbarg sich eine theologisch reflektierte Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum, die trotz Wahrheitsanspruch und Treue zum eigenen Glauben die Wahrheit des anderen nicht verschweigen mußte. Sie war deshalb nicht dazu gezwungen, weil sie die Prärogative Israels inklusiv dachte, insofern sie dem Christentum nicht nur ein selbstverständliches Existenzrecht, sondern auch eine religiöse Bedeutung zugestand.“ Diese Charakterisierung ist es, die ich nicht verstehe. Denn mir erscheint dieses Modell konzeptionell von dem angeblich exklusiven christlichen nur graduell verschieden, indem ja auch die christliche Wahrheit nur als eine *vorübergehende*, nämlich „bis zur universalen Anerkennung des Judentums“ reichende, verstanden ist. Die zugestandene „religiöse Bedeutung“ ist demnach *inhaltlich* und *zeitlich* begrenzt, wenn auch die Begrenzung erst in der Zukunft liegt. Das Christentum ist zusammen mit dem Islam nichts weiter als die Propädeutik für die Völker der Welt, sozusagen der erste Schritt auf dem Weg zur reinen Gotteserkenntnis, wie sie im Judentum schon immer bestand. Nach Baecks Biograph A. H. Friedländer unternahm es dieser, „in einer christlichen Welt das Judentum als die Norm zu setzen und das Christentum an diesem Maßstab zu messen und für fehlerhaft zu erklären“ (zitiert S. 139). Aber auch dies wertet Wiese positiv, weil Baeck darin „Achtung vor Jesus und dem Christentum“ erkennen lasse und diesem „seine Gültigkeit im Sinne einer Beteiligung an der religiösen Mission des Judentums“ zuerkenne. Das ist eine eindeutige und hilfreiche Position, weil sie eine klare Verhältnisbestimmung bietet. Nur: wie sollten und sollen protestantische Theologen, die sich ihrer eigenen religiösen Tradition verpflichtet wissen, dazu einfach „Amen“ sagen können bzw. auf ihre eigene Verhältnisbestimmung von Christentum und Judentum verzichten? Wenn Christen im Gefolge von Röm 11,26 bekennen, dass am Ende „ganz Israel“ in Jesus den von Gott gesandten Messias *Israels* erkennen wird, dann entspricht die Struktur dieser Hoffnung in meinen Augen exakt dem, was Wiese als jüdisches Toleranzmodell empfiehlt, nur dass mir nicht klar ist, warum das eine „inklusiv“ und das andere „exklusiv“ ist (vgl. S. 116, wo Strack dafür gerügt wird, das Judentum nur als „Vorstufe“ des Christentums gelten zu lassen, ebenso 127). Selbst die problematische Position, wonach das Judentum seine historische Sendung mit dem Kommen Jesu vollendet habe, argumentiert strukturell auf derselben Ebene mit dem einzigen Unterschied, dass sie den Abschluss der vorbereitenden Phase in der Erziehung des Menschengeschlechts bereits in der Vergangenheit sieht, während sie jüdischerseits erst zukünftig erwartet wird. Der von Wiese postulierte und der jüdischen Position im Unterschied zur christlichen zugebilligte „eschatologische[. . .] Vorbehalt“, der das Ende der Geschichte im Vertrauen auf Gottes Liebe gerade offen lässt, wird nach meinem Eindruck von beiden Seiten negiert, weil beide überzeugt sind, dass am Ende die von ihnen vertretene Wahrheit für alle gilt. Wäre es darum nicht sinnvoller und notwendiger, nach einem Modell religiöser Toleranz zu suchen, das es den Vertretern der jeweiligen Religion erlaubt, sich zu der Tradition und dem damit verbundenen Wahrheitsanspruch der je eigenen Religion positiv zu bekennen und sich dennoch des Rechts der anderen auf eine andere Entscheidung bewusst zu sein und für dieses Recht auch einzutreten?

Wieses Buch ist zu gut, um es einfach nur zu loben. Es ist eine spannende und wichtige Lektüre gerade darin, dass es „Anfragen“ provoziert. Dafür ist dem Verfasser ausdrücklich zu danken.